

O ATO DE ESCREVER PARA SI E PARA OS OUTROS: NUANCES E PERSPECTIVAS

Iolene Mesquita Lobato¹
iolenelobato@gmail.com

O presente trabalho tem como objetivo discutir a prática da escrita de si, sobretudo a biografia, que ganhou uma “nova” roupagem na modernidade, ao traçar relações, exprimir ou revelar dimensões íntimas dos indivíduos. O que se propõe é refletir sobre tal prática e chamar atenção dos diferentes recursos utilizados (fotografia, documentos, carta, imagens, etc.) que ampliam a consistência da pesquisa biográfica e acima de tudo constitui uma dimensão da vida social. Em vista disso, torna-se fundamental considerar, neste contexto, questões como memória, sujeito e narrativa, de forma que estes possam ser associadas à prática de escrever para si e para os outros.

Palavras-chave: escrita de si; biografia; narrativa.

The present work has as objective to argue the practical one of the writing itself, over all the biography, that gained “new” style in modernity, when tracing relations, stating or disclose dimensions summons of the individuals. What one considers is to reflect on such practical and to call attention the different used resources (photograph, documents, letter, images, etc.) that they extend the consistency of the biography research and above all constitutes a dimension of the social life. In view of this, one becomes fundamental to consider, in this context, questions as memory, citizen and narrative, of form that these can be associates to the practical one to write for itself and for the others

Keywords: writing of itself; biography, narrative

1-Introdução

Atualmente as discussões em torno da escrita de si (diários, autobiografia, biografia, carta, correspondência e outros) têm ocupado um importante espaço no campo da literatura e da educação, contudo, extrapolam e efetuam um diálogo com outras áreas do conhecimento, a exemplo da história e da antropologia.

Para Gomes (2004:11) “embora o ato de escrever sobre a própria vida e a vida de outros, bem como escrever cartas, seja praticado desde há muito, seu significado ganha contornos específicos com a constituição do individualismo moderno”.

Todavia, esse gênero biografia/ relato de vida e autobiografia ganharam uma nova “roupagem” na modernidade, ao traçar relações, exprimir ou revelar dimensões íntimas do indivíduo, carregado de subjetividade, e acima de tudo apontar ou “[...] dizer o que o autor diz

¹ Especialista em História Cultural e Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás.

que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente, em relação a um acontecimento” (GOMES, 2004: 15)

A autobiografia e a biografia na pesquisa antropológica são vistas como desdobramentos que abarcam questões como memória, sujeitos e narrativa, e faz pensar em outras possibilidades para a etnografia. Contudo, até que ponto pode-se considerar tais escritas, levando em consideração que a mesma está permeada pela subjetividade de quem a escreveu e de quem a narrou?

Dessa forma, tratar uma biografia na perspectiva antropológica significa pensar: quem é o sujeito que narra, qual a escrita produzida e a memória falada, que de uma forma ou outra possibilitará reviver, rememorar coisas do passado individual e coletivo.

Neste sentido a abordagem biográfica possibilita a observação e a reflexão, contudo, não podemos esquecer que ao ler uma biografia, temos que considerar que estamos lendo um relato, pois, a mesma não esgota uma vida inteira. “Algo que pode enfeitiçar o leitor/ pesquisador pelo sentimento de veracidade que lhe é constitutivo, e em face do qual certas reflexões se impõem” (GOMES, 2004: 15)

Nessa perspectiva o que apresento a seguir é uma tentativa de elaboração de uma análise crítica da obra *Antônio Carlos Jobim: uma biografia*. O objetivo é tentar levantar alguns pontos que mostrem ou revele nesse tipo de escrita, o “efeito da verdade” que ela é capaz de produzir. Tentando assim, mostrar que seria uma ingenuidade supor que uma biografia revelasse o que “verdadeiramente aconteceu”, apesar da suposta sinceridade expressa na narrativa.

2- Forma, conteúdo e retórica

Escrita em 1997, a obra “*Antônio Carlos Jobim: uma biografia*” de autoria do pesquisador brasileiro Sérgio Cabral, tem o mérito de ser uma obra que narra não apenas a vida do compositor Tom Jobim, mas retrata à história da bossa nova, que se caracteriza como um gênero musical brasileiro mais conhecido em todo o mundo.

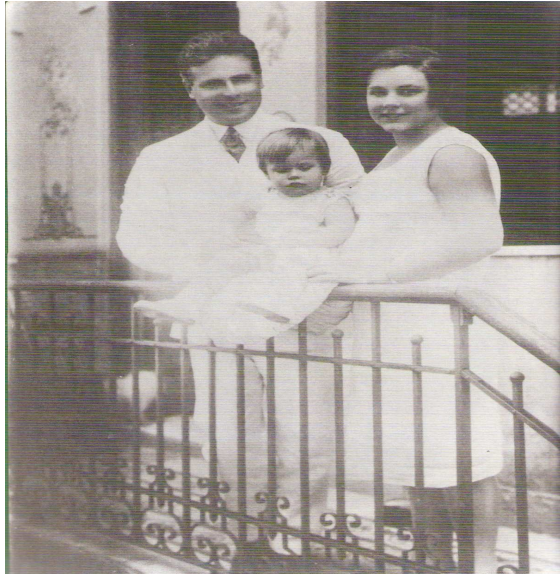
Ao tratar da vida de Antônio Carlos Jobim, o “criador” da obra, constrói eixo interpretativo e levanta as questões de vida do sujeito e questões particulares (pessoa pública e sua contribuição para a cultura brasileira). Resume a obra em dezessete capítulos, sendo que os cinco primeiros narram as principais fases da sua vida, infância e adolescência: Tom Jobim,

nasceu em 25 de janeiro de 1927, em casa, no bairro da Tijuca. Seu primeiro passeio foi num domingo, 14 de fevereiro a Igreja de Santa Terezinha. No dia 12 de agosto foi vacinado contra varíola, 25 de janeiro de 1928 foi batizado na Igreja de São Francisco de Xavier, seus padrinhos foram seus tios maternos Iolanda e Marcelo Brasileiro de Almeida.

Apesar de aparente linearidade, a presente obra não é organizada com uma progressão de ideias, mas com desdobramentos parciais, pois ao mesmo momento que apresenta as primeiras fases da vida de Tom Jobim, dialoga com outros contextos e personagens, como no caso do casamento de seus pais, contudo, de forma bastante tranqüila, apresentando assim uma visão fluida e dinâmica desta trajetória, ou seja, “[...] navega em vários mares ao mesmo tempo” (CLIFFORD, 1998: 104).

Enfatiza a figura do pai desconhecido, o escritor Jorge Jobim, como as crises de ciúmes e o seu falecimento aos 46 anos de idade de colapso cardíaco. Fala do segundo casamento de sua mãe D. Nilza em 1937, com Celso Frota Pessoa, do bairro de Ipanema, do seu primeiro livro Juca e Chico de Willeim Busch e as mudanças de escola em que Tom foi obrigado a fazer em função da dificuldade financeira que a família passava naquele momento.

Cabral (1997) apresenta inúmeras fotos e documentos (certidão de nascimento, relato do primeiro passeio, a ata do Batismo, o primeiro aniversário, Guia de transferência escolar, boletim escolar), recursos que ampliam a consistência da pesquisa biográfica. A fonte visual (imagens, fotografias etc.), constitui uma dimensão importante da vida social e dos processos sociais, pois representa um registro, que permite dentre várias coisas, a interação entre o observador e o observado.



Fonte: CABRAL, 1997



Fonte: CABRAL, 1997

A imagem a esquerda permite inferir a presença marcante da família nuclear, composta por pai, mãe e filho, que predominava naquele momento. À direita, mostra o cenário da cidade do Rio de Janeiro, uma cidade ainda calma, com uma população em crescimento e os trajes masculinos daquele contexto.



Fonte: CABRAL, 1997



Fonte: CABRAL, 1997

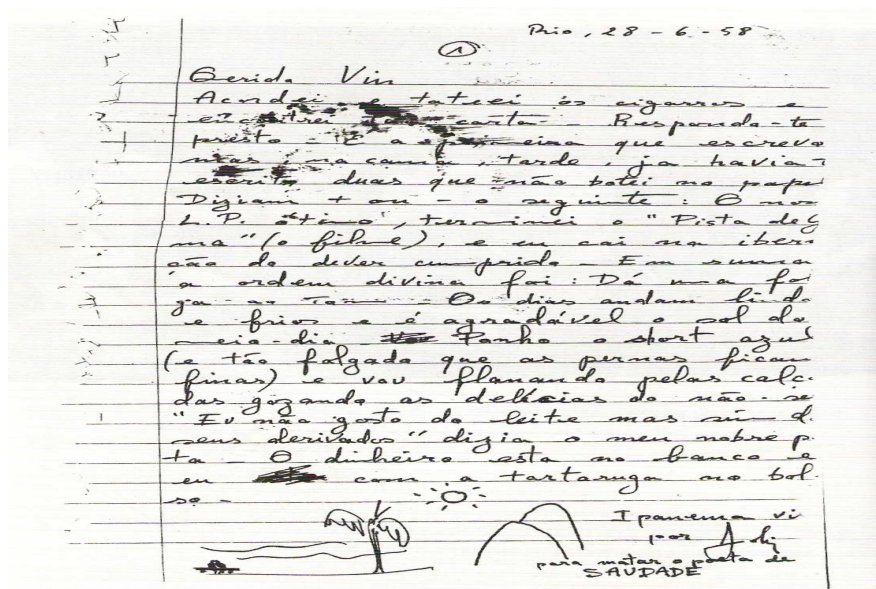
Na foto a esquerda mostra o apreço pela natureza ao lado do seu inseparável amigo Vinícius de Moraes, e a direita em um bar carioca com a musa que inspirou a compor *Garota de Ipanema*.

Halbwachs (2006: 56) salienta que “um rosto não é somente uma imagem visual. As expressões, os detalhes de uma fisionomia podem ser interpretadas de muitas maneiras, conforme as pessoas que o cercam, conforme a direção de nosso pensamento nesse ou naquele momento”.

E no decorrer da narrativa, Cabral (1997) aponta inúmeros fatos para legitimar a presente obra, como por exemplo, ao narrar que aos 13 anos de idade Tom já tinha boas relações com a música, interessava-se em tocar piano, sua mãe vendo o entusiasmo do filho, contrata o professor Koellreutter. Fala do seu apreço pela matemática, e na facilidade de resolver alguns problemas que era motivo de grande satisfação pessoal. E com 15 anos conheceu Teresa Otero Hermanny, sua primeira namorada.

O autor retrata que em 1944 dois acontecimentos que abalaram a vitalidade do jovem Tom Jobim, o primeiro foi o envolvimento com uma linda moça, que resultou em cancro furo que levou a um longo e sofrimento tratamento contra sífilis. O segundo, provocou mudanças na vida jovem, em uma pirâmide humana montada pelos companheiros de praia, ele, de cabeça para baixo, tentou apoiar-se no ombro de um companheiro, escorregou e caiu fraturando uma apófise,

encerrando assim a carreira de atleta. Que tem inúmeras conquistas, dentre elas, a aproximação com o piano e adesão à boemia.



Fonte: Cabral 1997

A carta escrita por Tom Jobim destinada a Vinícius de Moraes, é um importante recurso, pois se caracteriza como fonte e é permeada por um universo de detalhes, por um discurso, com relações entre remetente e destinatário, possui um sentido e uma razão, uma representação, enfim, não se trata apenas de um simples documento, mas de uma narrativa carregada de uma realidade daquele que escreve.

E deve o pesquisador atentar-se a essas particularidades, ter um novo olhar para investigar as inúmeras problemáticas abertas com a disseminação das práticas da leitura e da escrita de si.

Para Gomes

O ato de escrever para si e para os outros atenua as angústias da solidão, desempenhando o papel de um companheiro, ao qual quem escreve se expõe, dando uma "prova" de sinceridade. Há necessidade e prazer na troca de cartas: "faz tempo que você não me escreve", "responda-me com urgência", "você me esqueceu: não me escreve mais..." (2004: 21)

Dessa forma, a carta é um tipo de documento reservado, pelas barreiras impostas pelos segredos (profissionais, políticos, familiares), contudo é um espaço para a construção de redes e vínculos sociais.

A partir do sexto capítulo começa a narrar sua vida pública e musical, conhecida e aplaudida nacional e internacionalmente, como o lançamento de discos, as conquistas nacionais como, Palma de Ouro do Festival de Cannes, convites como o de Juscelino Kubistchek para a inauguração de Brasília, seus empreendimentos como um apartamento da Rua Nascimento Silva, do seu cantinho de sossego no sítio de Poço Fundo, local este onde compôs inúmeros sambas, como por exemplo, *O amor, o sorriso e a flor*.

A obra se caracteriza marcantemente por questões de gênero. As relações estabelecidas entre este famoso compositor quase sempre está ligada ao contexto masculino (bares, amigos, compromissos, encontros, etc.) são raros a priori o contato com o gênero feminino. Sem dizer da total ausência da fala de sua esposa Teresa em relação à vida boemia de Tom Jobim, o que pressupõe certo silêncio e quem sabe uma certa “obediência” ao marido que se desdobrava nas madrugadas nos bares cariocas.

Questões particulares como o medo de voar “o avião não pode voar porque é mais pesado do que o ar; é movido por um troço chamado motor a explosão [...]” (CABRAL, 1997: 192), são elencadas para mostrar ao leitor, que o famoso compositor era um homem de carne e osso. Sem falar que esse medo dificultou ou quase impediu sua apresentação no Carnegie Hall em Nova York, com muito custo o escritor Fernando Sabino conseguiu convencê-lo que o avião não iria cair.

Não obstante, a obra é repleta por alegorias, de histórias que leva o leitor a (re) elaborar a própria história contada. Para Clifford (1998: 104) “qualquer história tem uma propensão a gerar outra história na mente do seu leitor (ou ouvinte), a repetir e deslocar alguma história anterior”.

Ele traçou o melhor rumo para a música popular brasileira, a partir da década de 1950. Pra lá de um magnífico criador, foi um inovador. Se somarmos a essas virtudes o personagem encantador das mesas de bar, o lutador pioneiro e insistente na defesa da ecologia, o apaixonado pelo Rio de Janeiro e pelo Brasil, o criador de frases, o homem bonito e charmoso, o declamador de poesias e o cidadão do mundo, o resultado será Antônio Carlos Jobim (CABRAL, 1997: 7)

Nesse sentido, essa narrativa é rica em metáforas, em natureza poética, em apelo ficcional e chama atenção do leitor, que não fica preso apenas a história em si, mas passa a imaginar e a gerar outra história: sobre o ambientalista Tom Jobim e ao mesmo tempo a indagar se o mesmo se constitui com todos esses adjetivos apresentados. Como também leva a confundir a noção da pessoa, do indivíduo e sociedade, pois ao remeter ao nome Tom Jobim, necessariamente fala-se da cultura brasileira.

Para Clifford (1998: 65) “A alegoria (do grego *allos*, “outro”, e *agoreuein*, “falar”) normalmente denota uma prática na qual uma ficção narrativa continuamente se refere a outro padrão de idéias ou eventos. Ela é uma representação que “interpreta” a si mesma”.

Em 1962, Tom Jobim desponta como o melhor compositor brasileiro e como estrela de primeira grandeza na música nos Estados Unidos. Nem com a fama e o sucesso, Tom Jobim deixou de realizar encontros musicais em sua casa, sendo que numa certa noite, “a vizinha chamou a polícia e a reunião foi interrompida pela entrada de policiais portando escudo, como se fossem participar de uma batalha” (CABRAL, 1997: 201).

Em 1966 Tom Jobim recebe convite de Frank Sinatra para trabalharem juntos em um disco, que foi um sucesso e ocupou o segundo lugar entre os mais vendidos, perdendo apenas para os *Beatles*.

E sendo a escrita de si “uma das práticas culturais que integram um conjunto de novas relações íntimas próprio à sociedade moderna que consagrou o individualismo” (GOMES, 2004: 16), ou seja, retrata ainda o contexto social do sujeito da narrativa

Apesar das críticas brasileiras desfavoráveis, as conquistas internacionais de Orfeu Negro foi motivo de euforia no país, numa época em que o clima era de muita esperança, proporcionada pela política desenvolvimentista do presidente Juscelino Kubitschek. Vários fatos contribuíram para o otimismo popular: a vitória da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1958, na Suécia, as conquistas da tenista Maria Ester Bueno em quase todas as competições internacionais, a construção de Brasília, a implantação da indústria automobilística, o título de campeão mundial de boxe (peso-galo) conquistado por Éder Jogle, a estrada Belém - Brasília riscando a selva amazônica, os reduzidos índices de inflação e de desemprego etc. A própria bossa nova serviu como uma espécie de trilha sonora do clima de esperança da segunda metade da década de 1950 (CABRAL, 1997: 112)

Nesta perspectiva, uma biografia não traz somente o âmbito do privado ou um arquivo pessoal em si, mas um discurso, um resgate de aspectos e um contexto social que representa a multiplicidade das facetas sociais, mudanças, costumes, poder e política. “Em 1971, o Brasil

enfrentava, mais do que nunca, as trevas da ditadura militar. A música popular brasileira, particularmente, sofria horrores. Compositores deixavam o país, outros eram convocados para interrogatórios e todos eram humilhados pela ação da censura” (CABRAL, 1997: 297)

Nos anos de 1974-75 Tom Jobim passou a “aparecer nos bares com a cabeça coberta por um chapéu, compondo um tipo que permaneceria até a sua morte” (CABRAL, 1997: 325). Freqüentador assíduo dos bares e restaurantes de Ipanema, sempre acompanhado pelo cigarro, o uísque e seus amigos da boemia.

Após 35 anos casados com Teresa, Tom separa-se e em 1986 oficializa seu casamento com Ana Beatriz com quem já vivia alguns anos. Em 1980 morre seu amigo Vinicius de Moraes “foi a morte de Vinícius que me deu a convicção de que não somos imortais”(CABRAL, 1997: 352).

O capítulo XV intitulado *O Sexagenário*, Tom Jobim completa 60 anos e recolhe-se no sítio e em entrevista à revista *Visão* diz que sentia “vergonhosamente feliz” e afirmou que não bebia há nove meses; que os exames de saúde acusavam uma boa melhora do seu estado geral e que a morte, portanto, estava “temporariamente adiada”.

No capítulo final, *O apagar do sol*, o autor relata sua luta contra a má circulação do sangue, do câncer na bexiga, mas concedendo entrevistas, lançamento do disco Antônio Brasileiro, operou em Nova York do câncer de bexiga, três dias depois sofreu uma parada cardíaca e não resistiu provocado por uma embolia pulmonar vindo a falecer, foi sepultado no cemitério São João Batista.

Gilberto Gil que apresentava no Palace, em São Paulo homenageou seu amigo com a música *Eu sei que vou te amar* de autoria do próprio Tom Jobim.

*Eu sei que vou te amar
 Por toda a minha vida eu vou te amar
 Em cada despedida eu vou te amar
 Desesperadamente, eu sei que vou te amar
 E cada verso meu será
 Prá te dizer que eu sei que vou te amar
 Por toda minha vida
 Eu sei que vou chorar
 A cada ausência tua eu vou chorar
 Mas cada volta tua há de apagar
 O que esta ausência tua me causou
 Eu sei que vou sofrer a eterna desventura de viver
 A espera de viver ao lado teu
 Por toda a minha vida*

Cabral (1997: 445) finaliza a biografia de Tom Jobim enfatizando que “Apagou-se o Sol, na música brasileira e nas mesas dos bares cariocas, naquela manhã de 8 de dezembro de 1994”.

3- Considerações Finais

Por mais que uma biografia retrate e narre à vida de um personagem, a mesma deve ser analisada e criticada, enquanto documento etnográfico. Não por ser apenas uma importante fonte de análise, mas por transmitir ao leitor/ pesquisador ou antropólogo certa “veracidade”. Crapanzano (1988) ressalta que o relato biográfico é um texto e não uma vida. Isso significa que uma vida ou um relato de vida, não pode ser literalmente interpretado por um segundo ou terceiro (permeado de subjetividade) e nem tampouco escrita em poucos capítulos.

E a antropologia vem justamente alertar e mostrar que o antropólogo ao realizar uma etnografia ou analisar uma escrita de si, deve criticar e refletir sobre o documento e estar atento a inúmeras questões, dentre elas: como captar o privado, o secreto? Quem é o sujeito que escreve? Como foi construída a narrativa? Como avaliar o discurso e a autoridade do texto?

Neste sentido “cartas, como diários, memórias e outras formas de escrita de si aproximam, sendo discursos que mobilizam a sinceridade como valor de verdade, mas não podem, por isso, ser tratadas como formas naturalizadas e espontâneas” (GOMES, 2004: 22) Por este motivo a antropologia estuda a biografia como forma de apreender a realidade social.

4- Referências

CABRAL, Sérgio. **Antônio Carlos Jobim: uma biografia**. Rio de Janeiro: Lumiar Edit, 1997.

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Edit. UFRJ, 1998, p. 63-99.

CRAPANZANO, Vicente. Diálogo. In: **Anuário Antropológico/88**. 1988. p.59-79

GEERTZ, Clifford. Testemunha ocular: os filhos de Malinowski. In: **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Edit. UFRJ, 2002, p. 99-134.

GOMES, Ângela de Castro (org). Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In. **Escrita de si, Escrita da História**. Rio de Janeiro: Edit. FGV, 2004. p.7-25.

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

O RELATO DE VIDA COMO EXPRESSÃO DE SENSIBILIDADE E REALIDADE SOCIAL

Iolene Mesquita Lobato
iolenelobato@gmail.com

O presente trabalho tem como objetivo analisar a escrita de si, notadamente a biografia como uma narrativa que abriga sensibilidades e emoções humanas. Embora o ato de escrever sobre a própria vida e a vida de outros seja uma prática antes utilizada, é no contexto da modernidade que esse gênero (relato de vida) ganha uma nova “roupagem”, ao traçar relações, exprimir ou revelar dimensões íntimas do indivíduo, carregado de subjetividade. Nesse sentido, enquanto representação do real, de construções identitárias a biografia é vista como desdobramento que abarca memória, sujeito e narrativa. Dessa forma, não traz somente o âmbito do privado ou um arquivo pessoal em si, mas um discurso, um resgate de aspectos e um contexto social que representa a multiplicidade das facetas sociais, mudanças, costumes, poder e política.

Palavras-chave: biografia; sensibilidade; narrativa.

The present work has as objective to analyze the writing itself, noticing the biography as a narrative that shelters human sensibilities and emotions. Although the act to write on the proper life and the life of others is one practical one before used, is in the context of the modernity that this sort (life story) gains a new “design”, when tracing relations, stating or to disclose dimensions summon of the individual, loaded of subjectivity. In this direction, while representation of the real, identity constructions the biography is seen as unfolding that accumulates of stocks memory, citizen and narrative. Of this form, it does not only bring the scope of private or a personal archive in itself, but a speech, one rescues of aspects and a social context that represents the social multiplicity of ways, changes, habits, power and politics.

Keywords: biography; sensitivity, narrative.

Introdução

As últimas décadas do século XX são marcadas pela proliferação de escritos biográficos e autobiográficos, levando ao contexto público a vida pessoal e coletiva de autoridades, personagens famosos e ilustres da sociedade brasileira. E esse *boom* contribuiu para o debate sobre a construção biográfica e autobiográfica que ganhou uma significativa relevância em diversos campos do conhecimento, a exemplo da história e da antropologia.

O indivíduo moderno que ao longo de sua particular formação no decorrer do século XIX, constituiu uma identidade para si por meio de uma escrita de si, sobretudo, em cartas, diários e autobiografias. E essa prática cultural foi resgatada na modernidade, que pode ser definida e representada, entre outras expressões, na escrita de si.

Nesses escritos biográficos evidencia-se além do contexto histórico da época, a especificidade e a subjetividade daquele que a escreve. Um elemento bastante utilizado e presente nesses escritos é a carta. Pois, se constitui como material imprescindível para entender o mundo e desvendar a subjetividade do indivíduo moderno.

Na historiografia, as cartas ocupam, tradicionalmente, o status de documento. A qualidade do signatário, do destinatário ou das pessoas citadas valoriza o conteúdo. Os dizeres - os mais simples, os detalhes-, os mais incongruentes, tornam-se signos ou indícios a serem interpretados. [...] as correspondências legitimadas, pelo destaque que ocupam na sociedade, desvelam a vida privada, o que se esconde atrás da cena pública, o que não é acessível no mistério da obra ou na fulgurância do acontecimento. O gênero biográfico é particularmente ávido a esses documentos, que se tornam provas ou indícios ao sabor dos autores (DOUPLIN & POUBLAN, 2002: p.75)

Nesse sentido as cartas são importantes documentos, pois carregam consigo provas ou indícios e revelam certa veracidade sobre a vida do biografado, porque ao escrever uma carta, pressupõe-se a expressão no papel daquilo que seria dito. Assim, “a carta era um penhor, o penhor da afeição verdadeira, prova de que o outro estava disposto a dedicar um tempo valioso para dirigir-se à bem-amada e a visualizá-la em sua imaginação” (GAY, 1999: 346).

Dessa forma, a carta exprime emoções, substitui a presença física, permiti expressar as mais difíceis confissões ou admitir os mais severos erros, reforça os laços de intimidade e amizade.

Para Gomes (2004:11) “embora o ato de escrever sobre a própria vida e a vida de outros, bem como escrever cartas, seja praticado desde há muito, seu significado ganha contornos específicos com a constituição do individualismo moderno”.

A autobiografia e a biografia na pesquisa antropológica são vistas como desdobramentos que abarcam questões como memória, sujeitos e narrativa, e faz pensar em outras possibilidades para a etnografia. Contudo, até que ponto pode-se considerar tais escritas, levando em consideração que a mesma está permeada pela subjetividade de quem a escreveu e de quem a narrou?

Dessa forma, tratar uma biografia na perspectiva antropológica significa pensar: quem é o sujeito que narra, qual a escrita produzida e a memória falada, que de uma forma ou outra possibilitará reviver, rememorar coisas do passado individual e coletivo.

Neste sentido a abordagem biográfica possibilita a observação e a reflexão, contudo, não podemos esquecer que ao ler uma biografia, temos que considerar que estamos lendo um relato, pois, a mesma não esgota uma vida inteira. “Algo que pode enfeitiçar o

leitor/ pesquisador pelo sentimento de veracidade que lhe é constitutivo, e em face do qual certas reflexões se impõem” (GOMES, 2004: 15)

Nessa perspectiva o que proponho é analisar a obra de *Antônio Carlos Jobim: uma biografia*, de autoria de Sérgio Cabral, o objetivo é discutir como este escrito, enquanto relato de vida, abriga sensibilidades e emoções humanas e ao mesmo tempo revela o contexto social, as múltiplas facetas sociais, os costumes, o poder e a política.

2- Sensibilidade e realidade social

Uma das características que se faz presente nos escritos biográficos é a sensibilidade, é essa capacidade de sentimento que se esconde nas entrelinhas quando se propõe trazer ou descrever a vida de alguém, sua trajetória, suas relações com outras pessoas, seus desafios e suas experiências.

A biografia, enquanto recurso documental permite uma análise não somente da vida do biografado, mas se estende ao âmbito social, político e cultural, pois possibilita entender o processo de sua trajetória e à sua cultura. E é nesta expectativa que trago a produção de *Antônio Carlos Jobim: uma biografia*, por acreditar ser uma obra que narra não apenas a vida do compositor Tom Jobim, mas retrata a história da bossa nova, que se caracteriza como um gênero musical brasileiro mais conhecido em todo o mundo.

E para dar sentido, convicção e veracidade a esse relato de vida, o “criador” da obra, constrói eixo interpretativo e levanta as questões de vida do sujeito e questões particulares, enfatizando a pessoa pública e sua contribuição para a cultura brasileira. Todavia, ao se propor tal construção, percebe-se o elo que se busca legitimar: espelho fiel da realidade, em outras palavras, a vida do autobiógrafo em si, o que certamente é impossível, pois por mais que se proponham realizar tal feito a obra é carregada de subjetividade de quem a escreve.

A obra *Antônio Carlos Jobim: uma biografia* se resume a em dezessete capítulos, sendo que os cinco primeiros narram as principais fases da sua vida, infância e adolescência: Tom Jobim, nasceu em 25 de janeiro de 1927, em casa, no bairro da Tijuca. Seu primeiro passeio foi num domingo, 14 de fevereiro a Igreja de Santa Terezinha. No dia 12 de agosto foi vacinado contra varíola, 25 de janeiro de 1928 foi batizado na Igreja de São Francisco de Xavier, seus padrinhos foram seus tios maternos Iolanda e Marcelo Brasileiro de Almeida.

Apesar de aparente linearidade, a presente obra não é organizada com uma progressão de ideias, mas com desdobramentos parciais, pois ao mesmo momento que apresenta as primeiras fases da vida de Tom Jobim, dialoga com outros contextos e personagens, como no caso do casamento de seus pais, contudo, de forma bastante tranqüila, apresentando assim uma visão fluida e dinâmica desta trajetória, ou seja, “[...] navega em vários mares ao mesmo tempo” (CLIFFORD, 1998: 104).

Cabral (1997) apresenta inúmeras fotos e documentos (certidão de nascimento, relato do primeiro passeio, a ata do Batismo, o primeiro aniversário, Guia de transferência escolar, boletim escolar), recursos que ampliam a consistência da pesquisa biográfica.

Esses recursos aos quais lança mão foram escolhidos para reforçar, legitimar e dar vida a obra, contudo não pode ser vista com uma representação real da vida do biografado, pois está carregada pelas nuances contextuais específicas do autor, o que permite afirmar que há o posicionamento do escritor nas narrativas biográficas, impossibilitando assim apresentar a vida do sujeito na sua totalidade.

A fonte visual (imagens, fotografias etc.), constitui uma dimensão importante da vida social e dos processos sociais, pois representa um registro, que permite dentre várias coisas, a interação entre o observador e o observado. Halbwachs (2006: 56) salienta que “um rosto não é somente uma imagem visual. As expressões, os detalhes de uma fisionomia podem ser interpretados de muitas maneiras, conforme as pessoas que o cercam, conforme a direção de nosso pensamento nesse ou naquele momento”.

E no decorrer da narrativa, Cabral (1997) aponta inúmeros fatos para legitimar a presente obra, como por exemplo, ao narrar que aos 13 anos de idade Tom já tinha boas relações com a música, interessava-se em tocar piano, fala do seu apreço pela matemática, e na facilidade de resolver alguns problemas que era motivo de grande satisfação pessoal e sua primeira namorada Teresa Otero Hermann.

O autor retrata que em 1944 ocorreram dois acontecimentos que abalaram a vitalidade do jovem Tom Jobim, o primeiro foi o envolvimento com uma linda moça, que resultou em cancro furo que levou a um longo e sofrimento tratamento contra sífilis. O segundo, provocou mudanças na vida jovem, em uma pirâmide humana montada pelos companheiros de praia, ele, de cabeça para baixo, tentou apoiar-se no ombro de um companheiro, escorregou e caiu fraturando uma apófise, encerrando assim a carreira de atleta. Uma das conseqüências desse acidente foi sua aproximação com o piano e adesão à boemia.

Enfatiza a figura do pai desconhecido, o escritor Jorge Jobim, como as crises de ciúmes e o seu falecimento aos 46 anos de idade de colapso cardíaco. Fala do segundo

casamento de sua mãe D. Nilza em 1937, com Celso Frota Pessoa, do bairro de Ipanema, do seu primeiro livro Juca e Chico de Willeim Busch e as mudanças de escola em que Tom foi obrigado a fazer em função da dificuldade financeira que a família passava naquele momento.

As escolhas feitas pelo escritor ao priorizar esse ou aquele fato, utilizar esse ou aquele recurso, mostram claramente que o escritor não consegue apresentar a história de vida de outrem sem excluir da narrativa as suas próprias vivências.

2.1- Carta: como expressão de emoções

Na obra em referência teve um recurso documental que me chamou muito a atenção: foi uma carta escrita por Tom Jobim destinada ao amigo Vinícius de Moraes. Essa carta que possibilita ao pesquisador ter acesso aos segredos, desvendar uma suposta intimidade, a emoção daquele que escreve, às noções de tempo e de espaço, a maneira de viver, seus hábitos e costumes.

A carta é um importante recurso, pois se caracteriza como fonte e é permeada por um universo de detalhes, por um discurso, com relações entre remetente e destinatário, possui um sentido e uma razão, uma representação, enfim, não se trata apenas de um simples documento, mas de uma narrativa carregada de uma realidade daquele que escreve. E deve o pesquisador atentar-se a essas particularidades, ter um novo olhar para investigar as inúmeras problemáticas abertas com a disseminação das práticas da leitura e da escrita de si.

Para Gomes

O ato de escrever para si e para os outros atenua as angústias da solidão, desempenhando o papel de um companheiro, ao qual quem escreve se expõe, dando uma “prova” de sinceridade. Há necessidade e prazer na troca de cartas: “faz tempo que você não me escreve”, “responda-me com urgência”, “você me esqueceu: não me escreve mais...” (2004: 21)

Dessa forma, a carta é um tipo de documento reservado, pelas barreiras impostas pelos segredos (profissionais, políticos, familiares), contudo é um espaço para a construção de redes e vínculos sociais.

A carta também se constitui como fonte preciosa para o conhecimento da época, pois circula com diferentes notícias, desde as particulares como as de níveis social, econômico e político, se caracterizando como um elo de informações sobre os mais diferentes assuntos. Manifesta gostos, hábitos, costumes e denuncia o comportamento, o vínculo social estabelecido e acima de tudo estreita relações

A carta escrita por Tom Jobim expressa a sua proximidade ao amigo Vinícius de Moraes, fala da saudade que senti, do frio que está naquele momento, dos sabores e gostos que não aprecia (como o leite), do dinheiro que não tem no bolso, do corcovado e da praia de Ipanema. Em poucas linhas foi capaz de enunciar sua vida, seus valores e hábitos com expressividade e sua identidade.

2.2 - Biografia: como alcance social

Os escritos biográficos como já salientado apresentam múltiplos aspectos da realidade social, como por exemplo, costumes e relações de poder. Todavia, não constituem a vida literalmente do biografado, mais fragmentos dela. Dessa forma Crapanzano (1984) ressalta que o relato biográfico é um texto e não uma vida. Isso significa que uma vida, em toda a sua totalidade, não pode ser escrita em poucos capítulos e nem limitada a uma única produção.

E é dessa maneira que interpretei a presente obra, sempre atenta a subjetividade do autor que se faz presente, atenta aos recursos que lançou mão para legitimá-la, pois “a vida não se organiza facilmente numa narrativa contínua” (GEERTZ, 2002:74)

Nos capítulos seguintes a narrativa está voltada para a vida pública e musical de Tom Jobim, a qual é conhecida e aplaudida nacional e internacionalmente, como o lançamento de discos, as conquistas nacionais como, Palma de Ouro do Festival de Cannes, convites como o de Juscelino Kubistchek para a inauguração de Brasília, seus empreendimentos como um apartamento da Rua Nascimento Silva, do seu cantinho de sossego no sítio de Poço Fundo, local este onde compôs inúmeros sambas, como por exemplo, *O amor, o sorriso e a flor*.

Outro traço marcante na obra são as questões de gênero. As relações estabelecidas entre este famoso compositor quase sempre estão ligadas ao contexto masculino (bares, amigos, compromissos, encontros, etc.) são raros a priori o contato com o gênero feminino. Também chama atenção a total ausência da fala de sua esposa Teresa em relação à vida boemia de Tom Jobim, o que pressupõe certo silêncio ao marido que se desdobrava nas madrugadas nos bares cariocas.

Não obstante, a obra está repleta por alegorias, de histórias que leva o leitor a (re) elaborar a própria história contada. Para Clifford (1998: 104) ”qualquer história tem uma

propensão a gerar outra história na mente do seu leitor (ou ouvinte), a repetir e deslocar alguma história anterior”.

Ele traçou o melhor rumo para a música popular brasileira, a partir da década de 1950. Pra lá de um magnífico criador, foi um inovador. Se somarmos a essas virtudes o personagem encantador das mesas de bar, o lutador pioneiro e insistente na defesa da ecologia, o apaixonado pelo Rio de Janeiro e pelo Brasil, o criador de frases, o homem bonito e charmoso, o declamador de poesias e o cidadão do mundo, o resultado será Antônio Carlos Jobim (CABRAL, 1997: 7)

Nesse sentido, essa narrativa é rica em metáforas, em natureza poética, em apelo ficcional e chama atenção do leitor, que não fica preso apenas a história em si, mas passa a imaginar e a gerar outra história: sobre o ambientalista Tom Jobim e ao mesmo tempo a indagar se o mesmo se constitui com todos esses adjetivos apresentados. Como também leva a confundir a noção da pessoa, do indivíduo e sociedade, pois ao remeter ao nome Tom Jobim, necessariamente fala-se da cultura brasileira.

Para Clifford (1998: 65) “A alegoria (do grego *allos*, “outro”, e *agoreuein*, “falar”) normalmente denota uma prática na qual uma ficção narrativa continuamente se refere a outro padrão de idéias ou eventos. Ela é uma representação que “interpreta” a si mesma”.

Nos anos de 1962, Tom Jobim desponta como o melhor compositor brasileiro e como estrela de primeira grandeza na música nos Estados Unidos. Nem com a fama e o sucesso, Tom Jobim deixou de realizar encontros musicais em sua casa, como de costume, contudo mesmo sendo famoso não fugiu e nem ficou alheio a fatos corriqueiros de um cidadão comum: “a vizinha chamou a polícia e a reunião foi interrompida pela entrada de policiais portando escudo, como se fossem participar de uma batalha” (CABRAL, 1997: 201).

Em 1966 Tom Jobim recebe convite de Frank Sinatra para trabalharem juntos em um disco, que foi um sucesso e ocupou o segundo lugar entre os mais vendidos, perdendo apenas para os *Beatles*.

E sendo a escrita de si “uma das práticas culturais que integram um conjunto de novas relações íntimas próprio à sociedade moderna que consagrou o individualismo” (GOMES, 2004: 16), ou seja, retrata ainda o contexto social do sujeito da narrativa

Apesar das críticas brasileiras desfavoráveis, as conquistas internacionais de Orfeu Negro foi motivo de euforia no país, numa época em que o clima era de muita esperança, proporcionada pela política desenvolvimentista do presidente Juscelino Kubitschek. Vários fatos contribuíram para o otimismo popular: a vitória da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1958, na Suécia, as conquistas da tenista Maria Ester Bueno em quase todas as competições internacionais, a construção de Brasília, a implantação da indústria automobilística, o título de campeão mundial de boxe (peso-galo) conquistado por Éder Jogle, a estrada Belém - Brasília riscando a selva amazônica, os reduzidos índices de inflação e de desemprego etc. A própria bossa

nova serviu como uma espécie de trilha sonora do clima de esperança da segunda metade da década de 1950 (CABRAL, 1997: 112)

Nesta perspectiva, uma biografia não traz somente o âmbito do privado ou um arquivo pessoal em si, mas um discurso, um resgate de aspectos e um contexto social que representa a multiplicidade das facetas sociais, mudanças, costumes, poder e política. “Em 1971, o Brasil enfrentava, mais do que nunca, as trevas da ditadura militar. A música popular brasileira, particularmente, sofria horrores. Compositores deixavam o país, outros eram convocados para interrogatórios e todos eram humilhados pela ação da censura” (CABRAL, 1997: 297)

Nos anos de 1974-75 Tom Jobim passou a “aparecer nos bares com a cabeça coberta por um chapéu, compondo um tipo que permaneceria até a sua morte” (CABRAL, 1997: 325). Freqüentador assíduo dos bares e restaurantes de Ipanema, sempre acompanhado pelo cigarro, o uísque e seus amigos da boemia. Após 35 anos casados com Teresa, Tom separa-se e em 1986 oficializa seu casamento com Ana Beatriz com quem já vivia alguns anos. Em 1980 morre seu amigo Vinicius de Moraes “foi a morte de Vinícius que me deu a convicção de que não somos imortais”(CABRAL, 1997: 352).

E ao completar sessenta anos Tom Jobim recolhe-se no sítio e em entrevista à revista Visão diz que sentia “vergonhosamente feliz” e afirmou que não bebia há nove meses; que os exames de saúde acusavam uma boa melhora do seu estado geral e que a morte, portanto, estava “temporariamente adiada”.

No capítulo final, *O apagar do sol*, o autor relata sua luta contra a má circulação do sangue, do câncer na bexiga, mas concedendo entrevistas, lançamento do disco Antônio Brasileiro, operou em Nova York do câncer de bexiga, três dias depois sofreu uma parada cardíaca e não resistiu provocado por uma embolia pulmonar vindo a falecer, foi sepultado no cemitério São João Batista. Cabral (1997: 445) finaliza a biografia de Tom Jobim enfatizando que “Apagou-se o Sol, na música brasileira e nas mesas dos bares cariocas, naquela manhã de 8 de dezembro de 1994”.

3- Considerações Finais

O trabalho discutiu como a prática da escrita de si está permeada pela subjetividade daquele que a escreve, e como esta prática na modernidade ganhou e adquiriu novos

contornos. Benjamin (1983) enfatiza que a modernidade, com a perda da áurea, afasta o homem das experiências do ato de narrar.

Isso significa que a modernidade desabou ou destruiu os elementos que fundamentavam a experiência coletiva que possibilitava uma narrativa propriamente dita. Em outras palavras, o homem moderno tende a esquecer (as formas pelas qual o seu grupo se estruturava), e essa perda no campo da memória fez com que o ato narrar diminuísse na modernidade.

Enfatizou-se como o escrito biográfico não se resume apenas ao relato de uma vida, mas perpassa por todos os âmbitos sociais. Carrega consigo a possibilidade de compreender o contexto histórico e a cultura da época. Talvez por isso, o país vive essa alta repentina de publicações de caráter autobiográfico e biográfico.

A carta foi um importante recurso aqui trabalhado, na tentativa de mostrar como o escritor lança mão dessa ferramenta para legitimar o trabalho que se propõe desenvolver, pois a carta traz um discurso particular daquele que escreve e uma significação daquele que recebe.

Todavia, ao trabalharmos como a escrita de si, como fonte ou documento etnográfico, a mesma deve ser analisada e criticada, pois transmite ao leitor ou ao pesquisador certa “veracidade”, em outras palavras, Crapanzano (1984) ressalta que o relato biográfico é um texto e não uma vida. Isso significa que uma vida ou um relato de vida, não pode ser literalmente interpretado por um segundo ou terceiro (permeado de subjetividade) e nem tampouco escrito em poucos capítulos.

Sendo assim o pesquisador deve criticar e refletir sobre o documento e estar atento a inúmeras questões, dentre elas: Quem é o sujeito que escreve? Como foi construída a narrativa? Como avaliar o discurso e a autoridade do texto? Neste sentido “cartas, como diários, memórias e outras formas de escrita de si aproximam, sendo discursos que mobilizam a sinceridade como valor de verdade, mas não podem, por isso, ser tratadas como formas naturalizadas e espontâneas” (GOMES, 2004: 22).

4- Referências

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.57-74.

CABRAL, Sérgio. *Antônio Carlos Jobim: uma biografia*. Rio de Janeiro: Lumiar Edit, 1997.

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Edit. UFRJ, 1998. p. 63-99.

CRAPANZANO, Vicente. Diálogo. In: *Anuário Antropológico/88*. p.59-79

DAUPLHIN, C. POUBLAIN, D. Maneiras de escrever, maneiras de viver: cartas familiares no século XIX. In: *Destinos das letras: história, educação e escrita epistolar*. Passo Fundo: UFF, 2002, p.75-87.

GAY, Peter. O traço comum. In. *O Coração desvelado: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p.337-375.

GEERTZ, Clifford. Testemunha ocular: os filhos de Malinowski. In: *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Edit. UFRJ, 2002, p. 99-134.

GOMES, Ângela de Castro (org). Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In. *Escrita de si, Escrita da História*. Rio de Janeiro: Edit. FGV, 2004. p.7-25.

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

PROPOSTAS DE VISUALIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS INFORMACIONAIS

Vanderlei Cassiano Lopes Junior¹
vanderveget@hotmail.com

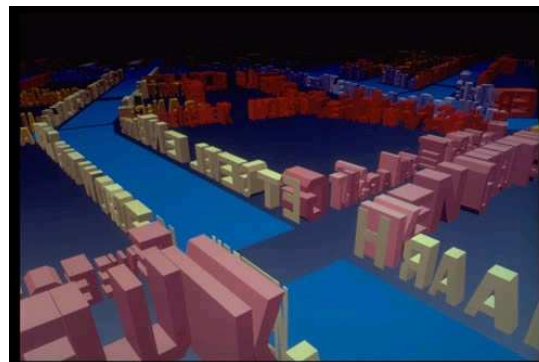


Ilustração 1: Legible City, trabalho produzido por Jeffrey Shaw em 1991².

A introdução das novas tecnologias da informação vem mudando nossa noção de tempo e espaço. Tendo em vista os ambientes urbanos das grandes cidades, verifica-se que os mesmos reconfiguram-se, baseados no alargamento das possibilidades comunicativas. A configuração do ciberespaço e suas complexas relações com o espaço urbano apontam para as *ciberurbes* e para os *territórios informacionais* (LEMOS, 2007), sentidos quando acessamos a internet numa praça pública qualquer, por intermédio de um computador portátil e um sistema sem fio. O objetivo deste trabalho é discutir as idéias de *ciberurbe* e *territórios informacionais* propostas por André Lemos, levando-se em conta o conceito de *mídia locativa*, defendido pelo mesmo autor e o de *espaço de fluxos* proposto por Castells (2000) e, por fim, demonstrar com exemplos, as representações poéticas existentes para estes espaços e suas limitações.

Palavras-chave: territórios informacionais, mídia locativa, espaços de fluxos

L'introduction des nouvelles technologies de l'information est en train de modifier notre notion de temps et d'espace. Si l'on tient compte des environnements urbains des grandes villes, on constate qu'ils se sont reconfigurés sur base de l'élargissement des possibilités de communication. La configuration du cyberspace et ses relations complexes avec l'espace urbain conduisent aux *cybervilles* et aux *territoires informationnels* (LEMOS, 2007), perçus quand nous accédons à Internet dans n'importe quel lieu public grâce à un ordinateur portable et au réseau Wi-Fi. Le but de ce travail est de discuter les idées de *cyberville* et de *territoires informationnels* proposées par André Lemos, en tenant compte du concept de *médias locatifs*, défendu par le même auteur, et de celui d'*espace de flux* proposé par Castells (2000), et de démontrer par des exemples les représentations poétiques existantes pour ces espaces ainsi que leurs limitations.

Mots clés: territoires informationnels, médias locatifs, espaces de flux.

¹ Graduado em Direito e Comunicação Social pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente é aluno do Programa de Pós-Graduação em Cultura Visual – Mestrado, da Faculdade de Artes Visuais da UFG. Currículo Lattes disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3446695634102290>.

² Disponível em http://www.jeffrey-shaw.net/html_main/show_work.php3?record_id=83. Acesso: agosto de 2009.

Os espaços de fluxos: antecedentes e efeitos

Segundo Manuel Castells (2000:403), “o espaço e o tempo são as principais dimensões materiais da vida humana”, dimensões estas fortemente afetadas pelo que chamou de “Revolução Informacional”, verificada na segunda metade do século XX, determinante para o processo de flexibilização das fronteiras espaciais e temporais, fenômeno observável com mais intensidade a partir de então. Como aos conceitos de espaço e tempo não se devem atribuir significados objetivos e invariáveis, ao menos que se leve em conta os processos materiais da sociedade e sua investigação (HARVEY, 1992), então há que se considerar o peso desta revolução, em vista de sua força avassaladora, nas novas conformações do espaço e do tempo, face à percepção que temos dos mesmos.

Ainda dentro da perspectiva materialista, David Harvey verifica que as inovações voltadas para a remoção de barreiras espaciais sempre tiveram lugar e imensa significação na história do capitalismo, desde a construção das primeiras estradas de ferro e do advento do telégrafo, até o desenvolvimento da aviação comercial e das inovações no campo da informática. A própria forma de representação do espaço muitas vezes atendeu aos preceitos dessa materialidade, pautando-se muitas vezes nos conceitos de objetividade e funcionalidade, como são exemplos os mapas renascentistas, assentados perfeitamente às regras do perspectivismo de Brunelleschi e Alberti, com vistas ao atendimento das exigências do comércio marítimo da época e dos proprietários de terra³.

Voltando a tratar da “Revolução Informacional” e da idéia de espaço, Castells (2000) em seu livro *A Sociedade em Rede*, destaca as grandes descobertas tecnológicas em eletrônica verificadas no período sucedâneo à Segunda Guerra Mundial, das quais foram exemplos o primeiro computador programável e o transistor. Este último possibilitaria o desenvolvimento do primeiro microcomputador, já no início dos anos 1970. A partir deste momento, podia-se observar uma espécie de “ajuste espacial” do globo, em que os sistemas de comunicação por satélite tornaram o custo unitário e o tempo de comunicação invariantes em relação à distância física.

Neste ponto o autor introduz a noção de “espaços de fluxos”, dizendo ser importante considerar a existência de suportes materiais de simultaneidade que não dependam da contigüidade física, visto que é exatamente este o caso das práticas sociais predominantes na

³ Segundo Harvey (1992), a função destes mapas perspectivistas era proporcionar a capacidade de ver o globo como uma “totalidade apreensível” ou um espaço que, embora infinito, poderia ser “conquistável e contível para fins de ocupação e ação humanas”.

era da informação, na qual os fluxos de capital, informação, tecnologia, imagens, sons e símbolos, são os elementos que constituem essas sociedades. Esses espaços seriam compostos por um circuito de impulsos eletrônicos, por seus centros de comunicação e por seus gerenciadores e sua organização espacial. Assim:

[...] a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos. Por fluxos, entendo as seqüências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio e interação entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por atores sociais nas estruturas econômica, política e simbólica da sociedade. Práticas sociais dominantes são aquelas que estão embutidas nas estruturas sociais dominantes. Por estruturas sociais dominantes, entendo aqueles procedimentos de organizações e instituições cuja lógica interna desempenha papel estratégico na formulação das práticas sociais e da consciência social para a sociedade em geral. Esses “espaços de fluxos” seriam compostos por um circuito de impulsos eletrônicos, por seus centros de comunicação e por seus gerenciadores e sua organização espacial (CASTELLS, 2000:436,437).

Assim, no que o autor chamou de “Era da Internet”, as regiões metropolitanas seriam caracterizadas pela dispersão e pela concentração espaciais, ao mesmo tempo, e pela dependência do uso da comunicação e dos transportes, uma espécie de ambiente híbrido, formado por espaços e por fluxos, espaço de locais em rede.

Dos espaços de fluxos aos territórios informacionais

Para acrescentar um ingrediente a essa discussão, partindo das novas possibilidades configurativas dos meios urbanos, assentadas na maciça introdução das tecnologias da informação, vê-se que a especialização ou o aperfeiçoamento dessas tecnologias estão complexificando nossa relação com o espaço e a nossa percepção do mesmo, o que leva o debate para além dos “espaços de fluxos”. Por exemplo, como colocado por Andre Lemos (2007), o desenvolvimento da computação móvel e das novas tecnologias sem fio estabeleceu a passagem do acesso de “ponto de presença”, representado pelo acesso à internet via cabos, ao “ambiente generalizado de conexão”, representado pelo acesso sem fio à internet, pelas redes *Bluetooth*, telefones celulares e etiquetas de radiofrequência, lugares que envolvem o usuário de tal forma que passaram a constituir o que chamou de “territórios informacionais”.

Resultado dessa grande mobilidade agora conferida aos “espaços de fluxos”, os “territórios informacionais” são formados pela relação entre espaço físico e espaço eletrônico que, segundo Lemos, caracterizam-se por áreas de acesso e controle do fluxo informacional

digital em uma zona de intersecção entre o ciberespaço⁴ e o espaço urbano, considerando que acesso e controle realizam-se a partir de dispositivos móveis e redes sem fio.

Como exemplo Andre Lemos indica, dentre outros, o local de abrangência de uma rede *wi-fi* de acesso à internet em um parque, afirmando tratar-se de um território informacional, distinto do espaço físico “parque” e do espaço eletrônico “internet”, imbricado totalmente no território físico do parque e no espaço das redes telemáticas. O autor então completa sua definição colocando que:

O território informacional cria um lugar, dependente dos espaços físico e eletrônico a que ele se vincula. É assim uma heterotopia (Foucault, 1984). O lugar se configura por atividades sociais que criam pertencimentos (simbólico, econômico, afetivo, informacional). O lugar é a fixação enquanto que o espaço é a abertura (Tuan, 2003), já que precisa de tempo e de experiência para se constituir. Alain Bourdin mostra que o vínculo social se dá na construção de um território de pertença, de um espaço fundador [...] para Martin Heidegger (1964), o lugar (habitado) é construído, como o modo de ser do homem no mundo. O espaço é um abstractum enquanto que o lugar é um topos. O território funda um lugar. A idéia de território informacional está vinculada a essa forma identitária, criando um «lugar informacional» que se diferencia do espaço abstrato (LEMOS, 2007:128-129).

Lemos oferece uma representação do que seria este lugar e para isso cita o trabalho de Beslay e Hakala que referem-se a ele como se tratasse de uma espécie de “bolha” em que, no caso hipotético de um crime, por exemplo, “os poderes públicos passam a monitorar todas as comunicações eletrônicas nesse perímetro (SMS, chamadas de celulares, internet sem fio). O monitoramento policial seria uma forma de ‘invasão’ dos territórios informacionais, como entrar na residência seria uma invasão do território residencial” (apud. LEMOS, 2007:129).

Neste ponto cabe colocar a seguinte questão: a existência desses “lugares” está condicionada somente à incidência de tecnologias móveis e de redes sem fio para acesso à internet? Tais lugares já não poderiam estar desenhados nos espaços físicos de acesso à rede por fios (talvez, neste caso, de uma maneira menos difusa)? Se não, no exemplo da praça mencionado por Lemos, se houvessem pontos de conexão à internet por fios não poderíamos nunca ver ali um “território informacional”. Voltaríamos, então, ao conceito de “espaço de fluxos”, mais abrangente por não excluir, dentre outras, as chamadas tecnologias móveis.

⁴ Pierre Lévy (1994) em *A Inteligência Coletiva* relembra a definição de ciberespaço, termo cunhado pelo escritor William Gibson em seu livro *Neuromancer*, lançado em 1984, normalmente utilizado para se referir ao universo de redes digitais, que designa menos os suportes de informação que os modos originais de criação, navegação no conhecimento e de relação social por eles propiciados, como são exemplos o ambiente gráfico dos sites da internet, os jogos eletrônicos e o hipertexto.

Com relação ao exemplo da “bolha”, mencionado acima, vê-se também algumas críticas direcionadas às variações de sinal de conexão que, tecnicamente, não conseguiria resultar no preenchimento uniforme do espaço delineado pela “bolha” imaginária (ROCHA, 2009).

Há que se levar em conta a distinção entre locais de acesso e espaço informacional. Rocha (2009) alerta ainda que, do ponto de vista de acesso, e considerando os telefones celulares, qualquer lugar com sinal pode resultar em acesso, no que a bolha se confundiria com a malha de acesso celular. Em vista dos espaços de fluxos, o autor afirma que estão sobrepostos ao espaço newtoniano, a partir das ondas de rádio e TV, telefones e internet via rádio. Por fim alerta para a possibilidade de se confundir, dessa forma, acesso com informação.

Segundo Cleomar Rocha (2009), as próprias metáforas que associam os softwares ou interfaces gráficas de computador a uma idéia de lugar eletrônico ou ambiente digital, ou mesmo ciberespaço, comumente conduzem também a equívocos interpretativos, se encaradas de um ponto de vista representacional em detrimento de sua funcionalidade. É bastante comum a ocorrência da afirmação: “navegando pela web podemos estar em vários lugares simultaneamente”. Isso configura uma falácia bastante comum relativa à web, posto que não nos deslocamos a lugar nenhum. Apenas acessamos diferentes sites e, com isso, podemos trocar informações, ou dados, com pessoas em localidades diversas. Conforme o autor, a gênese da metáfora no discurso poético da arte tecnológica em geral não se mantém na relação de semelhança, “mas no nível funcional da experiência estética, embora a primeira possibilidade não seja de todo descartada, tão somente identificada como representação ou simulação, não mais metáfora” (ROCHA, 2009:5).

Calçadas, marcações de lugares e a emergência da cidade

Embora Lemos não inclua a participação das redes de conexão por fio nos territórios informacionais, ressalta que o “ambiente generalizado de conexão” não se resume apenas ao lugar para a conexão sem fio à internet, ou seja, muito embora ainda seja a sua forma predominante. Chama então a atenção para as “mídias locativas”, cada vez mais utilizadas como meio de divulgação e marketing em geral, por empresas ávidas pela adoção de novíssimas táticas de abordagem e conquista de clientes. Lemos as define como “um conjunto de tecnologias e processos info-comunicacionais, cujo conteúdo informacional vincula-se a um lugar específico [...] são dispositivos informacionais digitais cujo conteúdo da informação está diretamente ligado a uma localidade” (LEMOS, 2007:1).

Conforme o autor, o termo foi proposto em 2003 por Karlis Kalnins, pesquisador do *Center of New Media*, situado na Letônia, e sua característica determinante é a emissão de informação digital a partir de lugares/objetos, informação esta processada por aparelhos sem fio como o *GPS*, os telefones celulares, *palms* e *laptops* em redes *wi-fi* ou *wi-max*, *bluetooth*, ou etiquetas de identificação por rádio frequência (RFID). Assim, agregam conteúdo digital a uma localidade, servindo para funções de monitoramento, vigilância, mapeamento, geoprocessamento, localização, dentre outros, o que faz com que os lugares passem a “dialogar com dispositivos informacionais”. Nos dois parágrafos seguintes, três exemplos retirados do artigo de Lemos, *Mídia Locativa e Territórios Informacionais*, poderão ilustrar a aplicação destas novas mídias.

A chamada realidade móvel aumentada caracteriza-se pela possibilidade dada ao usuário de telefone celular de visualização de informações sobre determinado estabelecimento, bastando mirá-lo com a câmera de seu aparelho. O celular identifica as informações associadas àquela dada localidade, tais como a natureza do estabelecimento e, dependendo de cada caso, cardápios, informações sobre praças e monumentos históricos, inclusive podendo oferecer *links* destes lugares para acesso direto à internet. Outro exemplo da utilização de mídia com caráter locativo seria a possibilidade oferecida aos usuários do metrô de Londres, pelo projeto denominado *Undersound*, de baixar músicas ou mesmo fazer *uploads*, alimentando o sistema e deixando suas músicas para outros usuários baixarem.

Como último exemplo, Lemos mostra uma interessante utilização das mídias locativas pelos idealizadores do projeto conhecido como *Pacmanhattan*, uma das espécies dos chamados *wireless mobile games*, jogos em meio urbano que utilizam-se de tecnologias móveis. Neste caso os jogadores desempenharam nas ruas de Manhattan o papel dos

personagens do jogo *Pac-Man*, com a perseguição ao jogador-protagonista pelos inimigos “fantasminhas”, performance possível graças a utilização de telefones celulares e redes *wi-fi*.

De fato cabe considerar que, dentro da perspectiva da “forma identitária”, que funda um lugar pela relação que estabelece com o indivíduo, um tipo de relação informacional (“marca” o lugar), as mídias locativas então oferecem grande fundamento aos territórios informacionais. E não é difícil perceber que elas estarão cada vez mais presentes no ambiente das grandes cidades, colaborando decisivamente na configuração do espaço urbano, afinando melhor a percepção dos espaços de fluxos e territórios informacionais.

Promovendo este enriquecimento das interações entre indivíduos nos espaços urbanos, facilitando o surgimento de relações sociais e originando relações de pertencimento a locais específicos, estas mídias passam a valorizar o ambiente das cidades, servindo mesmo de fundamento de sua existência. Segundo Steven Johnson (2003), este tipo de relação social nas ruas das cidades é a causa do triunfo de seu superorganismo sobre as outras formas de organização social, devido ao armazenamento, a troca e a recuperação de informação que nelas acontece, capazes de nos fazer reconhecer e responder a padrões de comportamento humano. Isso é o que caracteriza o que chamou de “inteligência emergente”. Na defesa do “uso das calçadas” cita a autora Jane Jacobs:

Aqui o elemento chave é a importância das calçadas, não porque proporcionem uma alternativa ecológica confiável às rodovias [...] Na realidade não há nada acerca da existência das calçadas que interesse Jacobs. O que importa é que elas são as condutoras primárias do fluxo de informações entre os habitantes. Os vizinhos aprendem uns com os outros porque passam uns pelos outros – e pelas lojas e moradias dos outros – nas calçadas. Elas permitem uma banda de comunicação relativamente larga entre totais estranhos e misturam grande número de indivíduos em configurações acidentais. Sem as calçadas as cidades seriam como formigas sem o sentido do olfato ou uma colônia com um número muito reduzido de operárias. As calçadas suprem o tipo correto e o número correto das interações locais. Elas são as junções da vida da cidade (JOHNSON, 2003:69).

Passando pelos conceitos de espaços de fluxos e territórios informacionais, também, como não poderia ser diferente, pela definição de mídia locativa, com a finalidade de tentar delinear a emergência de um novo espaço urbano e suas representações, resta agora, como contido na proposta inicial deste trabalho, aproximarmos-nos da noção de “ciberurbe”, proposta por Lemos, antes de passarmos à conclusão.

O sentido de “ciberurbe” defendido por Andre Lemos surge desta complexificação das relações entre mídia e cidade, dado o redimensionamento do urbano pela inserção das redes de comunicação e, na seqüência, pela introdução dos computadores. O autor ressalta a importância da introdução das mídias locativas, a partir do início do século XXI, que reforçaram a hibridação do espaço físico com o ciberespaço, o que trouxe novas implicações

para o espaço urbano, possibilitando o surgimento de novas práticas sócio-comunicacionais, pela não vinculação da cidade apenas às marcas territoriais físicas, mas a “eventos informacionais dinâmicos embarcados nos objetos e localidades (LEMOS, 2007:9-10)”. No mesmo sentido:

[...]o urbano não é a cidade, mas a alma da cidade [...] o que emerge dos processos de industrialização, de racionalização das instituições, dos meios de comunicação de massa, das diversas redes sociais (técnicas, culturais, políticas), um espaço “socialmente produzido” [...] o espaço físico das práticas sociais e o urbano a invenção dessas práticas (LEMOS, 2007:10).

A utilização das mídias locativas re-significa este espaço urbano, redimensionam as práticas sociais, a chamada dinâmica sociotécnica da cibercultura, criando novas relações sociais com o espaço urbano e novas práticas de uso do mesmo, atuando na própria criação da ciberurbe.

Por fim defende que a nova relação do indivíduo com o espaço urbano, baseado nas chamadas tecnologias móveis da informação, garante-lhe uma outra maneira de perceber este espaço e se apropriar dele. Provavelmente poderíamos dizer que trata-se de uma visada mais poética do indivíduo frente ao espaço. Lemos compara esta situação à prática do “andar com arte” proposta pelos situacionistas, corrente ideológica surgida na França nos anos 60, que, do ponto de vista estético, buscava aproximar-se dos ideais do Surrealismo e Dadaísmo. Assim:

As mídias locativas e os territórios informacionais atualizam formas de deriva pelo espaço urbano. Enquanto os situacionistas buscavam, pela deriva e criação de situações, transformar a vivência urbana, enquanto o flâneur se encantava com as passagens e florestas de signos da modernidade, hoje as práticas artísticas/ativistas com as mídias locativas buscam a mesma coisa: apropriação e transformação do espaço urbano (LEMOS, 2007:133).

Conclusão

Steven Johnson (2003), em seu trabalho *Emergência*, defende que o sucesso do superorganismo urbano mundial pode ser considerado o evento mais importante dos últimos séculos. Menciona que, até a era moderna, menos de três por cento da população mundial morava em comunidades de mais de cinco mil pessoas e que, atualmente, a metade da população mundial vive em meio urbano. Ao buscar a razão disto parte de uma análise feita por um cientista japonês sobre amostras do *Dictyostelium discoideum*, organismos vivos

microscópicos capazes de organizarem-se sem liderança definida, numa espécie de “fenômeno coletivo”. Em seguida, Johnson mostra como colônias de formigas dão a tônica do efeito *bottom up*, entendido como a capacidade de organização social de baixo para cima, sem obediência a ordens superiores, contrapondo-se ao sistema *top down*, caracterizados pela condução de sistemas por meio de regras ditadas de cima para baixo.

Com estes dois exemplos, relaciona a causa do sucesso das cidades, e quem sabe da própria existência humana, à essa capacidade de autogestão baseada no “local”, no nível da rua, na troca de informações nas calçadas, vistas como interações que, embora locais, são capazes de criar uma ordem global. Defende que a vida da cidade depende da troca de informações entre estranhos, o que pode mudar o comportamento individual. Territórios informacionais e mídias locativas criam possibilidades de aproximação dos indivíduos de um espaço, do “local”, ao mesmo tempo em que diversifica suas possibilidades de interação com estes lugares e com as outras pessoas, e é isso mesmo que cria o “lugar”. As marcações de prédios públicos, as *geotags*, a troca de conteúdo musical entre pessoas em aparelhos para *up* e *download* em metrô, as reuniões em praças para acesso à *web* pela rede *wi-fi*, todos estes elementos “locais” trazem à tona a “lógica do enxame” e, como foi visto, desenham novas possibilidades de relação com o espaço ou lugar.

Referências

CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede**, São Paulo: Editora Paz e Terra S.A., 2000, 617 p.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**, 8 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992, 439 p.

JOHNSON, Steven. **Emergência: a vida integrada de formigas, cérebros, cidades e softwares**, 1º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, 231 p.

LEMOS, André. **Cidade e Mobilidade. Telefones celulares, funções pós-massivas e territórios informacionais**, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.usp.br/matrizes/img/01/Media1AndreLemos.pdf>. Acesso em: 1 de agosto de 2009.

LEMOS, André. **Mídia Locativa e Territórios Informacionais**, Bahia, 2007. Disponível em: http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/andrelemos/midia_locativa.pdf. Acesso em: 1 de agosto de 2009.

LEMOS, André in ANTOUN, Henrique. **Web 2.0: participação e vigilância na era da comunicação distribuída**, 1º ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008, 286 p.

LÉVY, Pierre. **A Inteligência Coletiva**, 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, 212 p.

ROCHA, Cleomar. **Anotações realizadas em reunião de pesquisa**. Goiânia, 2009.

ROCHA, Cleomar. **Metáforas, Metonímias e Outras Velhas Figuras de Linguagem na Poética das Interfaces Computacionais**. Anais do 18º Encontro Nacional da ANPAP. Salvador: ANPAP/UFBA, 2009.

Site Visitado:

http://www.jeffrey-shaw.net/html_main/show_work.php3?record_id=83

REAFRICANIZANDO: A PERSPECTIVA IDENTITÁRIA CANDOMBLECISTA APÓS A DÉCADA DE 1960

Natália do Carmo Louzada¹
natalialouzada@gmail.com

O presente trabalho tem como objetivo refletir acerca da identidade candomblecista frente às demais religiões afro-brasileiras. Analisando, além da positivação e afirmação do candomblé enquanto implicações do processo de reafricanização, transcorrido no Brasil durante a década de 1960 no âmbito do movimento de contracultura nacional, a hierarquização das religiões de influência africana mediante à desvalorização do sincretismo. Pretendemos por meio da referida análise, compreender a dinâmica de negociação por sobrevivência historicamente empreendida pelas religiões afro-brasileiras. Realizando estudo sensível às formas de sociabilidade dos indivíduos candomblecistas e às suas percepções acerca do hibridismo religioso. De maneira a evidenciar e compreender as relações territoriais e políticas estabelecidas entre as diferentes religiões de influência africana existentes no país.

Palavras-chave: reafricanização; identidade; hibridismo religioso

The present work intends to think about the candomblé's identity and its relation with the others african origin religions existent in Brazil. Analyzing, in addition to the positive view and affirmation of Candomblé as implications of the process of africanization, passed in Brazil during the 1960s as part of the counterculture movement nationally, the hierarchy of religions of african influence upon the devaluation of syncretism. We intend through this analysis, understand the dynamics of negotiation for survival historically used by african-brazilian religions. Conducting study sensitive to candomblé's forms of sociability and their perceptions of religious hybridism. In order to highlight and understand the territorial and political relations established between the different religions of african influence in the country.

Key-words: reafricanization process; identity; religious hybridism

As religiões de origem africana no Brasil, segundo pesquisa de Vagner Silva (1994), receberam, até o século XVIII, a denominação genérica de *calundus*, podendo também ser chamadas de *batuques* ou *batucagês*, abrangendo, de forma imprecisa, como mostra o autor, “toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessões de possessão, adivinhação e cura mágica” (SILVA, 1994, p.43). Até o referido período, tais cultos encontravam-se organizados em torno da figura dos sacerdotes, *calundu* ou *calundeiros*, os quais foram entendidos e estigmatizados pela sociedade colonial como “feiticeiros”.

¹ Mestranda em História – Universidade Federal de Goiás

Estando confinados ao espaço das fazendas, os primeiros calundus brasileiros apenas puderam se estabelecer nas imediações da senzala, nas matas ou em meio às plantações. Sendo caracterizados como

Cultos que englobavam uma grande variedade de cerimônias, misturando elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por meio do búzio, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como o casamento) e ao espiritismo e superstições populares de origem européia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através de objetos ou incorporadas nos vivos etc.) (SILVA, 1994:, p.45- 46).

Essas características demonstram, desde então, por meio do próprio significado da expressão *calundu* – que pretende se referir ao melhor modo de louvar a Deus - o sincretismo presente nas religiões de influência africana, formadas no Brasil.

Ainda segundo Silva, apenas no século XIX, com o crescimento das cidades e o aumento da presença de negros libertos nestes espaços urbanos, em decorrência da abolição, as religiões em questão puderam se desenvolver. Isso ocorreu principalmente nos locais em que habitava esta população, isto é, as moradias coletivas caracterizadas como cortiços, onde tais pessoas, nas palavras do autor, encontravam-se “relativamente resguardadas da repressão policial” (SILVA, 1994, p.48). Nesta perspectiva, o uso do espaço de moradia como espaço também de culto, foi marcadamente característica das primeiras religiões afro-brasileiras, constituindo alternativa ritual originária das senzalas, e que foi mantida pelas referidas religiões até o presente momento.

Após a abolição da escravidão, em 1888, a população negra não encontrou possibilidades de inserção no mercado de trabalho, pois a então República brasileira preocupava-se, neste contexto, em implementar medidas sanitárias e projetos urbanísticos que, ao contrário de proporcionar tal inserção, ao “importar o modelo europeu de vida”, circunscrito a um plano de urgente modernização, “combatia a herança africana em nossa cultura, vista como exemplo de primitivismo e atraso” (ibidem, p.54). Dessa forma, evidenciava-se o conflito entre o ímpeto civilizatório das elites brasileiras e a presença da herança cultural e étnica africana na composição da sociedade nacional, manifestada pela forte expansão, nos espaços urbanos, de religiões tais como o candomblé.

Nesse sentido, Raimundo Nina Rodrigues foi um dos cientistas que, tendo como influência as teorias racistas e evolucionistas européias do final do XIX, se interessou pela pesquisa das religiões de origem africana presentes em Salvador, consideradas “fetichistas e animistas”². Em estudo pioneiro realizado nos terreiros de candomblé soteropolitanos, Nina Rodrigues concluiu que o politeísmo e o animismo das religiões de africanos e seus descendentes, caracterizavam formas religiosas desprovidas de exigências de abstrações mais complexas, diferentemente do que acontecia no caso das religiões monoteístas, afirmando, por meio deste argumento, a superioridade de brancos em relação a negros. De maneira que, em sua perspectiva, o Brasil jamais se igualaria aos países europeus, tendo em vista a parca forma de civilização aqui estruturada com influência de africanos (SILVA, 1995).

Assim sendo, a repressão às manifestações religiosas de origem africana deu-se, tanto no âmbito social, quanto nos âmbitos político e científico. Essa repressão se constituiu, ainda nos primeiros séculos de colonização portuguesa, como um processo de “demonização” realizado por meio da negatização dos aspectos cosmogônicos e ritualísticos da religiosidade africana.

Ao mesmo tempo, o “verniz católico” (1994, p.32) aplicado sobre os negros escravizados, na perspectiva de Silva, criava um catolicismo em que a simples realização de sacramentos entre escravos, tais como o casamento e o batismo, era valorizada como legitimadora de sua suposta conversão. Os elementos ritualísticos africanos, tais como o toque de tambor, as danças e os cânticos - entoados em línguas africanas - em ocasiões de festividades religiosas, eram tolerados sob o argumento de eles constituírem “inofensivo folclore” (idem, p.34). Todavia, essa tolerância acontecia para não prejudicar os senhores de engenho, privando-os, em função de punições aos escravos, de sua mão de obra fundamental.

De maneira que, em sua atuação ambígua, ao fazer vistas grossas ao catolicismo *sui generis* dos escravos brasileiros, a Igreja Católica se dispôs também a controlá-lo, instituindo para tanto os tribunais do Santo Ofício. Com a expansão das cidades e o surgimento de associações de ofício e lazer, as quais permitiam aos libertos “entregar-se efusivamente às suas danças e rodas de capoeira e de batuque” (idem, p. 37), a aproximação entre brancos e negros no espaço urbano fez com que a Igreja providenciasse a manutenção do afastamento, tanto dentro da instituição quanto fora dela, criando as Irmandades de Pretos e Pardos e

²Relativo à primeira obra de Nina Rodrigues, publicada no Brasil em 1896, que se intitula *O animismo fetichista dos negros bahianos*.

combatendo o chamado catolicismo popular. Substituindo, posteriormente, por influência da Revolução Francesa, “a repressão pelo sentimento de superioridade que separou a fé católica das elites brancas das práticas consideradas rudes e ignorantes do povo” (SOUZA *apud* SILVA, 1994, p.49).

Pois, como demonstra Vagner Silva

As religiões africanas caracterizavam-se, como ainda hoje, pela crença em deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas na magia. O sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas e invocações secretas, acredita poder entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas. Por esses princípios a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesiásticas, como já havia ocorrido em relação aos indígenas. Principalmente porque, sendo o catolicismo colonial também uma religião fortemente magicizada, era preciso distinguir a fé católica nos santos, almas benditas e milagres, das crenças consideradas “primitivas” em seres que incorporam, em espíritos que recebem como alimento sacrifícios de sangue e adivinhos que operam curas. Da mesma forma que foi preciso distinguir a ingestão da hóstia, representando o corpo de Cristo, da antropofagia ritual dos índios (SILVA, 1994, p.35).

Visto que, ainda que a Igreja Católica tentasse impedir o sincretismo, ele estabeleceu-se como estratégia de negociação por sobrevivência utilizada tanto pela referida instituição, procurando garantir a implementação do catolicismo na colônia, quanto por índios e africanos escravizados, os quais adaptaram suas crenças religiosas às novas concepções que lhes eram impostas.

Nesse sentido, o sincretismo do colonizado transgrediu as fronteiras da negociação por sobrevivência para tornar-se real conversão, originando, num primeiro momento, o que entendemos como catolicismo popular, para então formar novas religiões híbridas, denominadas afro-brasileiras.

Se a fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns como a outros. Ou seja, o negro, assim como o índio, continuou acreditando nos seus deuses mesmo considerando-se cristão. (SILVA, 1994, p.42)

A compreensão desta alternativa de sobrevivência material e cultural que perpassa ora a introjeção de preconceitos e a incorporação de padrões da sociedade dominante, ora a afirmação dos valores e diferenças advindas da ancestralidade indígena e africana (idem, p.56), substitui a noção de sincretismo pela idéia de *hibridismo*. Desse modo, abandona-se a perspectiva de mistura homogênea entre os aspectos culturais europeus, indígenas e africanos amalgamada pela morenidade de uma sociedade pautada numa suposta democracia racial, pela compreensão da existência de um fluido mosaico cultural, o qual seria mais apropriado para “abarcas as diversas mesclas interculturais” (BERND, 2004, p.100) dentro do rizoma³ de influências que compõe as sociedades coloniais.

Assim sendo, a perspectiva da hibridez, segundo Zilá Bernd, procura refutar a “camuflagem” e “manutenção de uma identidade calcada na homogeneidade, preocupada em integrar os grupos marginalizados, mas sempre de acordo com as concepções dominantes de nação” (idem, p.100), possíveis por meio da utilização dos conceitos de mestiçagem e sincretismo. Na concepção da autora o termo *híbrido*

Enfatiza acima de tudo o respeito à alteridade e a valorização do diverso [...] Ao destacar a necessidade de pensar a identidade como processo de construção e desconstrução, estaria subvertendo os paradigmas homogeneizantes da modernidade, inserindo-se na movência da pós-modernidade e associando-se ao heterogêneo [...] Processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem à tentativas de tradução ou inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura [...] (BERND, 2004, p.100-101).

Assim sendo, a idéia de hibridismo nos permite compreender o “sincretismo” das religiões afro-brasileiras tanto como estratégia de resistência cultural, como condição real de crença religiosa, sem, contudo, anular a existência de hierarquização entre as diferentes influências culturais componentes da sociedade brasileira, pressupondo, para tanto, a heterogeneidade desta mescla intercultural. Mescla na qual, ainda que sobrevivessem à perseguição e à imposição da racionalidade/cultura européia ocidental, as religiões afro-brasileiras apenas poderiam existir mediante um processo de constante negociação, que findaria por invisibilizá-las, marginalizando-as espacial e socialmente.

³ Cf. Édouard Glissant, *Traité Du tout-monde*. Paris: Gallimard, 1997

De forma que os terreiros - ou casas de santo - associaram-se, desde o contexto de abolição da escravidão e expansão das cidades, no qual puderam se estabelecer formando religiões organizadas como o candomblé e a umbanda, à luta contra as condições de subordinação do negro (SILVA, 2005, p.50). E por assim ser, a estruturação do movimento negro no Brasil esteve diretamente relacionada à reivindicação de valorização da influência africana na formação cultural e étnica nacional. Nesse sentido, durante o século XX, a partir do desenvolvimento das grandes cidades, foram criadas organizações, como a Frente Negra Brasileira, na década de 30, e o Teatro Experimental do Negro, no final dos anos 40, que adquiriram proporções nacionais na década de 80 durante as lutas pela redemocratização (GONÇALVES; SILVA, 2000, p.138).

A consolidação do movimento negro brasileiro foi impulsionada pelo chamado processo de *reafricanização*, movimento de valorização e afirmação dos elementos africanos componentes da cultura brasileira, o qual foi significativamente expressivo no contexto de instalação do candomblé em São Paulo e no Rio de Janeiro, entre meados dos anos 60 e o início dos anos 70. Segundo Reginaldo Prandi, “os anos da contracultura” formaram um contexto de “recuperação do exótico, do diferente, do original”, sendo que, no Brasil, ao “valorizar-se a cultura do outro”, a antropologia voltou seu olhar para a cultura indígena e para a “cultura do negro”, pois a “sociedade saía em busca de suas raízes” (PRANDI, 1999, p.102). Neste ambiente de efervescência cultural, surgem o tropicalismo e a bossa nova de Baden Powell e Vinícius de Moraes com os afro-sambas, entoando canções cujas harmonias e letras continham instrumentos, ritmos, temas e mesmo palavras cantadas em língua yorubana⁴. Como nos explica Prandi, os movimentos de esquerda se manifestavam também artisticamente, por meio do teatro e da música, ao mesmo tempo em que

Desenvolviam uma concepção de sociedade que implicava a valorização do pobre, do negro, do explorado, do marginalizado, em que se incluía a favela e o morro cariocas, que passam a ser cantados pelos compositores e intérpretes da música

⁴ Língua advinda do tronco étno-linguístico Ewe-Fon, característico da região da África Ocidental, de onde foram trazidos os africanos escravizados denominados *sudaneses*, dos quais fazem parte o povo yorubá (ou iorubá). Encontra-se ainda preservada no Brasil por meio dos rituais de candomblé da nação Keto (ou Quetu). Cf. Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978; e Vagner G. Silva, *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Selo negro, 2005.

popular de elite como pólos de luta contra a injustiça social (PRANDI, 1999, p.103).

Durante os anos 60, em decorrência da intensa migração de nordestinos em direção às indústrias do Sudeste, os antigos adeptos da umbanda, tão bem estabelecida naquela região quanto o candomblé no Nordeste, começaram a abandonar os ritos de umbanda para tornarem-se candomblecistas. De maneira que, muitas dessas pessoas tornaram-se pais e mães de santo de candomblé, permitindo a expansão desta religião em novo território, o qual apresentava condições sociais, econômicas e culturais muito favoráveis. Para Prandi, tal fenômeno acontecia em função de a umbanda ter sido remetida ao candomblé como “sua velha e verdadeira raiz ‘original’, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente” (1999, p.101-102).⁵

Começava assim o processo de reafricanização,

Em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora era motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no orixá. (PRANDI, 1999, p.105) (grifos meus).

Finalmente, no decorrer dos anos 80, pouco após a grande disseminação do candomblé pela região Sudeste e concomitantemente à expansão do movimento negro pelo território nacional, organiza-se em Salvador a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura. Nesta ocasião, em julho de 1983, as mais respeitadas ialorixás (ou mães de santo) do candomblé da Bahia se reuniram, elaborando um documento no qual afirmavam o candomblé como religião e não como seita, independente do catolicismo. O documento refutava ainda o estigma de animismo e folclore que consideravam ser frequentemente atribuído à religião, além de recusar a perpetuação de sua utilização como elemento de atração turística. Entretanto, dentre as medidas anunciadas no referido documento, a que maior polêmica criou se referia à rejeição do sincretismo em meio ao candomblé.

⁵ Isso porque a umbanda é uma religião que abarca elementos do catolicismo, do espiritismo kardecista, das religiões chamadas de *nova era*, além das tradições religiosas indígenas e africanas. Possuindo pouco rigor litúrgico ou doutrinário quando comparada ao candomblé.

Nas palavras das mães de santo:

Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com as roupas que nos deram pra usar [...] Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo,⁶ ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas⁷ para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma como coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão (Transcrição do documento de 12 de agosto de 1983 apud CONSORTE, 1999, p. 89-90).

As sacerdotisas pretendiam, por meio de tal manifesto, retomar a dignidade da religião africana que lhes teria sido aviltada no período da escravidão e, posteriormente, em função da marginalização social, cultural e econômica a que fora submetida o povo negro. O contexto da II Conferência era absolutamente propício a tais reivindicações, visto que o evento contava com presenças tais como o reitor da Universidade de Ifé⁸, os embaixadores de todos os países africanos com representação no Brasil, delegações de outros países e estados e ainda diversos estudiosos das civilizações africanas. Além de terem sido implementadas, naquele mesmo período, medidas oficiais de proteção e defesa da memória da presença africana em terras baianas, promovendo desapropriações de terras ocupadas por terreiros e tombamentos de sítios e logradouros (CONSORTE, 1999).

Dessa forma, as mães de santo da Bahia afirmavam e, mais do que isso, legitimavam sua identidade religiosa por meio da valorização da ancestralidade africana e de seus elementos culturais “trazidos” ao Brasil. Para tanto, elas propunham excluir os aspectos sincréticos presentes no candomblé, a fim rejeitar a história de submetimento causada pela escravidão e perpetuada pela marginalização. Pois em sua perspectiva, após a inserção subalternizada proporcionada pelo sincretismo à cultura religiosa de origem africana e ao

⁶ Iniciados em candomblé

⁷ Quarto de reclusão em que o iniciado será mantido por determinado período (o qual varia de acordo com cada nação), com a finalidade de aprender os segredos necessários para o ingresso na religião

⁸ Mais importante cidade yorubana. Antiga capital da confederação yorubana e considerada como “umbigo do mundo” pela mitologia do yorubo.

próprio povo negro, a circunstância do atual contexto seria de luta pela afirmação do que fora obliterado e negado em sua diferença. Este posicionamento forjou uma identidade afro-brasileira fundamentada na preservação das características ritualísticas e cosmogônicas “trazidas” da África, as quais foram popularizadas e então celebradas, dos anos 60 em diante, pelos artistas nacionais. Tal fato promovia ainda a abertura da religião a todos aqueles que reivindicam para si a ancestralidade africana, independente de se considerarem negros ou não.

Contudo, é necessário observar que, conforme afirmou-se anteriormente, o hibridismo das religiões de influência africana formadas no Brasil constitui tanto uma estratégia de sobrevivência e inserção, quanto verdadeira condição de crença religiosa. O que acontece também com o candomblé, ainda que o mesmo tenha pretensão de manutenção da tradição africana mais rigorosamente realizada do que as demais religiões afro-brasileiras. Fato que pôde ser verificado pela pesquisadora Josildeth Consorte em entrevistas realizadas com as próprias ialorixás signatárias do documento de 1983.

Segundo afirma Consorte, muitas das tradições “sincréticas” foram mantidas na Bahia após a publicação do manifesto, tais como a lavação da escadaria do Bonfim; o presente de Iemanjá entregue no dia de Nossa Senhora das Candeias; a presença de povo-de-santo nas missas das segundas-feiras na Igreja de São Lázaro, sincretizado com Omolu⁹, dentre outros rituais. Isso foi explicado por algumas das mães de santo à pesquisadora com base na manutenção da tradição, pois como afirmou Mãe Nicinha de Bogum em entrevista, não seria correto modificar o que lhe foi ensinado, no contexto de sua iniciação em candomblé, como práticas religiosas a serem mantidas e que existem em seu terreiro desde a sua criação.

Além disso, outras sacerdotisas, tais como a importante Olga de Alaketo¹⁰, afirmaram ser pertinente cultuar tanto aos santos católicos quanto aos orixás desde que em espaços e momentos diferentes, se auto-definindo cristãs católicas e também candomblecistas. Sendo assim, a percepção do sincretismo como decorrência da escravidão foi mantida apenas pelo discurso de Mãe Stella, que procurou estabelecer no terreiro Opô Afonjá a separação entre

⁹ Orixá responsável pela propagação da doença e da cura. Segundo a mitologia possui o corpo coberto de doenças e por isso é representado nas rodas (ou xirês) de candomblé coberto de palha da cabeça aos pés.

¹⁰ Líder sacerdotal de grande prestígio de um dos mais importantes terreiros da Bahia, o Candomblé do Alaketo. Constituem ainda os terreiros mais antigos e de maior prestígio no Brasil a Casa Branca do Engenho Velho; o Axé Opô Afonjá e o Terreiro do Gantois. Cf. Prandi, *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1991

elementos da cultura local, tais como a realização de batismos e a comunhão, daqueles relativos à religião candomblecista, afirmando a independência desta religião em relação ao catolicismo (CONSORTE, 1999).

Nesse sentido, torna-se possível perceber que o manifesto das mães de santo baianas perpassa a evocação de uma identidade como estratégia política. Visto que, conforme mencionado anteriormente, “voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil agora era motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público” (PRANDI, 1999, p.105), ainda que não contribuísse, diretamente, no atendimento às demandas étnico-raciais reconhecidas pelas sacerdotisas, constituía importante alternativa de diminuição dos preconceitos relativos à religiões afro-brasileiras e de inserção social de seus adeptos. Nesse sentido, a referida “volta à África”, perpassava a recuperação de um passado que legitimaria a africanidade destas religiões.

Por sua vez, isso implicava no esquecimento, obliteração daquelas memórias cuja perpetuação não corroboraria a nova identidade forjada, pois como explica Jô Gondar (2002), sendo a identidade uma construção ficcional, ela parte necessariamente de uma escolha política, orgulhosa, relativa a interesses práticos, e que apenas pode se manter a partir da segregação daquilo que ameaça a representação que um indivíduo ou um coletivo fazem de si mesmos. Portanto, a identidade passa a ser construída frente a sua alteridade, por meio da oposição à diferença, ou como nos diz Thomaz Tadeu da Silva (2000), definindo-se em função não daquilo que é ou que deseja ser, mas sim daquilo que *não é*.

Dessa forma, torna-se possível compreender que, no âmbito da identidade africanista forjada pelo candomblé, há um processo de oposição tanto às religiões de matriz européia, expresso pelo intuito de desvinculação relativa ao catolicismo, quanto às demais religiões afro-brasileiras, fundamentadas em características irrefutavelmente sincréticas, as quais foram negadas pela religião dos orixás, criando uma identidade candomblecista específica, em detrimento do sentimento identitário - deslocado de uma identificação racial – de valorização da ancestralidade africana comum que, como explicitado anteriormente, institui uma abertura das religiões afro-brasileiras aos diversos segmentos sociais que compõem o espaço urbano. Essa identidade se baseia na concepção de que a referida religião teria se sincretizado em menor grau relativamente às demais religiões afro-brasileiras, tendo conseguido, portanto, preservar características rituais e cosmogônicas tal como “trazidas” de África, conferindo a si

própria, como instrumento de diferenciação, a condição de “pureza” e o status de “guardião da tradição”.

Neste processo torna-se evidente a tentativa de recuperação de um passado que é, na verdade, construído pela articulação política da memória, visto que implica o esquecimento da circunstância histórica de formação necessariamente híbrida do candomblé. Pois,

Admitir a relação de forças entre memória e esquecimento implica admitir o quanto essa grande abstração chamada “identidade” é ficcional (...). Não podemos falar de memória, articulando-a à identidade, sem inseri-la num confronto de forças e sem levarmos em conta que a memória é, antes de mais nada, um instrumento de poder (GONDAR, 2002, p.37).

A luta pela memória, por sua vez, evidencia uma situação de invenção da tradição, compreendida por Bhabha (2005) da seguinte forma:

As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como um projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si, para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente (BHABHA, 2005, p.22).

Tudo isto tem como consequência, em termos da identidade forjada pelo candomblé, a projeção da comunidade candomblecista não como remanescente de uma ancestralidade ressignificada em seu espaço diaspórico, mas como importante instrumento de preservação da cultura “africana” mediante a circunstância de sua valorização pela sociedade brasileira após a década de 60. Nesse sentido, a memória é negociada, adaptando-se ao que os candomblecistas passam a entender como tradição que lhes é característica.

Assim sendo, é importante perceber que com a reafirmação, como interpreta Prandi (1999), ser católico deixa de ser uma exigência para que se seja brasileiro, visto que o candomblé “se põe em pé de igualdade com o catolicismo”, “deixando de ser uma religião subalterna” (1999, p.108). Entretanto, a legitimação da religião, “gestada pela nova estética da classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo dos anos 60 e 70” (ibidem, p.105), estando fundamentada na valorização dos aspectos culturais de origem africana, ao legitimar a representação de culto “original”, “verdadeiro” dos orixás relativa ao candomblé, instituiu

uma hierarquia de representações entre as religiões afro-brasileiras, na qual as religiões mais híbridas¹¹ mantiveram-se relegadas aos últimos patamares de valor. Isso por que

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias, elas são disputadas. [...] A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença nunca são inocentes (SILVA, 2000, p. 81).

Portanto, a reafrikanização do candomblé trouxe relativa autonomia e visibilidade às religiões afro-brasileiras, circunscrevendo-as, todavia, em um novo campo de relações de poder em que foram hierarquizadas sob o critério de preservação da “tradição” religiosa africana, tendo como parâmetro o candomblé. De maneira que, esta nova relação permeou mesmo as próprias nações de candomblé¹², as quais foram submetidas ao que vários autores denominam como supremacia ou hegemonia Keto.¹³ Visto que, por ser considerada mais “pura”, a nação Keto-Nagô popularizou-se em todo o país, sendo objeto de inúmeros estudos acadêmicos e tornando-se referência, em termos de preservação, para as demais que, passaram a incorporar muitas de suas práticas rituais.

A grande quantidade de pessoas socialmente reconhecidas como brancas que compõem atualmente a comunidade candomblecista, parece demonstrar a efetiva legitimação e abertura da religião frente à valorização do legado advindo da ancestralidade africana,

¹¹ Tais como a jurema, o catimbó, a pajelança, a macumba, o toré, entre outras. Cf. Prandi, J. Reginaldo e Souza, André Ricardo de (Orgs.). *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

¹² A denominação “nações” de candomblé se refere às diferentes tradições étnico-culturais seguidas por três vertentes fundamentais de candomblé: a nação Keto-Nagô, originária do povo yorubano, cultua Orixás, possui grande rigor ritualístico e constitui a mais popular dentre as demais; a nação Angola - originária de diferentes povos banto, cultua Inquices, embora tenha incorporado a seu panteão também alguns orixás e caboclos (espíritos indígenas); e a nação Jeje ou Jeje-Mahin, originária do povo ewe-fon, que cultua Voduns. Cf. Prandi (1999).

¹³ Cf. Vagner G. Silva, *Orixás da metrópole*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995

evidenciando ainda, como indica Stuart Hall, o descentramento dos sujeitos no contexto do final do século XX – durante o que ele denomina modernidade tardia. Sujeitos estes que, destituídos de um “sentido de si estável” (HALL, 2002, p.9), possuem identidades fragmentadas, fluidas, articuladoras da diferença que as compõem, deslocando no caso das religiões afro-brasileiras e sua reafirmação, por meio do deslizamento característico de toda construção linguística (SILVA, 2002), a identidade étnico-racial, em direção a outra identidade que articule particularmente a influência africana na formação cultural brasileira. Celebrando, para tanto, a diferença como fonte de “diversidade, heterogeneidade e hibridismo” (WOODWARD, 2002, p.50).

Entretanto, ainda segundo Hall, a “tendência à homogeneização” (2002, p.95) advinda da globalização, pode por um lado valorizar as mesclas interculturais que originam culturas híbridas e/ou traduzidas, enquanto por outro pode desencadear “tentativas para se reconstruírem identidades purificadas, para se restaurar a coesão, o ‘fechamento’ e a Tradição, frente ao hibridismo e à diversidade” (ibidem, p.92). Nesse sentido, aquilo que o autor denomina contradição entre Tradução e Tradição, pode encontrar na micro-esfera do candomblé brasileiro um espaço de aplicação. Pois ainda que fundamentalista em sua ritualística, a referida religião sustenta sua identidade africanista tanto por meio do discurso de recusa ao sincretismo, quanto através da celebração do hibridismo brasileiro em termos da influência africana sobre a cultura nacional. Conferindo legitimidade à retórica essencialista de valorização do candomblé em função de sua africanidade utilizando-se, para tanto, de uma perspectiva de posituação da diferença cultural que, de forma contraditória, oblitera as contribuições de outros povos, além daqueles africanos, à formação da cultura religiosa brasileira.

Portanto, torna-se notável que a fluidez identitária, permitindo a articulação das diferenças que compõem o sujeito, implica em escolhas políticas que se adaptam às circunstâncias. Do mesmo modo, a referida celebração da diferença, no contexto do movimento de reafirmação, sob a ótica do padrão ocidental instituído, permite relativa posituação e inserção social às religiões afro-brasileiras. Contudo, ela atribui ao candomblé, e mais especificamente ao candomblé de keto, o status de mais importante religião afro-brasileira em função da grande preservação ritualística característica da mesma. Isso evidencia despreocupação e, sem dúvida, desvalorização quanto à preservação dos aspectos religiosos advindos do legado cultural indígena, que influenciou, sobremaneira, a constituição

cultural brasileira. Tal fato é reforçado pela própria nomenclatura atribuída às religiões híbridas nacionais – o termo “afro-brasileiras” - que não se refere a qualquer hibridismo ou tradição cultural que não seja propriamente a africana.

A perspectiva em questão é ainda reforçada por meio de entrevistas realizadas por pesquisadores do projeto ABEREM¹⁴ com pais de santo candomblecistas, cujos terreiros encontram-se situados na cidade de Goiânia e em sua região metropolitana. Esses pais de santo candomblecistas, ao refletirem acerca do estabelecimento do candomblé no espaço em questão, argumentam a necessidade de ele organizar-se por meio de associações e instituições representativas, para evitar charlatanismos e resguardar a tradição. Reivindicam ainda, frente aos pesquisadores, maiores estudos acadêmicos acerca da religião, argumentando para tanto em termos importância das características culturais africanas em nossa atual formação cultural, considerando, inclusive, a influência das referidas características sobre a ritualística das religiões evangélicas, como pode ser percebido no seguinte excerto:

ENTREVISTADOR: Deixa eu te fazer uma pergunta. Você citou essa questão dos montes, dos rios... Como é que fica isso aqui em Goiânia? Pra vocês por que os evangélicos estão indo hoje pros montes?

BABALORIXA¹⁵: Usando nossos termos, usando nossos ritos... [...]

TATA DE INQUICE¹⁶: Tipo assim, nós não temos antropólogos, nós não temos historiadores que assumam a bandeira do lado da religião e prove que é plágio! Quer dizer, estamos certos em todas as nossas ações... porque vida vem da vida e a vida é a natureza... Cada entidade nossa, cada Inquice ele cultua, ele é cultuado em um ponto da natureza. Esse ponto da natureza corresponde a nós¹⁷... [...]

BABALORIXÁ: Agora a questão dos rios... Tem que se entender também que todas as religiões têm... Os rios, o batismo...é sagrado pra eles desde... é instituído por João Batista, independente da influência do candomblé, o rito de se mergulhar no rio... Só que tem um simbolismo por trás... só que eles entendem ao pé da letra e...

¹⁴ ABEREM – África no Brasil: estudo de comunidades, religiosidades e territórios. Realizado pela Universidade Estadual de Goiás, entre os anos de 2006 e 2008, com financiamento do CNPq.

¹⁵ Sacerdote do candomblé de nação Keto, quem dirige o culto aos Orixás.

¹⁶ Sacerdote do candomblé de nação Angola, quem dirige o culto aos Inquices.

¹⁷ Tal afirmação se refere à necessária relação que o culto aos Orixás, Inquices e Voduns mantém com elementos da natureza que os simbolizam.

*TATA DE INQUICE: Não, não... agora eu vou contigo... eu vou contigo, é aonde que mostra a presença africanista o que eles faziam.*¹⁸

Nesse sentido, torna-se evidente o discurso, relacionado à identidade africanista, de defesa da originalidade da ritualística africana e sua grande influência relativamente às demais religiões brasileiras. Ao mesmo tempo, evidencia-se a ausência de referências sobre as religiões indígenas, sua relação com o espaço natural e sua importante contribuição em relação às religiões nacionais, demonstrando a desvalorização a que nos referimos anteriormente. Esta situação reaparece em novo trecho da entrevista após se referirem ao “sincretismo” no candomblé como descaracterização prejudicial à beleza peculiar ao culto de cada nação, desserviço à luta ancestral pela manutenção dos elementos da tradição. Momento em que os entrevistados analisam o “sincretismo” no âmbito da Umbanda – religião de origem banto (PRANDI,1999) – cujas características fundamentais são o hibridismo, abarcando principalmente influências indígenas, católicas e kardecistas¹⁹, e a diversidade doutrinária e litúrgica – como “evolução”, argumentando ser desnecessária a manutenção de um rigor ritualístico. Visto que, em sua perspectiva, a espiritualidade

*Não tá muito preocupado se você tem que girar, vestir branco, vestir saia... se você tem que sentar aqui no tronco e concentrar e ela manifestar... a espiritualidade não é nossa... É ao contrário... Não somos nós que ditamos como que as espiritualidades têm que se manifestar. É ao contrário tá? [...]*²⁰

Desse modo, por meio da convicção na possibilidade de a espiritualidade alterar suas formas de manifestação, os entrevistados explicitam ser a rigorosa preservação da tradição ritual realizada pelo candomblé uma escolha identitária política.

Por fim, no decorrer da realização do projeto, houve ainda a solicitação, por parte de diferentes pais de santo, de que o candomblé fosse diferenciado das demais religiões afro-

¹⁸ Entrevista 001, Projeto ABEREM. Realizada em 04/06/2006 na Av. Regina, gleba G-2, vivenda Rosa Chá, Setor Samambaia. Goiânia-GO.

¹⁹ Doutrina espírita sistematizada por Allan Kardec (1803-1869), cuja teoria fundamental é a reencarnação dos espíritos com finalidade de evolução.

²⁰ Entrevista 001, Projeto ABEREM. Realizada em 04/06/2006 na Av. Regina, gleba G-2, vivenda Rosa Chá, Setor Samambaia. Goiânia-GO.

brasileiras, sendo denominado como “religião de matriz africana” nos textos acadêmicos em função de sua maior proximidade com a cultura africana. Essa solicitação aponta para uma relação de atribuição da diferença, relativa às religiões consideradas mais sincréticas, na qual se fundamenta a identidade candomblecista.

De maneira que, o discurso advindo do movimento de reafrikanização é entendido no âmbito da presente interpretação, como tentativa de normalização²¹ dos aspectos de influência africana integrantes da formação cultural brasileira. Essa tentativa que, sendo conduzida pela elite econômica e intelectual nacional, localizada durante os anos 60 e 70 do século XX nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo (PRANDI,1999), detentora do poder de instituir representações hierarquizando identidades e diferenças (SILVA, 2002), atribui ao candomblé ressignificação que o posiciona como a mais importante religião afro-brasileira, pois como nos mostra Rajagopalan que “é através da representação que novas identidades são constantemente afirmadas e reivindicadas” (2002, p.86).

Essa ressignificação permite relativa posituação da referida religião frente à sociedade de padrões ocidentais, e ainda, certa visibilidade à problemática étnico-racial existente no país. Contudo, de maneira oposta, age como subalternizadora tanto da influência indígena na constituição cultural brasileira, quanto das demais religiões afro-brasileiras consideradas mais “sincréticas”. Visto que recusa novamente, como fizera séculos antes a Igreja católica, o *mélange* do hibridismo face à interpenetração entre religiões ocidentais, de matriz europeia, e religiosidades de origem indígena e africana, o que explica o enaltecimento da “pureza” do candomblé frente à subentendida desqualificação das religiões consideradas “sincréticas”. Criando assim uma celebração da diferença que se restringe a valorizar a herança cultural africana, relegando aos últimos patamares de importância, em sua hierarquia instituída, a contribuição da herança cultural indígena na fusão entre as diferentes influências culturais que formam o hibridismo brasileiro.

Tal hierarquização pode indicar a existência de um processo de apropriação para o qual alerta Zilá Bernd, pois

²¹ “Normalizar significa eleger – arbitrariamente - uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas” (SILVA, 2000: 83). Entendida no presente texto enquanto maneira de transformar a identidade africanista do candomblé enquanto identidade situada dentro do padrão instituído pela normalidade.

Assim como o conceito de mestiçagem foi uma cilada da modernidade, pois sob aparência da aceitação do múltiplo, encobriu na verdade um projeto racista que previa a mistura das raças, desde que – através do branqueamento progressivo da população – acabassem predominando valores brancos, talvez também o conceito de hibridismo corresponda a mais uma utopia (da pós-modernidade), que encobriria um certo imperialismo cultural prestes a apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas. Tratar-se-ia então apenas de um processo de glamourização de objetos culturais originários da cultura popular ou de massas para inseri-los em uma outra esfera de consumo, a da cultura de elite (BERND, 2004, p.100-101).

Entretanto, também pode apontar, em sentido completamente oposto, para o que nos diz Bhabha.

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição (BHABHA, 2005, p.22-23).

Perspectiva segundo qual a identidade africanista forjada pelo candomblé representaria um processo de transição em que se promoveria a autorização progressiva de todo tipo de hibridismo nacional.

Assim sendo, mediante a impossibilidade de se concluir, no presente momento, em que processo maior se inscreve o movimento de reafirmação do candomblé brasileiro, novos desafios interpretativos, relativos à dinâmica do hibridismo cultural e à articulação fluida da diferença no âmbito identitário das religiões afro-brasileiras, encontram-se lançados.

Referências Bibliográficas

BERND, Zilé. “O elogio da criouldade: co conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin. (Org.) *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismos e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

CONSORTE, Josildeth. “Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo”. In: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. “Movimento negro e educação”. *Revista Brasileira de Educação*, Brasília, n.15, Set/Out/Nov/Dez. 2000, p. 134-158..

GONDAR, Jô. “Lembrar e esquecer: desejo de memória”. In: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães; GONDAR, Jô (Orgs.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

HALL, Stuart. *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PRANDI, Reginaldo. “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. In: BACELAR, Jeferson; CARDOSO, Carlos (Orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etno-botânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. “A construção de identidades e a política de representações”. In: FERREIRA, Lúcia M. A.; ORRICO, Evelyn G.D. (Orgs.). *Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

NARRATIVA DOS ANÚNCIOS DE PROPAGANDA DE LOTEAMENTOS URBANOS: ANÁPOLIS 1945-1955.

Hamilton Machado¹
hamilton.-@hotmail.com
hamilton-machado1961@uol.com.br

O presente texto propõe uma discussão sobre os elementos que constituem a narrativa dos anúncios de loteamentos divulgados pelo jornal *O Anápolis* e subsidiado pelo *Guia Prático de Anápolis* (1955), tendo como recorte temporal os anos 1945-1955. A discussão se fundamenta na escrita da história sob a presença da narrativa, proposta teórica de Paul Ricoeur, apoiado pelos estudos de Sandermann sobre Publicidade e propaganda e pelo esquema básico elaborado por Brown, aplicado na análise tipológica dos anúncios. A compreensão do imaginário social em Baczkó traz a percepção de que as técnicas da palavra bem formulada impressa pela mídia atuam no imaginário coletivo uma vez que, os comportamentos sociais não se dirigem tanto as coisas em si, mas aos símbolos dessas coisas. Discutir os anúncios a partir da narrativa de sua mensagem no contexto da História significa reconhecer a existência de impressões sociais, e culturais de determinada sociedade que pode ser resgatada. Além da capacidade que esses anúncios tiveram ao se comunicar com o público, no período em que foram produzidos.

Palavras-chave: anúncios; História; narrativa.

This paper proposes a discussion on the elements that constitute the narrative of lots of ads released by the Anapolis newspaper and subsidized by the Practical Guide to Annapolis , focusing on the time the years 1945-1955. The discussion is based on the writing of history in the presence of the narrative, theoretical proposal of Paul Ricoeur, supported by studies on Sandermann Advertising and publicity and the basic scheme developed by Brown, typological analysis application in the ads. Understanding the social imaginary in Baczkó brings the realization that the techniques of well-formulated word printed by the media acts in the collective imagination as the social behaviors do not address both the things themselves, but symbols of things. Discuss ads from the narrative of his message in the context of history is to acknowledge the existence of views social, and cultural in a society that can be redeemed. Besides the ability of these ads had to communicate with the public during the period in which they were produced.

Keywords: ads; narrative; history.

I. Considerações iniciais

A narrativa sobre elementos específicos de uma cidade, com uma dimensão histórica, em que elementos do passado, a exemplo da ocupação do espaço pelos loteamentos, descritos em anúncios de publicidade nos meios de informação como o jornal *O Anápolis* e o *Guia*

¹ Professor da rede pública estadual de Goiás, lotado em Anápolis. Mestre em História (UCG)

Pratico de Anápolis, trouxeram contribuições para a compreensão dos processos condicionantes de constituição dos lugares em questão.

Como o texto é uma discussão histórica, e trata de narrativa é relevante a compreensão da História como narrativa. A este respeito PAUL RICOEUR expõe:

Uma história descreve uma sequência de ações e de experiências feitas por um certo número de personagens, quer reais, quer imaginários. Esses personagens são representados em situações que mudam ou a cuja mudança reagem. Por sua vez essas mudanças revelam aspectos ocultos da situação e das personagens e engendram uma nova prova, que apela para o pensamento, para a ação ou para ambos. A resposta a essa prova conduz a história à sua conclusão (1994,p.214).

De acordo com o entendimento da proposição de Ricoeur, é perceptível que a definição inclui também o ato responsável pela elaboração da narrativa, o ato de narrar, que repousa na presença de um narrador ou de um meio narrativo. Nesse caso utiliza-se alguém que representa (ator) um livro ou filme ou uma propaganda. No caso da propaganda existe um sujeito que narra (anuncio) e o objeto narrado (lotes, casas e uma infinidade de outros produtos).

Este estudo procurou contribuir com a discussão sobre a temática da ocupação do espaço urbano a partir do enfoque narrativo dado pelos anúncios de propaganda e publicidade de lançamento e venda de loteamentos em Anápolis nos anos 1945-1955, numa abordagem histórica . A análise de plantas de loteamentos na cidade, enfocados como produção histórica do espaço urbano dando visibilidade as narrativas de produção do mercado imobiliário que neles afloraram em meados da década de 1940, quando os anúncios apontaram para um mercado imobiliário em franco desenvolvimento na cidade.

Como o eixo de análise é a propaganda contida nos anúncios de loteamentos, é interessante algumas considerações pertinentes sobre o conceito. Nesse sentido publicidade para SANDERMANN (2001, p.36) “é usado para a venda de produtos e serviços, e propaganda, tanto para a propagação de ideias como no sentido de publicidade”. A propaganda ganha sentido mais amplo na medida em que abrange o campo das idéias, ou seja, a propaganda vende além de produtos e serviços a ideia de sociedade de determinado grupo social. No estudo pode ser aproveitada tanto a propaganda quanto a publicidade, uma vez que são conceitos que se complementam.

Em outro sentido BROWN, diz que a propaganda utiliza esquemas básicos a fim de obter o convencimento dos receptores, sendo eles:

(a) O uso de estereótipos – esquemas e fórmulas já consagradas. Tem-se como exemplo uma pessoa bem vestida e de boa aparência, induzindo à idéia de pessoa bem sucedida e de modelo a ser seguido. A característica maior do estereótipo é não permitir perguntas, visto ser como uma verdade conhecida;(b) A substituição de nomes – trocam-se termos com a intenção de influenciar positiva ou negativamente determinadas situações. (c) A criação de inimigos – neste caso, o discurso autoritário persuasivo cria inimigos mais ou menos imaginários. (d) O apelo à autoridade – apelo à fala ou procedimentos de especialistas em determinados assuntos; (e) A afirmação ou repetição – sabe-se que a vacilação é inimiga da persuasão. Então, usa-se a certeza em forma de imperativo para não deixar dúvidas. Os verbos têm o poder de conduzir a vontade do receptor. (1971, p. 46).

De qualquer forma a propaganda mostra uma interação entre aquele que argumenta e o outro, o pretendo comprador, uma vez que as convicções do primeiro objetivaram modificar ou reforçar as idéias do segundo em relação aquilo que esta sendo anunciado. Portanto um enunciador pode expressar, além do objetivo de informar, orientar o receptor em relação a determinadas conclusões a que venha tomar sobre o produto anunciado. Essa orientação está presente na narrativa do enunciado.

A propaganda surge no século XVIII, na Inglaterra, aliada ao aparecimento de uma classe média relativamente grande e alfabetizada. Isso propiciou as condições materiais e sociais para a existência da propaganda no sentido moderno. Nessa época os “anúncios eram dirigidos aos fregueses dos cafés, onde se liam revistas e jornais, os produtos anunciados eram café, chá, livros, perucas, poções, cosméticos, espetáculos e concertos”, entre outros. (VESTERGAARD E SCHRODER, 2004, PP. 4-5).

No entanto a expansão da propaganda se deu no final do século XIX, quando a tecnologia e as técnicas de produção em massa atingiam um nível considerável, produzindo mercadorias que atravessariam todos os continentes alcançando pessoas de diferentes classes sociais, traduzidos em diferentes idiomas. Com isso o mundo vai ver a “superprodução e a subdemanda, tornando-se necessário estimular o mercado de modo que a técnica publicitária mudou da proclamação para a persuasão” (VESTERGAARD e SCHRODER, 2004, PP. 4-5). No Brasil do século XIX, a propaganda era vinculada nos jornais e publicações da época, no século XX, especialmente nas primeiras décadas, além do jornal, o rádio, revistas e folhetos eram muito utilizados pela propaganda.

Em Anápolis a participação da imprensa, foi importante para o processo de modernização que ocorreu na cidade. Em 1935, chegou a ferrovia para favorecer o processo

de alargamento das condições econômicas, especialmente a expansão do comércio e ao mesmo tempo novos bairros iam sendo lançados. O jornal *O Anápolis*, cujo primeiro número circulou em 31 de março de 1935, tinha o seguinte lema: “Sem injunções de ordem partidária e visando principalmente a defesa dos interesses de Anápolis e do Estado de Goiás” (O ANÁPOLIS, nº 1, 31 mar.1935, p. 1).

O que vinha ocorrendo em Anápolis era visto pelo jornal *O Anápolis* como progresso e modernidade, por meio dos quais a cidade e seu povo seriam beneficiados. O jornal assumia o papel de paladino dessas transformações, tendo como palavra de ordem “tudo por Anápolis”.

Era um jornal semanário, que se autodenominava um “[...] boletim informativo de todas as ocorrências da vida social, intelectual e econômica desta futura região planaltina” (O ANÁPOLIS, nº 1, 31 mar.1935, p. 1). Foi um de seus fundadores o engenheiro Luiz Caiado de Godoy, nascido na cidade de Goiás em 21 de agosto de 1898, filho do desembargador João Francisco de Oliveira Godoy e de Tereza de Alencastro Godoy.

Compreender o papel do jornal na difusão dos acontecimentos sociais, políticos e econômicos de Anápolis é relevante, pois representa uma interessante fonte de pesquisa. Isso porque, além de textos e reportagens, o veículo trazia também propaganda, que agora servem como suporte para a investigação.

Neste trabalho, o interesse está centrado em compreender o sentido que os anúncios de propaganda de venda de loteamentos provocaram na cidade no período em que foram veiculados no jornal *O Anápolis*. Essa propaganda constituída por diversos produtos e serviços são representações do grupo de pessoas que utilizava o jornal como meio de divulgar sua visão de mundo. Faziam parte desse grupo: comerciantes, jornalistas, poetas e profissionais liberais que visualizaram o progresso e a modernidade como forma de transformar Anápolis em um centro comercial, próspero e dinâmico nas décadas de 1945-1955.

II- Os loteamentos e a narrativa apresentada na propaganda: algumas discussões

A construção de casas residenciais e comerciais era constante. O volumoso e diversificado comércio anapolino objetivava atender “[...] uma vasta região de Goiás, que correspondia a 36,0% da área do Estado, com uma população de 49,0% dos goianos,

englobando um total de 31 municípios” (POLONIAL, 2000, p. 76). O mapa (Figura 14) demonstra o espaço ocupado durante as décadas de 1940 e 1950. Novos bairros iam surgindo em locais distantes da área central com uma morfologia diferente daquela existente até então.



LEGENDA: Evolução espacial de Anápolis



1940



1950

Figura 01- Mapa da evolução da ocupação espacial de Anápolis, 1940-1950.

Fonte: Plano Diretor de Anápolis, dez. 2005.

Durante a década de 1940 (Figura 01), houve um crescimento considerável do espaço habitado em Anápolis. Esse crescimento foi se acentuando após a chegada da ferrovia que permitiu a entrada de imigrantes de todas as regiões do país, atraídos pelas oportunidades oferecidas pela agricultura e o comércio do município. No entanto, pela extensão da ocupação verificada no mapa, fica claro que após 1945 a expansão territorial da cidade foi ampliada. Esse processo continua se expandindo com mais intensidade na década de 1950, período em que houve uma grande ocupação do espaço na cidade, visível nos loteamentos que foram se sucedendo.

A ferrovia expôs a cidade a novos desafios, novas demandas para atender a população (comerciantes, empresários, profissionais liberais, proprietários rurais), bem como as pessoas que chegavam para fixar residência. O crescimento da cidade demandava a ampliação dos espaços residenciais. Para atender essa demanda, novos loteamentos foram lançados por meio da publicidade do jornal *O Anápolis*. Esses loteamentos eram destinados a um comprador exigente e disposto a investir em lugares onde houvesse tranquilidade, conforto, segurança, áreas verdes e fossem distantes do setor central da cidade.

A expansão territorial da cidade ganhou impulso logo após a chegada do trem, em 1935, conforme anunciava o jornal *O Anápolis* do dia 8 de agosto: “Um novo bairro vai surgir”. A ideia de construir um novo bairro afastado do centro, segundo Ferreira (1981, p. 65-66), “[...] ocorreu porque os terrenos situados a partir da Praça Bom Jesus, em direção ao poente, pertencentes à fazenda Catingueiro, já haviam sido comprados e loteados pela Prefeitura, com o nome de Bairro Bom Jesus, que passaram a ser vendidos a partir de 1913”.

Todavia, esse empreendimento imobiliário só se tornou possível em meados dos anos 40, quando a cidade necessitava expandir-se para atender a demanda dos moradores. Isso pode ser observado na Figura 02. Em 1945, Anápolis pôs em evidência um grande empreendimento imobiliário, considerado uma inovação para a época. Foi lançado o loteamento do Bairro Jundiá, um empreendimento imobiliário de grande repercussão na cidade. Esse fato pode ser constatado pela ênfase dada ao assunto pelo jornal *O Anápolis*. Além da publicidade semanal, em que publicava a planta do novo bairro, trazia ainda informações sobre a importância desse investimento para a cidade.

O novo bairro foi denominado “Nova Anápolis”, em virtude das características do local, que se apresentava como um lugar mais saudável, ou seja, era um prolongamento da cidade, mas surgia de modo diferente da parte existente, cuja ocupação havia sido espontânea. Nesse bairro havia planejamento, fora traçado com base em conhecimentos de engenharia e arquitetura. São visíveis (figura 02) os espaços destinados aos equipamentos públicos como praças e escolas.

Este loteamento representou um marco na expansão espacial da cidade por ser um espaço urbano planejado. Era novidade em termos imobiliários, uma vez que fora planejado com avenidas e praças distribuídas por toda a extensão do novo bairro, de forma que atendesse a população e privilegiasse a circulação de pessoas e automóveis. A publicidade veiculada pelo jornal destinava-se, especialmente, ao seu público leitor. Esses leitores, direta ou indiretamente, divulgavam essas informações à população, pois atuavam como receptores e divulgadores das idéias veiculadas pelo jornal.

Quanto à narrativa utilizada pela propaganda para atrair a atenção do público leitor do jornal e o transformar em potencial divulgador ou até mesmo comprador. O anúncio se utilizou da “substituição de nomes, pois se trocam os termos com a intenção de influenciar

positivamente a situação” (BROWN, 1971, p.46) de venda dos lotes. O Nome Jundiá foi substituído por “Nova Anápolis”.

A propaganda é o termo aplicado nesse anúncio uma vez que expressa “uma propagação de idéias” (SANDERMANN,2001,p.36). A propaganda do loteamento “Jundiá” vende uma idéia que vai além do novo loteamento. A Anápolis futura, moderna e progressista implícito na visão de mundo do grupo idealizador do jornal *O Anápolis*.

Reportando-se ao imaginário social, a “Nova Anápolis” se caracteriza como a representação de um *slogan*, pois havia uma associação entre imaginação e poder, implícito no enfoque apresentado pelo jornal. Nas palavras de BACZKO (1985, p. 296) “essa acepção corrente designava uma faculdade produtora de ilusões, sonhos, símbolos, que pertencia ao domínio das artes, irrompia agora num terreno reservado às coisas sérias e reais” Analisando a partir desse ponto de vista o *slogan* eleva a imaginação ao nível de um símbolo.

Tomando o *slogan* como um elemento utilizado para afirmar uma aspiração do jornal, voltada para a promoção do novo bairro, é visível o que BACZKO (1985) observou: “Os *slogans* exaltavam as funções criadoras da imaginação” (p.297). Numa dimensão maior, esse slogan, foi o ponto de partida para as aspirações do jornal, como representação das transformações espacial da cidade focada no nascente mercado imobiliário.



Figura 18 - Anúncio de venda de loteamento.

Fonte: Jornal O Anápolis, nº 450, jun. 1945, p. 3.

A partir do loteamento do Bairro Jundiáí, novos lançamentos foram aparecendo para atender a demanda causada pelo crescimento da cidade, resultante do seu desenvolvimento econômico e social. Outro fator importante para as mudanças que ocorreram no panorama urbano de Anápolis foi influenciado por Goiânia. A cidade capital do estado de Goiás, planejada com sua moderníssima arquitetura expressa nos edifícios públicos e particulares, suas ruas e avenidas amplas e arborizadas, influenciaram Anápolis.

Essa influência foi perceptível nos novos loteamentos que surgiram a partir dos anos 1945. Outros aspectos visíveis da cidade também receberam influência, as avenidas (Goiás, Presidente Kennedy, Juscelino Kubistchek) ruas (arborização e afastamento da calçada) e prédios (Hotel Itamaraty).



Figura 03 - Anúncio de loteamento.

Fonte: Jornal O Anápolis, nº 688, junho de 1947, p. 2.

Em junho de 1947, o jornal *O Anápolis* trazia estampado nas páginas destinadas à publicidade o mapa do bairro Vila Jayara, denominado “Sanatório de Anápolis” (Figura 03) e localizado no alto da Capuava. O termo sanatório utilizado pelo jornal fazia alusão às vantagens que o morador teria no novo bairro, relacionadas com a saúde da população, graças à sua altitude. Esses bairros afastados do setor central da cidade previam energia elétrica, postos de saúde, escolas, água, igrejas, praças de esporte e linha de ônibus entre outros serviços, como forma de higienizar a cidade. Segundo o jornal “o novo bairro estaria a 1100 metros de altitude, apresentava um belo panorama e tinha ótima aguada. Ficava a pouco mais de um quilômetro da Avenida Tiradentes. A partir de mil cruzeiros (Cr\$:1.000,00) esses terrenos poderiam ser adquiridos”. (O ANÁPOLIS, jun. 1947, p. 2).

O bairro Vila Jayara foi um investimento imobiliário destinado às famílias de baixa renda e de trabalhadores. A comparação com o loteamento do Bairro Jundiáí evidenciava algumas diferenças entre ambos. Enquanto a publicidade direcionada ao Jundiáí o apresentava como a Nova Anápolis, com largas avenidas, espaço verde, praças com amplo espaço para o lazer da população, o bairro Vila Jayara, além de estar distante do setor central, não tinha os mesmos espaços projetados para o Jundiáí. Os bairros populares foram se estabelecendo em áreas mais distantes da área central.

De acordo com o esquema definido por BROWN (1971), se percebe nesse anúncio também a substituição de nome ou complemento com outro termo de peso, que pode influir na decisão do comprador. O bairro Vila Jayara foi substituído por bairro Sanatório de Anápolis. A intenção da propaganda ao utilizar um termo vinculado à saúde estava relacionado com um local saudável, com espaços para circular e morar bem.

O contexto apontado pelo anúncio produziu um slogan investindo nas funções simbólicas do anúncio como interlocutor do jornal *O Anápolis*. Era preciso produzir algo que simbolizasse a saúde ou chamasse atenção da população no sentido de morar num lugar saudável. Nesse sentido estavam concentrados nele (*slogan*) “as aspirações a uma vida social diferente” (BACZKO, 1985, p. 297). O *slogan* produziria ou despertaria um desejo manifesto no leitor, consumidor.



Figura 04: anúncios de loteamentos.

Guia Prático de Anápolis. Anápolis, 1955, pp.138-140

Nos anos que se seguiram outros loteamentos apareceram nos anúncios do Guia Prático da cidade de Anápolis. O Anúncio dizia “a menos de um quilômetro do centro da cidade, Jardim Alexandrina, o loteamento ideal” A propaganda desses loteamentos seguia

apresentando ao leitor uma sequência de ações com a pretensão de convencer a comprar, pois a compra do terreno era um bom negócio. A narrativa dessas ações se desenvolveu apresentando as qualificações de cada loteamento, em seguida narrava as vantagens que o local oferecia. Segundo o esquema proposto por BROWN, o uso de estereótipos como o clima bom, ótima topografia e localização magnífica, dando a impressão de lugar único, perfeito para morar.

III- Considerações finais.

A propaganda se constitui em poderosa estratégia de persuasão. Essa persuasão é demonstrada nas imagens e palavras expressas através da força conotativa que exerce na imaginação das pessoas. Ao olhar as características da propaganda em si a partir das técnicas e dos recursos utilizados, pode-se inferir que sua lógica é a de manter e promover o sistema social que aí se encontra.

Todavia por traz da imagem e texto encontrava-se uma narrativa sobre os novos bairros da cidade, vinculados a satisfação pessoal das pessoas, em que viver bem com saúde era um artifício que motivaria no indivíduo a aquisição do terreno. Essa narrativa atuou no imaginário social de forma a criar expectativas transformadoras nas ações humanas. Esse processo fomentado pela imaginação se dirige a linguagem dos símbolos e dos emblemas que por sua vez internalizam socialmente a visão de mundo do grupo(jornal) que o produziu.

A maioria das representações coletivas não está associada a uma única coisa “[...] mas sim [...] [a] uma representação escolhida mais ou menos arbitrariamente a fim de significar outras e de exercer um comando sobre as práticas” (BACZKO, 1985, P306). Frequentemente, os comportamentos sociais não se dirigem tanto às coisas em si, mas aos símbolos dessas coisas. Nesse ponto a imagem refletida no anúncio reacende o mecanismo contido na propaganda que é a sedução.

A propaganda por sua vez constrói um universo imaginário, no qual o leitor se vê realizando um desejo. Nesse sentido o “imaginário seria a potência do falso; o tempo substituiria o verdadeiro pela potência do devir” (DELEUSE, 1992, p.86). Isso porque o imaginário é uma construção idealizada e irreal. Na sociedade moderna, as imagens assumem papel preponderante, são capazes de mudar o sentido das coisas, objetos, pessoas, lugares.

Os anúncios, veiculados pelo jornal *O Anápolis e Pelo Guia Prático*, é parte do capítulo dois da dissertação de mestrado sobre as imagens do comércio anapolino no jornal [...]. Nessa pesquisa procurou-se mostrar como as imagens produziram um imaginário sobre a cidade comercial, em decorrência de acontecimentos relacionados com o progresso material da cidade nas décadas de 1930-1960. O resultado obtido na discussão contribuiu para a compreensão dos mecanismos utilizados na publicidade do jornal no sentido de construir um imaginário sobre a “Nova Anápolis”, tendo como marco simbólico o bairro Jundiáí.

IV- Referências bibliográficas

BROWN, J.A.C. *Técnicas de Persuasão*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985. v. 5. p. 297-330.

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

FERREIRA, Haydée Jayme. *Anápolis Sua Vida, Seu Povo*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.

FRIEDMANN, João. *Anápolis: Guia Prático de Anápolis*. Anápolis: Governo Municipal, 1955.

JORNAL *O Anápolis, 1945-1955*. Arte Gráfica S/A. Anápolis, Goiás
PREFEITURA MUNICIPAL, *Plano Diretor de Anápolis*, dez. 2005

POLONIAL, Juscelino. *Ensaio Sobre a História de Anápolis*. Anápolis, GO: AEE, 2000.

SANDMANN, A. J. *A Linguagem da Propaganda*. São Paulo: Contexto, 1997.

VESTERGAARD, T., SCHRÖDER. *A Linguagem da Propaganda*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Trad. Constança M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1994. Tomo I.

A CIDADE COMO METÁFORA DO CAOS: ORDENAMENTO URBANO E CONTROLE DO COTIDIANO NO BRASIL DA BELLE ÈPOQUE

Carlos Martins Junior¹
cmartins@dr.com

Frente às incertezas políticas e às transformações estruturais ocorridas no Brasil na virada do século XIX para o XX, as elites dirigentes nacionais delinearam, respaldadas pelo discurso científico, um abrangente projeto social visando à submissão das camadas populares, fundamentado em dois movimentos simultâneos. De um lado, promoveu-se uma ideologia valorizadora do trabalho, articulada aos conceitos complementares de “ordem” e “progresso”. De outro lado, sob a justificativa de ordenar o “caos urbano” com o intuito de coibir a “mistura de corpos”, que punha a sociedade sob a ameaça da “doença” física e moral, da “anarquia” das raças, dos sexos e das chamadas “classes perigosas”, impunha-se um contínuo esquema de vigilância e repressão das práticas cotidianas da população urbana, sobretudo dos membros das camadas populares, com vistas a transformá-los em cidadãos “morigerados”, processo definido, no plano semântico, pelo termo “civilização”. Este artigo propõe uma reflexão sobre os aspectos que ensejaram esse projeto “civilizatório”, suas características e os impactos sobre o cotidiano dos populares.

Palavras-chave: ordenamento urbano, cotidiano, camadas populares.

Against the political uncertainties and the structural changes have occurred in Brazil at the turn of the 19th century to 20th national leaders elites have outlined, scientific, accompanied by a comprehensive speech social project aimed at the grass-roots submission, two simultaneous movements. On the one hand, promoted an ideology fulfilling work complementary concepts articulated to order and progress. On the other hand, under the justification for the urban chaos in order to curb the mixing of bodies, the society under the threat of physical and moral disease of anarchy race, gender equality and of the so-called dangerous classes, is a continuous surveillance scheme and repression of urban population day-to-day practices, especially of grass-roots members to turn them into citizens disciplined process defined semantic level, by the term civilization. This article proposes a reflection on the aspects civilizing who initiated this project, its characteristics and impacts daily popular.

Keywords: urban planning, daily, grass-roots.

No terço final do século passado, profundas transformações sacudiram a Europa, motivadas pelas formações das grandes propriedades industriais, contrabalançadas pela organização do movimento operário, dos sindicatos e dos partidos trabalhistas e socialistas. Além disso, o ineditismo do crescimento urbano, em ritmo acelerado e desordenado, conferiu às grandes cidades de praticamente todo o mundo o caráter de experiência social mais insólita e crítica do século XIX (HOBSBAWM, 1979: 42).

¹ Professor Titular do Departamento de História do Campus de Aquidauana da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (DHI/ CPAq/ UFMS) e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/ UFGD).

Movidos pela perplexidade e pelo tormento diante da experiência da urbanização, os ingleses, por exemplo, perguntavam-se insistentemente: “o que faremos com as nossas grandes cidades? O que nossas grandes cidades farão de nós?” (HOBSBAWM, 1979: 45). Vivenciando o mesmo tormento, intelectuais americanos apelavam para juízos moralizantes, como o de J. N. Ingrahan ao afirmar que “Adão e Eva foram criados e colocados num jardim; as cidades são o resultado da queda” (apud HOBSBAWM, 1979: 47). Do mesmo modo, na França, desde 1833, o doutor Parent - Duchatelet, alarmado com o problema da pressão demográfica em Paris, configurava uma situação de emergência, chegando mesmo a sugerir que os habitantes mais antigos e privilegiados se retirassem da cidade, pois:

[...] desse aumento da população nasceram duas causas que, agindo juntas sem cessar, fizeram desaparecer vantagens que nossos pais vieram procurar na cidade e produziram aqui um estado de coisas que, atualmente, se aproxima da barbárie e que, seja na cidade, seja nas povoações que a cercam, tornou-se intolerável para mais de 100 mil indivíduos. As duas causas concernem, de uma parte, para o agigantamento de Paris e, de outra, ao aumento da massa de matérias suscetíveis de produzir emanações infectas (apud SEVCENCKO, 1985: 71-72).

Junto ao processo de industrialização e de crescimento urbano, a expansão imperialista, principalmente na África, gerava receios de levantes dos povos conquistados, colocando a questão das fronteiras classistas e raciais entre as mais importantes linhas delimitadoras para a sociedade de diversos países europeus. Analisando as condições específicas da Inglaterra entre as décadas de 1880 e 1890, momento em que a expansão imperial desse país atingia o apogeu, fazendo crescer o receio de degeneração e da queda e levando muitos observadores a comparar o Império Inglês aos Impérios Grego e Romano no período da decadência dos mesmos, afirmou Elaine Showalter (1993: 36), que “enquanto outras raças pareciam distantes e exóticas, a classe operária estava bem à mão”.

Devido à forte depressão econômica que atingiu a Europa Ocidental no final da década de 1870, a década seguinte viu nascer o termo “desemprego” e, com ele, uma grave crise na relação entre as classes sociais. O centro das grandes cidades passou a ser percebido como o lugar de concentração do “resíduo”, formado por miseráveis crônicos e desempregados “contumazes”. Considerando que esse submundo vivia em cortiços, gerando a doença, a ignorância, a loucura e o crime, problemas tidos por muitos analistas como incontornáveis, alguns eugenistas sustentavam, apoiados na tese da degenerescência urbana como fator da deterioração geral da raça, a idéia de que aos pobres não deveria ser permitido o direito de reprodução.

No tocante à questão racial, o temor das rebeliões coloniais, da mestiçagem e dos casamentos inter-raciais despertou o interesse da ciência e da política para com a fixação de

linhas demarcatórias bastante nítidas entre brancos e não-brancos, entre ocidentais e orientais. Assim é que a ciência do período, em especial a antropologia física, devotou-se a estabelecer a legitimidade da hierarquia e da diferenciação sobre as raças e as classes, bem como em demonstrar o perigo da degenerescência física e moral representado pelo desrespeito a esses limites.

Aliás, não faltaram, à época, metáforas raciais para descrever as relações entre as classes. Em *Darkest England* (1890) e em *Darkest London* (1891), Willian Booth e Margaret Harkness, respectivamente, traçaram paralelos entre os problemas da selva africana e da selva urbana, onde os desabrigados, a pobreza, a fome, o alcoolismo e a violência sexual podiam ser vistos todos os dias: “Como na África são só árvores, árvores e mais árvores, sem qualquer outra paisagem concebível”, escreveu Willian Booth, “da mesma forma ocorre aqui - é só o vício, a pobreza e o crime” (apud SHOWALTER, 1993: 19). Explicitamente, tudo o que era escuro ou labiríntico podia estar localizado na África, no Oriente ou mesmo nos bairros operários de Londres ou de qualquer outra grande cidade do Ocidente. Fosse por medo ou compaixão, o confinamento da pobreza nos bairros operários, a carência de habitações urbanas e o desemprego geral eram estados de coisas que despertavam as atenções dos homens de saber e do cidadão comum, cuja imaginação era mais estimulada quanto maior o número de publicações sobre esses assuntos nos jornais.

Durante a segunda metade do século XIX, também o Brasil passou por mudanças estruturais que se refletiam na paisagem urbana. A progressiva substituição da mão-de-obra escravista pelo trabalho livre assalariado, o surgimento das fábricas, o desenvolvimento dos sistemas de circulação de mercadorias, além do crescimento demográfico, acentuado pela chegada de crescentes levas de imigrantes europeus e pela incorporação à população urbana de elementos étnicos nacionais (negros e mestiços) provenientes das áreas rurais, fizeram com que o Rio de Janeiro perdesse por completo, no decorrer das três últimas décadas do século XIX, o caráter provinciano e colonial que até então conservara.

Quanto ao problema da pressão demográfica, dados do censo de 1890 informam que o Distrito Federal possuía 521.651 habitantes, 81% deles vivendo na área urbana propriamente dita. Os números revelam, ainda, que entre 1872 e 1890 a população da capital do país havia praticamente duplicado em termos absolutos. Paralelamente à expansão demográfica e física da cidade, acentuavam-se as atividades econômicas, trazendo como consequência maior complicação do perfil social urbano, que passou a ser caracterizado pelo descompasso entre a (abundante) oferta e a (escassa) procura por mão-de-obra, fato que promovia a maximização da exploração do trabalho e a conseqüente redução salarial.

Algumas estatísticas destacando o nível de emprego na Capital Federal mostram que a quantidade de desocupados ou pessoas tidas como sem profissão declarada atingia, na última década do século XIX, 48.110 indivíduos, representando cerca de 9,20% da população total da cidade (LOBO, 1978). Para esses elementos, que ficavam à margem do mercado regular de trabalho (a maioria negros e mulatos), viver do pequeno comércio e de expedientes era uma estratégia de sobrevivência. Em *A Alma Encantadora das ruas*, João do Rio cita alguns exemplos daquelas atividades que denominou de “profissões da miséria”, relacionando entre elas as de trapeiro, covoqueiro, caçadores de ratos, coletores de botas, tatuadores, vendedores ambulantes de orações e literatura de cordel, compositores de modinhas, etc. A essas podem ser acrescentadas as atividades femininas ligadas aos serviços domésticos, ao pequeno comércio (quitandeiras e quituteiras), ao artesanato (em especial o serviço de costureira), além das cartomantes, curandeiras, amamentadoras (amamentação mercenária assalariada), coristas, dançarinas, cantoras, atrizes e vendedoras de charutos, entre outras (RIO, 1951). Todas elas atividades bastante depreciadas à época, a ponto de incluir as mulheres que as exerciam na categoria dos “sem profissão declarada” e, não raro, associá-las à prostituição (MACEDO, 1873). Claro está que não só desses expedientes vivia o “povo das ruas”. Gerado, sustentado e reproduzido pela modernização, um mundo marginal constitui-se, fazendo emergir novos personagens urbanos como ladrões, punguistas, vigaristas, jogadores, bêbados, traficantes de mulheres e de drogas, gigolôs, prostitutas e mendigos, entre outros.

Da mesma forma que o Distrito Federal, entre 1870 e 1900 São Paulo foi palco de intenso crescimento, tornando-se, segundo Richard Morse, “uma cidade completa e economicamente ativa”, passando do décimo para o segundo lugar em tamanho no país, superada apenas pelo Rio de Janeiro (MORSE, 1976: 216). Conseqüentemente, também ali o avanço do capitalismo resultou em elementos complicadores do social, na dificuldade de adequação da relação entre demanda e oferta de empregos, de habitações e na necessidade de adaptar a melhoria dos serviços públicos ao crescimento populacional e físico da cidade.

Ao que tudo indica, portanto, as três últimas décadas do século XIX representaram, para os habitantes das grandes metrópoles brasileiras, um período de alteração da qualidade de vida, cristalizado no sentimento de perda definitiva de um mundo idílico, anteriormente caracterizado pela ordenação quase doméstica da vida social. Toda a dramaticidade dessa mudança de sensibilidades refletia-se na imprensa e na literatura. Descrevendo a situação do Rio de Janeiro na virada do século, Luiz Edmundo (1965: 21) definia a cidade como:

[...] um monstro onde as epidemias se albergam dançando sabats magníficos, aldeia melancólica de prédios velhos e acaçapados a descascar pelos rebocos, vielas

sórdidas cheirando mal, exceção feita da que se chama Rua do Ouvidor, onde [...] o homem do “burro-sem-rabo” cruza com o elegante da região tropical, que traz no mês de fevereiro sobrecasaca preta de lã inglesa, e [...] dilui-se em cachoeiras de suor.

Em São Paulo era através da imagem da desfiguração dos valores morais, sociais e culturais que a imprensa, por exemplo, referia-se às mudanças pelas quais a cidade passava, como mostra o trecho do artigo extraído do jornal *Diário Popular*, de 27 de outubro de 1893, onde se lê:

São Paulo caminha para a perdição moral. Para qualquer parte que se vire, o visitante encontra o vício a desenvolver-se com desbragamento tal, que preciso se faz a intervenção dos poderes públicos para impedi-lo. Outrora, em ruas onde só se encontravam famílias e casas habitadas por quem tem o que fazer se vêm hoje caras impossíveis, mostrando-se embora cobertas de col creme Simon, pulvilhado (sic) pelo pó-de-arroz, os sulcos que não se extinguem, deixados pelos deboches e pelas noites em claro libando, em desenvolta imoralidade, as taças de champanhe falsificado, entre os pechisbeques do falso amor.

Por outro lado, referências à oposição entre o caráter corrompido do homem urbano em relação à pureza e à simplicidade naturais, que o indivíduo originário do campo ainda conservava, são freqüentemente encontradas na literatura da época. Entre tantos exemplos, Adolfo Caminha, mesmo tendo como cenário uma capital de menor porte, Fortaleza, tratava do tema da seguinte maneira:

Mendonça conhecia Fortaleza superficialmente; suas viagens à capital tinham sido raríssimas; viera vezes contadas a negócios. Sabia os homens propensos ao mal, [...], porém a vida ruidosa e dissoluta das capitais, esse tumultuar cotidiano de virtudes fingidas e vícios inconfessáveis, esse tropel de paixões desconstruídas, isso que se constitui, por assim dizer, a maior felicidade do ser humano, esse acervo de mentiras galantes e torpezas dissimuladas, esse cortiço de vespas que se denomina sociedade, desconhecia-o ele e nem sequer imaginava (CAMINHA, 1976: 27).

O fato é que a diversificação das atividades econômicas, acrescida da maior complexidade da estrutura social, transformava a paisagem urbana em algo cada dia mais desconhecido e assustador aos olhos dos médicos, juristas, políticos e reformadores sociais que pretendiam ordená-la. Concebendo os centros urbanos como verdadeiros laboratórios de observação, esses agentes sociais produziram em relação a eles imagens extremamente contraditórias.

De um lado, as melhorias materiais das cidades - como a construção, ampliação e remodelação de ruas e avenidas, a instalação de novos sistemas de iluminação, saneamento básico e transportes - e a busca de novas formas de lazer e prazer simbolizavam a reprodução, em nível nacional, dos padrões de comportamento europeus, fazendo com que o espaço urbano fosse representado como emblema da modernidade e do progresso, a vitória da “civilização” sobre o passado colonial fortemente marcado pela vida rural. O grande

burburinho das ruas, a alegria vivenciada nos cafés, restaurantes, bordéis, teatros e confeitarias, bem como a presença de famílias inteiras nas ruas e nos passeios públicos ali estavam para confirmá-lo. De outro lado, as agitações operárias, a concentração da pobreza e a exposição pública do trabalho sustentaram, no plano das mentalidades, a edificação de imagens das cidades como símbolos do caos, locais de ajuntamento, nas áreas centrais e em cortiços insalubres, de uma multidão miserável e indisciplinada capaz de esconder, em suas entranhas, o vício, a doença e o crime. Permanentemente associada à visão da pobreza presente nas ruas, a multidão transformou-se em sinônimo de contágio físico, moral e de ameaça política, incutindo nas mentes pensantes a preocupação com a possibilidade da propagação de doenças físicas e o medo do desencadeamento e uma verdadeira onda de crimes contra a pessoa e a propriedade, ocasionada pela degenerescência dos costumes.

Em suma, as sensações de medo, espanto e indignação frente à presença e ao contato com a miséria, associada à correlação que se estabelecia entre crescimento urbano, pobreza e criminalidade, reforçaram, na mente dos intelectuais e do homem das camadas mais bem postas da sociedade, imagens da cidade como lugar privilegiado para o florescimento de tensões e esforços anormais capazes de degradar física e moralmente os indivíduos e as relações sociais, implicando o surgimento do receio de uma crise eminente que viria a afetar, essencialmente, a família, instituição tida como a base de todo o ordenamento social. Esses ingredientes promoveram mudanças radicais nas concepções e práticas da saúde, bem como na noção e abrangência da criminalidade. Foi nesse contexto que ocorreu o processo da naturalização do crime e o conseqüente crescimento do interesse por sua medicalização.

Contando com a cobertura teórica do darwinismo social e do positivismo, a nova forma de pensar e representar o espaço urbano intensificou o desejo das elites e dos poderes públicos em aprofundar estratégias de controle das camadas populares, vistas como substrato produtores de prostitutas, vadios, bêbados e agitadores operários. A partir daí, os diferentes “desvios” passaram a ser crescentemente separados e classificados, e para cada um deles desenvolveram-se formas específicas de enfrentamento, respaldadas na noção de ciência como fundamento do progresso.

No concernente à ação policial sobre os populares, São Paulo serviu de exemplo para o resto do país. Em 1892 surgiram as primeiras estatísticas sobre a criminalidade na capital, transformando São Paulo no único estado a possuir esse serviço organizado (CASTRO, 1934: 58). Em 1893, organizou-se um dos melhores censos demográficos da capital, sucedido, no ano de 1894, pelas primeiras prisões de lideranças operárias por ocasião das comemorações do Primeiro de Maio. Além disso, em 1897 foi criado, sob inspiração do

então delegado Cândido Motta, o Regulamento Provisório da Polícia de Costumes, com a finalidade de regulamentar e disciplinar a prostituição. Sem contar que, culminando com o acirramento da campanha realizada durante toda a década de 1890 contra a presença nas ruas de menores “arruaceiros” e abandonados, foi fundado, em 1902, o Instituto Disciplinar.

Mas a prova cabal do receio “indefinido do crime” por parte das elites urbanas foi a completa reformulação promovida na estrutura interna e na mentalidade da instituição policial em relação à criminalidade e ao combate da mesma (FAUSTO, 1984; BRUNO, 1947; NEDER e NARO, 1981; BRANDÃO, 1981). Os relatórios dos chefes de polícia da cidade de São Paulo mostram que, entre 1892 e 1916, houve um aumento paulatino da preocupação das autoridades policiais no tocante à proteção dos “bons costumes”.

Em Relatório apresentado à Secretaria de Justiça de São Paulo no ano de 1896, o Chefe de Polícia, doutor Bento Pereira Bueno, queixava-se da insuficiência do efetivo policial, que não acompanhava o ritmo do crescimento da população, afirmando que, em consequência disso, “a ação da policia não se tem até aqui verificado com a desejável regularidade”, tornando quase impossível “a guarda dos costumes tão necessária nas grandes cidades” (BUENO, 1896: 173). Nesse processo de “guarda dos costumes”, estava na mira da polícia a eliminação de contravenções como a vadiagem, que associada à mendicância era vista como o principal receptáculo da delinquência; a desordem, referida em relação ao comportamento das pessoas em público, podendo incluir também as ações dos grevistas; a embriagues, contravenção próxima da desordem; e a prostituição que, embora não estivesse prevista como crime no Código Penal, colocava a mulher sob a rubrica da vadiagem.

Outro dado revelador de que a atividade policial extrapolava, em muito, o combate à criminalidade real é a defasagem entre o número de detenções para averiguação e o de prisões com processos. Levando-se em consideração que os anos de 1892 a 1905 corresponderam, em São Paulo, ao pico das detenções para averiguação (84% das detenções efetuadas), e considerando-se, ainda, que esse período coincidiu com o acirramento das transformações ocorridas na cidade e com a recessão ocasionada pela crise cafeeira, iniciada por volta de 1898, conclui-se que a atividade repressiva da polícia visava, acima de tudo, ao controle social. Percebendo os populares como arruaceiros, trabalhando com a idéia de naturalização do desvio e com pares opostos de conceitos, em que a rua representava o mal, e a casa, o trabalho e a escola o bem, a tarefa da polícia era realizar uma verdadeira intervenção nos espaços públicos, a fim de manter a ordem ameaçada pelos infratores das normas do bom viver (FAUSTO, 1984: 112).

Ressalte-se que essa preocupação intervencionista de cunho moralizante crescia e refinava-se em proporção direta ao crescimento da organização e das reivindicações operárias, atingindo, em meados as décadas de 1910, dimensões nacionais. Um ano depois da greve geral de 1917 realizou-se, no Rio de Janeiro, uma conferência Judiciária-Policial, na qual as autoridades presentes procuravam definir, com a máxima clareza, estratégias conjuntas de atuação dos poderes públicos sobre a delinquência e a moralidade pública. Significativa nessa Conferência foi a explanação do doutor Celso Vieira de Mello, a respeito do conceito de moralidade pública. Afirmando que, do ponto de vista policial, tal conceito era ainda muito vago, propunha que o mesmo fosse aplicado à vigilância das ruas, compreendendo os crimes de ultraje público ao pudor, as contravenções aos regulamentos de polícia, das leis penais e das posturas municipais, além de “todos os casos que, não previstos nas posturas e regulamentos, ou previstos sob outros aspectos, possam ofender eventualmente [...] o pudor, a dignidade e o recato dos cidadãos em tudo quanto se refere à pública observância dos bons costumes” (PEREIRA, 1918: 478-479). Definindo como local público a “qualidade do lugar e não a presença de testemunhas, que em todos os casos de ultraje público ao pudor ou ofensa aos bons costumes requer a intervenção policial”, o doutor Celso Vieira de Mello propunha ainda a ampliação do campo de atuação da polícia entendendo que, para além dos caminhos, praças, igrejas, botequins, estalagens, hospedarias, etc., o mesmo deveria ser alargado para todos os lugares expostos ao público, a exemplo de “uma casa que tenha a porta aberta, deixando ser visto, fora, o que se passa no interior” (PEREIRA, 1918: 480).

Paralelamente a isso, iniciou-se uma maior intervenção do Poder Público no processo de reformulação da própria configuração do espaço físico das cidades. Devido ao sem-número de “cantos”, à confusão de pessoas anônimas nas ruas e à população pobre que se concentrava em casas de cômodos, becos e vielas, os grandes centros urbanos brasileiros, em especial do Rio de Janeiro, transformavam-se em abrigo de fugitivos e ex-escravos, constituindo o que Sidney Chalhoud (1990) definiu como “cidades esconderijos”. Em decorrência, qualquer motim tornava-se, como destacaram Nicolau Sevcenko (1984) e José Murilo de Carvalho (1987), praticamente incontrolável, caso exemplar de Revolta da Vacina. Não foi por acaso, portanto, que em São Paulo (mais lentamente) e no Rio de Janeiro as reformas urbanas acompanharam de perto o modelo parisiense do pós-movimento da comuna de 1871 (PECHMAN e FRITSCH, 1985).

Informados pelas teorias dos miasmas e dos micróbios, as quais permitiram o surgimento da metáfora do corpo orgânico que percorreu toda a fala médica quando esta se

referia à sociedade, os médicos-sanitaristas acabaram se destacando como maestros das reformas urbanas. No intuito de proteger, cuidar e assepsiar o corpo social da insalubridade presente nos fluidos (no ar e na água), a partir dessas duas concepções médicas promoveu-se a instalação de redes de esgotos para distanciar as imundícies dos centros das cidades, a canalização de águas, a criação de serviços de higiene e a introdução de áreas verdes e jardins públicos. Mais que isso, a utilização da metáfora da virtualidade da doença (física, moral e social) contribuiu para promover uma verdadeira reorientação do pensamento e da prática dos poderes públicos em relação à criminalidade, pois, a partir daí, a atuação dos médicos sanitariastas deveria recair sobre todo o espaço social urbano, sobre toda a população e não mais ficar restrita aos chamados “focos infecciosos” como cabarés, botequins, bordéis, fabricas, etc.

Seguindo o modelo higienista, a ação da polícia e da Justiça não deveria incidir exclusivamente sobre os criminosos comprovados. Distante disso, surgindo perante o olhar da polícia médica como portadores de “vícios” e paixões incontroláveis (portanto, corruptíveis a priori), associados a cheiros fortes e à selvageria, foram os membros da população pobre e trabalhadora, através de seus hábitos cotidianos, o alvo da ação intervencionista e disciplinadora encetada pelas autoridades, a fim de recuperar o corpo social segundo as leis da natureza. Assim, paralelamente à higienização dos espaços públicos, os saberes-poderes brasileiros do final do século XIX e início do XX focaram suas atenções sobre a “assepsia” das habitações populares, apontadas como locais de transmissão da doença. Com isso, preparava-se a intervenção na vida privada dos indivíduos, sob a justificativa da necessidade de higienizar o “meio viciado”.

Exemplos disso são os Códigos de Posturas Municipais, que passaram a definir critérios de construção de prédios para conferir-lhes uma padronização mais de acordo com o processo de modernização urbana. Eulália Lobo (1981: 24) informa que desde a década de 1880 discutia-se, no legislativo carioca, o problema dos cortiços como fator da baixa produtividade dos operários. Em São Paulo, o mesmo desejo intervencionista fazia-se sentir no mínimo desde 1886, como se observa no Código de Posturas Municipais desse ano, em especial no capítulo referente aos “Cortiços, Casas Operárias e Cubículos”, bem como no Código Sanitário Decretado pelo Estado de São Paulo em 1894, sobretudo o capítulo dedicado às “Habitações Populares e Casas dos Pobres”.

Vale destacar, que esse padrão de ordenamento das áreas públicas e de regulamentação de condutas morais e sociais reproduzia-se também em cidades de menor porte do interior do país, a exemplo de Campo Grande, atual capital de Mato Grosso do Sul,

cujo primeiro Código de Posturas, aprovado em 1905, previa, no parágrafo 1º, do Artigo 44º do Capítulo 9º, a proibição de “ajuntamento, nas tabernas ou casas de bebidas, de pessoas que não estejam comprando”, com pena prevista, aos infratores, de seis mil réis ou dois dias de prisão. Além disso, destacava o Capítulo 10º:

Reunião proibida e ofensas a moral:

Art 45º É expressamente proibido;

§ 1º Fazer-se bulha ou algazarra e dar gritos a noite.

§ 2º Fazer-se sambas, Catiretes (sic), ou quaesquer brinquedos que produzam estrondo ou vozeria dentro da Villa.

§ 3º Proferir palavras obscenas ou licenciozas que offendam a moral publica.

§ 4º Escrevinhar nas paredes das casas, ou muros ou desenhar figuras indecentes ou garatujas.

Os infratores deste artigo e seus paragraphos ficam sujeitos a multa de 10\$000 ou cinco dias de prisão (ARCA, 1995, separata).

Conforme Jacques Donzelot, as imagens elaboradas no Brasil sobre as casas populares eram muito semelhantes àquelas produzidas pelos médicos sanitaristas europeus, para quem “o hábito de viver em casas e cômodos, de fazer refeições em tabernas, de preferir, em suma, viver-se na rua, viver em cabarés”, era entendido como razão da “decadência física e independência moral da classe operária”. Percebidas como imorais e insalubres, combater as moradias populares transformava-se, então, numa luta contra um habitat visto como “abrigo, lugar de defesa da autonomia”. Assim, o principal objetivo de médicos e reformadores urbanos era fazer com que os operários, conservando “bem” sua moradia, criassem apego à ordem pública, reduzindo a parte social da casa em favor de espaços reservados à família (pais e filhos), como forma de facilitar o exercício da vigilância. Procedendo dessa maneira, ficariam mais próximos da intimidade do lar e, conseqüentemente, distantes dos cabarés (DONZELOT, 1980: 38-43). Noutros termos, se o lar era o local da formação de indivíduos privativos e felizes no interior da família, seu antípoda, o cortiço (a não-casa) era concebido como espaço onde teriam origem os mais abjetos males físicos e morais, capazes de infectar o “corpo social”. Assim, ao privilegiar a necessidade de penetrar nas casas populares como forma de “corrigir o meio”, a medicina refletia não só a intenção de examinar e classificar os “desvios”, mas também o desejo burguês de levar o ideal da família higiênica aos pobres e trabalhadores, no intuito de corrigir os males detectados na sociedade.

Talvez nenhum outro aspecto da vida cotidiana tenha despertado mais interesse de intelectuais, políticos, reformadores sociais e dos órgãos públicos brasileiros do final do século XIX, do que as práticas afetivo-sexuais elaborados pelos indivíduos dos chamados “grupos sociais subalternos”. Segundo Foucault (1980: 31), tal interesse se explica por que

“nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos elementos de maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras e podendo servir de ponto de apoio, de articulação das mais variadas estratégias”.

Com efeito, no processo de construção de um saber voltado para a normatização e a administração política dos mais abrangentes aspectos da vida cotidiana dos habitantes das grandes cidades, e palmilhando os mesmos caminhos percorridos pela ciência europeia em direção à edificação de um discurso sobre o sexo, também os saberes-poderes brasileiros do século XIX demonstravam uma preocupação cada vez maior com a sexualidade, expressa, por exemplo, na crescente abordagem de temas como a homossexualidade, a prostituição, o onanismo, o amor, o casamento, etc. Portanto, no Brasil, como em tantas outras partes do mundo ocidental, intensificava-se um esquema no qual “a vontade de saber do cientista” transformava o corpo e o prazer em objetos de conhecimento, formulando discursos sobre o sexo que não constituíam unicamente discursos morais, mas da própria racionalidade. Repetindo o esquema de produção da sexualidade inaugurado na Europa em fins do século XVIII, também aqui se esboçara, desde meados do século XIX, uma “ciência sexual” que se apresentava como instrumento capaz de reconhecer o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, em matéria de sexo. Em linhas gerais, as tecnologias de higienização e normatização dos prazeres sexuais trazidos pela “nova ciência” objetivavam a maximização da vida, a proibição do incesto, o crescimento demográfico e urbano ordenado, bem como controle familiar da população.

Nesse sentido, escamoteadas pelo discurso da modernidade, as reformas urbanas no Brasil da virada do século XIX para o XX revelam o projeto das elites locais de separar, de forma mais rígida, os espaços público e privado, ou seja, sua política de separação de corpos, fato que se torna notório quanto mais se sabe que a população pobre pouco ou nada desfrutou da maior parte das melhorias trazidas com o processo de “remodelação” e “embelezamento” das cidades brasileiras. Na realidade, as casas de cômodos existentes nos centros das cidades foram demolidas ou remodeladas, logradouros públicos como chafarizes e quiosques, espaços de sociabilidade privilegiados dos populares, começaram a desaparecer, num movimento crescente que visava à normalização do que era percebido como comportamento desordenado da população (PECHMAN e FRITSCH, 1985). Definido como espaço burguês por excelência, lugar dos negócios, do luxo e das mercadorias, o centro da cidade foi praticamente vetado às camadas populares, que nesse processo de exclusão foram cada vez mais empurradas para as periferias e subúrbios, onde surgiram novas casas “doentes” como os cortiços dos bairros operários de São Paulo, ou a “nova África” e as favelas dos morros

cariocas. A rigor, na cidade do capital o espetáculo da pobreza e do trabalho não deveria ocupar lugar algum, mas sim ser isolado, disciplinado e marginalizado. Exemplo significativo desse esquema de exclusão aparece no depoimento dado por dona Alice a Ecléia Bosi (1987: 60):

Quando eu trabalhava, nem para o centro da cidade eu ia. Minha vida era da Marques de Itu para o Bom Retiro, para mim não tinha cidade. Mais tarde quando conheci a cidade, ela era uma maravilha [...]. O centro da cidade era bonito, era bonito sim! As mulheres andando de luvas e chapéu na cidade, como num passeio.

Paralelamente, como bem observou Robert D. Storch (1985) para as condições específicas da Inglaterra na primeira metade do século XIX, no Brasil do final do século XIX e início do XX as reformas da polícia e da justiça penal refletiram, acima de tudo, o advento de noções redefinidoras dos elementos constituintes da ordem e da disciplina social. Daí em diante, o policiamento urbano desempenharia importante papel na tentativa de estabelecer novos, e mais estreitos, limites de comportamentos toleráveis, em que o permitido e o tolerado em público deveriam ser enormemente reduzidos.

Por outro lado, influenciados pela cadeia perversão – degenerescência - hereditariedade, criada pela medicina, e pela noção de que a desordem social corrente no país tinha origem na constituição anômala do homem, a qual precisava ser corrigida, também os agentes responsáveis pela aplicação da lei estiveram envolvidos no esquema de normatização e moralização das condutas cotidianas das camadas populares, que, em última análise, visava à formação do cidadão morigerado e trabalhador. Os artigos que compunham o Título 8º do Código Penal de 1890, o qual tratava “Da Segurança da Honra e da Honestidade das Famílias e do Ultraje Público ao Pudor”², atestam não só a mudança de um sistema de detecção e de punição de alguns poucos para outro de vigilância de muitos, como o fato de que, quaisquer que tenham sido as realizações do Direito Penal do período em matéria de combate aos crimes de maior gravidade (e essas não foram poucas), a vigilância, a autorização oficial e a regulamentação do cotidiano, o combate aos pequenos crimes e à grande quantidade de transgressões tecnicamente não criminosas estiveram no centro do projeto de ordem pública desenvolvido pelas classes dominantes brasileiras da virada do século XIX para o XX.

² No Código Penal de 1890, o Título 8º inseria-se no capítulo referente à Violência Carnal, dando tratamento individualizado aos delitos de atentados ao pudor (art. 266), defloramento (art. 267), estupro (art. 268 e 269), rapto (art. 270 e 271), adultério (art. 277 e 278) e ultrajes públicos ao pudor (art. 282) (CAMARGO, 1890).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCA. *Revista de Divulgação do Arquivo Histórico de Campo Grande-MS*. Campo Grande: nº 5, outubro de 1995 (“1º Código de Posturas Municipais da Villa de Campo Grande”, separata).
- BRANDÃO, Berenice C. – *A Policia e a Força Policial no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, Série Estudos, nº 4, 1981.
- BRUNO, Ernani da Silva – “Três aspectos do policiamento de São Paulo no século XIX”. *Revista Investigação*, nº 2, 1947.
- CAMARGO, Hypólito de – *O Código de 1890*. São Paulo: Teixeira e Irmão Editores, 1890.
- CAMINHA, Adolfo – *A Normalista*. 4ª edição. São Paulo: Ática, 1976.
- CARVALHO, José Murilo de – *Os Bestializados*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- CASTRO, Francisco José Viveiros de – *Atentados ao Pudor. Sobre as aberrações do instinto sexual*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1934 (1ª edição de 1895).
- CHALLHOUB, Sidney – *Visões de Liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- Diário Popular*, São Paulo, 27/ 10/ 1893.
- DONZELOT, Jacques - *A Policia das Famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- EDMUNDO, Luiz – *Rio de Janeiro em Prosa e Verso (coletânea)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1965.
- FAUSTO, Boris – *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- FOUCAULT, Michel – *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 3ª edição. RJ: Graal, 1980.
- HOBBSAWM, Eric J. – *A Era do Capital (1848-1875)*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LOBO, Eulália M. L – “Condições de vida de artesãos e do operariado no Rio de Janeiro nas décadas de 1880 a 1920”. *Nova Americana*. Turim: Julio Einaudi, Nº 4, 1981.
- _____ – *História do Rio de Janeiro (Do Capital Comercial ao Capital Industrial)*. Rio de Janeiro: IBMEC, 1978.
- MACEDO, Francisco Ferraz de – *Da Prostituição em Geral*. Rio de Janeiro: Typographia Acadêmica, 1873.
- MORSE, Richard – *Formação Histórica de São Paulo*. São Paulo: DIFEL, 1970.

NEDER, G. e NARO, N. P. – “A instituição policial no Rio de Janeiro e a construção da ordem burguesa no Brasil”. *Polícia na Corte e no Distrito Federal (1831-1930)*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, Série Estudos, nº 3, 1981.

PECHMAN, Sérgio e FRITSCH, LÍlian – “A reforma urbana e seu avesso: algumas considerações a respeito da modernização do Distrito federal na virada do século”, In; *Cultura e Cidades*. São Paulo: Marco Zero/ANPUH, vol. 5, nº 8/ 9, 1985.

PEREIRA, Celso Vieira de Mello – “A rua sob o ponto de vista moral”. *Anais da Conferência Judiciária-policial*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918, 1º volume.

Relatório Apresentado ao Secretário dos Negócios da Justiça de São Paulo pelo Chefe de Polícia Bento Pereira Bueno, em 31 de janeiro de 1896. São Paulo: Imprensa Oficial.

RIO, João do – *A Alma Encantadora das Ruas*. Rio de Janeiro: Simões, 1951.

SEVCENCKO, Nicolau – “Perfis urbanos terríveis em Edgar Alan Poe”. *Cultura e Cidades*. São Paulo: ANPUH/ Marco Zero, vol. 5, nº 8/ 9, 1985.

_____ – *A Revolta da Vacina*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SHOWALTER, Elaine – *Anarquia Sexual (Sexo e Cultura no Fin de Siècle)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

STORCH, Robert D. - “O policiamento do cotidiano na cidade vitoriana”. *Cultura e Cidades*. São Paulo: ANPUH/ Marco Zero, vol. 5, nº 8/ 9, 1985.

FESTAS ATENIENSES NO SÉCULO V. a.C.: A IMPORTÂNCIA DA MÉLISSA PARA A ESTRUTURA POLÍADE.

Giselle Moreira da Mata.
giselle_da_mata@hotmail.com.¹

O termo Festa é de difícil definição. Existe uma enorme complexidade para o uso do termo uma vez que ele abarca uma variedade de interpretações quando nos referimos a um mesmo ato coletivo. No mundo grego, ela era um ato coletivo ritualizado, reunião comemorativa unindo o sagrado e o humano, continha variados processos de significação e identidade dos participantes. Apesar de seu caráter cíclico e regular, estes eventos revelavam uma ruptura, onde a comunidade estabelecia e renovava seus laços com o sagrado e ainda, seus laços sociais.

Giuseppina Grammatico, em *La Fiesta como El tempo de Dios*, nos apresenta que nas festas no mundo antigo, os homens podiam experimentar sua união com os imortais, derrubando todas as barreiras. No qual o tempo era comum a ambos, pois era um deleite entre mortais e imortais (GRAMMATICO, 1998: 34). A festa era a garantia da repetição periódica do tempo, mortal e imortal. Ele era o mesmo, assim como o espaço. Na festa, tempo e espaço descontínuos formavam tempos e espaços, fossem sagrados ou profanos, homogêneos.

Começamos pelas homenagens dedicadas a Dioniso. A festa dionisíaca abarcava diversos aspectos culturais, como organização política, linguagem, público, movimentos, roupas, cortejos, comidas, bebidas, música, dança, representações dramáticas, entre outros.

Dioniso era um deus importante entre os atenienses, mas não o deus dos Eupatridaí, que tinham um certo receio em virtude de sua condição nômade e mundana, o que fez com que Apolo lhe servisse como uma espécie de contraponto, entendido como um deus sensato e equilibrado. Ele tinha em Atenas uma função mediadora para com Dioniso, era considerado o deus da verdade, da beleza e da moderação. A orgia, típica destes festejos, ao contrário de ser considerada mera diversão, para os antigos representava um revigoramento das forças e energias que os gregos conheceram com Dioniso (BARCELÓ, 1998: 79-80).

As representações fálicas, comida, embriaguez, mímeses, vestimentas, as demonstrações de força e virilidade, todas eram confluentes na fertilidade. Em Dioniso a eroticidade e a orgia eram fatores preconizantes do divino. Tratava-se de uma copulação cósmica e a necessidade da errância sexual, da desordenação para o equilíbrio, sempre

¹ Giselle Moreira da Mata. Universidade Federal de Goiás. Mestre em História.

estabelecendo nestas relações contato absoluto com o teatro e com o objeto de sua comunicação: o público.

A conexão de Dioniso com o masculino e o feminino e a própria cidade é muito complexa. Ele é a metáfora do Falo, símbolo do viril e do poder na cultura Falocêntrica ateniense. Para Fortuna, ele permitia maior liberdade para a mulher, embora por vias insanas. A elas oferecia valentia e a ação, o que se tornava o inverso dos padrões da cultura grega (FORTUNA, 2005:149).

Nestes rituais, mulher, terra, corpo, lua e morte, metaforicamente se integravam ao circuito do signo das festas e da cultura grega. O mundo feminino em Dioniso se torna expresso particularmente através das Nemêdes. As mulheres para Dioniso tinham tanta notoriedade, que são determinadas a comandar os grupos de dança ritual de Dioniso nas montanhas (FORTUNA, 2005: 144). Fortuna as descreve na citação a seguir:

“As Bacantes e seu domínio sobre o homem, mágicas, sedutoras e sacrificadoras sangrentas de vítimas humanas, tinham seus santuários em vales selvagens e afastados, isso quando não acompanhavam as perambulâncias do séquito dionisíaco” (FORTUNA, 2005: 148).

A relação de Dioniso com o vinho se devia ao fato de ter sido criado em meio à vegetação, assumindo dotes, relativos à agricultura da vinha. Assim, o vinho de Dioniso assume uma sacralidade, tornando-se o deus daqueles que usavam a bebida para poder libertar as sombras de seus espíritos. Orgias e metamorfoses em geral estabeleciam comunicação com os homens sob a égide do vinho. De acordo com Fortuna, o vinho promovia uma reedificação das conversas, ele era o que desatava as línguas e os corpos, especialmente nos banquetes (FORTUNA, 2005: 53). Nestes rituais, mulher, terra, corpo, lua e morte, metaforicamente se integravam ao circuito do signo das festas e da cultura grega.

José Antônio Dabdab Trabulsi adiciona que as festas Áticas dedicadas a Dioniso eram ao todo quatro, durante o período clássico. Das quatro (Dionisíacas Rurais, *Leneias*, *Antesthérias* e Grandes Dionisíacas), apenas duas possuem registros relativos à encenação de peças teatrais, As *Leneias* e as Grandes Dionisíacas. (TRABULSI, 2004: 192).

As Dionisíacas Rurais ocorriam no mês de Poseidon que no calendário cristão, correspondia ao período entre dezembro e janeiro. Nela, havia as *Faloforias*, onde os participantes cobriam seus rostos com máscaras ou disfarçavam-se de animais no intuito de buscar fertilidade nos campos e nos lares (FORTUNA, 2005: 228).

Em janeiro ocorriam as *Leneias*. Seu nome era decorrente do local onde se desenvolviam os ritos, o *Lenaion*, recinto onde se realizavam representações antes da construção do teatro. Outras explicações para o nome derivam do termo *Lenai*, termo relacionado a bacantes. O *Lenaion* foi o mais antigo templo de Dioniso e mais tarde tornou-se um teatro, próximo à Acrópole. Não existem muitas informações sobre o festival; o que sabemos ao certo é que haviam concursos dramáticos, sacrifícios e procissões (TRABULSI, 2004: 194-195).

Entre fevereiro e março, havia as *Antesthérias*, nos dia 11, 12 e 13 do mês de *Anthesterion*, mês de onde foi extraído o nome da Festa. Representava a comemoração da colheita da uva e o início da primavera. Havia uma metáfora relacionada como o rejuvenescimento da natureza (FORTUNA, 2005: 230).

As relações de Dioniso com Deméter e Perséfone ocorriam especificadamente nas cerimônias das Eleusis, ritos de iniciação ao culto das deusas, celebrados em Eleusis, localidade da Grécia próxima a Atenas. A conexão se apresentava nesse ritual de forma análoga entre a passagem das almas, germinação e fertilidade pelo subterrâneo. Os Áticos acreditavam que durante o festival havia uma abertura do mundo dos mortos que voltavam entre os vivos. Era ao mesmo tempo uma celebração da morte e da vida renovada (FERNANDES, 2005: 209). Os participantes acreditavam que durante os festejos, o deus lhes transmitiriam forças vitais promovendo o renascimento na vegetação, numa analogia à perpetuação da vida (TRABULSI, 2004: 199). Dioniso era ao mesmo tempo um deus primaveril e emissário do mundo subterrâneo. A fartura fora garantida pela abertura das entranhas da terra, de onde surgiu o deus mascarado, trazendo sementes, a primavera, o vinho novo e a horda dos mortos (FERNANDES, 2005: 210).

Entre março e abril, aconteciam as Grandes Dionisíacas Urbanas, no calendário grego antigo correspondia ao *Elaphebolion*. As representações dramáticas ocorriam provavelmente no teatro de Dioniso, situado na encosta sul da Acrópole. Era constituído por um espaço circular, o *choros*, mais frequentemente chamado *orchestra*, onde dançavam e cantavam os hinos em honra de Dioniso que ali possuía um templo. No início da festividade, a estátua do deus era levada para um altar, *temenos*, havia um sacrifício com um touro, e na *Faloforia* apresentavam-se imagens fálicas para o *demos*.

Nas Grandes Dionisíacas, estavam representados os diferentes componentes da sociedade. Fica claro que se tratava de uma das festividades, que no período clássico, melhor expressavam a toda Hélade a relevância de Atenas. As Grandes Dionisíacas apresentam uma evolução nas festas. Uma festa nova, mais civilizada, favorecida pelos tiranos, e depois pela

Democracia, em detrimento de festas mais antigas (TRABULSI, 2004: 202-203). Sua notoriedade se devia, em particular, aos quatro dias consagrados aos concursos dramáticos, que se realizavam no teatro. O público compunha-se essencialmente de cidadãos (MOSSÉ, 2008: 162-163).

Sabemos que as mulheres participavam da vida religiosa, mas existem muitas discussões concernentes a sua participação no teatro. Para Nikos Vrissimtzis, havia uma rigidez mais nítida quanto à participação feminina, particularmente a determinados segmentos femininos, como a Mélissa:

“É mais provável que assistissem apenas as tragédias. Levando-se em consideração a posição da mulher na sociedade ateniense, com uma rígida moralidade, por um lado, e a licenciosidade e a linguagem da comédia, por outro, podemos concluir com segurança que uma cidadã respeitável jamais assistia a comédias. O que também é afirmado por Platão, nas *Leis*” (VRISSIMITZIS, 2002: 38).

Essencialmente, via a utilização do espaço do teatro, questões eram levadas a público para discussão através das peças. Nele, os elementos sociais foram transportados para as cenas, formando para os espectadores uma imagem familiar, imitação da vida cotidiana naquilo que dela se produzia como comum aos atenienses. Como salienta Marta Andrade, era um processo de identidade e alteridade, na qual a cidade se apresentava como um espelho, promovendo uma revisão de seus próprios modelos. Marcava as relações de poder de determinados segmentos da sociedade, cujo núcleo identitário se fortalecia, tendo em vista os processos de inclusão e exclusão (TRABULSI, 2004: 203).

Na época clássica, em Atenas, as Grandes Dionisiacas eram quase tão relevantes quanto as *Panatheneias*, e era sem dúvida, a festa dionisiaca mais significativa. Com o fim da Guerra do Peloponeso, quando todos os setores entram em crise, inclusive o mitológico, Dioniso sucumbe com os demais deuses (FORTUNA, 2005: 26-28).

Neste aspecto, torna-se elucidativo verificarmos uma das formas pelas quais a esposa do cidadão, vista fora do ambiente doméstico, se tornou necessária na integração da Pólis. Por intermédio da religião, elas circulavam mais livremente, organizando rituais. Os principais cultos de participação feminina foram as *Tesmophorias* e as *Panatheneias* que veremos detalhadamente. Nestes rituais religiosos, a Mélissa se integrava à comunidade cívica, ressaltando aos olhos dos pesquisadores a emergência de uma cidadania, especificadamente no que se refere aos seus aspectos civis.

A religiosidade no mundo grego antigo se assinalou pela presença de rituais privados e públicos. Tinham em comum a coesão da identidade Políade e a observância, no que se refere às mulheres, à expressiva participação em ambos os espaços. Existe um consenso entre os estudiosos em admitir que a religião nos permite visualizar uma área da vida pública na qual as mulheres possuíam um espaço reconhecido e ativo. Segundo Maria Augusta O. Pimenta, em *A Tapeçaria da História, Gênero e Mito*, as mulheres participavam de cerca de quarenta cultos. Por meio da via religiosa, algumas vezes as mulheres chegavam a ter um certo poder de intervenção política. O da deusa Atena era um dos mais importantes. As sacerdotisas de Atena ocupavam primeiro lugar na hierarquia sacerdotal da Pólis (PIMENTA, 2005: 232).

Para Perrot as religiões são, ao mesmo tempo, poder sobre as mulheres e poder das mulheres (PERROT, 2007: 84). Maria Celeste Consolin Dezotti e Eliane Quinelato, no texto *A Fábula Grega e o Feminino*, comentam que as relações entre as Melissaf e os festejos na cidade demonstram o quanto elas eram essenciais (DEZOTTI; QUINELATO, 2003: 185).

Para Claude Mossé, a religião na Pólis era a única atividade cívica em que as mulheres poderiam participar de forma atuante (MOSSÉ, 1995: 64). Destacamos duas festividades em que o feminino se tornava um elemento de relevo em Atenas, principalmente no que se refere à participação de um segmento específico, as esposas legítimas, nas esferas pública e cívica, no caso, as *Thesmophorias* e as *Panatheneias*. Apesar de viverem em um sistema Falocrata, elas possuíam algumas saídas para demonstrar seus talentos e repressões. A religião era uma delas. Passemos para os elementos que caracterizaram as *Tesmophorias*, ambiente no qual se passa a trama desenvolvida por Aristófanes na peça, *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*.

Iniciemos pelas *Thesmophorias*. Eram festividades exclusivamente femininas e integravam-se aos cultos oficiais da Pólis. O ritual se realizava no mês do *Pianopsion*, costumavam durar cerca de três dias, se destinando, como já foi mencionado anteriormente, ao culto às deusas Deméter e sua filha Perséfone. Correspondia no calendário cristão ao mês de outubro. Esses rituais não se restringiam apenas a Atenas, eram ainda celebrados em outras Poléis gregas, onde Deméter era bastante cultuada.

Tratava-se de um rito anual associado ao mito do rapto de Perséfone por Hades. Apaixonado, este pede a Zeus autorização para raptá-la. Herdeiro do mundo subterrâneo, leva a deusa contra sua vontade (HOMERO, *Hino a Deméter*, v. 69-84). Sua mãe Deméter, em virtude de sua tristeza, desiste de suas funções relacionadas à vegetação e à fertilidade (GRIMAL, 1951: 114-115).

As deusas Démeter e Perséfone representavam para os gregos antigos os poderes da natureza, a sua transformação e o desenvolvimento cíclico. Na Hélade antiga, o primeiro dia da primavera era o dia em que Perséfone, prisioneira nas profundezas da terra durante seis meses, ressurgia para voltar ao convívio com sua mãe Démeter. A principal documentação relativa a este mito é o *Hino a Deméter*, obra atribuída a Homero. De acordo com seus escritos houve uma época que em só existia a primavera. Não haviam estações como o inverno, épocas que não eram propícias a agricultura, denotando a infertilidade da terra e os riscos da fome (HOMERO, *Hino a Deméter*, v. 69-84).

A responsável pela primavera era a deusa Deméter. Sua filha Perséfone, jovem e bela, adorada pela sua mãe, costumava brincar feliz entre as ninfas e em companhia de suas irmãs, outras filhas de Zeus, Atena e Ártemis, pouco se importando com o casamento (GRIMAL, 1951: 115). Seu tio Hades, apaixonado por Perséfone, a raptou com a ajuda de Zeus, levando-a para o subsolo, o seu território. Irritada pela ofensa, Deméter decidiu abandonar as suas funções e o Olimpo. Viveu e viajou pela terra que se tornou infértil. Para evitar o regresso de Perséfone, Hades a fez comer uma Romã, fruto do mundo subterrâneo, tornando impossível a ela abandonar as profundezas e regressar ao mundo dos vivos. No entanto, foi possível um acordo por intermédio de Zeus.

Para por fim a este período de carência, Zeus envia o deus Hermes para resgatar Perséfone. Seu retorno é associado à abundância de alimentos nas colheitas agrícolas. Porém, como Hades já havia conseguido persuadir Perséfone a comer as sementes do fruto, este fato a obrigava a viver um período todos os anos no mundo subterrâneo. Através da Romã se estabeleceu um vínculo entre marido e mulher, não podendo mais anular o casamento (GRIMAL, 1951: 115). Uma parte do ano Perséfone passa com o seu esposo, e a outra parte, com a sua mãe. Quando Perséfone regressa, Deméter demonstra a sua alegria fazendo crescer as flores e os frutos e deixando a terra verde.

No momento que a jovem desce ao subsolo, o descontentamento da sua mãe demonstra-se pela tristeza do outono e do inverno. Assim, se renovava anualmente o ciclo das estações e expõe a explicação dos gregos antigos para as suas sucessões anuais. O outono e o inverno eram tristes e escuros como o coração da Deméter separada de sua filha. A alegria e a serenidade retornavam quando voltavam a estar juntas, a partir do início da primavera (GRIMAL, 1951: 115).

Fábio Lessa aponta três principais proibições que as esposas legítimas eram submetidas no decorrer do ritual em honra às deusas: O uso de coroa de flores, ingestão de sementes de Romã e abstinência sexual. O ritual se realizava no *Tesmophorion*, cujo objetivo

era garantir a fertilidade do solo, dos animais e dos homens. Lessa ainda enfatiza o uso de algumas plantas, que possuíam um significado simbólico no culto às deusas em destaque, como Poejo, Romã, Pinheiro e Vítex. Havia, portanto, uma associação do culto com os efeitos de algumas plantas no corpo feminino (LESSA, 2004: 112-113).

A Romã e o Poejo, por exemplo, estavam associados ao controle da vida reprodutora feminina, o Vítex ao controle do apetite sexual (LESSA, 2004: 114). Percebemos, desta maneira, que existia entre as esposas legítimas um conhecimento voltado para as propriedades das plantas, o que refletia no conhecimento feminino sobre seu próprio corpo e formas de controle sobre ele. Como sublinha Perrot, as mulheres sempre desenvolveram saberes sobre o corpo (PERROT, 2003: 22).

“Nesse aspecto, a mulher tinha vastos conhecimentos empíricos dos quais era depositária, ela se encarregava dos cuidados do corpo, da saúde, e da doença, do nascimento e da morte” (PERROT, 2003: 22).

As *Thesmophorias* denotavam uma relação entre a fertilidade humana e a agrícola, e mais do que isso, constituía um espaço de atuação feminina na cidade de Atenas. Representavam estratégias que viabilizavam sua validação e participação social. Longe do *Oikos* e do marido, criava-se um espaço de atuação exclusivamente feminino, a festividade dava origem a uma inversão da realidade na qual as esposas assumiam o controle da cidade.

Segundo Lessa, documentação que possuímos não nos dá detalhes do festival em seu interior. A principais fonte, relativa a este festival, são *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*. No primeiro dia, chamado *anados* (ascensão), as mulheres colocavam nos altares da *Pnyx* objetos oferecidos no ano anterior. Nesta ocasião, as mulheres elegiam duas esposas para presidir as cerimônias, o que reforçava, que as esposas eram conhecedoras da vida política e conheciam seu lugar sócio-político (LESSA, 2004: 116).

O segundo dia era caracterizado pelo luto de Deméter por Perséfone, representado pelo jejum, chamado *nesteia*. E por fim, o último dia chamado *Kalligeneia*, era uma referência ao nascimento, entendido como um pedido para gerar boas crianças. Uma homologia entre a terra, a deusa e os corpos das mulheres (LESSA, 2004: 119). Partilhamos a opinião de outros estudiosos, como Nicole Loraux, que destaca a participação das mulheres nesta festa, como forma de validar seu *status* de esposa legítima do cidadão ateniense (LORAUX: 1990: 93).

Para finalizarmos, acreditamos que as *Tesmophorias* ofereciam às esposas legítimas espaços sobre os quais se desenvolveram uma visibilidade do feminino, de uma identidade de grupo. Nos referimos a um espaço religioso, exclusivo de mulheres, no interior da Pólis masculina.

“- as esposas legítimas expressavam sua identidade através de alguns referênciais como a condição de esposa legítima, de partícipes de um culto sagrado e cívico, de mães dos futuros cidadãos atenienses e que ao mesmo tempo reconheciam signos de alteridade: a palavra, a vida em conjunto, o público, a participação social ativa, a decisão que, tradicionalmente, são restritos aos homens” (LESSA, 2004: 125).

Diante disto, entendemos se tratar de um dos momentos singulares de visualização do feminino no interior da Cidade-Estado. Situação em que sobressaem ao masculino, mesmo que por apenas três dias, atuando civicamente e privando os homens de todo o conhecimento do ritual. De forma semelhante, elencamos as *Panatheneias*, no que evidencia à participação feminina no sentido religioso e cívico.

As *Panatheneias* se notabilizaram como uma festividade celebrando a cidade na figura da deusa Atena. Explicitam a afirmação dos mitos que a relacionaram a cidade. Ela marcava o início do ano ateniense, expressada na união da deusa com seus seguidores. Eram festas anuais ocorridas no mês de julho na correspondência com o calendário cristão.

Pesquisadores trabalham ainda com as Grandes *Panatheneias*, que aconteciam a cada quatro anos e que pressupunham um conjunto de rituais mais elaborados dos que os anuais (LESSA, 2004: 127). Iniciavam-se no mês do *hecatombeon*, fins de julho e princípios de agosto, durando entre quatro e nove dias a partir do vigésimo oitavo dia do mês *hecatombeon* (julho). Era o principal festival cívico antigo em homenagem à deusa patrona de Atenas. Um dos principais objetivos das *Panatheneias*, no período que Atenas era governada por Péricles, era festejar, promovendo a interação com as cidades que compunham a Confederação de Delos. Diferentemente das *Thesmophorias*, não se tratava de um ritual exclusivamente feminino, pois participava das *Panatheneias* toda a comunidade ateniense masculina e feminina (MOSSÉ, 2008: 159).

As *Panatheneias* ocupavam um lugar de destaque na vida dos cidadãos atenienses, particularmente na vida das cônjuges dos cidadãos, pois também possuíam um papel relevante. As mulheres que participavam destas festividades estabeleciam a afirmação da

identidade enquanto grupo, especialmente no que se refere às relações de poder com o masculino. Quanto à importância e à imponência, nenhuma festividade se igualou às *Panatheneias*. Sua notoriedade para a hegemonia da cidade só foi comparadas às Grandes Dionisíacas (MOSSÉ, 2008: 161).

Ela assume para a MéliSSa um elemento de conexão com a cidade e com o sagrado. Os cultos à deusa Atena requeriam jovens e virgens, as futuras esposas dos cidadãos atenienses. O que demonstrava a aproximação das esposas com Palas. Em *Lisístrata*, as mulheres aristofânicas procuram relembrar os serviços prestados a deusa nas *Panatheneias* e festividades menores onde Atena era cultuada. A participação na religiosidade atribuí a MéliSSa sua expressão mais autêntica no exercício da cidadania cívica. O ato relacionava seus participantes com o equilíbrio das cidade, que em grande parte dependia da atuação da Esposa.

As *Gynaikes* eram, portanto, autoridades cívicas. Integrava-se a este momento na qual a festividade reluzia Atenas para as outras Cidade-Estado gregas. Uma supremacia destruída no final da Guerra do Peloponeso.

Enfim, nosso objetivo é ressaltar a atuação feminina, em seu sentido valorativo e público, rompendo as fronteiras hierárquicas sobre as quais haviam sido delimitados na historiografia tradicional espaços de competências femininas e masculinas. A cultura ateniense oferecia à MéliSSa um *status* privilegiado.

Podemos concluir que o período clássico em Atenas se notabilizou para as mulheres como uma época em que, independente da hierarquia em que se enquadravam, acabaram vivendo em um ambiente que não foi regido sob as mesmas condições do sexo masculino. Levaram uma vida mais limitada. Esta diferenciação entre os sexos recaiu mais pesadamente sobre as Eupátridai, mas nos conduz a reanalisar o papel e o *status* das mulheres na sociedade em destaque, ampliação os limites que confinaram o feminino a mera inferiorização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas. Desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record / Rosa dos Ventos, 2007.

ANDRADE, Marta Mega. *A Cidade das Mulheres – Cidadania e Alteridade Feminina Clássica*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.

_____. O público, o privado e o espaço doméstico. In: *A vida Comum: Espaço, cotidiano, e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 93-114.

_____. A Cidade das Mulheres. A Questão feminina na *Polis* Revisitada. In: FUNARI, Pedro Paulo A; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.) *Amor, Desejo e poder na Antigüidade. Relações de Gênero e Representações do Feminino*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p.115-147.

BARCELÓ, Joaquín. El Sentido Religioso de la Fiesta em el Mundo Antiguo. In: *La Fiesta como Tiempo de Dios*. Madrid: Universidad Metropolitana de ciencias de la Educacion, 1998. p. 64-77.

CANDIDO, Maria Regina. Medeia. Ritos e Magia. *Phônix*. Rio de Janeiro, Vol.02, p. 229-235, 1996.

_____. Teatro, Memória e Educação na Atenas Clássica. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. (Orgs.) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 625-628.

CHEVITARESE, A. L. O Feminino na Antigüidade Grega: Virtudes e Aceitação Social. In: *Anais do IV Simpósio de História Antiga e I Ciclo Internacional de História Oriental*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1991. p.08-24.

COLOMBANI, Maria Cecília. Cuando El Horror Se Convierte em Fiesta. Dioniso, El Mago de las Ilusiones. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. (Orgs.) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 246-252.

COX, Harvey. Las Fiestas de Locos. Ensaio Sobre el Talante Festivo Y La Fantasia. In: *Las Fiestas de Locos*. Madrid: Taurus, 2002. p. 31-42.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; QUINELATO, Eliane. A Fábula Grega e o Feminino. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.) *Amor, Desejo e poder na Antigüidade. Relações de Gênero e Representações do Feminino*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p.183-196.

DUBY, G. e PERROT, M.. (Orgs.) *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1993. Vol.1.

EURIPIDE. *Les Bacchantes*. Trad. H. Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

FERNANDES, Isabela. A Festa das Anthestérias e sua referência em Aristófanos. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. (Orgs.) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 207-214.

FINLEY, Moses I. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FORTUNA, Marlene. Dioniso e a Comunicação na Hélade. O Mito, O Rito e a Ribalta. São Paulo: Annablume, 2005.

GRAMMATICO, Giuseppina. La Fiesta como el Tiempo del Dios. In: *Lo Sagrado y lo Profano en la Fiesta del Mundo Antigo*. Santiago: Universidad Metropolitana de Ciências de la Educacion, 1998. p. 33-45.

GRIMAL, Pierre. *O Teatro Antigo*. São Paulo: Martins fontes, 1978.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.

GUARINELLO, Noberto L.. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JACSÓ, István; KANTOR, Íris. (Orgs.) *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Ed EDUSP, Vol 02, 969-975, 2001.

HOMERO. Dioniso. Trad. Jair Gramacho. In: *Hinos Homéricos*. Brasília: Ed. UNB, 2003. p. 95-98.

HOMERO. Deméter. Trad. Jair Gramacho. In: *Hinos Homéricos*. Brasília: Ed. UNB, 2003. p. 69-84.

JARDÉ, A. *A Grécia Antiga e a Vida Grega*. São Paulo: EDUSP, 1977.

KAGAN, Donald. *A Guerra do Peloponeso: Novas Perspectivas Sobre o Mais Trágico Confronto da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

LESKY, Albin. *História da Literatura Grega*. Lisboa: F.C.G, 1971.

LESSA, Fábio de Souza. O Matrimônio na Historiografia Grega. *Phônix*. Rio de Janeiro, Vol. 02, p. 83-89, 1996.

_____. Corpo, Esporte e Masculinidade em Atenas. *Phônix*. Rio de Janeiro, Vol. 10, p.111-132, 2004.

_____. Corpo e Cidadania na Atenas Clássica. In: BUSTAMANTE, Maria Regina da Cunha; LESSA, Fábio de Souza; THEML, Neidy. (Orgs.) *Olhares do Corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. p. 78-55.

_____. *Mulheres de Atenas: Melissa do Geneceu à Agorá*. Rio Janeiro: Laboratório de História Antiga - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

_____. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura popular em Atenas no V Século a. C.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

LORAUX, Nicole. *Nascido de la Tierra. Mito y política em Atenas*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.

_____. Aristophane, les Femmes d' Atènes et le Théâtre. In: *Aristophane*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1993. p. 19-74.

_____. *Les Enfants d' Athena. Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes*. Paris: Essais, 1990.

MOSSÉ, Claude. *Péricles: O Inventor da Democracia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
TRABULSI, José Antonio Dabdab. *Dionisismo, Poder e Sociedade na Grécia Antiga até o Fim da Época Clássica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

_____. *Politique et société en Grèce Ancienne. Le "modèle" athénien*. Paris: Aubier, 1995.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. Os Silêncios do Corpo da Mulher. (Orgs) MATOS, Maria Izilda; SOIHET, Rachel *O Corpo Feminino em Debate*. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p. 13-27.

VRISSIMTZIS, Nikos. *Amor, Sexo & Casamento na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2002.

http://www.historia.ufg.br/anpuhgo/?menu_id=1251142434&pos=esq&site_id=109

A “VERDADE” DE STANISLAVSKI E O ATOR CRIADOR: ELOS PERDIDOS NA TRADUÇÃO AO PORTUGUÊS DA OBRA *A CONSTRUÇÃO DA PERSONAGEM*.

Michel Mauch¹

mauch.michel@gmail.com

Robson Corrêa de Camargo²

robson.correa.camargo@gmail.com

Constantin Stanislavski (1863 – 1938) é um dos grandes teóricos e sistematizadores do trabalho do ator. Entretanto, as nossas traduções (editora Civilização Brasileira), são frutos das traduções norte-americanas (editoras Brown and Co. e Theatre Arts Books), que aparecem com várias omissões em relação aos originais. Este trabalho concentra-se em examinar, pontuar e sistematizar os “Anexos” da obra *El Trabajo del Actor sobre Sí Mismo En El Proceso Creador de la Encanación* inexistente no original português e compreender um pouco mais a importância do desenvolvimento do “sistema” stanislavskiano para o processo de criação artística concentrando-se no desenvolvimento da musicalidade.

Palavras-Chave: recepção de Stanislavski no Brasil, crítica genética, método das ações físicas.

Constantin Stanislavski (1863 – 1938) is a fundamental writer when we intend to focus on the work of the actor. Otherwise, the Portuguese translations (editora Civilização Brasileira) follows the USA translations done by Brown and Co. and Theatre Arts Books. These translations have many differences from the Russian originals. Our paper focus in the “Anex” studied in the *El Trabajo del Actor sobre Sí Mismo En El Proceso Creador de la Encanación* which is not presente in the English or Portuguese versions cited. I intend to study these pages trying to understand the musical patterns in the process of acting.

Keywords: Stanislavski and his Reception in Brasil, Genetic Criticism, Physical Actions

O que realmente significa, escrever sobre o que é passado e já foi feito? O sistema vive em mim mas não tem contorno ou forma. O sistema é criado no ato de escrevê-lo. Esta é a causa de porque que eu tenho que ficar trocando o que eu tinha antes escrito (1936) Stanislavski, uma nota autobiográfica. in Benedetti, J. Stanislavski and the Actor: The Method of Physical Action pg 22.).

1. Caminhos

Os diretores, pedagogos e escritores russos Constantin Stanislavski³ (1865 – 1938) e Vladímir Nímirovitch-Dânchenko⁴ (1858 – 1943), no fim do século XIX, fundaram o

¹ Universidade Federal de Goiás. Projeto financiado pelo CNPq.

² Prof. Dr. do curso de Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás.

³ Seu nome verdadeiro era Constantin Siergueievitc Alexeiev.

⁴ Este foi um ficcionista que começou a se destacar na década de 1880 na cena russa. Em 1891 tornou-se professor da escola de formação de atores, a Filarmônica de Moscou, em que se formaram, entre outros, Olga

Teatro de Arte de Moscou (TAM); cujo objetivo era estabelecer um projeto teatral no qual nascesse uma renovação cênica, mas que também abrangesse compromissos étnicos, culturais e nacionais muito bem definidos⁵.

Entretanto, muito além de um projeto teatral ligado apenas a forma estética, Stanislavski deve ser apontado pelas suas sistematizações em relação ao trabalho atoral. Motivado pelo estudo das idéias de Stanislavski, este trabalho pretende examinar o que foi conhecido como “sistema”, criado por ele, o qual por sua vez, embasa-se estruturalmente nas ações físicas. Estas, como ele diz em seu livro *A Construção da Personagem*, possibilitam o aflorar do “[...] espírito interior do papel que estamos interpretando [...]” (STANISLAVSKI 1986, p. 98). Mas devemos lembrar que elas são “abastecidas”, igualmente, pela vida e/ou imaginação que o ator empresta à personagem.

Este trabalho pode ser feito graças aos originais do autor em foco, que foram traduzidas do russo diretamente e sem cortes, pela editora portenha Quetzal, diferentemente do que ocorreu com a tradução ao inglês, que deu origem a tradução conhecida em nosso país, cuja derivação segue a versão norte-americana, traduzida por Elizabeth Hapgood.

A constatação de que a obra ao português de *A Construção da Personagem*, contém graves omissões aparece em nosso primeiro trabalho, intitulado *O Método Stanislavski: a edição de A Construção da Personagem em português e espanhol, um estudo comparativo*, no qual, através de alguns exemplos, expomos que este livro continha termos, trechos e capítulos inteiros que a tradução ao português não nos facultou estudar, dificultando o entendimento desta obra e não apenas ao português, já que a edição de Hapgood orienta a grande parte das traduções no ocidente.

Stanislavski foi publicado ao português em quatro obras. As edições norte-americanas que as originaram e em quase todo ocidente, foram assim, até agora motivos do surgimento de grandes equívocos. Ao final de 2008/2009, a editora Routledge, de Nova York, está re-publicando em inglês toda a obra de Stanislavski, corrigindo, ao que parece, os equívocos, em nova tradução de Jean Benedetti, trazendo completamente os originais russos. No início dos anos 1990 foram resolvidos nos EUA os problemas de direito autoral e assim foram realizadas as novas traduções ao inglês. Seus dois livros *An Actor's Work on Himself*,

Kníper e Vsévolod Emilevitch Meyerhold, que se destacaram no TAM e na cena russa/soviética entre os séculos XIX e início do XX.

⁵ Cf. GUINSBURG, Jacó. **Stanislávski e o Teatro de Arte de Moscou: do realismo externo ao tchekhovismo**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

Parts one and two (Rabota Aktiora nad Soboj) e *An Actor's Work on Role (Rabota Aktiora nad Rolju)*, apareceram em inglês, e depois foram vertidas ao português, em três livros que perderam grandes partes. *A Preparação do Ator (An Actor Prepares, 1936)* e *A Construção da Personagem (Building a Character, 1950)* são a publicação de seu primeiro livro em dois volumes e depois *Criação do Papel (Creating a Role, 1961)*.

Para que se compreenda alguns dos graves problemas surgidos ainda em vida de Stanislavski, este havia escrito sua biografia *Minha Vida na Arte*, para seu editor inglês, Brown Little em 1924. Diante da quantidade de páginas, o editor norte-americano impôs cortes e trocas, Stanislavski insatisfeito reeditou depois nova versão para sua publicação na URSS, totalmente reformulada em 1926.

Para que possamos compreender melhor a temporalidade das traduções e as suas diferenças vejamos alguns pontos no quadro abaixo das obras editadas e as diferentes versões:

País ►	Rússia ⁶	EUA	Brasil	Argentina ⁷
Obra ▼		(traduzidas com alterações e omissões do russo até 2008)	(Traduzidas das edições norte-americanas, a menos que notado)	Ed. Quetzal (traduzidas do russo)

	1926	1925	1956	1981
<i>Minha Vida na Arte</i>	Publicação na URSS da edição reformulada dos originais da edição norte americana	My Life in Art Tradução de J.J Robbins, pela Little Brown (Boston)	Esther Mesquita Anhemi (parcial);	Mi Vida en el Arte , segundo a reformulação do próprio autor, pela sua insatisfação com a tradução ao inglês.
		2008 Nova tradução agora do original russo de 1926 por Jean Benedetti	1989 Paulo Bezerra Bertrand Brasil. (do original russo)	
<i>Rabota Aktiora nad Soboj</i>	1938 publicada no ano da morte do autor	1936 An Actor Prepares Tradução de Elizabeth Hapgood ⁸ apenas metade do material original foi traduzido ao inglês.	1964 A Preparação do Ator	1977:
<i>O Trabalho do Ator sobre si Mesmo</i> (dividido em duas publicações em inglês e português)		2009 An Actor's Work a Student's Diary Jean Benedetti unificado a partir do original russo	Tradução de Pontes de Paula Lima Civ. Brasileira	El Trabajo del Actor Sobre Sí Mesmo en el proceso Creador de las Vivencias

⁶ Para mais detalhes sobre os dados dos livros de Stanislavski na Rússia conferir: RUFFINI, Franco. **Novela Pedagógica: Un Estudio Sobre los Libros de Stanislavski**. Tradução de Margherita Pavia. In: Revista Máscara: Stanislavski, Eso Desconocido. Escenología: México, n. 15. Out/1993.

⁷ Existem outras traduções ao espanhol que se embasam na versões norte-americanas. Entretanto, nesta pesquisa utilizo os livros da editora portenha Quetzal, os quais foram traduzidos, ilegalmente, diretamente do russo por Salomón Merener; a partir de 1970. Existe uma edição da Alba, Barcelona, da

⁸ As traduções de Hapgood foram editadas inicialmente para a Theatre Arts Books, de Nova York.

		<p>1949 Building a Character Tradução de Hapgood</p> <p>2009 An Actor's Work a Student's Diary Jean Benedetti unificado a partir do original russo unificando os dois livros</p>	<p>1970 A Construção da Personagem Tradução de Pontes Lima Civ. Brasileira.</p>	<p>1977 El Trabajo del Actor Sobre Sí Mismo en el proceso Creador de la Encarnación</p>
<p>Rabota Aktiora nad Rolju</p>	<p>1951 1948 preparada por um comitê editorial a partir de originais que publica num tomo único Preparação e Construção</p>	<p>1961 Creating a Role Tradução de Hapgood</p> <p>2009 An Actor's Work on a Role. Nova tradução</p>	<p>1972 Tradução de Pontes Lima, Civ. Brasileira.</p>	<p>1977 <i>El Trabajo del Actor sobre su Papel Sí Mismo</i></p>

Tabela 1.

Por conseguinte, ao encontrar omissões, como já comentado acima, na tradução ao português, foi possível concluir que a versão portenha de *El Trabajo del Actor sobre Sí Mismo En El Proceso Creador de la Encarnación*, possui trechos inexistentes na brasileira *A Construção da Personagem*, o que levou a interpretações equivocadas dos pensamentos originais.

Depois do levantamento das diferenças entre as traduções, concentramo-nos em examinar os Anexos da obra *El Trabajo del Actor sobre Sí Mismo En El Proceso Creador de la Encarnación*. A importância do desenvolvimento do “sistema” stanislavskiano para o processo e criação artística do trabalho do ator e para o desenvolvimento da musicalidade a partir da acentuação, trecho inexistente na versão portuguesa de *A Construção da Personagem*.

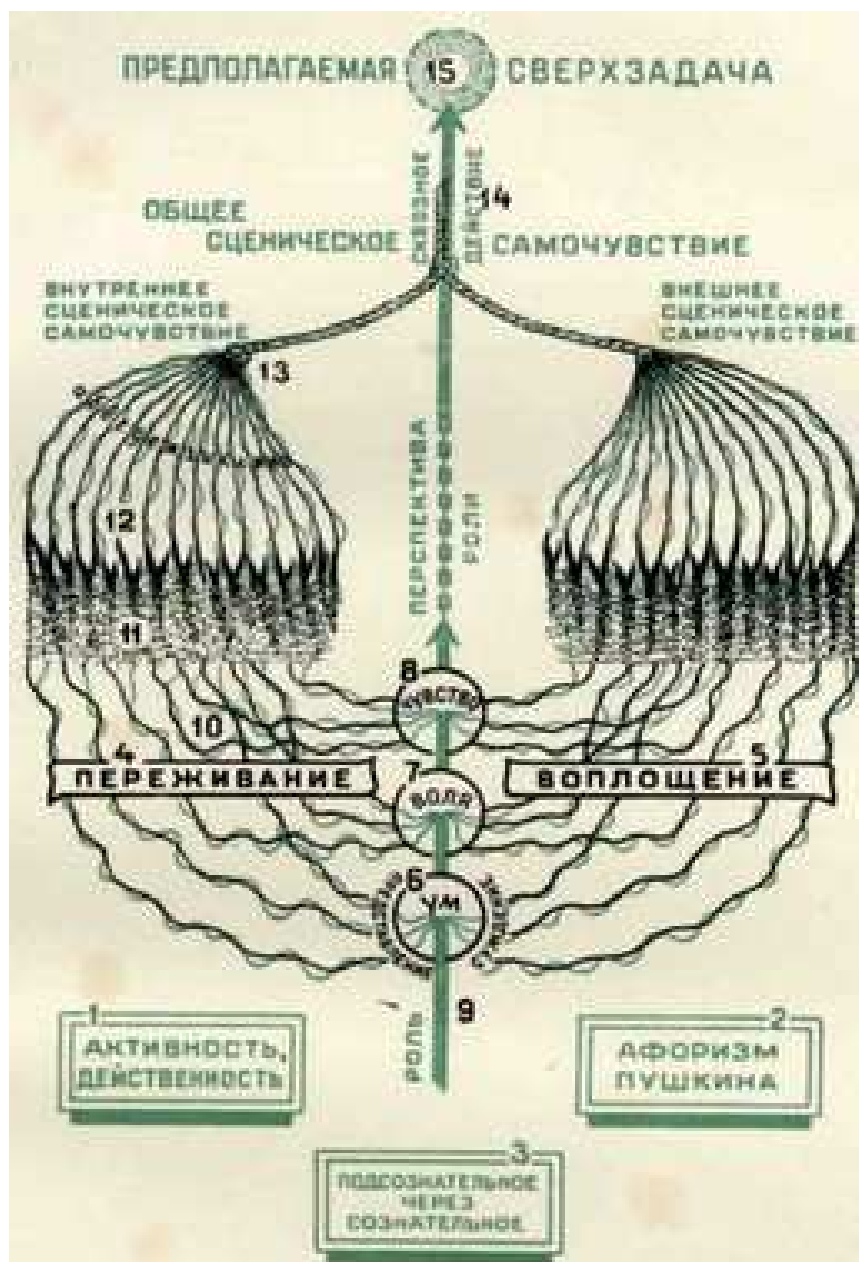
1. DESENVOLVIMENTO

Nestes Anexos podemos encontrar trechos “inéditos” em português, não contemplados na versão ao nosso idioma, e outros que aparecem (re)escritos em nossa variante, porém em ordem de publicação totalmente diferenciada.

Os trechos que vamos aqui examinar são tirados dos I. Materiales Suplementarios para el Tercer Tomo, dos Anexos. No corpo do texto apresentaremos os escritos de Stanislavski traduzidos do espanhol, e, em alguns casos, no rodapé, transcreverei as redações do original espanhol.

Podemos ver, na versão espanhola, um quadro fundamental para o entendimento do processo que estudava o autor e ausente em nossa versão. Para descrever o que aconteceria na “alma” do artista durante o processo de criação, Stanislavski apresenta o seguinte esquema, infelizmente inexistente na obra em português. Este esquema abaixo, fundamental e impactante, existe na sua versão original russa (1938), conforme nos descreve o psicólogo Achilles Delari Junior⁹:

⁹ DELARI JUNIOR, Achilles. [Stanislavski sobre "perejivanie" e "voploshtchenie"](http://vigotskiBrasil.blogspot.com/2009/06/stanislavski-sobre-perejivanie-e.html). Disponível em: <http://vigotskiBrasil.blogspot.com/2009/06/stanislavski-sobre-perejivanie-e.html> .Acesso em 20 de jul. de 2009.

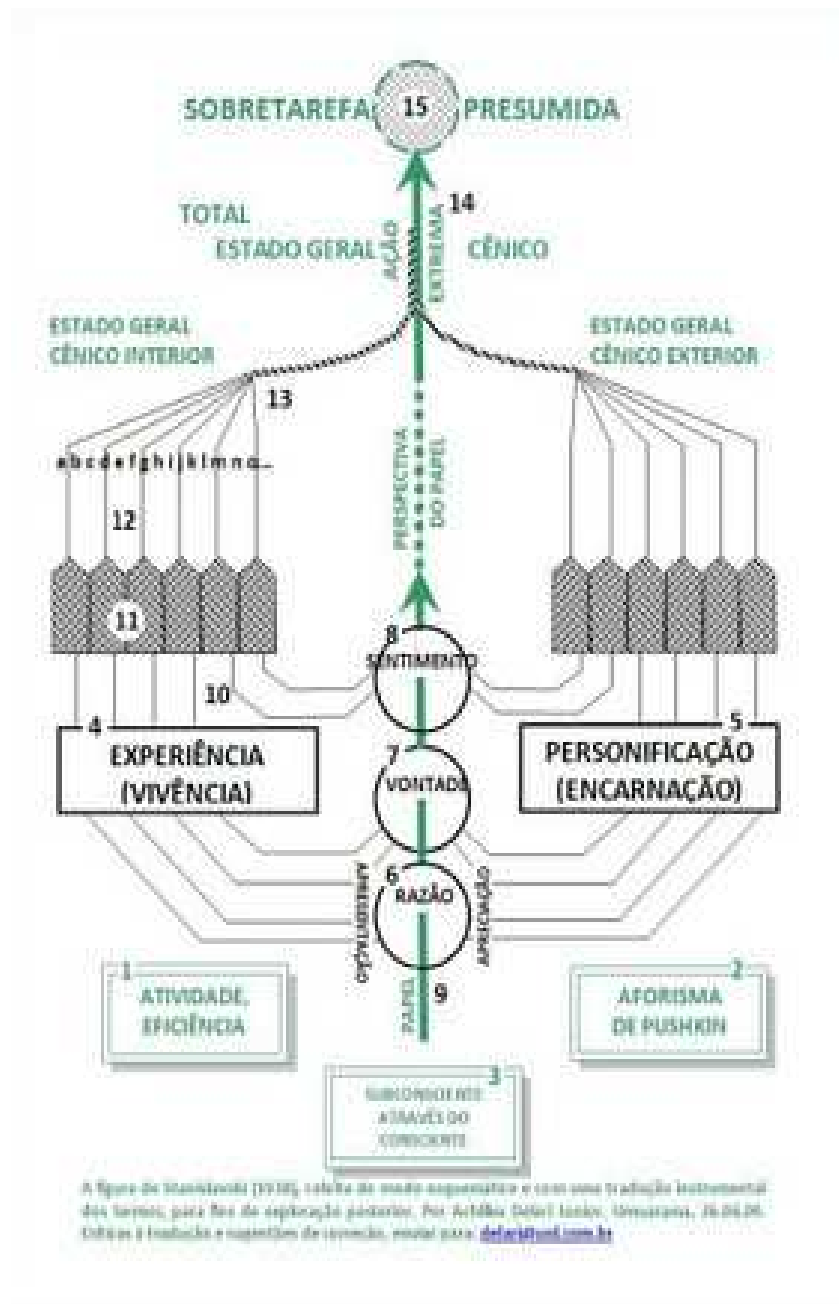


Gravura 1

Igualmente, Achilles Delari Junior¹⁰ traduz, de forma ainda inicial, ao português, a tabela acima (STANISLAVSKI 1938), que tomamos a liberdade de registrar: Observem-se as letras em preto a esquerda (experiência, vivência, etc.) e a direita (personificação, encarnação)

¹⁰ DELARI JUNIOR, Achilles. [Stanislavski sobre "perejivanie" e "voploshtchenie"](http://vigotskiBrasil.blogspot.com/2009/06/stanislavski-sobre-perejivanie-e.html). Disponível em: <http://vigotskiBrasil.blogspot.com/2009/06/stanislavski-sobre-perejivanie-e.html>. Acesso em 20 de jul. de 2009.

como nos aponta o tradutor¹¹. Mais à frente vamos discutir os termos de cada um dos passos omitidos, embora sigamos, por coerência, a terminologia da tradução da Quetzal.



Gravura 2.

Na figura da página anterior, como podemos notar, temos uma numeração que vai construindo um processo, e como uma árvore, brota de baixo para cima, da raiz às folhas, de 1 (um) a 15 (quinze). O autor descreve inicialmente os três primeiros fundamentos da arte da

¹¹ Disponível em: http://az.lib.ru/s/stanislavskij_k_s/text_0050.shtml. Acesso em 20 de jul. De 2009.

interpretação, a qual o ator deve sempre recorrer (itens um a três). Vejamos em suas palavras trazidas pela edição da Quetzal:

Nº 1. A primeira diz: **A arte do ator dramático é a arte da ação interna e externa.**

Nº 2. A segunda base é a fórmula de Pushkin: **A verdade das paixões, sentimentos que parecem verdadeiros, em circunstâncias dadas [...]**

Nº 3. A terceira base: **A criação da própria natureza, através da psicotécnica consciente do artista** (Stanislavski 1997, p. 351 – Grifos do autor)¹²

Desta forma percebemos claramente sua visão de que o trabalho do ator não está somente na construção interna, visão altamente difundida hoje no Brasil, ou somente na externa, porém ela reside na ligação ou intercomunicação entre as forças externas e internas. Já quando Stanislavski se refere a “verdade das paixões”, item número dois, Merener, em sua nota de rodapé (*apud* Stanislavski 1997, p. 351) aponta que Stanislavski:

[...] expressa aqui a idéia de Pushkin, com suas próprias palavras. No artigo *Sobre el drama popular y el drama “Maria la posadera”* escreve Pushkin: “Paixões verdadeiras, sentimentos verossímeis nas circunstâncias dadas: eis aquilo que exige nossa mente do autor dramático”. (Grifos em itálicos do tradutor)¹³

Dessa maneira, os aforismos de Pushkin¹⁴, aplicados ao trabalho do ator, remetem explicitamente a que o ator não deve criar sentimentos reais, mas deve trabalhar para que sua técnica desperte a legitimidade interior desses sentimentos.

No terceiro alicerce dos fundamentos da arte do ator, o autor refere-se a uma das bases do seu “sistema” que é a psicotécnica ou psicofísica. Esta, como Stanislavski (1986) afirma em *A Construção da Personagem*, é um processo que desenvolve técnicas psíquicas atorais conscientes que objetivam a ativar a criação inconsciente ou “subconsciente” da

¹² Em espanhol: “ Nº 1. La primera dice: *El arte del actor dramático es el arte de la acción interna y externa.* Nº 2. La segunda base es la fórmula de Pushkin: *La verdad de las pasiones, sentimientos que parecen verdaderos, en circunstancias dadas [...]* Nº 3. La tercera base : *La creación de la misma naturaleza, a través de la psicotécnica consciente del artista*”.

¹³ Ao espanhol: “[...] expresa aquí la idea de Pushkin con sus propias palabras. En el artículo *Sobre el drama popular y el drama “Maria la posadera”* escribe Pushkin: “Pasiones verdaderas, sentimientos verosímiles en las circunstancias dadas: he aquí lo que exige nuestra mente del autor dramático”.

¹⁴ O moscovita Aleksandr Sergeievitch Pushkin (1799 – 1837) foi um grande poeta, dramaturgo e romancista, entre suas obras podemos citar *O Cavaleiro de Bronze* e *O Prisioneiro do Cáucaso*.

natureza imaginada, nas circunstâncias dadas pelo autor, pelo texto, diretor, etc. Segundo o autor a psicotécnica conduz o ator a caminhos verdadeiros. E, pela palavra “verdadeiro”, entendamos como orgânicos ao processo imaginário e concreto do ator.

Merener comenta em nota que em algumas passagens dos escritos, Stanislavski acrescenta uma quarta base de seu “sistema”: a arte como criadora da vida do espírito humano. Uma compreensão abrangente do significado da arte e da arte teatral que facilita o entendimento de suas técnicas de atuação e direção, no qual o objetivo da arte é criar um outro universo dentro da vida humana, a vida criadora e imaginária. Por conseguinte, seu sistema nunca poderia estar limitado apenas a aplicação em um estilo, como o naturalismo, mas sim, destinado a produzir várias naturezas no imaginário da humanidade.

Como vemos os fundamentos do artista, propostos por Stanislavski, concentram-se nestes três itens, da ação ao subconsciente, os quais relacionam tanto o interior como o exterior do ator e da personagem.

Dando prosseguimento aos escritos de Stanislavski em foco, ausentes na versão ao português, mas fundamentais para a compreensão do “sistema”, o diretor moscovita prossegue argumentando que essas três bases principais possuem duas grandes e fortes plataformas de onde se elevam: “Nº 4. *O processo da vivência* [...] Nº 5. *O processo da encarnação* (STANISLAVSKI 1997, p. 351 – Grifos do autor)”.

No livro *El Trabajo del Actor sobre Sí Mismo en El Proceso Creador de las Vivencias*, Stanislavski (1977) assegura que a vivência do papel é o trazer de tudo aquilo que é mais humano do ator para o palco, mas de forma artística. E é desta maneira que o ator não deve trazer somente o exterior da personagem para o palco, ele precisa emprestar a sua alma para a criação de uma outra vida, uma segunda natureza artística, composta, que obedeça as leis do palco e da beleza.

Stanislavski (1997) continua sua explicação dizendo que são três as grandes forças motrizes da vida psíquica: intelecto, vontade e sentimento ou dito, de outra forma, a razão, vontades e o sentimento. Percebe-se que o autor continua seu processo pleno de relacionamento entre razão, vontade, emoção, o que leva a quilômetros de distância do senso comum de que o trabalho de ator de Stanislavski é apenas o trabalho emocional. Estes são os fundamentos do trabalho criador do ator, que relacionam ação, criação, intelecto, vontade; entre outras. Aliás a razão é um processo inicial neste esquema. Ou ainda, como descreve o autor os elementos de sua tabela acima:

[...] A principio, estas tendências são fragmentadas, dispersas, desordenadas e caóticas, porém a medida que se clarifica o objetivo básico da criação se tornam ininterruptas, diretas e harmônicas [...] A esfera interior de nosso espírito, nosso aparato de criação com todas suas qualidades, capacidades, dotes, condições naturais, hábito artístico, procedimentos psicotécnicos, aos que antes chamamos “elementos”. São necessários para cumprir o processo da vivência [...] ¹⁵ (STANISLAVSKI 1997, p. 351-352)

Podemos evidenciar que esse trabalho de ator assim como a edificação da personagem, proposto pelo diretor moscovita, estão diretamente relacionados aos processos de experiências pessoais do ator e da criação da vivência. Porém é necessário corroborar que estes não são expurgações psicológicas de sentimentos interiores, ou seja, não são a simples revivescência dos sentimentos e emoções que regem a trajetória do ator.

Para afirmar isso, podemos remeter ao relato de Mel Gordon – em sua introdução do livro *Lecciones para el Actor Profesional*, de Michael Chejov¹⁶ no qual Gordon relata que Stanislavski, primeiramente, cumprimentou Chejov por uma atuação que este fizera em um exercício de memória motiva. Entretanto, mais tarde, Stanislavski o repreendera, quando soube que o pai deste ator se encontrava enfermo e que Chejov utilizara suas emoções particulares para o exercício.

Portanto, notamos que para Stanislavski o ator deve partir da sua vida para a criação da personagem. Entretanto, este deve fazê-lo através de analogias e não pela utilização direta e pura de sua história, como um simples exercício psicodramático que recupera aspectos da vida do ator. Procura-se sim criar uma outra vida, uma vida simbólica.

Outro ponto importante a ressaltar, tal como expõe Stanislavski (1977), é que as terminologias utilizadas por ele, como “subconsciente” e “intuição”, não têm relações com os seus sentidos filosóficos, mas apenas com os jargões teatrais criados pelos atores em seu ambiente diário de trabalho.

Este esquema acima, fundamental para o entendimento da construção do sistema stanislavskiano e ausente na publicação ao português, que deveria ser um dos fundamentos

¹⁵ Em espanhol: “[...] Al principio, estas tendencias son fragmentadas, dispersas, desordenadas y caóticas, pero a medida que se aclara el objetivo básico de la creación se vuelven ininterrumpidas, directas y armónicas. [...] La esfera interior de nuestro espíritu, nuestro aparato de creación con todas sus cualidades, aptitudes, dotes, condiciones naturales, hábito artístico, procedimientos psicotécnicos, a los que antes llamamos “elementos”. Son necesarios para cumplir el proceso de la vivencia [...]”

¹⁶ Ao português podemos encontrar o nome deste ator/autor como Mikhail Tchekhov e/ou Michael Tchekhov. Este foi sobrinho do dramaturgo, Anton Chéjov (1860 – 1904), aluno e membro da cia de Stanislavski, o qual aparece como um disseminador de técnicas de interpretação nos EUA.

para o entendimento de seu “sistema”, ainda traz mais dados para seu entendimento do que é a vida psíquica: “[...] *as mesmas linhas, mas já transformadas, das tendências dos motores da vida psíquica do artista-personagem* [...] (STANISLAVSKI 1997, p. 352-353 – Grifos dos autores)”.

Stanislavski segue falando na adoção dos tons e cores do próprio artista, nos quais as fronteiras “[...] das tendências do intelecto, a vontade e o sentimento se tornam irreconhecíveis (Nº 12)“ do ator, não sendo, assim, identificáveis; ou seja, no “[...] laço no que se enlaçam todas as linhas das tendências dos motores da vida psíquica (STANISLAVSKI 1997, p. 352-353)”, o qual atingirá o estado espiritual que Stanislavski chama primeiro de “disposição interior na cena” e que depois da transformação e de sua aproximação ao papel, ele a denomina como “linhas de ação central”.

Dessa forma, se drama é ação, então o trabalho do ator é construir pela ação estas “linhas da ação central” do drama. Ou ainda como nos recorda o tradutor Merener, em uma nota de rodapé, de que Stanislavski afirma:

Gravem-se o mais profundo e firmemente que possam a ação central do papel, a obra ou o ensaio e atravessem com ele, como se fora com uma agulha com fio, todos os “elementos trabalhados” de sua alma humana, as unidades e objetivos elaborados da partitura do papel e dirija-os para o *superobjetivo* da obra representada. Entrelacem todo o que tem cruzado em um cordão comum. Em resumo, realizem na prática o que se indica no desenho¹⁷ (STANISLAVSKI 1997, p. 353 – Aspas e grifos dos autores)

Nesta síntese, não obstante, Stanislavski (1997) configura ainda um superobjetivo ilusório, porém não definido totalmente, pois o teatro é uma obra coletiva onde se entretecem o público, o ator, o autor, os atores, o texto e toda equipe artística.

Como podemos notar, voltando ao desenho de Stanislavski da página 5, o lado direito está intrinsecamente conectado ao lado esquerdo. Dessa forma, um não é possível sem o outro, ao contrário o prédio stanislavskiano ruiria. Não é possível a encarnação sem a vivência. Stanislavski (1997) arremata afirmando que os pontilhados, na figura, representam a encarnação externa (lado direito) e a vivência interior (lado esquerdo), no processo do

¹⁷

Em espanhol: “[...] Grábense lo más profunda y firmemente que puedan la acción central del papel, la obra o el ensayo y atraviesen con él, como si fuera con una aguja con hilo, todos los “elementos trabajados” de su alma humana, las unidades y objetivos elaborados de la partitura del papel y diríjalos hacia el *superobjetivo* de la obra representada. Entrelacem todo lo que han cruzado en un condón común. En resumen, realicen en la práctica lo que se indica en el dibujo”.

trabalho do ator sobre si mesmo. Assim sendo, confirma-se pelas palavras do próprio autor a necessidade do processo de ensaio ser a construção amalgamada de um ao outro, mas isso é uma história para outras histórias.

2. BIBLIOGRAFIA

- CAMARGO, Robson Corrêa. **O espetáculo do melodrama**. Tese de Doutorado em Artes Cênicas. Orientação: Ingrid Dormien Koudela. ECA - Universidade de São Paulo: São Paulo, 2005.
- DEUSELICE, Janaina; CAMARGO, Robson Corrêa de. **Razão e Emoção, Entendendo a Relação Ator-Personagem**. In: XVI Seminário de Iniciação Científica 2008, Goiânia:UFG, 2008. p. 6489-6496.
- CHEJOV, Michael. **Lecciones para el Actor Profesional**. Tradução de David Luque. Barcelona: Alba, 2006.
- GUINSBURG, Jacó. **Stanislávski e o Teatro de Arte de Moscou: do realismo externo ao tchekhovismo**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- MAUCH, Michel; CAMARGO, Robson Corrêa de. **O Método Stanislavski: a edição de A Construção da Personagem em português e espanhol, um estudo comparativo**. In: XVI Seminário de Iniciação Científica, 2008, Goiânia: UFG, 2008. p. 4411-4425.
- RUFFINI, Franco. **Novela Pedagógica: Un Estudio Sobre los Libros de Stanislavski**. Tradução de Margherita Pavia. In: Revista Máscara: Stanislavski, Eso Desconocido. Escenología: México, n. 15. Out/1993.
- STANISLAVSKI, Constantin. **Mi Vida en el Arte**. Tradução de N Caplan. Buenos Aires: Diáspora, 1954.
- _____. **Minha Vida na Arte**. Tradução de Esther Mesquita. São Paulo: Anhembi, 1956.
- _____. **A Preparação do Ator**. Tradução de Pontes de Paula Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. **El Trabajo del Actor Sobre Sí Mismo en el proceso Creador de las Vivencias**. Tradução de Salomón Merener. Buenos Aires: Quetzal, 1977. 386 pgs.
- _____. **El Trabajo del Actor Sobre su Papel**. Tradução de Salomón Merener. Buenos Aires: Quetzal, 1977.
- _____. **Mi Vida en el Arte**. Tradução de Salomón Merener. Buenos Aires: Quetzal, 1981.
- _____. **El Trabajo del Actor Sobre Sí mismo en el Proceso Creador de la Encarnación**. Tradução de Salomón Merener. Buenos Aires: Quetzal, 1983. 454 pgs.
- _____. **A Construção da Personagem**. Tradução de Pontes de Paula Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- _____. **Minha Vida na Arte**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- _____. **Correspondencia**. Tradução de Salomón Merener Buenos Aires: Quetzal, 1999.
- _____. **A Criação de um Papel**. Tradução de Pontes de Paula Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

AZEVEDO AMARAL E A DEMOCRACIA AUTORITÁRIA DO ESTADO NOVO (1937-1945)

Sinthia Santos Mayer¹
sinthia.mayer@gmail.com

O presente artigo procura desenvolver uma breve introdução sobre a obra de Azevedo Amaral. Um dos principais ideólogos do Estado autoritário nas décadas de 1930 a 1945, Amaral entendia que esta seria a única possibilidade de assegurar a expansão da ordem capitalista, corrigindo equívocos provocados por experiências de liberalismo político e liberalismo econômico. Enquanto intelectual, coube a Amaral e outros autores a reflexão sobre a instabilidade interna, as transformações que se processavam, apontando para a necessidade de um novo tipo de Estado. Temos aí o nascimento do Estado moderno brasileiro com a função de gerir a produção, bem como realizar diretamente a mais-valia.

Palavras-chave: intelectual, Estado, capitalista.

The present article seek to develop one brief introduction on the workmanship of Azevedo Amaral. One of the main ideologists of the authoritarian State from 1930 to 1945, Amaral understood that this would be the only possibility to assure the expansion of the capitalist order, correcting mistakes provoked for liberalism experiences politician and economic liberalism. As intellectual, it fit the Amaral and other authors the reflection on the internal instability, the transformations that if they processed, pointing with respect to the necessity of a new kind of State. At this moment, we have the birth of the Brazilian modern State with the function to manage the production there, as well as to carry through directly surplus value.

Keywords: intellectual, State, capitalist.

O presente artigo procura desenvolver uma breve introdução sobre a trajetória intelectual de Azevedo Amaral, um dos principais ideólogos do chamado pensamento autoritário nas décadas de 1930 e 1940 e a atualidade de sua obra.

O Brasil dos anos 20 e 30 foi marcado por um debate intelectual e político que se caracteriza por ter rompido com esquemas teóricos em que procurava destacar a atuação de indivíduos como fator determinante na explicação dos processos de mudança social. O enfoque do debate travado por intelectuais da época não se limitava mais ao momento em que viviam, mas levava em conta também o próprio passado colonial, que passa a ser estudado e reinterpretado à luz das recentes modificações econômicas e políticas.

Intelectuais das mais diversas formações e correntes de pensamento, como modernistas, positivistas, integralistas, católicos e socialistas debateram e produziram obras tentando buscar as origens estruturais mais profundas da crise do Estado brasileiro. Esta é a

¹ UFRGS – Aluna do Curso de Especialização – PROEJA

tônica de trabalhos pioneiros como os de Azevedo Amaral, Nestor Duarte, Martins de Almeida, Virgílio Santa Rosa, Oliveira Viana, entre outros.

Embora não se possa afirmar que os autores citados, no conjunto de suas obras, venham a ser interpretados sob uma única lente, compreendo que é possível analisar suas trajetórias enquanto articuladores de um modelo alternativo de organização político-institucional.

Através de uma narrativa marcada por uma ampla reflexão histórico-sociológica sobre a formação colonial do país, passando pelo diagnóstico do presente (República Velha), onde a crise brasileira que culmina com a Revolução de 1930 seria o resultado da presença de uma dicotomia no processo social, surgem as primeiras análises apontando que o Estado político, de orientação liberal, em nada corresponde à realidade brasileira, à sua infra-estrutura econômica, ao seu condicionamento histórico, devendo ser substituído por um Estado econômico, de caráter autoritário.

A experiência liberal, não só brasileira, mas mundial, esgotara-se e com ela instrumentos clássicos, como os partidos políticos e o Congresso. Caberia ao governo central tomar as rédeas do poder e ditar as diretrizes do desenvolvimento brasileiro.

Dentre os vários grupos, que discutem e elaboram análises, chama a atenção uma linha de pensamento político, constituído no tempo do Império, que nesse período em questão assume relevância pela profundidade de suas formulações ao aprofundar a crítica ao modelo político liberal, além de apresentar propostas para eliminar as distorções desse modelo. Linha de pensamento essa que ficou conhecida como pensamento autoritário.

Segundo Fausto “ a corrente autoritária assumiu com toda consequência a perspectiva da modernização conservadora, ou seja, o ponto de vista de que, em um país desarticulado como o Brasil, cabia ao Estado organizar a nação para promover dentro da ordem o desenvolvimento econômico e o bem-estar geral” (FAUSTO,1994:357)

Para Piva “ Alberto Torres, os tenentes, Oliveira Viana, o integralismo, correntes católicas, Azevedo Amaral, etc., são formuladores de uma concepção autoritária de Estado que marcará a fisionomia política do país e é a caracterização ideológica e intelectual do período” (PIVA, 2000:38)

Lamounier (1997) apresenta as características desse pensamento destacando: predomínio do princípio estatal sobre o princípio de mercado; visão orgânica – corporativa da sociedade; objetivismo tecnocrático, visão autoritária do conflito social; não organização da sociedade civil; não mobilização política; Leviatã benevolente.

Diniz, procurando enfatizar o lado da modernização e da renovação na caracterização do movimento de 1930, enquanto um processo conservador”, destaca que o pensamento autoritário, enquanto linha de pensamento político, “ concentra seus esforços na reflexão sobre a crise do modelo liberal e de demonstrar sua inviabilidade, apontando-lhe as causas e sugerindo alternativas. Centrando seu diagnóstico na questão da complexidade crescente dos problemas que, com o advento da sociedade moderna, passariam para a órbita do Estado” (DINIZ,1978:53)

Ainda segundo Diniz, os trabalhos dos principais autores desta linha de pensamento político ao elaborarem “ uma visão crítica da crise institucional brasileira, equacionada em termos do divórcio entre as instituições políticas e as condições reais do país, resumida na oposição país legal – país real, tais autores, a partir deste diagnóstico, frisariam a necessidade de um novo tipo de Estado” (DINIZ, 1978:57)

Analisando a contribuição dos intelectuais envolvidos na fundamentação de um novo modelo de Estado, que atendesse às novas exigências, destaca-se o trabalho de um dos seus doutrinadores: Azevedo Amaral, constituindo um exemplo de trajetória intelectual que contribuiu diretamente na formulação de um Estado forte e centralizado.

Falecido durante a Segunda Guerra Mundial, Azevedo Amaral, simplesmente deixou de ser lido. Defensor do modelo autoritário de Estado, Amaral pode ser considerado como um dos mais consistentes entre os intelectuais que procuraram formular diretrizes para o Estado Novo. A partir do diagnóstico a respeito da formação histórica brasileira, a obra “O Estado autoritário e a realidade nacional” se constitui uma reflexão sobre a instabilidade interna brasileira, apontando para a necessidade de um novo tipo de Estado.

No estudo “A teoria política de Azevedo Amaral” Aspásia Alcântara (1967) identifica na obra “O Estado autoritário e a realidade nacional” uma nova problemática metodológica, pois a realidade social passa a ser observada a partir do confronto entre as formas de organização social adotadas – suas instituições econômicas, sociais e políticas – e a “realidade imutável”, as condições mais fixas e inalteráveis do meio geográfico; as questões materiais daí derivadas, as formas dominantes de instinto e a composição étnica do grupo. Este desdobramento – formas de organização social e realidade imutável – é o ponto de partida que nos permite diferenciar as coletividades mais evoluídas dos povos atrasados.

Na sua análise sobre a formação histórica do Brasil, Amaral identifica as causas que impediram o desenvolvimento de nossas aptidões políticas, bem como o estabelecimento de instituições e métodos de governo que estimulassem o progresso econômico e social. Assim, o Estado autoritário era a maneira de corrigir uma longa deformação no curso “normal” de nossa evolução e de assegurar a unidade nacional e o progresso econômico.

Entre as causas apontadas por Amaral, destaca-se a natureza e as finalidades da expansão marítima de Portugal, que atendiam às necessidades nitidamente econômicas. Sendo assim, o Brasil, como outra terra descoberta pelos navegadores lusos representava para a corte de Lisboa, uma fonte de riqueza a ser explorada, sendo as finalidades políticas da ocupação encaradas em função das preocupações mercantis. Assim, a formação colonial que se estabelecia no Brasil, nada tinha a ver com outras experiências que objetivaram ocupação permanente. Em função disso, o enraizamento dos colonos no país foi retardado, imprimindo a estes uma atitude de exploradores. Somente com o desenvolvimento da mineração é que surge a primeira concepção de nacionalidade brasileira, reunindo em uma visão de conjunto as preocupações até então exclusivamente regionalistas.

Convém destacar que os primeiros trabalhos de Azevedo Amaral são marcados por uma análise racista quando ele aponta que o aparecimento de uma classe social formada em sua maioria por mestiços e que passam a exercer funções parasitárias em cargos de Estado, teria contribuído para a deformação do curso “normal” de nossa evolução. Aqui Amaral tem dificuldade em perceber que o que caracteriza essa “classe” não é a sua constituição étnica, mas a função que vai desempenhar enquanto staff do Estado que ora se constitui.

Mais tarde, na sua obra “O Estado autoritário e a realidade nacional” o autor procura fugir do enfoque racista, mas ainda esbarra numa visão de mundo preconceituosa, reflexos dos principais debates de sua época.

Ainda para Amaral, com a chegada da corte portuguesa e a expansão dos serviços públicos, é proporcionado aos membros do grupo “parasitário”, ascensão social e econômica. O golpe militar de 1831, foi outro momento que favoreceu a expansão dessa classe, que concentrada nas cidades, vivia da exploração direta ou indireta, sem colaborar com os elementos produtores da riqueza da nação.

Os altos cargos da administração eram em geral reservados a funcionários vindos de Portugal e que faziam apenas um estágio no Brasil. Como estes não se conformariam com o exercício de funções mais modestas na administração, os empregos públicos subalternos iam

cabendo àqueles elementos colocados como categoria intermediária entre o grupo servil e a classe que constituía a aristocracia colonial.

Além disso, no quadro de interpretações das anomalias que caracterizaram a evolução política do Brasil, Amaral indica a influência do movimento intelectual francês que eclodiu na grande revolução do fim do século XVIII. A situação econômica conquistada pela classe dirigente do Brasil naquele século e a concentração das atividades dela na esfera da produção permitiam a muitos dos seus membros consagrarem tempo e energia à aquisição da cultura. Segundo registros, o nível cultural da camada superior da sociedade colonial, acompanhava a marcha das correntes intelectuais e políticas que então agitavam a Europa, em particular, a França. Os efeitos desse contato exerceram uma influência profunda sobre a mentalidade desses homens, orientando-os em direções que de modo algum coincidiam com as necessidades da nação brasileira.

A independência dos Estados Unidos e a organização política das colônias inglesas convertida em república também exerceram papel importante na plasmagem da consciência política que se ia formando entre nós. Segundo Amaral, em ambos os casos, as correntes políticas renovadoras visavam destruir o sistema feudal e substituí-lo por uma organização, em que coubesse à burguesia urbana a supremacia na direção da vida nacional. Tais diretrizes não tinham aplicação, pois em primeiro lugar, no Brasil nunca existira feudalismo. Uma burguesia urbana, que exercesse as funções de classe média, não existia para representar o papel político. A classe dos proprietários rurais tanto nas zonas da lavoura, como nas regiões da pecuária, constituía o único grupo em condições de assumir a direção da sociedade. Os novos elementos enriquecidos pela mineração incorporaram-se também a esse patriciado e, tanto na sua vida econômica quanto na sua fisionomia social, nada tinha que os assemelhasse a uma burguesia.

Em sua análise, Amaral identifica o período da Independência como a consagração da ação deformadora. Com o declínio da mineração e a crise que assolou a indústria açucareira com o emprego da beterraba como matéria-prima na Europa e a ascensão da classe parasitária, observa-se o processo de Independência sendo orientado por elementos que pensavam politicamente através do prisma da cultura européia, profundamente influenciados pela educação portuguesa, tendo como figura central um príncipe estrangeiro, reforçando o exotismo da nossa organização política, cada vez mais afastada da realidade nacional. O espírito demagógico e o distanciamento dos problemas nacionais caracterizam a última década da monarquia. A propaganda republicana é apresentada ao Brasil pelo simples motivo de que instituições desse tipo estavam sendo adotadas nos outros países do continente.

A falta de unidade do país, uma instituição exótica, distante da realidade nacional, são elementos que vão contribuir para o fracasso da experiência republicana, pois também não resolve o problema das oligarquias regionais e não consolida uma burguesia nacional. A Constituição de 1891, embora adote o presidencialismo, permitindo o desenvolvimento de uma ação administrativa criando condições para a reconstrução financeira empreendida por Campos Salles, tem no regime federativo a expansão do regionalismo, que não aceitava a autoridade de um poder nacional. Assim a dissolução da 1ª República, traz consigo a União sobrecarregada com a distribuição de rendas que privilegiam antigas províncias.

A inexistência de uma burguesia nacional, que organize as bases do capitalismo, aliado ao predomínio de oligarquias agro-exportadoras vão compor a realidade contemporânea de Amaral.

Podemos observar que a análise de Amaral é marcada pelo confronto entre as formas de organização social adotadas – suas instituições econômicas, sociais e políticas – e a “realidade imutável”, apontando a origem da dicotomia brasileira dentro da própria situação colonial, que acaba sendo influenciada por modelos exóticos, importados de complexos sociais bastante diversos.

Se nos dois primeiros séculos, a colônia conseguiu desenvolver-se sem excessiva interferência, a partir do momento que Portugal entra em decadência e para sobreviver estabelece laços de dependência com a Inglaterra, veremos instalar no Brasil, a partir de 1808 um aparelho político – administrativo submisso aos interesses ingleses, incapaz de harmonizar-se às necessidades de uma cultura nova e em formação. Temos aí a instalação no Brasil do estado político, que se caracteriza pelo permanente relegar dos problemas econômicos.

Assim, a crise brasileira que culmina com a Revolução de 1930, é o resultado da presença de uma dicotomia no processo social, que se expressa pela vigência de um Estado político, de orientação liberal, que em nada corresponde à realidade brasileira, à sua infra-estrutura econômica, ao seu condicionamento histórico e, portanto, deve ser substituído por um Estado econômico, de caráter autoritário.

Enquanto no Estado político, o grupo dirigente minoritário que controla a máquina política tem como único e principal objetivo o exercício do domínio sobre a comunidade, visando unicamente manter as condições de sua perpetuação no poder, a continuidade no controle da máquina política, em suma, o próprio poder; o Estado Autoritário tem como base de sua constituição características dos estados militar e econômico, orientando-se por seu caráter objetivista, empírico-imediatista caracterizando o exercício das atividades a partir do conhecimento técnico, marcado pela racionalidade progressiva de seus métodos. A ausência de ameaças externas de um lado, e o equilíbrio social interno de outro, obtido através da função coordenadora do poder central entre os grupos, propicia o surto de progresso que se estimula no estado econômico.

Somente o Estado, na qualidade intérprete do interesse maior da coletividade tem condições de preservar a integração social, o bem público, disciplinar e canalizar as ações individuais, intervindo na economia como regulador, tendo como ponto necessário à implantação da nova ordem, um Estado forte e centralizado, caracterizando o Estado intervencionista, que cria e aperfeiçoa mecanismos de controle da economia.

Compete ao Estado de novo tipo preservar a integração social, promover o bem público, disciplinar e canalizar as ações individuais para a realização dos objetivos superiores da Nação. O tipo de intervenção do Estado, referia-se às funções de regulamentação, coordenação e controle da vida social. Competia ao Estado o papel de agente de controle e disciplina dos mecanismos de produção, preenchendo lacunas, já que a iniciativa privada tinha se revelado incapaz de oferecer estímulos ao capital.

Como forma de corrigir o descompasso, Amaral conclui que somente a organização e expansão do setor industrial, seria capaz de expandir o capitalismo no Brasil, rompendo com o predomínio de oligarquias.

Temos aí o nascimento do Estado moderno brasileiro, com a função de gerir a produção, como também realizar diretamente mais- valia.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ABREU, Alzira Alves ET alii..2001.*Dicionário Histórico – Biográfico Brasileiro Pós 1930*. Rio de Janeiro, Editora FGV, vol 1.
- ALCÂNTARA, Aspásia B. 1967. “ A teoria política de Azevedo Amaral”. *Revista Dados*, Rio de Janeiro, n 2/3. p. 194- 224.
- AMARAL, Azevedo. 1930. *Ensaio Brasileiro*.Rio de Janeiro, Omena e Barreto.
- _____.1934^a. *O Brasil na crise atual*. São Paulo, Cia Editora Nacional.
- _____.1935b. *A aventura política do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio – Editora.

- ____ 1981c. *O estado autoritário e a realidade nacional*. Coleção Pensamento Político Republicano. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- ____ 1941d. “ *Realismo político e democracia*”. Cultura Política, Rio de Janeiro, vol 1, n.1. p. 157-173.
- ____ 1941e. “ *Evolução da política imperial*”. Cultura Política, Rio de Janeiro, vol 1 n. 2. p. 31-53.
- ____ 1941f. “ *Evolução da política republicana*” . Cultura Política, Rio de Janeiro, vol 1, n.3. p. 154-172.
- ____ 1941g. “ *A revolução brasileira*”. Cultura Política, Rio de Janeiro, vol 1, n.5. p. 131-142.
- DINIZ, Eli; BOSCHI, Renato R. 1978. *Empresariado nacional e Estado no Brasil*. Rio de Janeiro, Forense Editora.
- FAUSTO, Boris. 1994. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp.
- GUERREIRO RAMOS, A. 1961. *A crise do Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- LAMOUNIER, Bolívar. 1977. “ Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação”. In: FAUSTO, Boris (org.) *Brasil Republicano*. São Paulo: Difel.
- PIVA, Luis Guilherme. 2000. *Ladrilhadores e Semeadores: a modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Viana, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920- 1940)*. São Paulo, Editora 34.

PARA SAIR DO LABIRINTO DO SERTÃO: GOIÂNIA E BRASÍLIA EM PEIXOTO DA SILVEIRA (DÉCADAS de 50 e 60)

Wilton de Araújo Medeiros*

O livro *A nova capital: porque, para onde e como mudar a Capital Federal*, publicado em 1957, reúne diversos textos do autor (Peixoto da Silveira) datados desde 1940. Contém uma escrita que se caracteriza como o testemunho de um médico que se faz oportunamente porta-voz dos sertanejos para toda a nação. Sua experiência é primeiramente legitimada pela experiência *de visu* com os sertanejos, mas posteriormente é imbuída da autoridade para falar ao “litoral”, desde que assume diversos cargos de relevância política. Caracteriza-se também como uma “escrita de si”, pois mostra o autor encarnando-se como personagem real na história da construção de Brasília. Goiânia é mostrada como o espaço de experiência a partir do qual Brasília – o fio de Ariadne para sair do labirinto do sertão – é vista como o horizonte de expectativa que completaria a nação e redimiria a economia em crise.

Palavras-chave: Sertão; nação; urbanização; escrita de si.

The book *the new capital: because, for where and as to change the Federal Capital*, published in 1957, it congregates diverse texts of the author (Peixoto of the Silveira) dated since 1940. It contend a writing that characterizes it as evidence writing of a doctor who if opportunely makes spokesman of the sertanejos for all the nation. Its experience is first legitimated for the experience *of visu* with the sertanejos, but later he is basement to speak to the “coast”, since the moment where it assumes diverse positions of relevance politics. It is also characterized as a “writing of itself”, in which the author incarnating itself as real personage in the history of the construction of Brasilia. Goiânia is shown as the experience space from which Brasilia - the wire of Ariadne to leave the labyrinth of the hinterland - is seen as the expectation horizon that would complete the nation and would redeem the economy in crisis.

Keywords: Hinterland; nation; urbanization; writing of itself.

Um texto nada anódino

Em um trecho do discurso pronunciado por Peixoto da Silveira durante a inauguração de Ceres¹, o autor de *A nova capital – por que, para onde e como mudar a capital federal* prenunciava o traço mais marcante de seu pensamento e de sua obra: a negação de uma poética inútil e a apologia de uma fenomenologia do sertão:

* Doutorando em História (UFG).

¹ Sede da CANG (Colônia Agrícola Nacional). A inauguração desta cidade ocorreu no dia 24 de novembro de 1946.

Serão apenas motivos literários, bonitos como temas poéticos, mas inúteis como estímulos, os chavões de *RUMO AO CAMPO* e *MARCHA PARA O OESTE...* o amor bucólico à terra não se desperta com paisagens (SILVEIRA, 1946).

A escrita de Peixoto da Silveira testemunha preocupações de um polígrafo, médico e político. Por isso, mistura erudição, experiência *de visu* e faz da própria escrita uma ação política. É o testemunho de um doutor que se coloca como porta-voz dos sertanejos. É também a porta-voz das diferenças entre o sertão e o litoral. Permeando-se dessa polaridade, tanto beira o panfletário quanto a busca pelo sentido da vida. É uma escrita que revela a busca pelo sentido da vida, e, como tal, é também uma “escrita de si”.

Nesta escrita, o “ser” contém uma significação prática, jamais teórica, o que explica como e porque o personagem da “escrita de si” encarna-se em personagem da história. Trata-se de uma escrita fenomênica, em busca do significativo, e no cerne deste significativo, o concreto, o prático. Este texto inscreve o seu autor como um personagem encarnado da história. É uma escrita que testemunha Goiânia como um exemplo concreto em favor da construção de Brasília e o começo do fim do “labirinto do sertão”. Texto que expressa as múltiplas ações de Silveira, que atuou como médico, político e escritor, fundamenta a construção de Brasília como uma solução geral para os problemas tanto do litoral quanto do sertão. Compõe uma retórica e um estilo pessoal que mescla realidades e representações.

Uma representação marcante é a dos problemas como labirintos. Conforme veremos, a metáfora do labirinto também foi utilizada para Silveira discorrer sobre o sertão, o qual, parafraseando Monteiro Lobato, não passava de “um cacho de babaçu de problemas”. Como uma panacéia, entre a realidade e a representação, a construção de Brasília é apresentada como “o *fio de Ariadne*” (SILVEIRA, 1957: 83). “Achados e perdidos: perdeu-se, há muito tempo, no percurso entre o Catete, o Monroe e o palácio tiradentes, um *fio de ariadne*” (pág. 82). O próprio Silveira perseguiu Brasília como um guia. Sempre mesclando realidade e representação, em muitas outras publicações além destas que analiso. Porém, em todas, Goiânia é sempre o espaço concreto de onde articula suas ações e ponderações.

Todo eivado de metáforas, tais como Nêmesis para a administração de Kubitschek, o gigante Anteu para os problemas do campo, Esfinge para a realidade brasileira, Penélope para a economia, dentre muitas outras, Silveira emprega a metáfora do labirinto também para expressar o que era em sua essência o sertão. Nesse sentido, diferentemente do sertão de Guimarães Rosa, o sertão de Silveira não apenas um espaço de fruição, mas um problema a

ser resolvido pelo poder público. E mesmo a sua característica de “lugar abandonado” já é em si o abandono do poder público que se acuou no litoral.

Contudo, sempre ultrapassando o nível da retórica, em direção ao nível do “concreto”, do “vivido”, Silveira materializa em sua trajetória pessoal, partes do que acreditava ser a saída do labirinto. Lançou-se como proprietário de um loteamento em Goiânia (posto a venda desde 1952), denominado “Vila Brasília”, a concretização não apenas de uma homenagem ao que cria ser a real alavanca do progresso para o interior do Brasil, mas a sua parte no desvelo desse complexo *fio de Ariadne* que o passado do Brasil teceu bem distante do litoral. Além disso, participou de comissões para a construção de Brasília (*Decreto Federal* nº 35.598 de 1954 e *Decreto Estadual* nº 1.258 de 1955).

Conforme inicialmente relata, na condição de médico e imigrante, ao clinicar no interior do Brasil, sentiu um choque emocional maior, talvez, do que devesse sofrer um imigrante ao deparar-se em terras estranhas. Conforme relata ainda, o desejo de minorar o sofrimento humano, em escala individual, inspirou o clínico; em escala coletiva, deu origem ao político. Tais problemas e sofrimentos, para Silveira, compunham um verdadeiro labirinto que o conduziam não apenas ao nível da concepção teórica da região, mas o conduziam ao nível mesmo do sensível, do afeto. O verdadeiro “labirinto do sertão” constituía-se então de: condições infra-humanas vida; decepcionante paisagem social; desassistência por parte dos poderes públicos; insulamento no espaço e no tempo; obscurantismo; superstição; preconceito; pauperismo; doença.

Conforme podemos constatar em seus escritos, Silveira vai transformando paulatinamente o seu estranhamento com o sertão, desde a década de 40, e toma as rédeas da ação, tornando-se político, e criando a convicção de que a mudança da capital federal do litoral para o interior do Brasil seria o “fio de Ariadne” que tiraria os sertanejos de seu abandono e exclusão da nação. Não por acaso, Silveira, que participará em 1955 de comissões oficiais que efetivarão o início da construção de Brasília². Com isso, colocava em prática o que parece ser o eixo central do pensamento de seu pensamento: relacionar e construir ações significativas no espaço e no tempo. Ultrapassar os limites do conceito e situar o âmbito da ideologia no nível das vivências, como se fosse possível, inverter ou mesclar infra-estrutura com superestrutura. Ao mesmo tempo em que Silveira recua diante da poética como algo leviano, ele a reinsere como algo significativo. É preciso entender esse movimento entre

² Conforme Silveira (1987: 13) *Op cit.*, em outubro de 1955, Silveira é designado membro e vice-presidente da Comissão de Cooperação para a Mudança da Capital Federal, efetuando em 30/1255 a aquisição da Fazenda Bananal, onde hoje está Brasília; em maio de 1955, é designado, por decreto do Presidente Café Filho, para integrar a Comissão de Loca da Nova Capital Federal, como representante do Estado de Goiás.

objetividade e subjetividade, para que se compreenda a obra de Peixoto da Silveira de maneira mais ampla, ultrapassando o meramente funcional da política e instaurando o que Habermas chamará de “mundo da vida”.

O litoral e o sertão

Já no prefácio de *A nova capital: porque, para onde e como mudar a Capital Federal*, o autor fala de forma resumida, o problema central que irá discutir no decorrer de todo o livro, ou seja, que de costas para o país, alheio à realidade do interior, o Governo Federal se mostraria constantemente às voltas com os problemas de uma “cidade absorvente e impressionante”, o Rio. Por isso, sempre envolto com o “rosário de questões repetidamente formuladas, discutidas e equacionadas, mas nunca resolvidas”. A este problema central, uma solução central: a capital federal não poderia continuar sendo excêntrica. O interior precisava ser ocupado e desenvolvido.

Aquele que tomaria as rédeas para colocar em prática essa solução central discutida por Silveira, tece os seguintes comentário sobre a obra em tela, publicada em maio de 1957:

A Nova Capital é o livro da maior importância e atualidade, porque constitui uma exposição exata, ampla e objetiva dos trabalhos realizados para a construção de Brasília, ao mesmo tempo em que realiza uma análise dos fatores de ordem geográfica, econômica, histórica e social que finalmente impuseram à atual geração brasileira o dever de dedicar suas energias a esta obra ciclópica (KUBITSCHKE, Juscelino – Prefácio).

Ao dizer do processo de mudança da capital federal do litoral para o interior do Brasil como uma “obra ciclópica”, Kubitschek já estava fazendo uma interpretação mítica da realidade, o que será uma constante no decorrer de todo o livro de Peixoto da Silveira, e que, de certa forma, revela certo “espírito de época” no modo como se referir ao sertão. É bom lembrar que Grande Sertão: Veredas, a expressão máxima do que a ensaísta Dirce Cortes Riedel chamou de “sertão construído na linguagem³”, foi publicado em 1956, um período no qual a experiência humana estava sendo meditada e recriada mediante uma revolução formal e estilística, patente sobretudo na obra de Guimarães Rosa, mas constatada de modo marcante nas artes plásticas através do neoconcretismo.

³ In http://www.girafamania.com.br/artistas/personalidade_guimaraes.html

Neste contexto, começa-se a valorizar a experiência que o indivíduo tem diretamente com o objeto ao qual se refere. É o período no qual a experiência com o fenômeno em si vai ser tão valorizada quanto a narrativa ou a obra que relata ou propõe a experiência. Por isso, a erudição, as metáforas e a metalinguagem utilizadas por Peixoto da Silveira é o ponto de partida para falar tanto do litoral quanto do sertão, e é isso que encaminha o leitor ao ponto máximo da obra, ou seja, quando o autor coloca-se como um “estabelecido”, e não como um *outsider*, no trato com a questão.

A maior credibilidade da obra de Silveira reside nisto. Em o autor ser “fenomênico”. Evita uma poética gratuita e banal, mas faz uso objetivo das experiências com o “vivido”, procurar falar sempre a partir do ponto de vista do sertão, e partir deste ponto de vista ousar a crítica ao poder central estabelecido no litoral.

Silveira diz à página 25: “o Rio age como um caleidoscópio colocado nos olhos dos administradores, encantando mas tapando-lhes as vistas. Assim, não podem ver a realidade da terra. Não podem aplicar, adequadamente, os recursos existentes para a grandeza e o bem-estar de toda a nação”. É isso que configura o que parece ser uma estratégia de Silveira para resolver, e não apenas abordar o problema, pelo menos no formato em que o livro adquire: entremear as duas formas de linguagens, a subjetiva e a objetiva.

Silveira fala sobre a “realidade da terra” como quem a viveu e ainda a vivia, por isso, para ele, o sertão não era um lugar encantado, mítico, ao contrário, era um lugar cuja realidade de tão complexa seria preciso utilizar-se de metalinguagens para expressar-se de modo mais aproximado e ser compreendido. Assim procedeu, já que não podia ser completamente exato ao falar de algo que então era considerando tão distante, o sertão, por assim dizer, algo genuinamente do âmbito do imaginário. Silveira procura contornar esse problema, ao tentar falar ao mesmo tempo de modo objetivo da “realidade de terra” - “Urge transferir a sede do Governo Central da posição excêntrica em que se encontra, entre mangues e montanhas de granito, longe das fontes de produção dos principais gêneros alimentícios, para uma região central...” (SILVEIRA, 1957: 26).

Para demonstrar que a sua experiência *in loco* o autorizava a uma solução científica do problema, e não apenas uma experiência sinestésica, o autor irá fazer larga utilização de cálculos e teorias econômicas, sempre enfatizando que as teorias se tornam fantasias ou sonhos se ausentarem-se da realidade objetiva, se aferrarem-se apenas ao conhecimento livresco, ignorando ou evitando o contado direto com problema que se quer resolver:

Sem contato com a realidade e, pois, ausentes de objetividade, elaboram um programa de governo apenas considerando tais conhecimentos ou métodos, tais invenções ou teorias de gabinete, sem levar em conta as condições locais. A sabedoria, isto é, a compreensão das cousas, não se forma entre as muralhas de livros e grossos *in-folios*, apenas, sem o contato com a própria natureza – o melhor de todos os mestres.

O mal, inegavelmente, está no desconhecimento das duas fases dos problemas, por parte dos que são encarregados de enfrentá-los. Desconhecimento nem sempre no sentido teórico, geral, universal, mas comumente no terreno prático, específico, local (SILVEIRA, 1957: 34; 37).

Para sustentar a sua tese de que o terreno prático não pode ser preterido pelo estúdio de gabinete, Silveira procura as bases conceituais da *Ecologia Humana*, de Robert Park. Sem essa dimensão ecológica, sem o conhecimento geo-econômico, social e etnográfico (pág. 34), “num país de grande e diversificada extensão territorial, todos os planos constituirão nada além de romances ambiciosos, cujas páginas, se bonitas, podem enriquecer as antologias que se fazem de obras literárias, mas não ficarão na história, que é feita de ação”.

A distância que separava o litoral do sertão, era a distância que separava a realidade da verborragia e da demagogia. Com isso, criticava a *Marcha para Oeste* brasileira, implementada por Vargas em 1938. À página 40, Silveira faz uma comparação com a *Marcha para Oeste* Norte Americana: “Pelo menos, eram portadores de uma outra componente cultural, de maior objetivismo e menor verbalismo, considerando a *inteligência* mais como instrumento de trabalho do que como ornamento de palestras...”

Apesar de Vargas ter implementado o programa que visava levar o desenvolvimento para além do litoral, e, a obra de Silveira situar-se posteriormente ao Plano SALTE, a defesa para a mudança da Capital para o interior do Brasil, ainda baseava-se em um “continente sem conteúdo”. Após a sua construção no interior do Brasil, “a metrópole central, oferecerá conteúdo ao continente, dará vida á terra e dimensão a um povo” (pág. 42).

Silveira vai discorrer minuciosamente de que conteúdo ele está falando, ou seja, qual o conteúdo que marca a diferença entre o litoral e o sertão: “o grosso do potencial monetário acha-se detido, represado no litoral, em reduzidas áreas estanques; (...) Midas prefere a flauta de Pan à lira de Apolo. Avoluma-se a orgia hedonística do esbanjamento e diminui o sensato espírito de poupança” (pág. 46; 48). O autor fará largo uso de metáforas e figuras míticas para fazer sentir as realidades díspares entre litoral e sertão, inclusive, quando o argumento é o conteúdo econômico:

Causadora de tão terríveis ameaças e devastações, por que não foi ainda destruída esta devoradora Hidra, que, principalmente nestes três últimos lustros, vem zltimos lustros, vemsombandonestes trnsato espeduzidas no SALTE, a grande defesa para a mudança da capital, ainda estava baseadaombando de todos os nossos Hércules? Por que, ao contrário, o monstro vem cada vez crescendo mais, mais ameaçador do que a formidanda serpente mitológica.

Vastas regiões vivem praticamente à margem da economia, consumindo ela própria o pouco que produz. Não muito distante do litoral, temos, ainda neste século, a reedição cabocla das façanhas de Robinson Crusoe (págs. 52; 59).

Esta distância, expressa em uma metalinguagem para que possa, sendo entendido, encurtá-la, é portanto, uma distância sobretudo econômica. Citando Rômulo de Almeida, à página 60, diz: “A política federal é, entretanto, surda ou, quando menos, tarda para os problemas regionais”. Ensimesmados nos problemas da Capital da Republica, numa espécie de “daltonismo psicológico”, o campo visual dos administradores levavam a administração publica a uma completa confusão espaço temporal que resultava em total de falta de sincronicidade, o que impossibilitava pôr em prática medidas de interesse geral, “nacional”. Diz Silveira, que esse todo complexo de “arritmias”, deformavam a “estrutura nacional”: A administração publica jamais pôde sincronizar-se com o ritmo da vida nacional. Daí a arritmia administrativa e a arritmia política, a arritmia financeira e a arritmia econômica, a arritmia social e até a arritmia moral, que deformam a estrutura nacional” (págs. 61-62).

Se o problema central de que trata o livro de Silveira é a distância entre o litoral e o sertão, e se a solução para este problema é a transferência da Capital Federal para o interior, então essa solução viria coroar com êxito o difícil problema econômico. Conforme pode-se observar, o autor sempre fala na complementação da nação, na constituição de uma nação de fato, porém, esse argumento nunca se reduz somente ao simbólico e imaginário, ele visa fundamentalmente resolver uma questão que é econômica-financeira:

Somente a interiorização da sede do governo poderá tornar exequível o combate à inflação. (...) Nossa inflação decorre menos do volume do meio circulante do que de sua falta de circulação por todo o organismo nacional.(...) A nova sede administrativa, no Planalto Central, estabelecerá a vasocomunicação econômico-financeira entre as zonas de depressão e as de expansão, diluindo e amortecendo a tensão inflacionária. (págs. 63; 65; 67).

A construção de estradas que possibilitariam essa “vasocomunicação”, entre o litoral e o sertão, este especialmente germinado devido a localização da nova Capital no centro do país, ao ver de Silveira iria pôr fim ao “trabalho de Sisifo”. Trocando em miudos, Silveira está dizendo que o enfadonho e interminável problema econômico-financeiro do Brasil teria novos rumos, após a construção de Brasília.

Nesse ponto, o autor alinha o seu pensamento ao de economistas como Roberto Campos⁴ e Caio Prado Junior⁵ para afirmar que as intermináveis crises que o Brasil vivia, incluindo a pesada carga de inflação à época vigente, tinham a ver com a forma colonial da economia que ainda prevalecia até o último quartel dos anos 1950. Tal como a “teia de Penélope” (pág. 73) - a Penélope sempre fiel, a teia sempre interminável, conforme diz o mito grego⁶ - foi tecida sob o drama dos surtos e crises infundáveis e cíclicas, conforme o autor, misticamente relacionados ao “pecado original” de uma economia de exportação reduzida ao litoral.

Tão mística quanto a visão de Don Bosco, o qual vai ser citado em muitos trechos do livro, a construção de Brasília seria, na visão de Silveira, a “redenção do pecado original da infra-estrutura colonial” (pág. 81). Após dizer que a nova Capital seria o *fio de Ariadne* “que nos guiará no intrincado labirinto de nossos problemas” (pág. 83), o autor vai destrinchar minuciosamente esses fios econômico-financeiros. A tônica desse longo “fio de Ariadne” que o próprio Silveira tece, continua sendo a demarcação da grande fronteira que separa o litoral do sertão: a objetividade, o realismo e a profundidade, *versus* o hedonismo, o fausto, o reino das aparências. Além do que, o Rio agia como uma “bomba de sucção” de capitais e gente (idem). Silveira diz às págs. 85, 86 e 89:

Urge mudar de rumos, não há dúvida. Mas com isenção, objetividade e realismo. Como sendo de responsabilidade de um povo que resolveu fazer a sua própria história. (...) Vê-se que não é apenas pela omissão, mas também pela ação, que o governo vive a espoliar o interior para atender, demagogicamente, à pressão dos grandes centros.

(...) No estágio atual, a melhoria do poder aquisitivo do povo brasileiro só poderá advir da ocupação efetiva das áreas novas situadas, principalmente, nas regiões do

⁴ CAMPOS, Roberto de Oliveira. *A crise econômica brasileira – Apud alguns problemas brasileiros* – Vol. I – Rio.

⁵ PRADO JUNIOR, Caio. *História econômica do Brasil* – Ed. Brasiliense Ltda. - São Paulo. 1949.

⁶ Ver o mito de Penélope em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pen%C3%A9lope>

centro-oeste e do norte do País. O litoral dentro das condições atuais, já está, relativamente, saturado e, economicamente, atingido pelo princípio do *rendimento não proporcional*.

Conforme o autor irá demonstrar por meio de gráficos, a disparidade entre o sertão e o litoral só poderia ser reduzida após a criação de Brasília, formar no interior um mercado interno. “As Companhias Siderúrgicas de Volta Redonda e Hidroelétrica de São Francisco são bons exemplos, que precisam ser repetidos em muitos outros pontos do país” (pág. 92).

A seguir, as ilustrações feitas pelo engenheiro Hermínio Pedroso. Essas ilustrações fazem com que o autor visualize melhor a disparidade entre o litoral e o sertão.



Fig .1 – Fonte: SILVEIRA, 1957: 124

Fig .2 – Fonte: SILVEIRA, 1957: 209

O exemplo de Goiânia

O argumento econômico-financeiro, exposto longamente até à página 230 faz parte da estratégia de contrapor-se ao lirismo da “cidade maravilhosa”. Em vista disso, o parâmetro utilizado é o livro *Estudos sobre a Nova Capital do Brasil*, de autoria do engenheiro Manoel Desmóstenes, publicado no Rio de Janeiro no ano de 1947. Neste livro, conforme citação de Silveira (pág. 222), o autor “faz oportunas citações de economistas e sociólogos, que estudaram objetivamente o panorama brasileiro”. No que se refere à argumentação econômica, o texto de Silveira é bastante similar ao do autor citado, porém, ao falar da mudança da capital para o interior, quer marcar não apenas uma alteridade, mas sobretudo uma diferença: a diferença de quem fala, pois quem fala está dizendo com propriedade. De certo modo, Silveira

coloca-se como um porta-voz dos sertanejos. Daí a sua permanente crítica aos “pseudo-técnicos” de alguma erudição, mas de nenhum senso prático ou conhecimento da realidade brasileira (pág. 229).

O senso prático de Silveira coloca o exemplo de Goiânia como o ponto culminante de *A nova capital: porque, para onde e como mudar a Capital Federal*. Em entrevista ao Jornal Primeira Hora (págs. 214 a 217), Silveira demonstra inteira segurança quantos aos efeitos positivos do processo de urbanização:

Nós aqui estamos acostumados com o surgimento de dezenas de novas cidades financiadas e habitadas por goianos e por espontâneas correntes de migrações internas. Uruana, Goianésia, Itapaci e Ceres não prejudicaram o ritmo de progresso de Jaraguá⁷, nem de Anápolis. Temos aliás, o caso de Goiânia, que, longe de prejudicar, veio incrementar o crescimento de Campinas, Trindade, Inhumas, Nerópolis, Anápolis, e quase todo o Estado de Goiás, cujo ritmo era sabidamente menor antes da construção da nova capital goiana (pág. 215).

É esse fato concreto da urbanização que interessa a Silveira. E quando pensa em urbanização, pensa especialmente no fenômeno da explosão de loteamentos ocorrida em Goiânia nos anos de 1950. É precisamente este fenômeno tão criticado pelos urbanistas que o chamam de “crescimento desordenado”, que naquele momento vai interessar ao autor como um exemplo a ser seguido na construção de Brasília. Silveira não apenas testemunhava *de visu* o sucesso dos empreendimentos imobiliários em Goiânia – em detrimento da descaracterização do projeto urbano de Attilio Correia Lima e Armando Godoy, pelo como os planos de uma cidade sustentável em seu crescimento -, como ele próprio era dono de um loteamento, o qual denominou, não por acaso, de *Vila Brasília*.

A experiência de Silveira com loteamento de áreas não era nova. Remonta ao período em que morou em Jaraguá, onde loteou, em 1943, uma área onde hoje corresponde à parte nova da cidade⁸. Em 1946, Silveira projetou e fundou a cidade de Itaguaru, equidistante Itaberaí, Uruana e Jaraguá (o nome Itaguaru é a junção desses três nomes de cidade). Foi nesse

⁷ Cabe lembrar que Peixoto da Silveira formou-se em medicina em 1938, em Belo Horizonte, e neste mesmo ano mudou-se para Jaraguá, onde inseriu-se na vida política ao mesmo tempo que exercia a clínica geral. O motivo da sua mudança para Jaraguá é que seus pais e irmãos haviam se mudado para as matas do São Patrício em meados dos anos 1930. Em Jaraguá, Silveira foi contratado médico da CANG (Colônia Agrícola Nacional) por Bernardo Sayão. Foi essa experiência como funcionário da CANG que o possibilitou acompanhar o surgimento de várias cidades que cresceram no bojo da iniciativa de colonização por parte do Estado.

⁸ Conforme SILVEIRA, PX (Org.). *José Peixoto da Silveira: o gentil-homem*. Goiânia: Gráfica Centauro. 1987. Pág. 10.

período que o médico Peixoto da Silveira começou a atuar na vida pública, tornando-se primeiramente prefeito de Jaraguá em 1946, Deputado Estadual em 1947, Secretário de Saúde do Estado em 1951. No período em que Silveira publica *A nova capital: porque, para onde e como mudar a Capital Federal*, havia pedido exoneração do cargo que ocupou como secretário da fazenda no governo de José Ludovico de Almeida.

O loteamento Vila Brasília, em Goiânia, cuja autoria é do engenheiro que ilustrou o livro de Silveira – Hermínio Pedroso⁹, foi incluído na sinopse histórica que este fez sobre a mudança da Capital Federal. Esta sinopse, a partir da gênese da idéia da mudança da Capital Federal, com os inconfidentes mineiros em 1789, até a sua concretização em 1955, com Juscelino Kubitschek. Na seqüência de datas e fatos, a qual o autor denomina de *Calendário de uma idéia* (págs. 255 a 285), inclui-se o loteamento, de nome *Vila Brasília*. Não resta dúvida de que Silveira coloca a sua idéia nos rol das grandes idéias, ao se fazer uma arqueologia da memória da concepção da mudança da Capital do litoral para o interior do Brasil.

Diz Silveira à página 270: “Em data de 31-7-52, a Prefeitura de Goiânia aprovou um loteamento particular com o nome de *Vila Brasília*, bairro da Capital Goiana”. Entretanto, a grande meta de Silveira é mostrar Goiânia e o loteamento *Vila Brasília* (afinal o loteamento também faz parte de Goiânia) não apenas como uma grande idéia que, tal como as outras conduziram o “fio de Ariadne” até culminar com a construção de Brasília. O Maior diferencial do texto de Silveira é registrar que Goiânia e o loteamento de sua propriedade saíram do nível do abstrato e fazem parte do mundo real, concreto, histórico por assim dizer. O autor mostra Goiânia aos 22 anos em franco processo de crescimento horizontal por meio da multiplicação de loteamentos e Belo Horizonte aos 61 anos, já em franco processo de verticalização de seu centro¹⁰.

⁹ Conforme registra Silveira (1957: 272), o engenheiro Hermínio Pedroso também esteve presente na inauguração do primeiro aeroporto de Brasília, construído pelo governo de Goiás em 1955. Diz Silveira: “Em 15 de junho de 1955, aterrissou, pela primeira vez, no campo da nova Capital, um avião conduzindo os Drs. Bernardo Sayão, Vice-Governador do Estado, José Peixoto da Silveira, Secretário da Fazenda e o Eng. Hermínio Pedroso”.

¹⁰ Obs: a verticalização do centro de Goiânia ocorrerá a partir dos anos 1960. Até o final dos anos 1950, tanto a lei municipal não deliberava edificações acima de oito andares, quanto não havia mesmo um processo de industrialização claramente deflagrado devido ao frágil sistema de geração de energia. No final dos anos 1950, com a construção da usina hidrelétrica de Cachoeira Dourada, esse quadro é revertido, e ocorre tanto a liberação na lei municipal para a construção de edifícios de múltiplos pavimentos, quanto um rápido surto de industrialização que se segue ao início da operação da usina hidrelétrica.

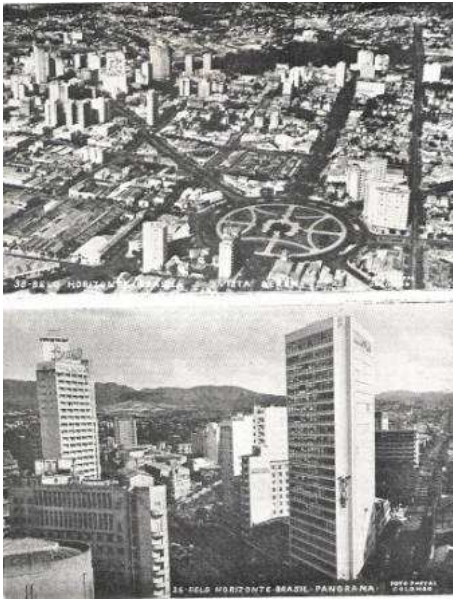


Fig. 3 – Belo Horizonte aos 61 anos.
Fonte: SILVEIRA, 1957: 234.



Fig. 4 – Goiânia aos 22 anos. Fonte Idem, pág. 233.



Fig. 5 - Goiânia aos 22 anos¹¹. Fonte Idem, pág. 233.



Fig. 6 – Foto da maquete da Igreja Nossa Senhora das Graças, projetada pelo engenheiro Hermínio Pedroso no loteamento Vila Brasília. Fonte: idem.

¹¹ O foco central dessa imagem mostra é o Hotel Bandeirante, à esquerda, e o cruzamento da Avenida Tocantins com a Av. Anhanguera. Segundo o memorialista Ubirajara Galli (2005:78), “era rotineira a hospedagem de funcionários federais graduados que prestavam serviço na edificação de Brasília, bem como de políticos e diplomatas”.



Fig. 7 – Foto que registra a escolha do local para a 1ª missa em Brasília. Nesta foto se encontram Peixoto da Silveira e Hermínio Pedroso. Silveira, agachado à direita; Pedroso, o segundo de pé, da esquerda para a direita. Fonte: arquivo da família Pedroso.

Loteamento da Nova Capital: negócio exequível e vantajoso

Silveira deixa claro, com o exemplo de Belo Horizonte e Goiânia, que construir uma cidade no interior do Brasil era um negócio não só exequível como vantajoso. “A interiorização da Capital é, pois, necessária, urgente, exequível e autofinanciável” (SILVEIRA, 1957: 172). O problema maior, naquele momento, seria sair definitivamente dos enredos da “teia de Penélope” (pág. 174), a cruciante crise do desequilíbrio profundo entre o litoral e o sertão. Um dos problemas que os “ladinos” contrários à mudança da Capital alegava era quanto à fertilidade do solo, ao que Silveira responde:

Se no local do sítio [escolhido pela Comissão para Localização da Nova Capital do Brasil – 1948] os terrenos são menos viáveis para a agricultura, por serem aliás muito próprios para plantar prédios, não poderiam ser mais adequados para uma cidade bela, salubre e de clima ameníssimo. As terras úmidas, agricultáveis, ficam distantes, porém, ainda dentro de um perímetro ideal (pág. 179).

Para Silveira, novos prédios deveriam ser “plantados” no interior do Brasil. E para isso, seria preciso soluções objetivas, ao invés de soluções ingenuamente sentimentais, frases

poéticas de bucólicas exortações (pág. 184). Exortações líricas, meros jogos de palavras entorpecentes não seriam capazes de embasar uma política de interiorização da incipiente civilização que até então não passava de uma “película litorânea” (págs. 185 e 186).

Silveira alerta que “se continuarmos a fazer obras apenas de fachada nos grandes centros, mais se acentuará o despovoamento dos campos”, e, conseqüentemente, a diminuição da produção.

Segundo os cálculos de Silveira, a venda de lotes na Nova Capital do Brasil, além de financiar a própria construção da cidade, sendo desnecessários empréstimos, ainda deixaria um saldo de Cr\$ 8.000.000.000,00. Ver o orçamento que esboçou:

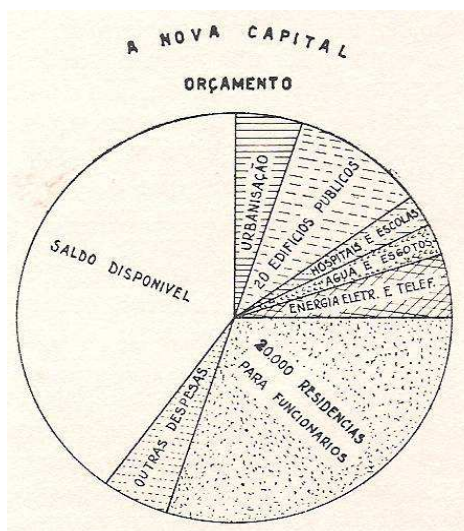


Fig. 8 - Ilustração de Hermínio Pedroso. Fonte: Silveira (1957: 167)

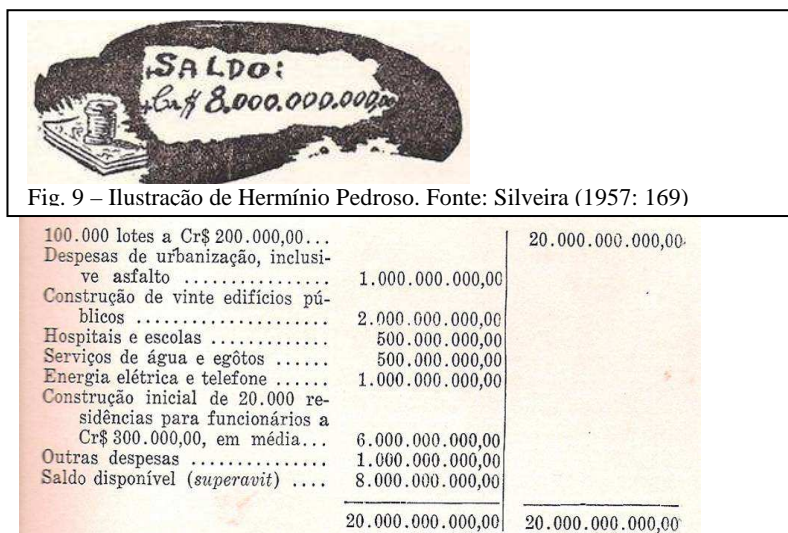


Fig. 9 – Ilustração de Hermínio Pedroso. Fonte: Silveira (1957: 169)

Fig. 10 – Orçamento. Fonte *idem*.

Dizia Silveira: “Gosto de argumentar com números porque eles não comportam sofismas, por mais hábeis que sejam” (pág. 160). Sustentando o exemplo concreto de Goiânia, Silveira dirigia seu argumento contra aqueles que se encastelavam na “cidade maravilhosa”, e, refestelando-se em suas poltronas, não podiam ver a miséria e o abandono do interior do país, ou de que a nova Capital seria um empreendimento auto-financeável, precisando de uma ajuda inicial inferior aos gastos com o alargamento da Avenida Atlântica (págs. 159 – 160). Silveira lembra o dito popular “longe dos olhos, longe do coração”, para dizer que a “crise do sentir” tinha a ver com a “crise do ver”.

Considerações finais: para superar a “crise do sentir”

Conforme Silveira, aquartelada no litoral, de costas para o País, solicitada permanentemente pelo nervosismo de uma cidade “borbulhante e emocional”, a administração federal estava impedida de sentir a realidade dos problemas do país como um todo. Porém, a pior crise que o país tinha que enfrentar, era a “crise do sentir”, uma crise que no limite levava o país a pior de todas as crises: a crise de confiança (pág. 172). O país sentia as conseqüências de ter abandonado o interior às duras penas, a ponto de os casebres e ranchos de capim sentirem inveja das “miseráveis favelas”, pois estas, ao menos tinham o consolo de estarem perto do sentimentalismo superficial dos cronistas (págs. 183-184).

O que é preciso é o poder publico, dando o exemplo, penetrar o sertão, para sentir de perto a angústia total do verdadeiro cerne que ficou insulado no tempo e no espaço, pela falta de escolas e de estradas. (...) Enquanto a própria administração nacional não vier sentir e aliviar o abandono feudal em que se acha o sertão, é inútil visar soluções ingenuamente sentimentais, ou fazer frases poéticas de bucólicas exortações (pág. 184).

Portanto, o “sentir” do qual fala Silveira, é o sentir a realidade que está para além do sertão como um simples motivo literário. Com isso, em *A nova capital: porque, para onde e como mudar a Capital Federal* procurou desenvolver argumentos de uma “nova mentalidade sem otimismo romântico, nem pessimismos desintegradores. Nem Canaam, nem Saara” (pág. 205); Brasília. “No princípio era o verbo, agora a ação” (pág. 284). Superar a “crise do sentir”, era “ver” para agir; construir.

Assim, agora, a todos os que têm o privilégio e a responsabilidade de viver o momento decisivo deste ideal centenário, cumpre agir, por todos os meios e modos, para convencer os incrédulos e despertar os inertes, para combater os derrotistas, ao mesmo tempo, estimular os realizadores desta grande empresa.

Assim, os novos capítulos que o futuro escrever sobre Brasília terão que incluir não apenas a acanhada e simples crônica de uma cidade, mas uma nova e alentadora história do Brasil (pág. 285).

Brasília de fato hoje realiza a visão e o sentimento de Peixoto da Silveira. Ambos cumprem a “escrita de si” do autor de si mesmo. Silveira muda-se para a nova Capital Federal em 1962, onde fixará residência por vinte e um anos, de onde continuará escrevendo e vivendo o “ver” para “sentir”.



Fig. 11 - Em 1956, Juscelino Kubitschek fez a 1ª visita a Brasília.
Fonte: Silveira, 1957: 277



Fig. 12 – Palácio da Alvorada, 1º edifício (em construção) no local definitivo da nova Capital. Fonte: idem

REFERÊNCIAS

GALLI, Ubirajara. *A história da hotelaria em Goiás (dos pousos dos bandeirantes ao século XXI)*. Goiânia: Ed. Da UCG; Contato Comunicação. 2005.

SILVEIRA, José Peixoto da. *A nova capital: porque, para onde e como mudar a Capital Federal*. Rio de Janeiro: Pongetti Editores. 1ª Edição. 1957.

_____. 1946. O batismo de Ceres. In *Fragments do meu tempo – coletânea de textos publicados post mortem*. Goiânia: Kelps. 1997.

SILVEIRA, PX (Org.). *José Peixoto da Silveira – o gentil-homem*. Goiânia: Gráfica Centauro. 1987.

ARQUIVOS CONSULTADOS

Casa de Cultura Altamiro Moura Pacheco.

Instituto Histórico e Geográfico de Goiás.

Arquivo Histórico Estadual de Goiás.

Arquivo da família de Hermínio Pedroso.

GOIÂNIA: MEMÓRIAS E REFLEXÕES DE *FLÂNEUR*

Márcia Metran de Mello¹
marciametran@yahoo.com.br

A pesquisa que se apresenta pretende trabalhar o olhar de *flâneur*, ou seja, daquele que percorre, passeia e observa o espaço urbano. Neste trabalho, foca-se especificamente a cidade de Goiânia, estudando-a sob dois prismas: o passado e o presente, ou seja, “os bons tempos: memórias de *flâneur*” e “o *flâneur* vê a cidade contemporânea”. O passado deve emergir da memória de quem vivenciou os espaços da cidade em diferentes épocas. O presente conta com olhares atentos às transformações urbanas visíveis no espaço da cidade e seus significados. Assim, o roteiro desta pesquisa pode ser resumido em: percorrer, ver e interpretar. A consequência é uma maior compreensão da cidade de Goiânia.

Palavras-chave: espaço urbano, *flâneur*, Goiânia

La présente recherche prétend travailler le regard du flâneur, c'est-à-dire de celui qui se promène sans but, au hasard, celui qui parcourt et observe l'espace urbain. Ce travail se focalise particulièrement sur la ville de Goiânia, l'étudiant sous deux facettes : le passé et le présent, c'est-à-dire, “le bon temps : mémoires de flâneur” et “le flâneur voit la ville contemporaine”. Le passé doit émerger de la mémoire de qui a vécu les espaces de la ville à différentes époques. Le présent compte sur les regards attentifs aux transformations urbaines visibles dans l'espace de la ville et à leurs significations. Le scénario de cette étude peut être résumé par : parcourir, voir et interpréter. La conséquence est une plus grande compréhension de la ville de Goiânia.

Mots-clés : espace urbain, flâneur, Goiânia

Flanar - andar ociosamente, sem rumo nem sentido certo; flanear, flainar, perambular.
(Dicionário Eletrônico Houaiss)

1. Introdução - O “olhador” de cidades

O olhar sobre a cidade e seus habitantes alcançou contornos explícitos no século XIX. As “fisiologias” eram obras literárias que retratavam os tipos humanos de Paris e que ganharam maior evidência no início dos anos de 1840. Segundo Walter Benjamin:

Depois de se terem dedicado a tipos humanos, chega a vez de se consagrarem à cidade. Apareceram *Paris à Noite*, *Paris à Mesa*, *Paris na Água*, *Paris a Cavalos*, *Paris Pitoresca*, *Paris Casada*. Quando também esse filão se esgotou, os fisiologistas se arriscaram a uma fisiologia dos povos.” (2000:34)

¹ Professora da FAV-UFG, mestre em arquitetura e urbanismo pela USP, doutora em sociologia pela UnB.

Willi Bolle (2000) lembra que o olhar perscrutador sobre a cidade é “uma técnica de leitura da cultura e da sociedade que remonta a uma tradição fundamentada por Johann Caspar Lavater (1741-1801), com seus *Fragmentos Fisiognômicos*”.

O suíço-alemão Lavater visava formular maneiras de se decifrar o caráter das pessoas pela sua aparência externa. Em última análise, esse procedimento era um tipo de defesa prévia para o cauto visitante da grande cidade, sujeito às insídias da incipiente metrópole, cuja cultura emergente chocava-se com a tradição rural.

Apesar dos pressupostos um tanto ingênuos, a obra de Lavater suscitou interesse pelo seu valor empírico, influenciando a criminalística, a antropologia, a psicologia social, e alguns dos escritores mais lúcidos da Modernidade, entre eles Edgar A. Poe, Baudelaire, os surrealistas e Benjamin. Dificilmente, uma história do cotidiano da Modernidade poderá prescindir das descobertas desses fisiognomistas urbanos que, perseguindo rastros e detalhes “aparentemente irrelevantes”, desmascaram feições e feitos da Modernidade, inscrevendo-se entre os grandes “detetives” da história. (BOLLE, 2000:19)

Bolle introduziu o neologismo “fisiognomia” para “expressar um vaivém entre o objeto estudado, a ‘fisionomia’ da cidade, e o olhar do ‘fisiognomista’.” (2000:18)

O olhar almejado para a pesquisa pretendida neste projeto, por ser investigativo e revelador, deve diversificar-se em um vasto percurso, pois é no dinamismo dos panoramas que a *urbs* deixa entrever sua multiplicidade. Nesse sentido, o “olhar móvel” proposto assemelha-se ao de um *flâneur*, o “olhador” de cidades, por excelência.

O *flâneur*, personagem potencializado por Walter Benjamin, faz da rua a sua moradia onde as paredes são as fachadas dos prédios.

Para ele, os letreiros esmaltados e brilhantes das firmas são um adorno de parede tão bom ou melhor que a pintura a óleo no salão do burguês; muros são a escrivaninha onde apóia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho, observa o ambiente. (BENJAMIM, 2000:35)

No Brasil vale lembrar o pintor francês Jean Baptiste Debret, membro da Missão Francesa, e o registro pictórico da vida urbana na cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. “Tornara-se ocupação das mais divertidas para o pintor anotar o que presenciava da manhã à noite pelo centro ou periferia da cidade, porquanto não desmentia Debret a sua origem ‘flaneur’, como todo luteciano de boa cepa.” (PRADO, 1990:101)

Observador da vida urbana, o cronista Paulo Barreto, conhecido como João do Rio, também registrou, no início do século XX, a cidade do Rio de Janeiro, saboreando “a alma encantadora das ruas”:

Flanar! Aí está um verbo universal sem entrada nos dicionários, que não pertence a nenhuma língua! Que significa flanar? Flanar é ser vagabundo e refletir, é ser basbaque e comentar, ter o vírus da observação ligado ao da vadiagem. Flanar é ir por aí, de manhã, de dia, à noite, meter-se nas rodas da população, admirar o menino da gaitinha ali à esquina, seguir com os garotos o lutador do Cassino vestido de turco, gozar nas praças os ajuntamentos defronte das lanternas mágicas, conversar com os cantores de modinha das alforjas da Saúde, depois de ter ouvido *dilettanti* de casaca aplaudirem o maior tenor do Lírico numa ópera velha e má; é ver os bonecos pintados a giz nos muros das casas, após ter acompanhado um pintor afamado até a sua grande tela paga pelo Estado; é estar sem fazer nada e achar absolutamente necessário ir até um sítio lóbrego, para deixar de lá ir, levado pela primeira impressão, por um dito que faz sorrir, um perfil que interessa, um par jovem cujo riso de amor causa inveja. É vagabundagem? Talvez. Flanar é a distinção de perambular com inteligência. Nada como o inútil para ser artístico. Daí o desocupado *flâneur* ter sempre na mente dez mil coisas necessárias, imprescindíveis, que podem ficar eternamente adiadas. (RIO, 2002:5)

Sabe-se que na Paris, berço do *flâneur*, de 1839 “era elegante levar consigo uma tartaruga ao passear. Isso dá uma noção do ritmo do flanar nas galerias” (BENJAMIM, 2000:193).

Porém, a velocidade do “olhar móvel” desta pesquisa há de se adaptar à ligeireza da vida urbana contemporânea, mas, por outro lado, se imobilizar em determinado ponto do percurso para um enfoque esclarecedor. Pode-se dizer que se pretende realizar um trabalho baseado em olhares de *flâneur* sobre a cidade de Goiânia.

Alfredo Bosi pondera que os “psicólogos da percepção são unânimes em afirmar que a maioria absoluta das informações que o homem moderno recebe lhe vem por imagens. O homem de hoje é um ser predominantemente visual.” (BOSI, 2002:65)

A preponderância cognitiva e sensorial do olhar sob os outros sentidos, porém, é uma idéia muito antiga que pode ser percebida nos estudos etimológicos das palavras correlacionadas com a visão.

Aquele que diz: *eidô* (eu vejo), o que vê? Vê e sabe o *eidós*: forma das coisas exteriores e das coisas interiores, forma própria de uma coisa (o que ela é em si mesma, essência), a *idéia*. Quem vê o *eidós*, conhece e sabe a idéia, tem conhecimento – *eidótes* – e por isso é um sábio vidente – *eidulis*. (CHAUI, 2002:35)

O conhecimento adquirido por meio da visão parece ser uma extensão natural do ato de ver. Nesse sentido, Chauí indaga sobre o que é ver:

Da raiz indo-européia *weid*, ver é olhar para tomar conhecimento. Esse laço entre ver e conhecer, de um olhar que se tornou cognoscente e não apenas expectador desatento, é o que o verbo grego *eidô* exprime. *Eidô* – ver, observar, examinar, fazer ver, instruir, instruir-se, informar, informar-se, conhecer, saber. (CHAUI, 2002:35)

Se ver é conhecer, que tipo de conhecimento o “olhador de cidades” pretende extrair de sua empreitada? Sem dúvidas deseja-se alcançar uma profundidade de percepção que possa desvelar conteúdos simbólicos significativos, reveladores do caráter e da essência da cidade de Goiânia. Assim, como base metodológica substancial para este trabalho, apela-se para um olhar semiológico capaz de ler a cidade, pois:

[...] a cidade é uma escrita; quem se desloca na cidade, isto é, o usuário da cidade (o que todos nós somos), é uma espécie de leitor que, segundo as suas obrigações e os seus deslocamentos, recolhe fragmentos do enunciado para atualizá-los em segredo. Quando nos deslocamos em uma cidade, estamos todos na situação do leitor de *100.000 millions de poèmes* de Queneau, em que se pode achar um poema diferente mudando um único verso; à nossa revelia, somos um pouco esse leitor de vanguarda quando estamos numa cidade. (BARTHES, 2001:228)

A pesquisa que se apresenta pretende trabalhar o olhar de *flâneur*, ou seja, daquele que percorre, passeia e observa o espaço urbano. Neste trabalho, foca-se especificamente a cidade de Goiânia, estudando-a sob dois prismas: o passado e o presente, ou seja, “os bons tempos: memórias de *flâneur*” e “o *flâneur* vê a cidade contemporânea” .

O passado deve emergir da memória de quem vivenciou os espaços da cidade em diferentes épocas. O presente conta com olhares atentos às transformações urbanas visíveis no espaço da cidade e seus significados. Assim, o roteiro desta pesquisa pode ser resumido em: percorrer, ver e interpretar. A consequência é uma maior compreensão da cidade de Goiânia.

2. Os bons tempos: memórias de *flâneur*

A memória como suporte dos processos de identidade e de representação social está viva e atuante entre nós tanto como prática como representação. Nesse sentido Maurice Halbwachs (1990) lembra-nos que o indivíduo participa de duas espécies de memórias: a coletiva e a individual.

Conforme participa de uma ou de outra adota duas atitudes muito diferentes e até mesmo contrárias. Se individual está dentro do quadro de sua personalidade. Se coletiva torna-se impessoal, mas de maneira a pertencer ao grupo. Mesmo assim, elas se interpenetram freqüentemente.

O elo entre memória, identidade e espaço urbano foi tratado de forma interessante

pelo arquiteto e pesquisador Aldo Rossi (1998). Para ele a cidade é por si mesma depositária de história. Em seu método de estudo da cidade, Rossi emprega dois pontos de vista diferentes, mas complementares.

O primeiro diz respeito à cidade como artefato, ou seja, o texto da história: o que se lê. O segundo concerne não apenas à estrutura material da cidade, mas a toda sua sustentação. Inclui como parte do processo de formação e expansão da urbs a imaginação ou memória coletiva: a cidade passa a ser o locus da memória coletiva.

Acredita-se que se deve valorizar, principalmente, quem vivenciou o passado, dando voz às lembranças que estão em vias de se volatilizarem e de se perderem para sempre, pois um “mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente.” (BOSI, 2001:82)

Recorrendo-se à memória do goianiense, por meio de entrevistas, pretende-se buscar e trazer à tona vários momentos da *flanerie* na capital goiana, seja ela em locais específicos para os chamados *footings* ou vai-e-vens de jovens, que ocorreram durante décadas, memórias da infância (pequenos *flâneurs*), impressões livres, lugares preferidos, lugares do medo, da alegria e do que mais se possa sentir nos caminhos urbanos.

Como referencial teórico para a aplicação das entrevistas deve-se adotar o trabalho de Teresa Maria Frota Haguette (2001), que trata do uso das metodologias qualitativas.

3. O flâneur vê a cidade contemporânea

“A imagem da cidade” (LYNCH:1999) é um livro que analisa o impacto visual causado pela paisagem urbana, levando em conta os elementos formais que a compõem. Trabalha com formas, seus resultados estéticos e os efeitos das imagens como impressões urbanas. Para o autor “*entre seus inúmeros papéis, a paisagem urbana também é algo a ser visto e lembrado, um conjunto de elementos do qual esperamos que nos dê prazer*”. (LYNCH, 1999:prefácio)

No final da década de 1950, considerando a possibilidade de equacionar a paisagem urbana como um problema de design, Kevin Lynch realiza uma pesquisa no Centro de Estudos Urbanos e Regionais do Massachusetts Institute of Technology, que fundamenta o seu livro.

Três cidades norte americanas são examinadas: Boston, Jersey City e Los Angeles. Dessa análise surge uma metodologia que pretende criar parâmetros para se trabalhar com a forma visual em escala urbana, propondo alguns princípios básicos de design.

Embora dirija o seu estudo para o impacto visual das formas, o autor tem plena consciência das possibilidades significantes da urbs, pois considera que cada cidadão faz associações simbólicas com locais de sua cidade e traz consigo uma infinidade de lembranças e significados.

Lynch acredita que o trabalho com a qualificação da paisagem urbana é importante, pois um cenário vivo e integrado, capaz de produzir uma imagem bem definida, tem uma grande importância para um imaginário social positivo. “A imagem bem definida” é o que gera uma boa “legibilidade” – qualidade essencial para uma imagem do ambiente satisfatória. Assim “uma cidade legível seria aquela cujos bairros, marcos ou vias fossem facilmente reconhecíveis e agrupados num modelo geral.” (Lynch, 1999:3)

Dissecando a imagem do ambiente, o autor observa que ela é formada por três componentes: identidade, estrutura e significado. A identidade é o que individualiza e dá unicidade a um objeto componente da paisagem, a estrutura é a relação entre objeto e o observador e, por fim, o significado do objeto que pode ser de caráter prático ou emocional. Por exemplo: “uma imagem útil para a indicação de uma saída requer o reconhecimento de uma porta como unidade distinta, de sua relação espacial com o observador e de seu significado enquanto abertura para sair.” (Lynch, 1999:9)

Um dos principais conceitos de Lynch para qualificar a imagem do ambiente é o da “imaginabilidade”: “a característica, num objeto físico, que lhe confere uma alta probabilidade de evocar uma imagem forte em qualquer observador dado” (LYNCH, 1999:11).

A “imaginabilidade” amplia a relação sensorial do observador com o ambiente, levando-o a uma participação e, portanto interação maior com o seu meio circundante.

Quanto às formas físicas, o conteúdo das imagens das cidades pode ser classificado em cinco “elementos definidores”. São eles: as vias, os limites, os bairros, os pontos nodais e os marcos. A combinação e as características desses elementos são fatores qualitativos importantes para a imagem da cidade.

As vias são os canais pelos quais o observador circula. São percursos habituais, ocasionais ou potenciais. Ex: ruas, avenidas, etc.

Os limites são fronteiras entre dois planos que rompem com a continuidade espacial. São as praias, margens de rios, lagos, cortes de ferrovias, espaços em construção, muros e paredes, etc.

Os bairros são extensões bidimensionais, médias ou grandes.

Pontos nodais são lugares de transição, triagem ou aglomeração. Ex: junções, locais de interrupção do transporte, cruzamento, convergência de vias ou momentos de passagem de uma estrutura a outra.

Os marcos são objetos físicos de destaque na paisagem, podem ser: edifício, sinal, loja ou montanha. Ex: torres isoladas, cúpulas douradas, grandes montanhas.

Lynch sugere que se trabalhe com as formas urbanas no intuito de transformar o caráter de imaginabilidade da paisagem, tornando-a visível, coerente e clara. Nesse sentido ele dedica uma série recomendações quanto aos “elementos definidores” (acima descritos).

O autor recomenda uma hierarquia visual para as ruas e vias, indica a idealização de percursos com direções claras de modo a dar segurança ao usuário e permitir-lhe um controle maior do seu itinerário. Além disso, convém estar atento para a organização dos elementos ao longo das rotas que, preferencialmente, devem estar organizados de forma “melódica”, isto é, seguindo um determinado ritmo.

Assim como as vias, os limites devem ter uma continuidade da forma. A possibilidade de uma ampla visão lateral a certa distância é positiva. São exemplos: “a abrupta interrupção de uma cidade medieval em sua muralha, as fachadas dos arranha-céus do Central Park e a clara transição água-terra numa região costeira constituem poderosas impressões visuais.”(LYNCH, 1999:111)

Um marco é visualmente eficaz se bem explicitar a sua singularidade. Além disso, é importante um claro contraste com o contexto onde ele está inserido e com o seu plano de fundo. Nesse sentido, “pode ser uma torre recortada contra um fundo de telhados baixos, podem ser flores contra um muro de pedra, uma superfície expressiva numa rua insípida, uma igreja no meio de lojas, uma projeção numa fachada contínua.” (LYNCH, 1999:112)

Os pontos nodais são pontos de referência urbanos e devem fazer jus a essa qualificação. Devem conquistar identidade própria por meio de seus elementos construtivos e paisagísticos, tornando-se únicos e inesquecíveis, não podendo ser confundidos com outros.

O bairro é um espaço mais visível se suas fronteiras forem bem definidas e formarem uma espécie de fechamento. Socialmente pode ser uma idéia questionável, mas ela é bastante válida em termos de uma melhora perceptiva. Internamente, um bairro pode conter uma estrutura que o subdivida em várias partes, porém, sem perder a unidade com o todo. Quando

essa estrutura é bem feita, as fronteiras com outros bairros podem ser mais sutis, formando costuras e não barreiras.

As recomendações acima expostas podem ser explicadas de maneira diferente, já que há uma espécie de lei comum a todos os “elementos definidores” quanto à qualidade das suas formas. Baseado nessas características comuns, serão apresentadas a seguir algumas categorias de interesse direto para o design:

1.A **singularidade ou clareza** da figura em relação ao plano de fundo requer limites nítidos, fechamento; contraste entre superfícies, formas, intensidade, complexidade, tamanho, uso e localização espacial.

2.A **simplicidade da forma** quanto a seus limites e geometria deve ser observada. Formas complexas tendem a ser distorcidas, formas simples e inteiras são mais prontamente absorvidas e aceitas pelo observador.

3.A **continuidade e ritmo** nas unidades físicas permitem uma melhor leitura da paisagem que, nesse sentido pode organizar seus elementos formadores por analogia, repetição de intervalo rítmico, similaridade ou harmonia de superfície, forma ou uso “ como num material comum usado na construção de edifícios, num modelo repetitivo de janelas de sacada, na semelhança das atividades comerciais, no uso de sinais comuns.” (LYNCH, 1999:118)

4.O **predomínio de uma parte sobre as outras** pelo tamanho, intensidade ou interesse, forma um todo com o ressalto de uma característica principal.

5.A **clareza de junção** deve ser observada proporcionando-se uma nítida passagem de uma estrutura (ou elemento) a outra, como, por exemplo, o ponto de passagem do metrô com a rua acima. Em outras palavras, deve-se propiciar uma alta visibilidade das ligações e costuras.

6.A **diferenciação direcional**, usada em estruturações de grande escala, permite contrapor duas extremidades com caracterizações diferentes. Ex: edifícios que dão frente a um parque, uma rua que se afasta do mar em direção ao centro.

7.O **alcance visual** deve ser ampliado em seu raio de ação, penetração e poder de resolução. Pode-se obter bons resultados pelo uso de transparências (vidro, pilotis), sobreposições, vistas e panoramas que aumentam a profundidade de visão, focos ou marcos, concavidade (colina em segundo plano ou curva de uma rua), etc.

8.A **consciência do movimento** deve ser permitida ao usuário pelos seus sentidos visual ou cinestésico, principalmente em ladeiras, curvas e interpenetrações. Muitas vezes essa possibilidade é dada por uma boa e eficiente sinalização.

9.A *observação e previsão das séries temporais* requerem novas idéias sobre a teoria das formas que são percebidas como uma continuidade de tempo. Seria bom poder prever uma seqüência melódica dos elementos da imagem.

10.Deve-se atentar para as características não físicas dos elementos que podem aumentar sua imaginabilidade como *nomes e significados*, coadjuvantes na cristalização de uma identidade.

Vale lembrar que as categorias acima mencionadas não funcionam isoladamente. Uma orquestração geral é necessária. Os cinco elementos estudados – via, limite, bairro, ponto nodal e marco – devem funcionar como categorias empíricas que possibilitam o agrupamento de um conjunto de observações que serão úteis para as elaborações de um designer.

Uma vez ultrapassada essa primeira etapa, o designer deverá lidar com o todo, locando e relocando, caracterizando e definindo elementos segundo uma visão mais ampla.

É preciso ter consciência que um bom ambiente visual deve ultrapassar suas funções rotineiras e, mais do que reiterar significados e sensações preexistentes, deve servir de estímulo para novas explorações.

O designer deve, ao máximo, promover uma grande diversidade de elementos em uma cidade para que as possibilidades de imaginabilidade sejam amplificadas, atendendo e alcançando a imensa multiplicidade de usuários. A forma visível extremamente especializada pode defrontar com a perigosa possibilidade de se imaginar a cidade de uma única maneira, o cenário pode se tornar monótono ou repetitivo.

As áreas metropolitanas são mais complexas de serem resolvidas. É difícil compor um modelo para a sua totalidade. Duas técnicas são indicadas para esses casos. A primeira compõe a região como uma hierarquia estática. Por exemplo, a organização de subdistritos em um bairro importante ou, em uma mesma região, a proposta de um conjunto de pontos nodais menores que se conectam com um maior.

A segunda técnica lida com elementos dominantes de grandes dimensões, aos quais se associam pequenas coisas. Por exemplo, um loteamento instalado ao longo da costa marítima.

Deve-se observar que a forma física em si não é importante, a não ser como instrumento que pode potencializar a qualidade da imagem gravada na mente do usuário. Assim, será útil, também, o trabalho com o observador, ensinando-o a olhar a sua cidade. Isso é possível por meio da promoção de eventos educativos.

Finalizando-se: “Devido à intensidade de sua vida e ao aglomerado de gente tão díspar, a cidade grande é um lugar romântico e rico em detalhes simbólicos. Para nós é tão esplêndida quanto aterradora, ‘a paisagem de nossas confusões’... Se fosse legível, realmente

legível, o medo e a confusão poderiam ser substituídos, com prazer, pela riqueza e pela força do cenário” (LYNCH, 1999:135)

Assim, tomando-se como suporte principal de análises o pensamento de Lynch (1999), pretende-se percorrer a cidade de Goiânia, captando os sinais que seus elementos transmitem, identificando suas características, pontos positivos, insuficiências etc.

4. Objetivos

Objetivos Gerais

- Registrar parte importante da memória de Goiânia.
- Analisar o espaço urbano da cidade visando identificar suas características, fornecendo material para debate e subsídios para possíveis intervenções urbanas.

Objetivos específicos

- Disponibilizar dados para outras pesquisas
- Realizar entrevistas com moradores da cidade.
- Buscar a iconografia do espaço urbano do passado referente ao tema proposto.
- Fazer um levantamento iconográfico do espaço urbano contemporâneo da cidade de Goiânia.
- Publicar artigos e livro baseados no conteúdo levantado.

5. Justificativa

Acredita-se que existam lacunas nos estudos referentes à Goiânia, tanto em relação ao passado quanto ao presente. No que diz respeito ao passado, percebe-se que parte significativa das vivências do espaço urbano da cidade, das sucessivas gerações, encontram-se registradas apenas na memória de quem as experimentou, compartilhando-se as experiências apenas por meio de relatos orais feitos às famílias e amigos.

Os registros produzidos pela literatura são esparsos. As crônicas goianienses, por exemplo, referem-se muito pouco ao espaço urbano de Goiânia, como estudado em recente tese de doutorado (MELLO:2006).

Assim, urge registrar as impressões do passado que a capital goiana nos forneceu, permitindo-nos percorrer a cidade pelos olhos de seus antigos *flâneurs*, usufruindo suas sensações, revivendo momentos importantes.

Muitos estudos têm se realizado sobre o espaço urbano de Goiânia hoje. Isso é positivo para o amadurecimento crítico do goianiense, mas ainda há uma grande demanda de pesquisas, pois Goiânia é uma cidade que dispõe de inúmeras particularidades e grande carência de estruturas profundas em seu espaço urbano. “As estruturas profundas são elementos que têm a capacidade de impressionar o imaginário de maneira intensa e duradoura.”(MELLO, 2006:200).

Nesse sentido, a segunda parte da pesquisa, “O *flâneur* vê a cidade contemporânea”, visa fornecer uma análise do espaço urbano de Goiânia, levando-se em consideração os elementos que ele apresenta, extraindo daí as sensações que provoca no usuário.

6. Metodologia: estratégias de ação

Esta pesquisa se dará em duas fases:

Fase 1 - Os bons tempos: memórias de *flâneur*:

- Pesquisa de campo: estabelecer os critérios de seleção dos entrevistados; elaboração das entrevistas; aplicação das entrevistas; seleção de material iconográfico (fotografias, desenhos, pinturas) referentes aos períodos aludidos nas entrevistas.

Obs: As pessoas entrevistadas serão identificadas apenas por meio de suas iniciais para evitar que sofram qualquer tipo de constrangimento em função das informações prestadas, embora esta pesquisa não discorra sobre assunto controvertido. Da mesma forma, as fontes iconográficas só serão disponibilizadas com a autorização de seus proprietários.

- Sistematização do conteúdo: transcrição das entrevistas; produção de artigos.

Fase 2 -O *flâneur* vê a cidade contemporânea:

Pesquisa de campo: elaboração de um roteiro; visita aos locais selecionados; anotação das impressões; levantamento fotográfico e desenhos.

- Sistematização do conteúdo: produção de um livro.

7. Duração do projeto

A duração é de 36 meses, com início em fevereiro de 2009 e término em janeiro de 2012.

8. Produtos

- Banco de entrevistas de *flâneurs* que vivenciaram o espaço urbano de Goiânia em diferentes épocas.
- Banco iconográfico referente aos períodos das entrevistas.
- Banco iconográfico da cidade contemporânea.
- Artigos publicados em periódicos especializados.
- Publicação de um livro.
- Apresentação em simpósios, seminários e congressos.

9. Equipe

- Coordenadora
- Bolsistas de iniciação científica

11. Referências e bibliografia a ser utilizada

- BARTHES, Roland. **A aventura semiológica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Elementos de Semiologia**. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Obras escolhidas - vol.III. 3^a.ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- _____. **Passagens**. Belo Horizonte : Editora da UFMG, 2006.
- BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin**. 2^a.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: NOVAES, Aduato (coord.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 9^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CARLOS, Ana Fani A. et al. **Dilemas urbanos: novas abordagens sobre a cidade**. São Paulo: Contexto, 2003.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. 2^a ed. Campinas: papyrus, 2001.
- _____. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.

- CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In: NOVAES, Adauto (coord.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHOAY, Françoise. **O urbanismo**: utopias e realidades. Uma antologia. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- DAHER, Tânia. **Goiânia**: uma utopia européia no Brasil. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003.
- ECO, Umberto. **A estrutura ausente**. 7ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.
- _____. **As formas do conteúdo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- FREITAG, Bárbara. **Cidade dos homens**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **Teorias da cidade**. Campinas: Papyrus, 2006.
- FERRARA, Lucrecia D'Alessio. **Os significados urbanos**. São Paulo: Edusp: Fapesp, 2000.
- FREIRE, Cristina. **Além dos mapas**: os monumentos no imaginário urbano contemporâneo. São Paulo: SESC: Annablume, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HAGUETTE, Tereza Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 7ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- LAMAS, José M. Ressano Garcia. **Morfologia Urbana e Desenho da Cidade**. Lisboa: Ed. Calouste Gulbekian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1992.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- _____. **Por amor às cidades**. São Paulo: Editora da Unesp, 1988.
- LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MAGALHÃES, Manuela Raposo. **A arquitetura paisagista**: morfologia e complexidade. Lisboa: editorial Estampa, 2001.
- MARINHO, Clóris. **Metrópole**: construindo paisagens, lugares e valores. Goiânia: Deescubra, 2005.
- MELLO, Márcia Metran de. Considerações sobre moderno e modernismo. **Revista Estudos**, Goiânia, UCG, v.31, n.11, p.1935-1944. 2004.
- _____. **Goiânia: cidade de pedras e de palavras**. Goiânia: Ed. da UFG, 2006.
- MUMFORD, Lewis. **A cidade na história**: suas origens, transformações e perspectivas. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- Pallamin Vera. **Arte urbana**: São Paulo: Região Central (1945-1998): obras de caráter temporário e permanente. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2000.
- PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para investigação do comportamento no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O Fenômeno Urbano**. 2ª ed: Zahar Editores, 1973. (p.27-67)
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.8, n.16, p.279-290, 1995.
- PRADO, J.F. de Almeida. **O artista Debret e o Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1990.
- RIEGL, Aloïs. **O culto moderno dos monumentos**: sua essência e sua gênese. Trad. Elane Ribeiro Peixoto e Albertina Vicentini. Goiânia: ed. UCG, 2006.
- RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. Pará de Minas: Virtual Books Online M&M Editores LTDA, 2002. www.terra.com.br/virtualbooks
- ROSSI, Aldo. **A arquitetura da Cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O Fenômeno Urbano**. 2ª ed. Trad. Sérgio Marques dos Reis. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p.11-25.
- WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Editora 34, 2000.

“GLÓRIA E TRADIÇÃO DOS ESTADOS DO BRASIL”: O DESFILE VENCEDOR DA ESCOLA ESTUDANTES DE SÃO JOSÉ NO CARNAVAL DO RECIFE EM HOMENAGEM AO PRESIDENTE MÉDICI (1972)

Diogo Barreto Melo – UFRPE¹
melodiogo@gmail.com

A presente comunicação se propõe a analisar o desfile carnavalesco da agremiação recifense Estudantes de São José no ano de 1972 quando a mesma trouxe o tema “Brasil: Glória e Tradição dos seus Estados”, uma clara referência ao Governo do então Presidente Emílio Garrastazu Médici. Todo enredo estava centrado numa exaltação ao lema “Pra Frente Brasil”. A partir disso, buscamos analisar a influência Militar nos aspectos culturais voltados a um ciclo que, segundo alguns autores, tem como característica a subversão, o escracho, o riso e a não estetização a partir de regras ou legislações, embora, o Carnaval do Recife estivesse amparado por uma rigorosa lei orgânica, numa tentativa de normatização dos rumos da brincadeira e sobretudo do segmento popular.

Palavras-chave: Carnaval, Ditadura, Médici, Cultura.

The present communication has a purpose to analyze the carnival parade of samba school recifense Estudantes de São José in 1972 when the same brought the theme “Brasil: Glória e Tradição dos seus Estados”, a clear reference about the Government of President Emilio Garrastazu Medici. All over the plot was centered in exaltation to the slogan “Pra Frente Brasil”. From then on, we wanted to analyze the Military influence in culture aspects returned to a manifestation that, in the words of some authors, has to characteristics the subversion, the funny, the laugh and no looking from the rules or legislations, although, the Carnival of Recife were helped by a hard organic law, in a try to control the ways of the joke and especially the popular segment.

Keywords: Carnival, Dictatorship, Medici, Culture.

“Estudantes tem guitarras e xangôs para vencer Gigantes”. A matéria veiculada no Diário da Noite do dia 29 de janeiro de 1972 abria espaço a uma possibilidade de entendimento do que prometia ser um dos anos mais disputados concursos no que se refere ao Carnaval das Escolas de Samba do Grupo principal do Recife. Semanas depois, os preparativos de ambas as Escolas para as festividades seria dotada de outros caracteres que iriam muito além de um simples desfile de alegorias na Avenida Dantas Barreto, local onde ocorriam as apresentações das agremiações recifenses no período em tela (1972).

Analisar o Carnaval durante o período dos Anos de Chumbo no Brasil se traduziu num cauteloso exercício de seleção de fontes escritas e orais sobre o recorte, assim como uma investigação mediante documentos oficiais (sempre que possível) acerca dos fatos que fizeram a festa dotar-se de um contorno especial, que pudesse despertar a atenção deste estudo

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação *strictu sensu* em História Social da Cultura Regional pela Universidade Federal Rural de Pernambuco.

e contribuísse de maneira plausível para a escrita da História. Nas palavras de Jacques Le Goff, seria a tentativa de preservar “*a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. (...)*” (2008, p.471)

O objetivo da presente comunicação foi buscar uma análise sobre a presença do Governo Militar influenciando diretamente os resultados dos desfiles de Carnaval das Escolas de Samba do Grupo Principal do Recife no ano de 1972 de modo a perceber que os mesmos, voltado ao exemplo da campeã Estudantes de São José, apresentavam uma conotação que privilegiava aquelas agremiações que optassem por realizar uma exaltação ao Estado Ditatorial, mesmo que intencionalmente isto não representasse o expresso desejo da maioria dos componentes da Escola.

Decerto, o Carnaval do Recife esteve pautado por uma tentativa de normatização da festa através de uma Lei de Segurança desde o ano de 1968, quando o Gal. Adeodato Mont’Alverne fez cumprir a Portaria nº 71 da Delegacia de Costumes e Diversões Públicas, com isso definindo as “permissividades” e buscando estabelecer o “controle” dos brincantes a partir de autorizações e subvenções para as agremiações advindas da Federação Carnavalesca de Pernambuco (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 16 fev. 1968, p.8). Para a agremiação em questão neste artigo, as subvenções foram direcionadas imediatamente, segundo nossas fontes, em decorrência da escolha do enredo “Brasil: Glória e Tradição dos seus Estados”.

O tema escolhido pela Escola Estudantes de São José era uma exaltação aos “grandes feitos” do Governo Emílio Garrastazu Médici, que desenvolveu frases de efeito como “Pra Frente Brasil” e “Ninguém Segura Este País” para retratar seu modelo de administração integrado ao desenvolvimento econômico expresso por “obras faraônicas”. Nas palavras de Boris Fausto:

“(...) A promoção do ‘Brasil grande potência’ produziu resultados no imaginário da população. Foi a época em que muitos brasileiros idosos, de classe média, lamentavam não ter condições biológicas para viver até o novo milênio, quando o Brasil se equipararia ao Japão.” (2006, p. 268)

Esse imaginário produzido pelo Governo Médici afetou também aqueles que estavam ligados ao Carnaval da Escola Estudantes de São José não porque seus integrantes pertencessem à classe média ou fossem representantes de setores mais abastados da sociedade pernambucana na década de 1970, mas talvez em decorrência do fato que, no Carnaval (e em muitas situações, além dele) uma agremiação sobrevive de vitórias, títulos que a fazem reconhecida e prestigiada pelas autoridades como o Secretário de Cultura, o Prefeito da Cidade e o Governador do Estado, representantes do poder que premiariam os vencedores e, uma vez que muitas das agremiações necessitavam e sobreviviam à festa por conta do

recebimento da subvenção (naquele ano paga em duas parcelas, uma antes e outra após o tríduo momesco²), o desfile teria que ser realmente vencedor. No entanto, tal pretensão da Escola não seria possível se o enredo não estivesse adequadamente integrado aos “feitos e conquistas” do Presidente, que contava com uma forte aproximação, segundo os periódicos da época, com o então Governador do Estado de Pernambuco e líder da Arena no estado, Eraldo Gueiros Leite.

Embora “*a organização de uma série de festas nacionais, lembrando ao povo recordações que se ligam à instituição política existente, é uma necessidade reconhecida e posta em prática por todos os governos*” (RASPAIL apud LE GOFF, op. Cit., p. 458) se traduzisse numa importante característica presente nas festas durante a Ditadura, as autoridades de Estado não deixavam de lado seus “discursos carismáticos”. Um bom exemplo pôde ser ilustrado nas palavras do Governador Eraldo Gueiros, que ao ficar sabendo do enredo de Estudantes, enfatizou que agradecia à agremiação por um momento tão oportuno para homenagear a Nação, com um “samba-enredo por demais dignificante”, prometendo gravar o mesmo para enviá-lo ao Presidente (DIÁRIO DA NOITE, 17 fev 1972). Nesse sentido, as memórias do Carnaval de 1972 no Recife estiveram estampadas, fortemente, pela presença do Governo Militar na brincadeira de rua. Ficaria cada vez mais evidente a mudança de paradigmas desse aspecto da festa (desfiles): a partir de então, a conotação seria mais política do que propriamente dita temática.

Contudo, para sair vitorioso daquele Carnaval, Estudantes teria que derrotar dois adversários fortes: o público, que estaria presente e não lhe seria unanimidade, bem como sua maior rival, a Escola Gigantes do Samba. Proveniente da periferia da Zona Norte do Recife, Gigantes não se renderia facilmente ao enredo de Estudantes, intensificando seus ensaios (inclusive sendo apreciados por estrangeiros) e diversificando elementos para o desfile daquele ano a exemplo da contratação de famosas “Chacretes” e mantendo a tradição em outros, a exemplo da confiabilidade que o presidente da agremiação tinha na sua portabandeira, Marlene, que inclusive já havia disputado Carnavais nas Escolas de Samba do Rio de Janeiro (Idem, 2 fev. 1972). Gigantes tinha bastante confiança de que venceria Estudantes naquele ano, pois levaria para a Avenida um enredo que homenageava a imprensa pernambucana e esperava receber respaldo moral desta. Mas sua confiança decorria principalmente porque não acreditava que a inovação prometida pela adversária agradaria aos

² Expressão utilizada pela imprensa pernambucana na década de 1960/1970 para definir os três dias de Carnaval na cidade. Sobre o termo, ver os periódicos Diário de Pernambuco, Diário da Manhã, Jornal do Comércio e Diário da Noite, todos das décadas de 1960 e 1970 durante os meses de janeiro, fevereiro e março.

jurados: “*Eles querem inventar. Esse negócio de guitarras não funciona. O problema é deles. O nosso é o de sempre: acreditamos em harmonia, não em guitarras*”, afirmava sorrindo a presidente da Escola, Ana, que também era sambista.

Apesar do Samba ser um ritmo característico do Carnaval Carioca desde a primeira metade do século XX, este influenciou bastante a prática dos grandes desfiles nos demais estados do Brasil na década de 1970, mesmo o Carnaval Carioca tendo sido vítima da censura do período por conta das suas letras e alegorias. Trazendo à discussão Certeau, podemos observar segundo o mesmo que se torna necessário observar as táticas e estratégias criativas postas em prática pelos populares ante a violência da ordem opressiva que sobre eles incidiam (2002, p.14) se quisermos perceber como os brincantes tornaram seus enredos plurais, rivalizando-se dentro e fora da Avenida e, ao mesmo tempo, agradando aos poderes vigentes. O Samba do Carnaval Recifense tinha duas conotações: o morro, influenciado pelas regiões afro-descendentes expressados através das manifestações de Gigantes do Samba; e os “granfinos” do Bairro de São José, que diziam fazer um samba mais sofisticado, de asfalto, resultado dos anseios de uma indústria cultural bastante presente durante o período em tela.

Numa época considerada de Exceção, notadamente marcada pela censura, o Carnaval foi dotado de uma leitura, por parte dos brincantes que, em linhas gerais e guardadas as devidas diferenças entre os propósitos, constituição e caracterização das agremiações, bastante particular, sobretudo pela forma como elementos presentes na festa a exemplo da alegria, do riso, das fantasias diversificadas em seus temas e dos materiais usados nas ruas para incrementar a brincadeira foram usados pelos foliões mesmo na presença das forças do Estado de Exceção. Adentrando à ideologia da festa por parte das agremiações aqui analisadas e tentando fazer uma analogia entre ambas, pudemos perceber que tanto os brincantes de Estudantes de São José como àqueles de Gigantes do Samba:

“não ficaram passivos e impotentes, à mercê de forças históricas externas e dominantes. Por outro lado, desempenharam um papel ativo e essencial na criação de sua própria história e na definição de sua identidade cultural” (SOIHET, 2008, p.17)

Apesar de haver uma determinada “abertura” ao Carnaval, o discurso empregado pelo poder mostra que a ilusão de liberdade e a diversidade poderiam produzir maneiras de estabelecer uma dominação ideológica que servia, finalmente, aos interesses do Estado de Exceção. Foi característico um discurso que prezava pelo controle da ordem, das relações que mantém os homens unidos mediante “garantias democráticas”, sem que, contudo, estes estivessem dotados de forças que viessem a ameaçar as estruturas vigentes em seus interesses

(DIJK, 2008). Esse poder constituído, para disfarçar várias expressões do seu discurso, utilizava-se de mensagens subliminares que buscavam convencer seus atos em prol da “máxima segurança da sociedade”, uma vez que sem uma eficiente comunicação o poder na sociedade não poderia ser legitimado. O desfile do Estudantes de São José, acima da intenção em revelar a beleza do folguedo carnavalesco, acabava por pressupor o conhecimento, as crenças e ideologias que ratificavam o poder da época de modo a disseminar a ideia de que sua reprodução era mais benéfica do que maléfica, mesmo que esta não fosse, reiteramos, a intenção real da maioria de seus integrantes ao realizar o desfile.

Nesse contexto, Estudantes preparava-se para realizar um desfile que pudesse de fato ser, ao mesmo tempo, luxuoso, inovador de práticas na brincadeira de rua (já bastante diversa) no sentido da utilização de instrumentos e materiais constituintes das fantasias, mítico (sem, contudo, ser subversivo de acordo com o sentido político do período) e que pudesse agradar às autoridades julgadoras e estatais. Para tal, confiava a Escola nos “Poderes Espirituais”, como ilustra a matéria veiculada no Diário da Noite de 29 de janeiro de 1972: “Apelando para os Santos”, uma ala especial com membros do *Xangô Pena Branca* da Bahia estaria presente entre os desfilantes com cerca de 120 membros, o que se traduziu num grande otimismo e refletia o ambiente de confiança para o áureo momento da apresentação após 362 dias de árduo trabalho. Quanto à verba recebida, teriam sido “agraciados” com uma subvenção maior do que a fornecida a Gigantes do Samba, sua maior rival e favorita à disputa do título, embora alguns diretores tivessem afirmado aos periódicos da época que não haviam recebido tal ajuda, principalmente da COC (Comissão Organizadora do Carnaval). A bateria marcaria uma marcação diferenciada, abrindo mão no desfile daquele ano do trombone em detrimento da guitarra, auxiliados por 150 batuqueiros que marcavam o passo da Escola. Ao todo, eram 850 figurantes que cantavam o seguinte samba-enredo de autoria do presidente Waldeck:

*“Brasil, seus estados, sua história
 Brasil, belo como a natureza
 Brasil, ó meu Brasil!
 Brasil pra frente
 Brasil avança
 Brasil, terra da esperança!
 Brasil, o progresso te chama
 À frente, nosso grande Presidente.
 Salve a Transamazônica
 Orgulho de nossa gente
 Brasil pra frente
 Brasil avança
 Brasil, terra da esperança!”*

Nas palavras de Teun Van Dijk, “ao relacionarmos texto e contexto, já vemos que os (membros dos) grupos poderosos podem decidir sobre os possíveis gêneros discursivos ou

atos de fala de uma ocasião em particular (...)” (op. Cit., p.120). O exemplo do samba-enredo mostrou uma dominação semiótica onde não precisou haver necessariamente uma reprodução do poder dominante (Estado de Exceção) a partir da manipulação. Decerto a adoção ao tema fora voluntária por parte da Escola, embora pensamos que as representações sociais possuíram nesse contexto um nível de importância na tecitura da cognição social e não individual, posto que foi explorada a *memória episódica* dos brincantes, ou seja, aquela que registrou os fatos e os trouxe à tona em uma ocasião determinada pela sua necessidade de forma fácil (Idem, *ibidem*, p.239).

Afora, havia outros interesses em questão: o espírito competitivo entre as Escolas era um dos mais fortes deles. O mesmo periódico informava que os brincantes juntavam dinheiro na comunidade o ano inteiro para a confecção manual das fantasias, que eram “luxuosíssimas e tinham apenas um único pensamento: derrubar Gigantes” (DIÁRIO DA NOITE, 29 jan. 1972). Essa concorrência acirrada abriu espaço para uma terceira Escola entrar na disputa: observando cautelosamente as duas favoritas se digladiando, o presidente do Limonil, Luiz Gonzaga, marcava o passo da escola através da bateria, que ensaiava também pensando em desbancar Estudantes. Mas a agremiação apresentava elementos inferiores em termos de concorrência, que iam desde a subvenção recebida para montagem do enredo até a vontade de seus diretores, que apesar do empenho feito “ao máximo” para realizar um Carnaval em pé de igualdade com a rival, não seria possível estabelecer uma real e justa concorrência tendo em vista a conjuntura do desfile. Considerada na época por muitos carnavalescos uma Escola pobre, Limonil entraria na Avenida com 120 elementos na bateria e uma média de 400 figurantes reunidos a muito custo segundo elucidam as palavras do presidente, que denunciava a falta real de interesse prático dos brincantes em colaborar financeiramente na montagem do Carnaval, o que o faria renunciar a suas funções na agremiação após a festa, ao lado de outras razões de ordem pessoal, visto que os diretores de agremiações carnavalescas não podiam viver apenas desse ofício, pois o Carnaval dura apenas três dias e no resto do ano raramente ocorriam atividades que movimentariam as Escolas ³ assim como apresentações esporádicas em locais pelo interior ou outros estados, a exemplo do *Vôo do Frevo*, que ocorria anualmente na semana pré-carnavalesca durante as décadas de 1960 e 1970 a partir do Recife para todo Brasil.

³ Um dos exemplos de movimentações realizado nas Escolas de Samba do Recife fora do período do Carnaval são os bailes semanais realizados nas sedes destas. Mesmo assim, estes somente são possíveis quando estas apresentassem o espaço físico suficiente para tal.

“Montado o palco” para a festa, as agremiações viveram a expectativa da chegada da Segunda-Feira de Carnaval, data da realização da apresentação na Avenida Dantas Barreto, que contaria com a presença do Governador Eraldo Gueiros, mas não do então Prefeito do Recife na ocasião, Augusto Lucena, que naquele ano preferira ausentar-se das festas para descansar. As regras do desfile, entretanto, não haviam sofrido modificações em relação ao ano anterior: mantinham-se os dias específicos pré-determinados, bem como horários para que os desfiles acontecessem, de modo que atrasos seriam tolerados e o não comparecimento ao local acarretaria na perda da oportunidade em apresentar-se ao público, tudo a cargo da COC. Embora fosse uma reivindicação anual das agremiações a falta de critérios para a escolha dos dias e horários, especialmente para que não houvesse uma mistura de ritmos como Maracatus, Escolas de Samba, Blocos de Frevo e Caboclinhos, o Carnaval aconteceria naqueles moldes novamente em 1972. A comissão julgadora também era motivo de discórdia entre as agremiações, pois não havia uma pessoa sequer que realmente fosse entendida do assunto (Carnaval) ou estivesse inserida em alguma área afim das ciências humanas como História ou Antropologia: a escolha era feita entre os membros das próprias agremiações sem que, contudo, não fossem escaladas para o julgamento da categoria membros os quais a ela pertencessem (Idem, 12 fev. 1972).

Estudantes entrou na Avenida às 11h da segunda-feira de Carnaval e trouxe à frente de sua comissão os famosos Originais do Samba, convidados de honra do desfile vindos do Rio de Janeiro. Os carros alegóricos representavam cada qual um estado da Federação, sendo o abre-alas de homenagem ao Presidente Médiçi, ao Governador Eraldo Gueiros e ao Prefeito Augusto Lucena, que ganharam fotos em tamanho avantajado. Muitas cores em vermelho e branco (características da Escola) apresentavam o tema “Brasil: Glórias e Tradições dos seus Estados” no ritmo de uma bateria que não contou com “malabaristas passísticos ao som do samba”, considerado elemento importante no desfile de uma Escola. Os figurinos apresentavam sincronia e estavam muito bem elaborados de acordo com o enredo, embora nem todos esses fatores tivessem despertado o entusiasmo e a empolgação real do público, que comentava ao final do desfile que a Escola havia se apresentado melhor no ano anterior (Idem, 16 fev. 1972).

Gigantes havia desfilado no domingo, um dia antes da maior concorrente, tendo a montagem do seu Carnaval ficado pronta apenas no sábado, horas antes do desfile. Havia uma grande confiança por parte de seus integrantes, especialmente porque um dia depois um espião havia observado o desfile de Estudantes e dava como certa a vitória frente à Escola rival. O desfile fora tumultuado, pois uma das escolas envolvidas na disputa, a Unidos da

Massangana, havia passado à frente de Gigantes na entrada na passarela, provocando a revolta desta e um princípio de conflito que logo foi apaziguado. Apesar da intensa vibração do público e do samba-enredo cantado em côro, o presidente de Gigantes estava apreensivo quanto ao resultado final do desfile. Já Limonil fez uma apresentação discreta, exaltando principalmente importantes ícones e momentos históricos de 1501 a 1654 como: Felipe II – rei da Espanha – e Carlos V – rei de Portugal; além dos Governadores de Pernambuco e Bahia durante o recorte, além dos heróis da Restauração (Idem, *ibidem*).

A apuração revelaria o caráter disputado do desfile de 1972: como era tradição, na Quarta-Feira de Cinzas, reunidos no Pátio de São Pedro, representantes das agremiações e autoridades do Carnaval Pernambucano anunciaram que, por apenas dois pontos, Estudantes de São José havia sido declarada vitoriosa daquele ano. O resultado provocaria as primeiras contestações, especialmente da parte de Gigantes do Samba que, segundo os dirigentes de Estudantes em entrevista cedida após a vitória ao Diário da Noite, revelavam a não-procedência da reclamação, visto que a concorrente havia desrespeitado as regras:

“Esse negócio de reclamar da comissão julgadora é papo, meu chapa! (...) Eles não sabem perder. O ano que passou nós perdemos, mas não xingamos ninguém, respeitamos o público, desfilamos completos e saímos para outra. (...) Todo mundo sabe que é proibido qualquer escola desfilar com alegorias sobre carros (automóveis, jipes, caminhões). No entanto Gigantes desfilou com um caminhão enorme dizendo que aquilo era alegoria. Todo mundo viu que era um caminhão, menos o pessoal da comissão julgadora.” (DIÁRIO DA NOITE, 17 fev. 1972)

Os números finais apontaram Estudantes de São José com 128 pontos, contra 126 de Gigantes do Samba e 102 do Limonil, que chegara modestamente a um honroso terceiro lugar. Muita festa foi realizada pelos membros da Escola vencedora, que comemorou a vitória difícil em um Carnaval que apresentou o início do embate entre Samba e Frevo, demonstrando uma propensão maior do público naquele ano ao ritmo carioca pela superlotação que foi notada nos desfiles das Escolas do Grupo Principal do Recife. Marcada pela presença de caracteres políticos na festa, a vitória de Estudantes rendeu homenagens do Governador Eraldo Gueiros, que mandara gravar o samba-enredo da Escola para, um mês depois, entregá-lo em mãos ao presidente Médici. Em nossas pesquisas, não encontramos nenhuma referência sobre a reação do Presidente ao tomar conhecimento da homenagem realizada pela agremiação, embora esta talvez não tenha envolvido sentimentos de reprovação por parte do mesmo.

À guisa de conclusão, a presença de um discurso político na configuração do enredo carnavalesco da Escola de Samba Recifense Estudantes de São José revelou algumas importantes reflexões acerca dos estudos realizados na área de Cultura Política: a primeira delas seria a discussão entre o vivido e a fixidez de um determinado conhecimento de um

tempo histórico, neste caso em estudo, a forma como o Carnaval integrou-se às características da Ditadura Militar revela não uma consonância da festa ao tempo de exceção, mas uma aparente adequação, pautada pelo controle e normatização legislativa voltada para manutenção das garantias de sua manifestação enquanto representação espontânea de uma Cultura; a segunda seria a remodelagem do passado a partir do questionamento transcorrido pelas vias do decurso do tempo, de modo a revelar os microcaminhos da história da cultura regional de forma a abrir novos entendimentos acerca dos objetos de estudo desta.

A maneira como é feita uma revisitação ao passado pode revelar importantes contribuições na tecedura de novos olhares sobre determinados tópicos de análise dentro da escrita da História. Ao nos apropriarmos das memórias, experiências, instrumentos e documentações sobre o passado das agremiações carnavalescas ora citadas aqui neste estudo, pretendemos “esmigalhar” a história de seus cotidianos do passado, de seus tempos escritos na História como gloriosos e referenciais de uma geração que sobreviveu graças à reminiscência presente, sobretudo, na oralidade dos mais velhos que compõem todo um tecido sociocultural destas.

Realizar uma análise envolvendo Política e Carnaval remeteu-nos a identificar alguns pontos-chave como: não se fazia referência, como elucidou Haroldo Costa, à palavra liberdade nos sambas-enredos das Escolas, nem muitos menos se revelava o caráter explícito contra as posturas do Governo Militar como o Carnaval houvera feito em outros tempos (2007, p. 159). Prova disto é que não encontramos em nossas pesquisas agremiações prontuariadas pela Delegacia da Ordem Política e Social, Seção Pernambuco (DOPS-PE) ou até mesmo documentos que fizessem alusão a perseguições e proibições extremas aos brincantes. Uma vez que as Escolas seguissem a Portaria nº 71 e realizassem as recomendações da Comissão Organizadora do Carnaval (COC), tudo transcorreria na tranquilidade e na ordem, como o discurso militar pregava. Ademais, o interesse pelo desfile de Estudantes de São José, além de remeter às suas práticas *sui generis* culturais, esteve centrada no fato de que a agremiação fora a única no Carnaval de 1972 que trouxe um tema como exaltação ao Governo Médici, então bastante criticado por diversos autores nos demais aspectos administrativos.

Concordando com René Remond, entendemos que à medida que os poderes públicos passam a serem dotados de outras atribuições que lhe fogem somente os aspectos político, social e econômico, estes se oferecem como um novo domínio do estudo de uma História Política, sobretudo quando remonta à difusão cultural (2003, p.24). A postura tomada pelo poder ao tomar conhecimento do enredo da Escola Estudantes de São José revela esse caráter

revisitado da política voltada ao âmbito cultural de forma que possamos entender os acordos de via de mão-dupla com relação às manifestações culturais em tempos de Carnaval, sobretudo no Recife, que possui neste ciclo seu maior exemplo de festas populares.

Assim, a vitória do Estudantes de São José trazendo em seu samba-enredo uma exaltação ao Regime Militar de Exceção revela um caráter ambivalente, onde Política e Cultura se mostraram a serviço um do outro de modo que houvesse a construção de relações de troca entre ambas mediante as necessidades de cada parte. Contudo, analisamos essa ambivalência se fez necessária a partir da ótica política, pois no âmbito cultural enfatizamos que não existem regramentos que pautem as artes de manifestar os anseios, sobretudo dos fazeres populares brincantes como o Carnaval, que dotado de singularidade, expressa alegria, prazer e uma representação do mundo social imediatamente ajustada às relações que mantém unidos os brincantes enquanto elementos essenciais para a pluralidade da festa.

Por fim, concordamos com Cláudia Lima (2001) quando a mesma cita que não existe apenas um Carnaval Brasileiro: as variações culturais presentes em cada região e a intersecção promovida entre elas celebrou uma diversificação entre expressões culturais das mais variadas e capazes de influenciar a festa em vários aspectos da construção da identidade nacional. O comportamento efervescente e diversificado, além da capacidade de adaptação, a exemplo da presença de Escolas de Samba, originalmente advindas do Rio de Janeiro e presentes no Carnaval de Pernambuco, assim como a criatividade e espontaneidade do Carnaval mostrou que a Pluralidade Cultural é o maior vencedor do desfile carnavalesco brasileiro durante os Anos de Chumbo.

Referências Bibliográficas:

- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. **Festas: máscaras do tempo: entrudo, mascarada e frevo no Carnaval do Recife**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano, vol.1: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- COSTA, Haroldo. **Política e Religiões no Carnaval**. São Paulo: Irmãos Vitale, 2007.
- **DIÁRIO DA NOITE**. Recife, 29 jan. 1972.
- _____, 02 fev. 1972.
- _____, 12 fev. 1972.
- _____, 16 fev. 1972.
- _____, 17 fev. 1972.
- **DIÁRIO DE PERNAMBUCO**. Recife, 16 fev. 1968.
- DIJK, Teun A. Van. **Discurso e Poder**. São Paulo: Contexto, 2008.
- FAUSTO, Boris. **História Concisa do Brasil**. 2ª Ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

-
- JUCÁ, Gisafran Nazareno da Mota. **A oralidade dos velhos na polifonia urbana**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.
 - LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 5ª Ed., Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
 - LIMA, Cláudia. **Evoé: história do carnaval: das tradições mitológicas ao trio elétrico**. 2ª edição, Recife: Raízes Brasileiras, 2001.
 - RÉMOND, René (org). **Por uma História Política**. 2ª Ed, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
 - SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas**. 2ª Ed., Uberlândia: EDUFU, 2008.
 - _____; ABREU, Martha; GONTIJO, Rebeca (orgs.). **Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ADIOS MUCHACHOS: MONUMENTO A CARLOS GARDEL NO CEMITÉRIO DA CHACARITA EM BUENOS AIRES, SÉC.XXI

Cibele de Mattos Mendes
cibelemm@gmail.com¹

O monumento funerário em homenagem a Carlos Gardel, em Buenos Aires, proporciona um vasto campo de possibilidades, dentre elas a imortalização popular.

Palavras-chave: Monumento, Gardel, Imortalização

The tomb in homage to Carlos Gardel in Buenos Aires, provides a wide range of possibilities, among them the popular becoming immortals.

Keywords: Monument, Gardel, becoming immortals.

Pesquisar o monumento funerário significa abarcar um tipo de fonte menos convencional, capaz de detectar a relação dialética entre as condições objetivas da vida dos homens e a maneira como eles a narram, vivem e expressam concretamente nos artefatos funerários, porque cada uma dessas narrativas, constituem um domínio excepcional para a observação e análise. São aspectos da cultura material, e fenômenos da dinâmica cultural, social e artística que se revelam.

O cemitério como um dos marcos da memória é um espaço conflituoso, porque expressa através da arte funerária atitudes diferentes diante da finitude da vida. E não poderia ser diferente, porque no estudo dos túmulos, lápides e mausoléus, dos estilos artísticos, das formas que as pedras tomam para dizer da saudade, da dor e da ostentação, estão impressas características de monumentalidade. Esse tipo de investimento visa perpetuar a memória de certas famílias e do poder que detêm.

¹ UCSAL. Mestre em Artes Visuais pela EBA/ UFBA.

Portanto, o cemitério reproduz, em seu arcabouço, a sociedade como um todo, em que os seus membros estão situados no mesmo espaço comum, mas ao mesmo tempo separados por categorias de distinção. A primeira finalidade de um cemitério é representar um resumo simbólico, uma espécie de imagem da sociedade, onde as categorias e as distinções são mantidas.

Segundo Le Goff (1994, p. 535), a memória coletiva pode ser estudada por meio de dois tipos de materiais: os *documentos* e os *monumentos*. Os *monumentos* estão relacionados com a vontade de perpetuar os testemunhos da sociedade e legados da memória coletiva de um povo, enquanto os *documentos* são a prova histórica, por possuir uma objetividade histórica.

As novas formas de se fazer história insistem na necessidade de ampliar a noção de documento. Portanto, se monumentos são aqueles objetos materiais produzidos por uma dada cultura, eles são também documentos. A própria origem da palavra monumento² já representa o sentido de memória.

Para Jacques Le Goff (1994, p.545), o documento não é algo que fica por conta do passado, mas é produto da sociedade que o fabricou, segundo relações de força, em que se apresenta a questão do poder. Portanto, a memória coletiva não deve estar à disposição da servidão, mas deve servir à libertação. Motivo pelo qual, será preciso criar lugares da memória para que a memória esteja em algum lugar.

² A palavra latina *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*menini*). O verbo *monere* significa “fazer recordar” de onde “avisar”, “iluminar”, “instruir”. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos (...) Mas desde a Antiguidade romana o *monumentum* tende a especializar-se em dois sentidos: 1) uma obra comemorativa de arquitetura ou de escultura: arco do triunfo, coluna, troféu, pórtico, etc; 2) um monumento funerário destinado a perpetuar a recordação de uma pessoa no domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte (LE GOFF, 1994, p. 535)

Pensar a institucionalização dos lugares de memória é como um entrecruzar de dois movimentos: de um lado, uma transformação em termos de reflexão por parte da História, de outro, o fim de uma tradição de memória. O lugar de memória é, portanto, um marco de transição entre dois eixos. Em suas dimensões concretas, tais lugares vão remeter a museus, arquivos, cemitérios, tratados, entre outros signos de rememoração. Assim, no momento em que uma tradição de memória enquanto processo experimentado e vivenciado coletivamente começa a se esvaír, é preciso criar marcos para ancorar essa nova memória (NORA, 1978, p. 83).

Estudar, túmulos, mausoléus e alegorias instalados nos cemitérios adquire feições culturais próprias, porque as suas representações estão vinculadas ao esvaziamento da vida, havendo uma espécie de perturbação e dificuldade de ver simplesmente o objeto. Atualmente, os cemitérios são reconhecidos como um dos “lugares de memória” assim como os museus, os arquivos e os santuários; relacionam-se e associam-se à vida, pois neles se instalam redes articuladas de identidades diferentes, uma organização inconsciente da memória coletiva, que faz com que as pessoas tomem consciência do significado histórico, cultural e artístico que possuem (NORA, 1978).

O Cemitério da Chacarita foi criado em 1871 para receber os vitimados pela febre amarela, que atingiu a cidade de Buenos Aires. Suas terras ficam a oeste da cidade, no bairro de Chacarita, que é o diminutivo de chácara ou quinta, e pertencia originalmente aos jesuítas, denominado *Real Colegio de San Carlos*, ou *Chacarita de Los Colegiales*, até o ano de 1767, quando passaram ao Estado. Havia um outro cemitério denominado *Cemitério Viejo*, mas este estava lotado pelas vítimas da epidemia do Cólera que vitimou Buenos Aires em 1867. O Cemitério da Chacarita, también llamado Cementerio del Oeste, estava limitado pelas ruas Guzmán, Jorge Newbery, las vías del Ferrocarril San Martín, Garmendia, del Campo y Elcano.

As terras que compreendem o bairro de Chacarita abrigaram guarnições militares, como também prisões de índios nos governos de Rivadavia e Juan Rosas. Somente no século XX, se converteu num lugar dos mais aprazíveis de se viver. Os sepultamentos passaram a ocorrer neste local porque os demais cemitérios da cidade estavam lotados por causa da epidemia de febre amarela.

O cemitério se instalou numa área de 95 hectares, em terras do *Real Colegio de San Carlos*, também conhecido como *Chacarita de los Colegiales*.

Quando de sua construção, os demais cemitérios da cidade não davam conta de receber tantos mortos. O Cemitério do Norte, denominado de Recoleta, localizado no bairro do mesmo nome, simplesmente tinha fechado as portas para vítimas de febre amarela. Então, no auge da Epidemia de Febre Amarela, o jeito foi fazer os sepultamentos em Chacarita, chegando-se a cremar 564 cadáveres, morrendo em apenas um dia 14 empregados do cemitério. Os odores e a falta de salubridade molestaram tanto os vizinhos do bairro, que ele foi fechado em 1875, funcionando precariamente até 1886.

O Cemitério de Chacarita converteu-se no mais popular cemitério de Buenos Aires. Possui em sua fachada, 28 colunas no estilo dórico, obra do arquiteto Juan Buschiazzo, bem como em seu interior há réplicas de esculturas famosas como a Pietá e Jesus Cristo morto. Em torno deste Cemitério foi criada uma Estação ferroviária para transportar os caixões de madeira para os velórios, vindo a incomodar os vizinhos, cansados dos espetáculos e do ar mal cheiroso. Em 1875 o cemitério recebeu ordem para fechar, porém, continuou funcionando até 1887.

Atualmente a área do cemitério é de 100 hectares, possuindo 10.000 túmulos privados, 350.000 nichos e 100 mil sepulturas em covas rasas. É denominado pelo tango como o lugar de “encontro obrigatório”. Em frente ao cemitério há um conjunto escultórico, denominado: Os Andes, realizado por Luis Perloti, onde se encontram representadas as três raças indígenas argentinas: *los onas, los calchaquíes y los araucanos*.

Em 09 de dezembro de 1886, o Cemitério de Chacarita foi fechado definitivamente. Sendo reaberto em 1887, com a denominação: “Chacarita La Nueva”, tendo os cadáveres do velho cemitério exumados e levados para o ossuário geral do novo cemitério. No dia 30 de dezembro de 1896, o cemitério recebeu o nome de “Cementerio del Oeste”, porém como já era conhecido como Cementerio de La Chacarita, um decreto de 5 de março de 1949 oficializou esse nome. Desde 13 de novembro de 1903, funciona no cemitério o “Crematório de la Ciudad de Buenos Aires”.

Neste Cemitério de Chacarita, encontra-se o túmulo (e os restos mortais) de Charles Romuald Gardes, nascido francês, mas naturalizado argentino, conhecido por Carlos Gardel, músico intérprete de tango. Seus discos vendidos aos milhares encantaram fãs de todas as idades. Uma voz de impostação natural e timbre caloroso, sem intérpretes à sua altura.

Sua origem é discutível, teria como pai um líder político local, chamado Carlos Escayola e de Maria Lelia Oliva, então com 13 anos. Logo após o nascimento, foi entregue a Berta Gardes, uma francesa que se prostituía numa mina de ouro vizinha. Portenho por adoção esteve artística e sentimentalmente mais ligado a Buenos Aires que a qualquer outra cidade. Com base na capital argentina, viajou pela Europa e Estados Unidos, mas sempre voltou com prazer à cidade adotiva. Nos 20 anos anteriores à sua morte, foi aclamado por multidões e popularizou internacionalmente o tango.

Aprendeu a interpretá-lo na zona boêmia, na qual passou a juventude, e difundiu seu arrebatador compasso binário simples, o andamento moderado e sincopado, pelo mundo afora. Gravou 1500 discos de vinil, compondo em parceria com letristas cerca de 30 composições antológicas, entre as quais *El Día Que Me Quieras* e *Por una Cabeza, Mano a Mano* e *Mi Buenos Aires Querido*; atuou em 20 filmes, entre mudos, sonoros e curtas-metragens. Boêmio incorrigível, mulherego contumaz, era também uma pessoa dada aos prazeres da vida. Fumava bastante; bebia sem culpa, especialmente *champagne*; e se entregava ao prazer da comida, por isso vivia em briga com a balança. Em 1916, chegou a pesar 118 quilos. Submetendo-se a uma dieta severa, à base de iogurte, fazendo ginástica sueca e correndo no Parque de Palermo, em Buenos Aires, emagrecia e voltava à antiga forma, novamente à vida dos prazeres e, à antiga forma, assim a sua vida ia seguindo.

O pesquisador argentino Carlos Hugo Burgstaller (apud LOPES, 2003), no Boletín Tango y Cultura Popular, arrola os restaurantes favoritos de Gardel e os pratos dos quais gostava.

No El Tropezón, o cantor sentava invariavelmente na mesa de número 48, a conselho de seu motorista particular, El Aviador. O empregado recebera esse apelido por apertar demais o acelerador do carro. El Aviador orientava sua vida pelos ensinamentos do livro napolitano La Molfetta, que relacionava números, tragédias e sonhos. "Assim, por exemplo, se passava na frente de um incêndio, parava o automóvel,

pegava o livro guardado cuidadosamente debaixo do banco e começava a análise a partir do número a que correspondia.

Burgstaller (apud, LOPES, 2003), lendo as especulações da obra, El Aviador atribuiu o 48 a Gardel. Além de freqüentar o El Tropezón, o cantor aparecia no El Conte, o mais luxuoso e caro restaurante da cidade, em companhia de Rozzano e outros três companheiros. Ali, pedia faisão ao Calvados (um dos mais finos destilados do mundo, feito na região da Normandia, com maçãs). Afinal, “se era realmente francês, como querem os argentinos, tinha a obrigação de apreciar alguma receita da terra natal”.

Em 24 de junho de 1935 Gardel morre em um acidente de avião em Medellín (Colômbia), onde o vôo entre Bogotá e Cali faz uma escala. Seus restos mortais são exumados no dia 17 de dezembro, no cemitério San Pedro de Medellín. E, em 05 de fevereiro de 1936 seus restos mortais chegam ao Rio da Prata, depois de uma viagem que incluiu uma escala em Nova York. É velado na Alfândega de Montevideú e, dias depois, em Buenos Aires. Na verdade, é celebrado o último de seus quatro velórios. Finalmente, Gardel é sepultado no cemitério da Chacarita. O seu mausoléu é inaugurado em 07 de novembro de 1937.

São inúmeras as histórias que cercam a vida de Carlos Gardel. Mas há muito pouco de oficial. O que de mais verdadeiro há é a sua obra fonográfica, fotos de suas turnês; uma coluna de jornal e, o próprio mausoléu, que se converteu em instrumento de comoção pública.

Na coluna de jornal, Carlos G. Groppa, entrevista o filho de Manuel De Llano, artista que esculpiu em bronze, a figura de Carlos Gardel, como também a escultura feminina com harpa, ao lado, cobrando o valor de 30 mil pesos (JORNAL TANGO Y CULTURA POPULAR, dez. 1997).

O túmulo de Carlos Gardel possui base em mármore, em dois níveis. No primeiro nível, acima de três degraus, há uma representação da figura do cantor, em bronze, em tamanho natural, vestindo traje social, com colete e gravata borboleta, e com um ligeiro sorriso e ar de imponência, forma como se apresentava no palco. O seu olhar é de boêmio. A mão esquerda é mantida no bolso da calça, enquanto que a direita encontra-se na altura da cintura, como se estivesse segurando um

cigarro entre os dedos entreabertos. Na verdade o objeto é um chaveiro de ouro que costumava usar.

No outro nível da base de mármore, localiza-se o túmulo propriamente dito, encimado por uma alegoria feminina portando instrumento musical. Em toda a extensão do túmulo há uma infinidade de placas de bronze comemorativas colocadas por seus admiradores. E muitos deles não se conformam em apenas tirar fotos, eles sobem na estrutura de mármore e se abraçam, fazem poses com o artista, registrando, inclusive, os variados períodos da história em que o reverenciam.

Torna-se necessário, também, que se faça uma observação acerca dos inúmeros olhares em torno do artista Carlos Gardel, pois em seu túmulo é possível identificar em muitas dessas placas, pedidos por graças, agradecimentos sendo feitos e promessas; há relatos até de uma fã que prometera casar-se com ele, e, se dirige ao cemitério, troca com ele alianças, dizendo-se, a partir daquele momento “casada” e que, quando lhe perguntam como vai o casamento, ela informa: “vivemos como qualquer casal normal, nos relacionamos todos os dias”.

Esta é mais uma das evidências do poder da representação, pois o túmulo além de proporcionar reflexões, as mais diversas sobre a vida, pode se converter num jorrar de dor e lágrimas, apenas por um detalhe da escultura, do ornato, de um meneio de cabeça da alegoria, uma inscrição. O mistério sempre estará no espectador, pois ele cria e recria a história, atualizando o fato, pela leitura dos elementos decorativos que vê, ou imagina. Seja no mármore, no granito, no cimento ou em qualquer outro material, é possível perpetuar histórias de dor e memória, como se encantar, verter lágrimas e até sorrir.

O fato do monumento em homenagem a Carlos Gardel estar localizado no Cemitério da Chacarita, reafirma ainda mais o seu caráter popular, porque este Cemitério além de ser considerado um dos maiores do mundo em área construída, nele estão sepultados, desde as vítimas da febre amarela, aos que lutaram pela Ilhas Malvinas, personalidades das ciências, artes, música, e o povo como um todo.

Na verdade, o Cemitério da Chacarita é um verdadeiro “Museu a Céu aberto”, porque a sua própria história se confunde com a história de Buenos Aires, posto que, ali descansam as pessoas mais queridas da cultura argentina. Há uma ala denominada o panteão, em homenagem às várias expressões, como: Alfonsina Storni, escritora; Aníbal Troilo, bandoneonista e compositor de tango; Alberto Olmedo, ator e humorista; Osvaldo Pugliese, pianista; Agustín Magaldi, guitarrista; Luis Sandrini, artista cômico Quinquela Martín, pintor; Pappo, cantor de Rock; Jorge Luis Borges, escritor e o poeta Enrique Santos Discépolo, morto em 2005, dentre outros. Até o próprio ex - Presidente Juan Domingo Perón foi sepultado por lá, embora seus restos mortais tenham sido retirados, e trasladados para um sítio da família.

Quem visita esta necrópole pela primeira vez, se surpreende com o seu caráter monumental, pois são várias alamedas e ruas que se cruzam, separadas por sessões e árvores frondosas e bem cuidados jardins. São abundantes os túmulos, mausoléus e capelas em mármore de Carrara nos mais variados estilos, que, para se conhecer, a própria administração do cemitério dispõe de automóveis para guiar o visitante à quadra que deseja ir.

Referências bibliográficas

CATROGA, F. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1994.

LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). *História: novas abordagens*. Trad. Henrique Mesquita. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

LEFÈVRE, Fernando, e LEFÈVRE, A. M. *O discurso do sujeito coletivo. Uma nova opção em pesquisa qualitativa*. Caxias do Sul, 2003.

LOPES, J. A. Dias. *Carlos Gardel, o gênio do tango*. Jornal tango y Cultura Popular, Buenos Aires, agosto, 2003.

MOSCOVICI, Serg. “*Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história*”, in JODELET, Dense: *As representações sociais*. Rio de Janeiro, 2001.

NORA, P. *Les lieux de la mémoire 1*. Paris: Seuil, 1978.

PATTI, Beatriz; POLTARAK, Sara. Consolidación de los cementerios de la ciudad de Buenos Aires. In: BARBERÁN, F. J. R. (Coord.): *Una arquitectura para la muerte*. I ENCUENTRO INTERNACIONAL SOBRE LOS CEMENTERIOS CONTEMPORANEOS. Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes Dirección General de Arquitectura y Viviendas, 1991.

VINUALES, Rodrigo Gutiérrez. *Un siglo de escultura en Iberoamérica (1840-1940)*. In: GUTIÉRREZ, Ramón. (Coord.): *Pintura, escultura e fotografía en iberoamérica, siglos XIX y XX*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

WECHSLER, Diana Beatriz (Coord): *Itália en el horizonte de las artes plásticas. Argentina, siglos XIX y XX*. Buenos Aires: Asociación Dante Alighieri, 2000.

DIFERENTES FORMAS DE SE VIVER A MORTE

Cibele de Mattos Mendes
cibelemm@gmail.com¹

Dos processos conhecidos pela humanidade, ao longo dos séculos, com certeza a reinvenção maior que o ser humano almeja é a erradicação da morte. Assunto discutido em rodas de amigos, parentes, velórios, mesas de bar, passeios de ciclismo, mesas científicas, em todos os ambientes. Cada um emite uma opinião, mas o reconhecimento da finitude da vida não é fácil. Em torno disso, trabalha-se, produz-se, ama-se, discute-se, e criam-se lemas: “plantar uma árvore, escrever um livro, deixar uma semente sob a forma de um filho”, tudo, objetivando perpetuar-se. O que se pretende nesta comunicação é refletir sobre o sentido que a morte adquire na sociedade contemporânea, apresentando alguns traços da vida social, sob a forma das notícias de falecimento e lembranças de luto.

Palavras-chave: Morte; Notícias; Lembranças.

Processes known to mankind over the centuries, certainly more than the reinvention of the human aims is the eradication of death. Subject discussed in wheels of friends, relatives, funerals, bar tables, cycling tours, scientific tables, in all environments. Each one gives an opinion, but the recognition of the finitude of life is not easy. Around it, use it, take it, love it, it is argued, and it creates slogans: "plant a tree, write a book, leave a seed in the form of a child," all aiming to perpetuate themselves. The aim of this communication is to reflect on the meaning that death takes on contemporary society, with some features of social life in the form of stories of death and memories of grief.

Keywords: Death; News; Memories.

Os olhares lançados sobre a morte são sempre entrecruzados, pois testemunham atitudes e sensibilidades coletivas resultantes das desigualdades sociais no morrer, evidenciados através da construção de mausoléus, nas epígrafes das lápides, no estado de conservação dos jazigos, na idade, gênero e ocupação dos mortos, nas frases de despedida, nos anúncios fúnebres, etc.

Todas as sociedades desenvolvem um ou mais sistemas fúnebres pelos quais pode se entender a morte em seus aspectos pessoais e sociais. Em muitas culturas, a noção de dar aos mortos uma boa despedida é um tema proeminente, podendo incluir o gasto de grandes somas em dinheiro em um caixão luxuoso, com o morto trajado com roupas de luxo, maquiado e portando jóias. Há também o hábito de fotografar o morto, como uma forma de se atestar que a pessoa ainda está viva. Caso citado por Koury (1999), acerca do processo de luto de uma mulher nordestina pelo filho morto tragicamente: “O retrato do meu filho vivia no

¹ UCSAL. Mestre em Artes Visuais.

meu peito. Na foto parece que meu menino está rodeado de luz...”

Na verdade, o funeral é percebido como um reflexo das realizações da vida do indivíduo e um conforto para os vivos. O sistema mortuário é o meio que a sociedade encontra de reconstituir sua integridade após a perda de um dos membros. Dessa forma, as frases de luto, de despedida e de desconsolo, constituem-se num rito em que muitas das famílias se utilizam como forma de dar sentido à própria vida.

O enterro, bem como as outras maneiras de lidar com o corpo morto, é um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo falecido caminha na direção de seu lugar determinado, devidamente sob controle. Através de tais práticas, o grupo recebe mensagens que evoluem da insegurança ao sentimento de ordem e representam a maneira especial que cada grupo humano tem de resolver um problema fundamental: é necessário que o morto parta (RODRIGUES, 1983, p. 45).

Os ritos, como organização cultural, conduzem às pessoas a se juntarem e expressarem seus afetos, constituindo-se numa construção e reelaboração de significados. É a oportunidade de colocar em foco o imaginário, o utópico, a pessoa que se deseja ser; um universo privilegiado para se penetrar no coração, nos sonhos, do jeito de ser e estar de uma sociedade.

Dessa forma os ritos constituem-se em rituais, que marcam tanto atos considerados simples no cotidiano (as refeições e a conduta profissional figuram entre os exemplos), quanto eventos significativos da vida pessoal (nascimento, formatura, casamento, falecimento, entre outros) e da vida coletiva (comemoração de um acontecimento, posse de um chefe de Estado, etc). Sua indispensabilidade social é decorrente de sua função simbólica: fornecer segurança ao indivíduo e ao grupo. Segurança propiciada através de um “sistema de fórmulas e símbolos” que orienta condutas, dita receitas, expia as culpas, fornece certezas (THOMAS, 1985).

Reciprocidade, respeito, obrigação, apoio e a possibilidade de reencontrar pessoas queridas, estão entre as razões para muitos participarem dos rituais. Na atualidade, esses rituais sofreram uma espécie de “abalo”, ou melhor, uma readaptação na sociedade ocidental moderna, ao eleger a ciência e a técnica como as provedoras-mor, capazes de fornecerem respostas a todos os problemas. A sociedade tecnificada ao interferir na realização dos rituais em geral e dos ritos fúnebres em especial; o colocam à prova. A individualidade e a competitividade conduzem à desagregação dos laços de solidariedade onde a morte, ou, concretamente, o cadáver, passa a inspirar pavor, por indicar o fim, o aniquilamento da

existência.

O momento da morte, preparada ou não, demarca o início das práticas rituais propriamente ditas. Práticas que visam assegurar a passagem do profano ao sagrado (GENNEP, 1978), que caracterizam o homem como um ser cultural (MORIN, 1976), que possibilitam a compreensão da organização, dos valores e crenças de determinado grupo social (THOMAS, 1985), e que, conseqüentemente, dizem muito do universo simbólico da morte e do morrer (ARIÈS, 1989).

O velório² integra os ritos de separação, que só se concluem com o enterramento, a incineração ou a mumificação do cadáver. Entretanto, o período após os funerais, compreende “ritos de margem” para os sobreviventes, marcado principalmente pelo luto (reclusão e interditos), oferendas e sacrifícios, que também apresenta variabilidade cultural. Independentemente da classificação do ritual do velório ele possui uma dupla função, que envolve respectivamente vivos e mortos: os vivos tanto se despedem do morto, quanto estreitam os laços de solidariedade social ao confortar a família do morto (respeito individual e obrigação social); a vigília visa garantir a separação alma/corpo, evitando qualquer tipo de “contato” do morto (ele deve seguir em paz seu caminho para o além).

Os ritos de separação são iniciados logo após a morte, dentre eles o anúncio fúnebre, que facilitado pelos meios de comunicação, indica o acontecimento, o sepultamento e/ou a missa de sétimo dia, com menos comoção e restrito o convite às pessoas mais próximas. Em estudo sobre os anúncios fúnebres entre 1920 e 1940, Witter (1983, p. 86), afirma ser “uma das formas de externar o significado da morte, principalmente para a família, pois é o anúncio que relata à sociedade na qual vivia o 'morto querido' a perda sofrida por este ou aquele grupo”.

O momento da morte é munido de simbologia para todos os que professam uma fé. No caso do catolicismo, a confissão, a comunhão e a unção dos enfermos (ou mesmo um dos três) ministrada pelo sacerdote são elementos distintivos que possibilitam a expiação dos pecados e a purificação da alma. Trazem segurança ao moribundo e à família, apesar de não garantirem, por si só, a ascensão à esfera celeste.

² Entende-se por velório o “ato de velar um morto; um evento coletivo no qual pessoas permanecem velando o defunto exposto, durante as horas que precedem o seu enterro ou cremação” (HOUAISS, 2001).

Certas mudanças refletem as transformações presentes no universo simbólico e social da morte e do morrer. O fato de a maioria dos velórios ser feita em capelas de cemitério num espaço curto de tempo, com poucas horas de duração, e do cortejo geralmente se restringir ao espaço interno do cemitério (da capela até a cova), traduz a tecnificação e interdição da morte e o processo de individualização presente na sociedade atual, perceptível, principalmente, nas grandes cidades (ARIÈS, 1989; THOMAS, 1985; ELIAS, 2001). O não saber como agir, o que falar diante da morte, o registro no livro em vez das condolências face a face, ou mesmo, a não participação nos ritos justificada por um telefonema ou um e-mail alguns dias depois são cada vez mais comuns. Tecnificação, urbanização, individualização e, por extensão, dificuldade em expor sentimentos, discrição e constrangimento com relação ao que não pode ser dominado, ao que está fora do controle humano.

No mundo contemporâneo, o indivíduo vive uma corrida alucinada para esquecer que vai morrer. Tudo o que faz, não tem estritamente nenhum sentido. Convive com o paradoxo de que, quanto mais se desenvolvem meios para prolongar a vida, mais alienado da própria vida ele se torna. Não tem domínio sobre os processos vitais, restando-lhe apenas acatar o juízo e o saber daqueles que detêm a explicação da vida e da morte: os médicos. O momento da morte é solitário e considerado vergonhoso. A morte se retira para o silêncio dos hospitais; ao contrário de tempos passados, em que aparecia como um momento temido, mas também grandioso.

Na atualidade, os curtos cortejos, contam com a discrição como palavra de ordem. O caixão é lacrado e conduzido até a sepultura, com ou sem benção, coberto por coroas de flores, ofertadas por parentes e amigos. Nesta hora, as manifestações de dor são quase que inevitáveis, apesar de mais comedidas, devido à certeza que não haverá mais, pelo menos nesta vida para os religiosos, contato com o morto. Este é o momento da última homenagem que sela o “trajeto simbólico”, próprio à cada cultura, que garante a separação do mundo dos vivos e dos mortos, encerrando os ritos de separação.

Oferendas, velas, missas de sétimo dia, um mês e de um ano, são exemplos desse período que termina com os ritos de agregação do morto ao outro mundo e com a suspensão do luto. A função das missas pós-morte é a de permitir a agregação do morto no outro plano, garantindo, no catolicismo, sua salvação; mas é também a forma de confortar a família que perdeu o ente querido.

A missa de sétimo dia é um verdadeiro evento de oração e de conforto para os vivos; onde participam parentes, amigos e conhecidos. A missa de um mês de morte é mais íntima, realizada com a presença da família e de amigos próximos; mais restrita aos que possuem religiosidade. A missa de um ano, para os seguidores do catolicismo é o fechamento de um ciclo, significando também o fim do luto. O que não impede que outras missas continuem sendo realizadas no aniversário de nascimento ou na data da morte.

As visitas ao local que abriga os restos mortais e que, quando da morte “romântica” (ARIÈS, 1989), permitiam cenas de desespero fazem parte definitivamente de outra época histórica. Hoje, as visitas se tornam comedidas e restritas, principalmente ao Dia dos Mortos (dois de novembro), feriado nacional, que possui sentido principalmente para os cristãos católicos. A obrigação cristã de cuidar do túmulo e a consciência de que um dia estará lá, são evidenciadas. O antigo hábito de ir rezar sempre no cemitério foi substituído pelas orações na casa e na igreja; mas no Dia dos Mortos, a presença é praticamente obrigatória.

Quando uma perda ocorre, uma vivência impõe-se para o sujeito, que requer adaptação à nova condição psíquica e de existência, da qual não se pode escapar. Na opinião de Kovács (2002, p.154), “a perda e sua elaboração são elementos contínuos no processo de desenvolvimento humano. É neste sentido que a perda pode ser chamada de morte consciente ou de morte vivida... a única morte experimentada é a perda, quer concreta, quer simbólica”. Daí porque ele considera as várias fases do desenvolvimento como “experiências de morte em vida”.

No curso de uma “vivência de perdas” deve ser realizado um luto, o que Freud (1916, p.236) assim define: “uma reação à perda de um ser amado ou de uma abstração equivalente, a pátria, a liberdade, o ideal, etc”. O luto é um trabalho psíquico que consiste em elaboração da perda, em abandonar as relações com o objeto perdido. Quando essa perda é vivenciada de forma coletiva, tanto melhor.

Independente do local de sepultamento, os mortos não deixam de ser reverenciados. Em torno das lembranças, há uma valorização dos sentimentos ao redor da imagem do ente querido, frente ao processo impactante do desenlace. A assimilação que se faz da própria ausência, pode-se refletir através dos túmulos construídos, da iconografia utilizada, da falta de conservação destes, nos anúncios de falecimento, nos obituários, etc.

As representações do luto são variadas, vão desde os efeitos do poder aquisitivo, do apego à religião, através de referências bíblicas, ou espiritualistas, tudo objetivando o alcance da glória eterna; até a concepção de que morte é um destino penoso para os seres vivos, trazendo sentimentos de angústia e tristeza.

O indivíduo pode ser reverenciado de diferentes maneiras, através do culto a sua memória, seja pela realização de oferendas, visitas aos túmulos, missas de sétimo dia, trigésimo, de ano, etc. Essas práticas integram socialmente as famílias, amigos e conhecidos do morto, estabelecendo uma rede de relacionamentos, posto que, ao reportarem à morte, estão refletindo a própria vida. Pois, para que o indivíduo se realize, é necessário que ele deixe marcas de sua passagem, marcas estas, que caracterizarão, a plenitude ou o vazio de uma existência.

Existem formas de versar a cultura dos mortos, através de categorias que vão surgindo, se reproduzem, ou se atualizam. Isso ocorre através de parentes mais próximos ao morto, ou de amigos, que produzem textos utilizando-se da linguagem fúnebre, seja para rememorar ou valorizar o ente querido. Na elaboração desse “corpus”, podem ser ignoradas características ruins da pessoa, mas são reafirmados fatos positivos, alusivos à sua pessoa e personalidade. Fatos e situações vividos pelo morto tornam-se dignos de serem lembrados. Isso ocorre, porque o desejo é encobrir a perda do ente querido.

No Brasil do séc. XX e XXI há contrastes gritantes entre as formas de viver a vida, que se traduzem em diferenças significativas nas formas de entender a morte: por um lado, há todo um aparato tecnológico que serve as instituições de saúde e seus usuários; por outro, há a carência, a miséria absoluta, a ausência total de serviços, de assistência. Em consequência dessas duas maneiras tão diferentes de dispor e desfrutar da sociedade, de inserir-se no mundo, emergem também diferentes maneiras de representar a morte. Essas diferentes maneiras de representar a morte compreendem a história dos afetos, expressos através de notas de falecimento, serviços funerários, lembranças de missas, obituários, epígrafes das carneiras, anúncios fúnebres e outros.

Em todo o Brasil, a liberdade para tratar dos assuntos que envolvem a finitude da vida, são estabelecidos por Lei. Desde o fim das inumações no interior dos templos foi encarado pelos

setores mais tradicionalistas como uma ameaça à memória histórica das comunidades e grupos familiares, e à crença na ressurreição final dos corpos. Essa pretensão de modificação nos lugares de enterramento trazia aos familiares dos mortos temores de que houvesse a profanação dos túmulos, uma vez que agora eles estariam longe do sagrado altar - *ad sanctos et apud ecclesiam* - fato este extremamente preocupante para os crentes, revelando o choque existente entre hábitos arraigados e as novas práticas decorrentes de modo tradicional de consagração.

Na Bahia, os costumes e tradições ao serem modificados pelas leis, incidiram diretamente sobre as atitudes, práticas e representações coletivas, fazendo com que o povo baiano encontrasse outras formas de demonstrar e representar a sua dor. Na cidade do Salvador, há, especificamente, cerca de 10 cemitérios municipais, 01 público e 07 particulares, em cujos locais, são sepultados os entes queridos sob as mais variadas formas e valores. Número este, pequeno, devido ao aumento do número de mortos jovens na capital baiana.

Quando ocorre uma morte, familiares e amigos são informados, bem como, são utilizados os meios de comunicação, como: jornais, rádios, out doors e programas de televisão. Providencia-se o caixão e tipo de sepultamento, como também as lembrancinhas de missa, escolhidas em gráficas, sob os mais diferentes modelos, e distribuídas após a cerimônia. Os velórios ocorrem nas salas específicas dos cemitérios, cujo cortejo é acompanhado por um expressivo número de pessoas. É raro o sepultamento com poucas pessoas. Neste momento, são feitas as homenagens, denúncias e expressões de sentimentos.

Atualmente, devido à notícia de morte ter chegado aos noticiários de televisão pelos mais variados motivos, seja pela causa da morte, pela figura representada, etc., são realizadas coberturas das redes de televisão para o público em geral, que registram desde o fato morte, até o sepultamento.

Na capital baiana, há um jornal de distribuição gratuita, denominado Metrópole, com cerca de 20 páginas, tiragem de 80.000 mil exemplares, que traz informações sobre a comunidade em geral. Em sua página final, dedica espaço à coluna de nome Obituário, discorrendo sobre óbitos mais recentes, figuras do cenário mundial, curiosidades sobre a morte e personalidades que partiram.

Aliado às manifestações gerais de pesar, uma espécie de panfleto alusivo às vítimas de acidentes de trabalho foi distribuído às pessoas nas ruas da cidade. Como características gerais, possuía o símbolo de uma cruz latina em diagonal, contendo o seguinte texto:

28 de Abril. Dia Mundial em Memória das Vítimas de Acidentes de Trabalho. O FORUMAT - Fórum de Proteção ao Meio Ambiente do Trabalho, estará prestando uma homenagem a todos os trabalhadores e trabalhadoras do Estado da Bahia e do Brasil vítimas de acidentes e doenças de trabalho. Este é um dia de luto, mas também de luta por PAZ E VIDA NO TRABALHO (...) Dia 28 de Abril: das 09:00h às 18:00h. Local: Prefeitura Municipal de Salvador.

Devido à ocorrência de muitas mortes na capital baiana, dois cemitérios abarcam o maior número de sepultamentos. São eles, o Cemitério Público da Quinta dos Lázaros, que sepulta por dia, cerca de 40 pessoas; enquanto o Cemitério da Santa Casa de Misericórdia, denominado Campo Santo, cerca de 20 mortos.

O grande contingente de sepultamentos é realizado nas carneiras, que, devido à posição vertical, acolhe maior número de sepultamentos. Apresenta um caráter temporário e de mobilidade como túmulo, com permanência de cerca de três anos de ocupação. O pequeno espaço destinado a inscrições, não impede que os familiares usem de criatividade na decoração com flores, imagens religiosas, paninhos de renda, tornando-a uma espécie de nicho, fazendo-a parecer maior do que é.

Em muitas das vezes o texto padrão (nascimento e morte) é acrescido de dizeres que buscam expressar o sentimento particular das famílias. É o caso de: "Manoel Silva. Nasceu em 23 de junho de 1935. Você estará sempre vivo em nossos corações. Saudades eternas de sua esposa, filha, netos, parentes e amigos. Uma prece".

Como também: "Maria Miguelina Fonseca Magaldi. Morreu em 12 de julho de 1986. Foi uma mulher feliz deixou saudades".

Dentre outros textos nas carneiras, é possível citar:

"Benidita Britto de Andrade. Nasceu em 12 de dezembro de 1925 e morreu em 17 de junho de 1995. Mãe somos felizes ao partilhar com você a vida, a mesma vida que você nos deste. Tua presença continua a recriar. Para nós você não morreu. Não morrerá nunca. Te amamos muito Mãe.

Dentre os variados tipos de túmulos, mausoléus, jazigos perpétuos, capelas e ossuários, as carneiras correspondem às fontes de pesquisa que mais sofrem mudanças, devido ao seu caráter de transitoriedade na ocupação, constituindo-se numa fonte inesgotável de pesquisa.

Dos muitos fatos ocorridos na Bahia, poucos despertam tanta dor, angústia e revolta. Trata-se da explosão de uma fábrica de bombas que vitimou inúmeras famílias. Fato ocorrido há 11 anos, sem a punição dos responsáveis. O local da catástrofe foi em Santo Antônio de Jesus, cujo contexto foi narrado através da lembrança da missa de sétimo dia:

LEMBRANÇA DAS VÍTIMAS DA EXPLOSÃO do dia 11 de dezembro de 1998 - às 11:45 horas na Jueirana em SANTO ANTÔNIO DE JESUS - Bahia. EM JESUS A VIDA NÃO É DESTRUÍDA, MAS TRANSFORMADA. HONRAREMOS O VOSSO SACRIFÍCIO LUTANDO POR UMA VIDA DIGNA. Edilene Silva Santos (18), Edna Silva Santos (21), Monica Santos Rocha (22), Adriana Santos Rocha (15), Fabiana Santos Rocha (14), Carla Alexandra Santos (17), Antonia Cerqueira dos Santos (37), Daiane Santos Da Conceição (13), Daniela C. Reis (11), Matildes de Cerqueira Santos (33), Adriana dos Santos (17), Andréia dos Santos (17) Angela Maria da Conceição de Jesus (22), Marise Conceição Santos (Bôda) (36), Paulina Maria Silva Santos (37), Maria de Lurdes de Jesus (35), Maria Aparecida de Jesus Santos (40), Alex Santos Costa (15), Maria José Bispo dos Santos (30), Luzia dos Santos (39). Luciene Ribeiro dos Santos (16), Maria Antônia Santos Souza (41), Girlene dos Santos Souza (14), Verbenia Silva Pires (24), Carla Mercia Borges (19), Maria Ramos Borges (Romilda) 918, Aldemir Silva Santos (16), Tres fetos, Katia Sileni Lima Bittencourt (21), Cristiane Lima Bittencourt (22), Vanessa de Jesus Bittencourt (18), Vania de Jesus Bittencourt (18), Maria Izabel de Jesus Bittencourt (47), Aristela Santos de Jesus (16), Maria das Graças Santos de Jesus (20), Silvana de Jesus Santos (22), Ana Lucia de Jesus Santos (27), Maria Cleuza Machado Santos (40), Karla Reis dos Santos (16), Edneuzza Carvalho Santos (24), Maria Joelia de Jesus Santos (20), Marinalva de Jesus (31), Rita de Cassia C. Santos (20), Francineide Bispo Santos (17), Izabel Alexandrina da Silva (40), Marivanda Souza Silva (20), Alexandra Gonçalves da Silva (22), Suely da Silva Andrade (18), Rosangela de Jesus Costa, Mãe de Vitória (16), Maria Doinice Santos Cruz (21), Eunice dos Anjos (22), Maria José Nascimento Almeida (22), Luciene Oliveira (17), Ana Cláudia Silva da Hora (19), Arlete Silva Santos (15), Nubia Silva dos Santos (16) Joseane Cunha Reis (19), Claudiane Nascimento (19). "QUANDO EU ME CHAMAR SAUDADE". Sei que amanhã quando eu morrer, os meus amigos vão dizer que eu tinha um bom coração (...) Alguns vão até chorar e me homenagear! Mas depois que o tempo passar, nem vão se lembrar que eu fui embora (...) Por isso eu penso assim: Se alguém tem algo a fazer por mim, que o faça agora! Me dê flores em vida, o carinho e a mão amiga para aliviar os meus "ais". Porque, depois que eu for embora, me chamarei saudade, não preciso vaidade. Quero paz e nada mais! Fabiana. Fabiana Santos Rocha. 14 anos. Moradora da Rua Nova do Mutum. Ia se crismar no Domingo em que morreu junto com as irmãs Adriana e Mônica. Este poema foi escrito por ela algumas semanas antes de morrer. HOMENAGEM DA PARÓQUIA DE SÃO BENEDITO.

Na cidade de Cachoeira, localizada no Recôncavo baiano, uma Irmandade considerada Patrimônio Imaterial da Bahia, denominada de Nossa Senhora da Boa Morte, fundada no séc. XIX, composta somente por mulheres negras acima de 40 anos; cultua a figura de Nossa Senhora, Maria, mãe de Jesus, realizando festa em sua homenagem, anualmente.

Nesta festa denominada "Festa da Boa Morte", são representados momentos da vida da personagem bíblica, bem como a interpretação do seu falecimento, através de vigília e desfile em procissão, com a imagem de Nossa Senhora morta. As senhoras vestem-se de trajes de luto e portam tocheiros pelas ruas da cidade. Comemoram a ascensão, ou subida aos céus, de Maria, com roupas brancas, adereços dourados e prateados e muitas flores. Neste momento, a figura representada passa a ser a de Nossa Senhora da Glória.

A Irmandade possui sede e Capela, onde acontecem celebrações em torno de Nossa Senhora da Boa Morte. As esculturas de imaginária em roca, são guardadas em um espaço privativo. Nossa Senhora da Boa Morte, permanece deitada numa cama, coberta por tecidos bordados de Richelieu e flores brancas. Ao lado, encontra-se o caixão. Enquanto Nossa Senhora da Glória permanece de pé, na entrada do recinto.

A Festa da Boa Morte é o ponto máximo de um culto popular, nascido no período da escravidão e, preservado como senso de identidade e continuidade. As senhoras que a integram, são guardiãs das tradições da Irmandade. E mais do que uma Festa, a Irmandade da Boa Morte, verdadeiramente cultua a figura de Nossa Senhora da Boa Morte, atribuindo a ela pedidos e graças. Há uma invocação característica, transmitida sempre quando há uma despedida: "Que Nossa Senhora da Boa Morte te acompanhe". Assim como: "Entrei aqui para cumprimentar Nossa Senhora". Referindo-se ao local onde está o nicho de Nossa Senhora, sem a imagem propriamente dita³.

No ano de 2005, após a realização de Missa de Sétimo dia na Igreja Matriz de Aracaju, foi encontrado um texto, contendo fotografias de um jovem e uma jovem em diferentes momentos. Em seguida, várias fotos do mesmo casal, enquanto que no anverso, um texto, com os dizeres abaixo:

Laelson e Luzinete Menezes. Uma história de 56 anos de amor, que ficou para todo o sempre. PALAVRAS QUE ELA DIRIA: Laelson, meu esposo, grande amor da minha vida, que ficou para a eternidade. Meus filhos, Carlos Henrique, Laelson Filho e Antônio Luiz, foram a essência do meu viver. Meus netos, a alegria do meu dia-a-dia. Meu bisneto, Danilo, grande presente que Deus não esqueceu de me dar. Minhas noras, Nanci e Mara, sempre desejei uma filha, procurei em vocês esta presença. Tentei passar o amor de mãe para as duas. Meus irmãos, cunhados e cunhadas,

³ Fato presenciado pela Autora, quando da realização do Inventário da Irmandade.

saibam que sempre estiveram presentes em meus pensamentos e nas minhas orações. Meus sobrinhos, sempre desejei o melhor para vocês, e em especial para o meu querido Dr. Marcelo Menezes pela sua dedicação e carinho. Que Deus os abençoe. Querida Lêda, filha e amiga zelosa, presente em todas as horas. Dras. Selma Alves Fialho e Cleide Selma Melo Menezes, minhas grandes amigas, agradeço toda a atenção que em vida me deram. Meus colegas e amigos sempre estiveram presentes no meu coração e nas minhas boas lembranças. Agradeço a Deus por tudo que vivenciei com vocês, e como a vida é passageira...Um até Breve! Fiquem em Paz. Luzinete Menezes Lima. 01/06/1921. 21/05/2005.

No ano de 2006, foi observado que, em duas cidades de Minas Gerais, em específico, são mantidos costumes e tradições sobre a finitude da vida, através da divulgação de notícias de falecimento, em áreas de grande circulação de pessoas.

Na cidade de Ouro Preto, duas casas funerárias, além dos serviços de sepultamento de pessoas, realizam a divulgação das notas de falecimentos e missas. Utilizam a área do centro da cidade, por onde transitam inúmeras pessoas, principalmente a pé, onde são fixados anúncios de morte nas portas das casas. As notícias contem o nome do evento (falecimento ou missa), identificação da pessoa em destaque, agradecimentos, local de sepultamento e/ou missa. O que pode ser visto a seguir:

FALECIMENTO. EVANGELINA MURTA DE FIGUEIREDO (Lilina ex. func. da Telemig).Irmãos: Isabel Murta, Efigênia, Marcos Murta e Maria Alzira; sobrinhos e demais familiares de EVANGELINA MURTA DE FIGUEIREDO. Comunicam a todos o seu falecimento e convidam parentes e amigos para o seu sepultamento, nesta terça-feira (22/08), saindo o féretro às 17:00 horas, da Capela Velório da Antiga Santa Casa , para o cemitério Municipal Parque da Saudade, em carro fúnebre. Antecipam agradecimentos, Ouro Preto, 21 de agosto de 2006. Funerária Ouro Preto - Rua Padre Antônio Carvalho, 19 - Antônio Dias. Ao lado do Salão Paroquial - telefax: (31) 3551 - 1850 - Celular: 9961 - 1630.

FALECIMENTOS. Os Familiares de JOSÉ PEDRO MARINS FILHO, MARIA DAS GRAÇAS MARTINS SILVA (Esposa de Bento e Mãe de Waldete, Wanderley, Vilma, Waldiney). Comunicam a todos os falecimentos e convidam parentes e amigos para os sepultamentos nesta Quarta-feira (23/08), saindo o féretro da Rua Chico Rei, 222A - Antônio Dias para: JOSÉ PEDRO: às 12:00 horas, para o cemitério Parque da Saudade em Carro Fúnebre. MARIA DAS GRAÇAS: às 16:00 horas, para o cemitério da Igreja de Santa Efigênia. Antecipam agradecimentos. Ouro Preto, 22 de agosto de 2006. Funerária Ouro Preto - Rua Padre Antônio Carvalho, 19 - Antônio Dias. Ao lado do Salão Paroquial - telefax: (31) 3551 - 1850 - Celular: 9961 - 1630.

MISSAS DA RESSURREIÇÃO. VICENTE PAIVA. Esposa: Cor Maria Mota de Paiva. Filhos: Luiz e Família, Teco e Família, Dezinho, Tita e família, Marilene e família. Irmãos, sobrinhos, netos, cunhados, genros, noras, amgos e demais parentes de: VICENTE PAIVA. Convidam para as missas da ressurreição que serão celebradas amnhã dia 22/08 (terça-feira), às 7:00h e dia 26/08 (sábado) às 19:00h, na Igreja de Nossa Senhora do Pilar. Antecipam agradecimentos, Ouro Preto, 21 de agosto de 2006. Serviço Social da Funerária Monteiro - Fone 3551 -1804. Rua Bernardo

Guimarães, 25 (Bairro do Rosário - Ouro Preto). Celular 9961 - 1804.

Na cidade de Mariana, o mesmo costume foi identificado:

CONVITE. Missa de Sétimo Dia. A Família de RODRIGO MAGELA SILVA (filho de: Maria Aparecida de Oliveira Silva, José dos Santos Silva e irmão de Roselane e Sirlaine). Agradece as manifestações de pesar recebidas por ocasião de seu falecimento e convida parentes e amigos para a Missa de Sétimo Dia, que será celebrada dia 27 de agosto de 2006 (domingo), às 17h e 19h na Catedral da Sé; às 7h e 17h na Igreja N. Sra. Aparecida (Cabanas); e às 8h no Salão Comunitário do Bairro São Gonçalo. Antecipa agradecimentos. Mariana, 24 de agosto de 2006. Gráfica e Editora Dom Viçoso, 3557 -1233.

As intenções ao discorrer esse texto, foram as mais variadas possíveis. As notas de falecimento e convites de missas são elementos mais corriqueiros, quando se trata de uma morte. Na verdade, são inúmeros os suportes e possibilidades quando se deseja participar às pessoas o momento de finitude da vida.

Então, é importante tornar visíveis as manifestações culturais, formuladas e divulgadas em uma dada cultura. Pois, em cada um desses meios de comunicação há uma forma de escrita, uma tradução, uma difusão e um desenho, que mantém uma relação direta com o imaginário coletivo e as representações das cidades.

Com certeza, os suportes utilizados neste artigo, correspondem a uma pequena expressão quando se trata dos variados aspectos relativos à morte. Porém, representam e transmitem convenções socialmente criadas; sentimentos e motivos de uma época; elementos componentes de uma ideologia; utopias regressivas ou progressivas; mitos e idéias capazes de estimularem uma atividade social; assim como uma representação mental coletiva que retrata aspectos pontuais e exatos do cotidiano, seja, pelos hábitos de lazer, aspectos políticos, questões de saúde, enfermidade e morte; podendo oferecer pistas dos modos de se viver a morte neste imenso Brasil.

Referências bibliográficas

ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981b.

_____. *O homem diante da morte*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982

_____. *Sobre a história da morte no ocidente*. 2. ed. Lisboa: Teorema, 1989.

- ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FILORAMO, G. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.
- FREUD, S. *Luto e Melancolia*. Obras Completas: Imago, Rio de Janeiro, 1969.
- GENNEP, A.V. *Os ritos de passagem*. Petrópolis. Vozes, 1978.
- HOUAIS, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro:
- KOURY, M. G. P. 1999 'Luto e fotografia'. Em C. Eckert (org.), *Imagens em foco: novas perspectivas da antropologia*. Porto Alegre, Ed. Universidade.
- _____'Caixões infantis expostos — o problema dos sentimentos na leitura de uma fotografia'. Em B. Feldman-Blanco *et al.*, *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas, Papirus.
- MORIN, E. *O homem e a morte*. 2. ed. Portugal: Europa-América, 1976.
- KOVÁCS, M. J. (Coord). *Morte e desenvolvimento humano*. 3. Ed., São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- THOMAS, L.V. *Antropologie de la mort*. Paris: Éditions Payot, 1975.
- _____*Rites de mort – pour la paix des vivants*. Paris: Fayard, 1985.
- WITTER, J. S. Os anúncios fúnebres. In: MARTINS. J. S. (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*: Ed. Brasiliense. São Paulo, 1991.

A QUEDA DE BONFIM E A ESCOLHA PRÉVIA DE CAMPINAS¹

Jales Guedes Coelho Mendonça²

Este artigo tem por objetivo discutir o processo de escolha do local da nova capital do Estado de Goiás. Focaliza-se a disputa entre as cidades goianas, bem como toda a trajetória para a seleção do melhor sítio, desde a nomeação da comissão, passando pelos dois relatórios confeccionados pela subcomissão técnica, que apresentaram conclusões divergentes, haja vista que o primeiro indicava a cidade de Bonfim, até a resolução definitiva do problema. A influência do Poder Executivo, capitaneado pelo interventor Pedro Ludovico Teixeira, na vitória de Campinas é destacada, inovando-se a interpretação do percurso mudancista ao se lançar a perspectiva de que a área da futura metrópole já estava previamente escolhida, antes mesmo da nomeação da comissão de oito membros, presidida pelo arcebispo de Goiás. A elaboração do artigo valeu-se da análise documental e da pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: História de Goiás. Transferência da capital. Escolha prévia de Campinas.

This article has since objective discusses the process of choice of the place of the new capital of the State of Goiás. It focuses on the dispute between the cities goianas along the path to selecting the best site, since the appointment of the committee, including the two reports prepared by the technical subcommittee, which presented findings differences, whereas the first indicator of the city Bonfim, until the final resolution of the problem. The influence of the Executive Branch, captained by Pedro Ludovico Teixeira intervenor in the victory of Campinas is highlighted, innovation is the interpretation of the path changes to be launching the view that the área of the future city was chosen in advance, even before the appointment of committee of eight members, chaired by Archbishop of Goiás. The elaboration of the article was used the documentary research and the bibliographical production.

Keywords: History of Goiás. Change of the capital. Prior choice of Campinas.

1 – Introdução

Este artigo tem por objetivo discutir o processo de escolha do local da nova metrópole do Estado de Goiás. A seleção do sítio de uma cidade-capital é sempre um aspecto vital do problema. Ao se cogitar a possibilidade da mudança da sede governamental, a primeira indagação que emerge do debate é saber qual a área mais adequada para abrigá-la.

¹ Artigo elaborado em julho de 2009.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Orientador: Prof. Dr. Noé Freire Sandes.

No caso específico da transferência da capital goiana, a historiografia regional, influenciada pela memória hegemônica anhanguerina e pela literatura mudancista, pouco explorou este aspecto essencial do tema, sendo ainda hoje um assunto praticamente desconsiderado.

A elaboração do artigo valeu-se da análise documental e da pesquisa bibliográfica.

2 – Os dois relatórios da subcomissão e a disputa entre Campinas e Bonfim

O intelectual francês Pierre Bourdieu, ao analisar a categoria “região” e a perspectiva regionalista, ensina importante lição:

Ninguém poderia hoje sustentar que existem critérios capazes de fundamentar classificações “naturais” em regiões “naturais”, separadas por fronteiras “naturais”. A fronteira nunca é mais do que o produto de divisão a que se atribuirá maior ou menor fundamento na “realidade” segundo os elementos que ela reúne, tenham entre si semelhanças mais ou menos numerosas e mais ou menos fortes (dando-se por entendido que se pode discutir sempre acerca dos limites de variação entre os elementos não idênticos que a taxinomia trata como semelhantes). Cada um está de acordo em notar que as “regiões” delimitadas em função dos diferentes critérios concebíveis (língua, *habitat*, amanho da terra, etc.) nunca coincidem perfeitamente.³

Existem muitas semelhanças entre as histórias das mudanças das capitais mineira e goiana, implementadas, respectivamente, no final do século XIX e na década de 1930. Comparando ambas, é fácil detectar várias coincidências. No entanto, as divergências foram pouco perquiridas pelos estudiosos. Pretendemos abordar, em outro artigo, as diferenças político-institucionais das transferências de Minas Gerais e Goiás.

Desde logo, porém, vale salientar um elemento divergente. No debate parlamentar travado na Constituinte Mineira de 1891 sobre a transladação da metrópole, a divisão do território montanhês esteve em cogitação:

A força da Mata e do Sul se fazia sentir vivamente no Congresso. Ou tirava-se a capital de Ouro Preto ou arcava-se com conseqüências desastrosas para o Estado. A bandeira separatista era acenada no congresso Constituinte ora por um, ora por outro congressista, especialmente os da Mata. A discussão sobre a questão da discriminação das rendas dos municípios foi sobretudo uma luta travada com a Mata e onde novamente a tônica foi o separatismo.⁴

³ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, p. 114.

⁴ RESENDE, Maria Efigenia Lage de. Uma interpretação sobre a fundação de Belo Horizonte. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1974, p. 140.

Se em Minas Gerais aflorou a perspectiva separatista, em Goiás ela ficou publicamente encoberta, mormente pela inexpressividade política da região norte, traduzida, por exemplo, na sua representação perante a Assembleia Constituinte de 1935, onde apenas um deputado advogava os interesses do setentrião goiano.

Contudo, o ideal separatista, aparentemente invisível em Goiás na década de 1930, logrou êxito na Constituinte Nacional de 1988, vez que determinou a criação do Estado do Tocantins.

Nos embates estabelecidos sobre o local da futura capital anhanguerina, o destino do norte já estava preliminarmente traçado, na medida em que a zona foi completamente relegada. O norte era um lugar impossível. O pensamento de Colemar Natal e Silva, natural de São José do Tocantins (hoje Niquelândia), corrobora a asserção:

Quanto ao norte acredita o orador que ele jámais possa se articular com o sul, por causa mesmo de sua situação geografica, sendo de notar que ele não mantem nenhum comercio com a velha Capital e sim com algumas cidades do sul e do centro, como Anapolis, Pirenopolis, Corumbá.⁵

A nova capital seria uma sede não para o Estado, mas sim para o sul de Goiás. Apontava-se para o rumo dos negócios e da expansão do sistema capitalista:

Assim, as alterações efetuadas nos meios de transportes, a dilatação da fronteira agrícola e os novos mercados abertos à produção e à exportação dinamizaram economicamente as regiões Sul e Sudoeste do Estado, desnivelando-se das demais regiões goianas e tornando-as centro econômico do Estado.⁶

Todavia, havia uma corrente interessada em buscar uma região de maior centralidade e que contemplasse ambas as porções estaduais:

Somos contrario aos que desejando a mudança o fazem apontando para a sua localização esta ou aquella cidade do interior. Esses desejos quasi sempre apresentam um fundo de egoismo, quando não se originam de um detestavel bairrismo. Julgamos que o local, a ser escolhido, deverá possuir, além das condições já assinaladas, o predicado essencial de ser um ponto, *o mais central possível* [destaque do texto], para que todas as cidades do Estado, tanto do Sul como do Norte, participem da acção benefica que a futura capital deverá irradiar em todo o Estado.⁷

⁵ MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Como nasceu Goiânia*. São Paulo: Revista dos Tribunais. 1938, p. 34.

⁶ CHAUL, Nasr Fayad. *A construção de Goiânia e a transferência da capital*. 2ª ed. Goiânia: Ed. UFG, 1999, p. 24.

⁷ Cf. *O Triangulo*, Araguary, 27 de novembro de 1932.

Mário Caiado, antes de solidificar a corrente intermediária do Mudancismo Condicionado⁸, acolheu o citado raciocínio ao ponderar que a futura cidade “em vez de fazer recuar a linha do progresso para o sul, a fizesse avançar para o norte ou, quando nada, a deixasse traçada no mesmo paralelo de Vila Boa.”⁹

Na segunda Constituinte, o deputado opositor Jubé Júnior retoma a argumentação:

Admittida a inadiabilidade da transferência da Capital, não sei porque a escolha de Campinas, geographicamente postada no terço sul do Estado [...] Entre nós, os constituintes de 91 agiram da mesma forma, escolhendo, para a construção da futura capital do paiz, o Planalto Central de Goyaz. Ainda os legisladores de 934 estatuiram a escolha de local, no centro do paiz, embora seja esse centro, até hoje, destituído das vias de comunicação de que fallam os corypheos da mudança da Capital. É que referida localização tem por fim, justamente forçar o avanço da civilização e não retarda-lo pelo abandono do “hinterland”.¹⁰

É oportuno destacar ainda que parcela ponderável dos goianos relacionava o desenvolvimento estadual à exploração do Araguaia, da mesma forma que o festejado Couto de Magalhães acreditou.

No processo de escolha da nova metrópole, houve muita disputa entre as cidades goianas, especialmente no correr do ano de 1932. Várias localidades lutaram pelo título, nomeadamente Bonfim (hoje Silvânia)¹¹, Caldas Novas¹², Morrinhos¹³, Anápolis¹⁴, Pires do Rio¹⁵, zona baixa do Rio Uru, provavelmente localizada no município de Jaraguá¹⁶, além de Campinas e de Ubatan (distrito de Campo Formoso, hoje Orizona).

Oficialmente, em 20 de dezembro de 1932, o interventor Pedro Ludovico Teixeira deu início ao processo de mudança ao designar uma comissão de oito pessoas com o objetivo de escolher ou adaptar o melhor lugar para se edificar a capital. Compunham o comitê os seguintes integrantes: Dom Manoel Gomes de Oliveira, arcebispo do Goiás; João Argenta, urbanista¹⁷; Colemar Natal e Silva e Laudelino

⁸ Ver Capítulo 2 (O Mudancismo Condicionado: *In medio est virtus*) do nosso livro *A Assembléia Constituinte Goiana de 1935 e o Mudancismo Condicionado*, Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

⁹ Cf. *Lavoura de Comercio*, Uberaba, 03 de dezembro de 1932.

¹⁰ JUBÉ JÚNIOR, Joaquim Rufino Ramos. Declaração de voto. *A Colligação*, Goyaz, 08 de agosto de 1935.

¹¹ Cf. *Informação Goiana*, Rio de Janeiro, julho de 1932.

¹² Cf. *O Triangulo*, Araguay, 11 de dezembro de 1932.

¹³ Cf. *A Tribuna*, Uberlandia, 13 de novembro de 1932.

¹⁴ Cf. *Voz do Sul*, Annapolis-Goyaz, 21 de agosto de 1932.

¹⁵ Cf. *O Triangulo*, Araguay, 13 de novembro de 1932.

¹⁶ Cf. *Voz do Sul*, Annapolis-Goyaz, 17 de julho de 1932.

¹⁷ Qualificação dada pelo Decreto nº 2.737, de 20 de dezembro de 1932, do Governo de Goiás. Apesar de não ser comum a existência de urbanista no Brasil na década de 1930, aceitaremos o título, diante da ausência de provas capazes de derruir a qualificação.

Gomes de Almeida, servidores públicos estaduais; Antônio Pirineus de Sousa, comandante do 6º Batalhão de Caçadores do Exército; Antônio Augusto Santana e Gumercindo Alves Ferreira, comerciantes; e Jerônimo Curado Fleury, engenheiro do Estado¹⁸. Apesar de não elencar os nomes, segundo Jaime Câmara, dos oito componentes, Ludovico possuía cinco votos certos:

Contando com 5 votos certos, Pedro Ludovico tinha certeza que o local seria aquele que atendessem à vontade da interventoria, fato de certa importância à vista da presença de Dom Emanuel, francamente a favor de Bonfim.¹⁹

Realizada a primeira reunião, precisamente no dia 03 de janeiro de 1933, na cidade de Bonfim, a comissão, por aclamação, elegeu Dom Emanuel para presidir os trabalhos e Colemar para secretariá-los. No seu primeiro pronunciamento, o arcebispo novamente reiterou seu compromisso com uma solução harmoniosa à transferência, pensamento este que já havia sido manifestado por intermédio do telegrama em que aceitara o convite para integrar o grupo²⁰:

Lamentava, no entanto, S. Excia., fosse o problema mal compreendido por parte da laboriosa população da Capital que, a seu ver, será para os dias futuros, grandemente beneficiada com a mudança que visa não só maior prosperidade para o Estado como melhores condições de conforto e progresso para os habitantes da antiga capital.²¹

Ato contínuo, segundo consta da ata oficial, fez uso da palavra o secretário. Colemar Natal e Silva sugeriu que se considerasse como referência máxima para a escolha a proximidade da área dos trilhos da estrada de ferro, sem prejuízo de dispor de pelo menos outros três requisitos essenciais: abundância de água, bom clima e topografia adequada. Propôs a análise de Bonfim, Ubatã e Campinas. Depois repeliu os ataques atirados à população de Vila Boa, qualificando-os de caluniosos e lançados por indivíduos desejosos de incompatibilizar o interior com a sua capital.

Submetida à votação, as propostas de Colemar foram aprovadas. Incontinenti, falou o comandante do 6º BC do Exército, com sede em Ipameri. Antônio Pirineus de Sousa recomendou a formação de uma subcomissão de técnicos no seio da própria

¹⁸ Formado pela Faculdade de Engenharia de Itajubá/MG na turma de 1922.

¹⁹ CÂMARA, Jaime. *Os tempos da mudança*. Goiânia: ed. do autor, 1967, p. 58-59.

²⁰ “Exmo. Dr. Pedro Ludovico – Interventor Federal – Goyaz – Recebemos honroso convite Vossencia datado 16 corrente, para fazer parte Comissão estudar local apropriado Capital deste Estado. Aceitamos-o agradecido, para prestar desinteressadamente nosso modesto concurso magno problema muito favorecerá desenvolvimento Estado e cooperar nobres propósitos governo Vossencia cercar todas garantias vida cidade Goyaz sede permanente nossa querida Diocese primaz. Deus Guarde Vossencia – Atenciosamente. – (ass.) *Emmanuel*, Bispo Goyaz”. In: *Informação Goiana*, Rio de Janeiro, dezembro de 1932.

²¹ MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Op. cit.*, p. 33.

comissão, composta por Jerônimo Curado Fleuri, João Argenta e Laudelino Gomes de Almeida, no intuito de exarar um parecer acerca do mais apropriado sítio. Posteriormente, os oito membros apreciariam o valor do estudo confeccionando, referendando-o ou não.

O oficial do Exército pediu a inclusão, nas localidades a serem examinadas, da cidade de Pires do Rio. Pleiteou ainda a designação de um agrimensor para auxiliar a subcomissão. As ponderações de Pirineus também foram aceitas sem restrições.

Cumprе sublinhar a força concedida pela comissão à subcomissão. É claro que a primeira iria homologar ou não o entendimento formulado pela última. Em tese, portanto, a palavra final seria da comissão. Entretanto, se a subcomissão compor-se-ia exclusivamente de técnicos, conseqüentemente, pela técnica deveria guiar-se, conforme sugeriu o integrante do Exército e acatou o grupo. Hipoteticamente, eventual rejeição à conclusão do trio de especialistas representaria dificultosa missão aos oito membros do comitê, a começar pela formulação da argumentação justificadora necessária ao desacolhimento.

É certo que o interventor Pedro Ludovico Teixeira não controlava os votos do arcebispo e do comandante do 6º BC. Estavam ali não por relações de amizade, mas em decorrência da importância de suas instituições. Emprestavam legitimidade ao processo de escolha. O militar desejava Pires do Rio. Todavia, Pirineus não opunha nenhuma objeção à cidade de Bonfim, tanto que na segunda reunião da comissão, ele foi representado pelo Prefeito bonfinense, Mário da Costa Ferreira. O arcebispo ambicionava realmente que a seleção recaísse sobre Bonfim, malgrado querer demonstrar imparcialidade e não exteriorizar sua opinião. Nesse sentido, o veículo de comunicação da Diocese de Goiás registrou, em nota com o título “A Capital de Goiás e o Exmo. Senhor Bispo”:

Ainda: o Exmo. Sr. Bispo não se empenhou, nem se empenha pela mudança da capital, seja para Bomfim, seja para qualquer outra parte. Temos cartas do Exmo. Sr. Bispo, aconselhando esta Redação a não se imiscuir neste assunto, nem pró nem contra.

É esta a atitude de sua S. Exa. Rvma.

Quanto à simpatia que S. Excia. tem revelado por Bomfim, está claro que se prende à fundação do Ginásio Anchieta, localizado por S. Excia. onde lhe pareceu ter encontrado bom clima, condições favoráveis e um Ponto acessível para os alunos das diversas regiões do Estado.

É só. A sede deste Bispado é Goiás. A residência do Exmo. Snr. Bispo é em Goiás. Ainda que se mudasse a capital, Goiás continuaria a ser a sede do Bispado. Ali permanecera de qualquer forma, a catedral de Goiás. A Santa

Sé não cassará facilmente os direitos tradicionais da velha metrópole goiana.²²

O auxiliar do arcebispo, Padre Trindade, salientou:

Por felicidade histórica coube ao Bispo de Goiás a honra de presidir a importante Comissão, portanto, com garantias, a bem da verdade, de não se manifestar através do seu voto pessoal.

Calmo e ponderado teve oportunidade de fazer valer a sua autoridade de prelado e de pessoa respeitável, agindo “desinteressadamente” [aspas do texto original]. Entre vários lugares estudados não teve predileção para nenhum; estamos para tanto munido de forte documentação para dizê-lo alto e bom som.²³

Por que o militar propôs essa subcomissão? Não há como saber se Pirineus sabia antecipadamente de alguma predileção do engenheiro e do urbanista por Bonfim, o que após se confirmou, conforme veremos abaixo. Dos três membros da subcomissão, apenas a posição de Laudelino era notoriamente conhecida, em decorrência de suas declarações à imprensa. Talvez o mais correto seja supor que o comandante do 6º BC realmente esperava que a seleção da área fosse tomada com base no conhecimento científico, longe de injunções de outra natureza.

Laudelino e Colemar, homens da confiança do chefe do Poder Executivo, concordaram com a designação de uma subcomissão, não só pela força do argumento, que, frise-se, compatibilizava-se com o discurso técnico do governo revolucionário, como também porque tinham ciência de que o interventor, no regime de exceção então vigente, teria todos os meios de influir ou mesmo barrar qualquer deliberação contrária ao seu interesse.

Não obstante a encenação governamental, transparece das fontes perquiridas que Campinas já estava escolhida antes mesmo da instalação da comissão. Lendo detidamente a entrevista de Pedro Ludovico Teixeira, concedida treze dias antes da designação dos oito membros do grupo, emerge a veemente defesa campineira:

- Não ha, porém, um local previamente estabelecido?
- Absolutamente. Por enquanto não se fixou nenhum lugar para esse fim. Goiás tem logares magníficos para a construção de uma capital. Entre outros, posso citar, desde já, o município de Campinas. Ha ali um local admiravel, recortado pelo rio Meia Ponte, com grande abundancia de agua, com uma cachoeira com a potencialidade de 1500 cavalos, situada a 3 quilometros de distancia e com a altitude media de 800 metros acima do nivel do mar. O local é saluberrimo, tendo, ainda, a vantagem de ser um centro de irradiação, ligado por meio de estradas amplamente trafegadas, a 8

²² Cf. *Brasil Central*, Bomfim–Estado de Goiaz, 15 de dezembro de 1932.

²³ SILVA, J. Trindade da Fonseca. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1948, p. 460, V. 1.

municípios da maior importância no concerto goiano. Está situado a 150 quilômetros da atual capital e a 60 quilômetros do ponto terminal da Estrada de Ferro Goiás.

No Rio de Janeiro, falando no sentido ao sr. dr. José Americo de Almeida, ministro da Viação, fazendo a descrição desse local que reputo em perfeitas condições de servir para construção da nova capital goiana, recebi dele a promessa formal de ter os trilhos da Goiás atirados até ali, sem a menor demora.

Entretanto, a comissão que vou constituir para esse fim é que vai se pronunciar no sentido. Deixar-lhe-ei a maior amplitude de movimentos, facultando-lhe todos os meios para que possam ser examinados detidamente todos os lugares que ofereçam condições para esse fim.²⁴

Com efeito, é impossível deixar de notar que o interventor não apenas exterioriza suas impressões pessoais sobre o melhor lugar, como também confessa que havia arrancado a promessa formal do Ministro da Viação, José Américo de Almeida, de que os trilhos da estrada de ferro, símbolo maior de modernidade, seriam para Campinas atirados. Em outras palavras: pavimentava a execução de seu grande projeto.

Mas não é só. Outras provas corroboram a asserção de que a área afinal vitoriosa já estava escolhida pelo Poder Executivo Estadual, previamente à nomeação da comissão.

Nos primeiros dias do mês de dezembro de 1932, Laudelino Gomes de Almeida concedeu uma entrevista ao jornal paulista “Diário Popular” alusiva à projetada mudança, divulgada assim pela “Informação Goiana”:

É desejo do governo transferir a capital de Goyaz da velha cidade colonial, situada numa baixada calcarea, servida por mananciaes calcareos, perdida entre serras, sem canalisação de agua, sem esgotos, com uma população que não atinge a 8.500 habitantes, estagnada num clima excessivamente quente, sem possibilidade de desenvolver-se, para outro local onde tudo parece destinado a expandir-se e a frutificar.

Esse ponto naturalmente indicado é um planalto de mais de 800 metros de elevação, no município de Campininhas, trinta leguas aquém da capital, às margens do rio Piracanjuba, ao lado de grandes matas virgens, uma das quaes tem mais de 50 leguas de profundidade. É uma zona privilegiada, feracissima, onde se cultiva café, considerado em Santos como o primeiro do Brasil, e cujo typo ultimo é o 4.

Actualmente, dalli são exportados arroz, café, xarque, porcos, bois, pelles e crystal, que é cotado como o primeiro entre os mundialmente conhecidos. São seus mercados importadores a Allemanha, o Japão e os Estados Unidos. Ainda neste momento se está procedendo à extracção da malacacheta, trabalho em que se occupam allemães, japonezes e hespanhoes. Há tambem o ouro. Nas margens daquelle rio muitos individuos se occupam no garimpo e o ouro alli se apresenta em ricas pepitas, uma das quaes chegou a pesar 350 grammas.

No planalto da futura capital, cujas obras vão ter inicio dentre de pouco tempo todas as frutas eropéas se acclimatam, o que é uma promessa para pomicultura de Goyaz. A iluminação e a força motriz para as industrias

²⁴

Cf. *Lavoura e Comercio*, Uberaba, 07 de dezembro de 1932.

estão plenamente asseguradas, pois a cachoeira do rio Piracanjuba poderá produzir para mais de mil cavallos força.

A construção da nova capital está sendo estudada e deverá ser projectada de accôrdo com as concepções urbanísticas de nossos dias, estando indicado para realizar essa obra o dr. Armando Godoy, especialista nessa sciencia e chefe da Repartição de Urbanismo do Districto Federal.²⁵

Laudelino proclama ainda sem rodeios: “A área da nova capital é mais ou menos de 2.000 hectares, quatrocentos alqueires goyanos ou seja oitocentos alqueires paulistas.”²⁶ Em resumo, até mesmo o perímetro da nova metrópole já estava delimitado.

A descrição de Campinas formulada por Laudelino representava a urbe como um verdadeiro eldorado. De acordo com ele, no município se produziam os seguintes produtos: café, arroz, charque, peles, cristais, ouro e malacacheta. E todos esses objetos eram, segundo o diretor do serviço de higiene de Goiás, exportados para o mercado internacional. Decerto por meio dos diversos e pujantes modais de transporte de cargas existentes à época no estado mediterrâneo!

Nesta delirante conferência, Laudelino Gomes de Almeida só se esqueceu de afirmar que no subsolo campineiro existia petróleo, como certa feita chegou a escrever em artigo publicado no hebdomadário “Voz do Povo”. Valia tudo para promover Campinas.

Se verdadeira, a riqueza proclamada por Laudelino seria realmente sensacional, tendo em vista os padrões do desenvolvimento econômico de Goiás naquela quadra. Entretanto, conforme se percebe facilmente, a narrativa não correspondia à realidade dos fatos, tanto que Campinas não se encontrava nem sequer entre as mais prósperas municipalidades anhanguerinas no início da década de 1930.

Mais duas observações da peroração. Primeiro, em nenhum momento se nota qualquer incerteza ou indefinição acerca do local da futura capital. A escolha de Campinas era líquida e certa. Laudelino nem menciona a comissão, muito menos que ela poderia mudar os planos do oficialismo estadual ao selecionar localidade diversa da pretensão interventorial. Segundo, os serviços do urbanista Armando de Godói estavam acertados desde o final do ano de 1932.

Nesse mesmo diapasão, em seu primeiro número do ano de 1933, o periódico triangulino noticia:

²⁵ Cf. *Informação Goiana*, Rio de Janeiro, dezembro de 1932.

²⁶ Cf. *Informação Goiana*, Rio de Janeiro, dezembro de 1932.

A capital de Goyaz é uma cidade colonial, situada numa bacia calcarea, servida por aguas calcareas, onde 6.500 habitantes vivem numa atmospheria excessivamente calida. Além disso, não dispõe de canalização de água nem de exgottos. É, portanto, um Estado rico e cheio de possibilidades cujo desenvolvimento tem sido muito prejudicado pela sua capital politica. Reconhecendo esse facto, a sua população e com ella o Interventor Federal alimentam o desejo de transferil-a para o planalto de Campininhas, aquem da velha capital, a 800 metros acima do nivel do mar.

Essa nova cidade já está sendo estudada por um urbanista patricio e disporá de todos os requisitos da thecnica moderna. Uma cachoeira situada a pouco Kilometros poderá fornecer-lhe mais de 2.000 cavalos força para a illumination e fabricas, assim como optima agua potavel.

A nova capital será ligada a S. Paulo, Minas e Matto Grosso por estrada de rodagem e tambem pela Estrada de Ferro de Goyaz, que hoje, passa a poucos Kilometros de Campininhas mas que a ella será ligada logo que sejam iniciadas as obras.²⁷

De acordo com as passagens colacionadas, fica evidente que em dezembro de 1932, o local estava delineado. Mas e a comissão? Ora, a comissão... Serviu como instrumento legitimador das ações do governo ditatorial da época, na medida em que incorporou o componente técnico ao jogo. Jogo este de cartas marcadas.

Nessa esteira, vale a pena prestar atenção na verossímil lembrança do memorialista Joaquim Rosa:

No primeiro encontro da Comissão, Pirineus sugeriu: a) Que o plenário indicasse alguns pontos que lhe parecessem mais adequados a uma cidade moderna. B) Que o governo criasse uma sub-comissão de técnicos, encarregada de indicar um dos pontos escolhidos para a nova cidade, depois de realizados estudos de profundidade. A tal de sub-comissão emite parecer que é levado a Ludovico. O interventor recebe o papelório, passa os olhos nas laudas dactilografadas, chega à última, volta à primeira. Devolve-as calmamente, dizendo:

- Ótimo. Isto mesmo. Apenas uma pequena observação. Onde vocês escreveram Bonfim, escrevam Campinas.

O povo “comentaram” o fato. Não lhe garanto a autenticidade. Velasco o confirmava. Verdadeiro ou não, são fatos históricos registrados nos arranjos pré-mudancista: Antes de qualquer providência, Ludovico já tinha escolhido o local, que todos sabiam ser junto à cidade de Campinas. Dois relatórios da sub-comissão existiram. Foram publicados nos jornais. Um deles, cronologicamente mais antigo, concluía pela região de Bonfim. O outro, mais ou menos com a mesma redação, indicava Campinas. A estas alturas dos acontecimentos, Pirineus afastou-se da Comissão.²⁸

Ao informar o trabalho executado pela subcomissão, o veículo de comunicação da Diocese de Goiás verberou, demonstrando sua preferência bonfinense:

De 3 a 7 do corrente esteve em Bomfim a Comissão nomeada pelo dr. Interventor para escolha do local da futura capital do Estado.

Desde as primeiras reuniões, resolveu a referida Comissão optar por um destes lugares: Bomfim, proximidades de Campinas, Ubatan e Pires do Rio, porquanto a capital deve ficar junto a ferrovia.

²⁷ Cf. *O Triangulo*, Araguay, 1º de janeiro de 1933.

²⁸ ROSA, Joaquim. *Por esse Goiás afora*. Goiânia: Cultura Goiana, 1974, p. 197

Foi nomeada uma subcomissão de técnicos, engenheiros, para estudos topográficos e de abastecimento d'água potável, constituída pelos Drs. Argenta, Fleury e Guilherme Veloso. Técnico de higiene, Dr. Laudelino Gomes de Almeida.

Quanto a Bomfim, concluiu a subcomissão que a preferência desta localidade depende só da possibilidade de farto abastecimento d'água. E, do estudo adrede, resultou que as vertentes mais próximas, com declive natural, bastam para 100.000 habitantes; e as do Caídor dão para 350.000 almas. De futuro, no caso, de maior aumento da população, haveria recurso em vertentes a 8 Kms, podendo fornecer 5.000 litros por segundo.

A Comissão foi estudar os outros pontos, já mencionados, e apresentará o seu relatório até 20 do corrente.²⁹

A última frase da citação acima, poderia passar despercebida. Mas a informação procede. Os engenheiros encerraram o estudo exatamente no dia 26 de janeiro de 1933, consoante se verá a seguir. Apenas um detalhe: esse laudo, porém, até hoje, encontra-se relegado. A literatura mudancista e a memória hegemônica na sociedade goiana silenciaram-se sobre a matéria, produzindo conseqüentemente um abuso de memória, que é ao mesmo tempo também um abuso de esquecimento. Com a palavra o mestre Paul Ricoeur:

Por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento? Nossa explicação, então, foi: por causa da função mediadora da narrativa, os abusos de memória tornam-se abusos de esquecimento. De fato, antes do abuso, há o uso, a saber, o caráter inelutavelmente seletivo da narrativa. Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A idéia de narração exhaustiva é uma idéia performativamente impossível. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva.³⁰

Após ingente pesquisa, conseguimos resgatar o precioso resumo geral do primeiro relatório da subcomissão, alojado no bojo de um dos artigos de lavra de Domingos Netto de Vellasco. Diante de seu incontestável valor histórico, transcreveremos integralmente o documento:

Resumo geral – Pelos calculos acima demonstrados, sendo a nova capital construída no planalto de Bomfim, torna-se patente a diferença de novecentos contos de réis (900:000\$000) para menos, com relação ao que seria necessario para o mesmo serviço nos arredores de Campinas, para uma cidade inicial de cinquenta mil habitantes. – É de se notar que Bomfim não oferece tão somente as vantagens acima citadas – Além de se encontrar gratuitamente a area dos terrenos de optima configuração topographica, amplamente sufficiente para se construir uma grande capital, numa collina magnífica e servida pela E.F. de Goyaz, facilitando-se assim enormemente a importação de todas as espécies de materiaes, para a prompta construção da cidade, em parte consideravel dentro do município mesmo, oferece mais: a) Grande volume d'água, muito superiores, em potabilidade, a todas as outras examinadas pela sub-comissão; nos arredores, grande área de terrenos apropriados para cultura intensiva e extensiva; b) Energia e luz electrica já

²⁹

Cf. *Brasil Central*, Bomfim-Estado de Goiaz, 15 de janeiro de 1933.

³⁰

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007, p. 455.

installadas (com facilidade de aumento); c) Proximidade das duas localidades “Viannópolis” e “Leopoldo de Bulhões”, para immediata localização do funcionarios digo funcionalismo e operariado, com fácil ligação por meio de trens subúrbios; d) Eqüidistância com Catalão, Formosa, Sta. Rita do Paranahyba, por via ferrea e rodovias; com o sudoeste pelas respectivas rodovias; e) Facilidade de irradiação para o norte por meio das estações da E. F. Goyaz, comprehendidas entre Bomfim e Annapolis, distantes cerca de quatorze léguas de Corumbá e Pyrenopolis, interpostos commerciaes do Norte do Estado. Seja-nos ainda licito ponderar que, estando empenhado o nobre Governo mais rápido possível da nossa única via ferrea até Goyaz e dali até o Araguaya, a construcção do ramal “Campinas”, pelos accidentes do terreno e obras d’arte, de pesado financiamento, nos valles dos rios “Caldas” e “Meia Ponte”, por onde deveria passar, viria, sem duvida alguma, retardar aquelle beneficio que V. Exa. accentuou em as reuniões da dd. Comissão – ser uma questão de vida ou de morte para Goyaz, nossa actual Capital, e de grave detrimento para o progresso do Estado. – As observações referentes á mediação dos córregos e dos rios foram feitas pelo systema de fluctuantes e os nivelamentos das attitudes tomadas e descriptas no presente relatorio foram feitas com um barômetro olosterico compensado, da Filotecnica de Milão. Seria preciso declarar, ainda que as medidas de volume de água e nivelamentos, devido ao estado athmosphericico da presente estação chuvosa, são approximadas. **Conclusão.** Baseando-se no critério acima expresso, a sub-comissão technica é de parecer que a nova cidade destinada a ser a Capital do Estado de Goyaz, deve ser construída no planalto adjacente à velha cidade de Bomfim. Terminando, a sub-comissão technica, confiada na benevolencia e no alto critério de V. Ex. pede venia pelas lacunas que involuntariamente possa ter commetido no presente relatorio. Bomfim, 26 de janeiro de 1933 – (a) Engenheiro J. Argenta, engenheiro Jeronymo Curado Fleury – Auxiliiar tecnico Guilherme Velloso Pereira.³¹

O conteúdo da fonte é bastante fidedigno e por isso merece total crédito. Outrossim, no artigo, Domingos Vellasco enfatiza que mandara tirar pública forma do relatório no tabelião do 17º Ofício do Rio de Janeiro, no instante em que teve conhecimento do original, no mês de novembro de 1933.

Em novembro de 1933, o relacionamento político de Vellasco e Ludovico era, no mínimo, desconfortável e o afastamento dos próceres pesserristas cada vez mais provável. Acreditamos que o irmão de Domingos Vellasco, o engenheiro Benedito Vellasco, única pessoa mencionada no discurso do interventor no dia do lançamento da pedra fundamental de Goiânia, e que efetivamente contribuiu nos preliminares estudos da nova metrópole, tinha ciência do primeiro relatório. O rompimento político entre os vultos do Partido Social Republicano no raiar do ano de 1934 facilitou o aparecimento do eclipsado parecer.

Decerto o auxiliar técnico que assina o relatório, Guilherme Velloso Pereira, presumivelmente formado em engenharia, representou na subcomissão o papel do agrimensor, nos termos da solicitação feita pelo comandante do 6º BC.

³¹ VELLASCO, Domingos Netto de. A mudança da capital. *A Colligação*, Goyaz, 08 de agosto de 1935.

Esquadrinhando o texto citado, percebe-se, sem grande esforço, que Bonfim possuía elementos técnicos consistentes para se tornar cidade-capital e acolher bem os servidores públicos federais e estaduais.

Bonfim usufruía da estrada de ferro em sua porta, vantagem considerável em relação a Campinas, que, segundo os especialistas da subcomissão, para obter um ramal da ferrovia teria obstáculos: “(...) a construção do ramal ‘Campinas’, pelos accidentes do terreno e obras d’arte, de pesado financiamento, nos valles dos rios ‘Caldas’ e ‘Meia Ponte’, por onde deveria passar, viria, sem duvida alguma, a retardar aquelle beneficio (...)”.

Ademais, preenchia os fatores do moderno urbanismo exigidos pela comissão, bem como outros requisitos, a saber: “terrenos de optima configuração topographica”, “grande volume d’agua, muito superiores, em potabilidade, a todas as outras examinadas pela sub-comissão” e “energia e luz electrica já installadas (com facilidade de augmento)”.

Na década de 1930, as cifras do orçamento público de Goiás encontravam-se situadas entre as derradeiras das unidades federativas brasileiras, dado incontestemente do pouco desenvolvimento econômico do território goiano. Num Estado com tais características, não seria lícito desconsiderar a seguinte afirmação: “Pelos cálculos acima demonstrados, sendo a nova capital construída no planalto de Bomfim, torna-se patente a diferença de novecentos contos de réis (900:000\$000) para menos, com relação ao que seria necessário para o mesmo serviço nos arredores de Campinas”.

Ora, sendo a receita geral do Estado de Goiás no exercício financeiro de 1932 na ordem exata de 5.962:157\$640³², portanto, inferior a 6.000 (seis mil) contos de réis, é imperioso reconhecer que uma economia de 900 (novecentos) contos de réis significaria um ponto de relevante expressão.

O influente jornal “Lavoura e Comercio”, de Uberaba, na edição do dia 21 de maio de 1934, divulgou o primeiro relatório sob o pálio da seguinte manchete: “A mudança da capital goiana: um escandalo que vem à tona”. O “Diario de Noticias”, de Ribeirão Preto, também publicou o precedente parecer dos técnicos da subcomissão.

É importante destacar que o primeiro relatório não foi assinado por Laudelino Gomes de Almeida, quiçá em razão de sua não participação na avaliação empreendida pelos peritos. Contudo, desta informação calha deduzir pelo menos duas premissas.

³² GOIAZ. Relatório apresentado ao dr. Getúlio Vargas, DD. Chefe do Governo Provisório pelo interventor federal de Goiás, Dr. Pedro Ludovico Teixeira, (1930-1933), [s.d.], p. 155.

Primeira, a posição pública de Laudelino a favor de Campinas em nada alteraria a indicação de Bonfim, tendo em vista que dois dos três integrantes do grupo assim deliberaram, ou seja, posição majoritária, inclusive do presidente do comitê, o urbanista João Argenta. Segunda, Laudelino obviamente teve uma participação decisiva na modificação dos rumos delineados inicialmente pela subcomissão. O Prof. Dr. da Universidade Federal de Goiás, Cristiano Alencar Arrais, em sua tese, já observara a influência de Laudelino na escolha de Campinas:

É importante notar que Laudelino Gomes era primo do então interventor e chefe do Serviço Sanitário de Goiás, além de possuir relações muito próximas com a população local, desde que havia sido encarregado de atender parte da população afetada pela varíola em 1904 (Oliveira, 1999). Não é possível determinar o peso da influência de Laudelino na decisão de tomar Campinas como o melhor sítio para a instalação da nova capital.³³

Pois bem. Chegando ao segundo relatório da subcomissão, aquele conhecido de todos e oficial, urge advertir que ele só veio à luz, curiosamente, no mesmo dia da última reunião da comissão, realizada no dia 04 de março de 1933, em Campinas, com esta conclusão:

Pelos dados acima expostos, verifica-se que entre as localidades estudadas pela Sub-comissão, o local conveniente para se construir a nova Capital do Estado deveria ser Campinas ou Bomfim.

Considerando que Campinas se acha situada no ponto centrico da parte mais povoada do Estado e a sua topografia das mais apropriadas e belas para a construção de uma cidade urbanamente moderna, entre um vasto perímetro de terras de ótimas culturas todas cobertas com matas de superior qualidade e que enormemente facilitarão a construção da nova cidade; a Sub-comissão é de parecer que a nova Capital seja construída em Campinas, nas proximidades da “Serrinha”, situada na direção azimutal de 130 (cento e trinta) grau, ou em caso de urgencia em Bomfim. (...)

Campinas, 4 de março de 1933.

Engenheiro J. Argenta – Chefe da Sub-comissão

“ Jerônimo Curado Fleurí

Dr. Laudelino Gomes de Almeida³⁴

Na realidade, como visto, o primitivo estudo fora confeccionado em 26 de janeiro de 1933. O que ocorreu, então, entre o primeiro e o segundo relatórios? Valendo-se de fina ironia, Vellasco interpreta a alteração, não sem antes confessar seu espanto com o “passe de mágica” perpetrado na capital:

³³ ARRAIS, Cristiano Alencar. *Projeções urbanas: um estudo sobre as formas de representação e mobilização do tempo na construção de Belo Horizonte Goiânia e Brasília*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizontes, 2008, p. 208.

³⁴ MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Op. cit.*, p. 44.

Depois de entregar o seu parecer, a Sub-comissão técnica foi a Goyaz (Capital) e, não sei por que, apresentou outro relatório, que serviu de base à grande Comissão para escolher Campinas. (...)

Elle [Armando Godoy] confiou nos dados da sub-comissão; mas não lhe apresentaram o primitivo relatório, cujas conclusões transcrevi e que foram modificados na Capital, graças a influencias occultas e poderosas.³⁵

As insinuações atiradas, especialmente as que Vellasco qualificou de “influencias occultas e poderosas”, tinham endereço certo, qual seja, o Palácio Conde dos Arcos, residência oficial de Pedro Ludovico Teixeira. Resta evidente que o interventor realmente atuou incisivamente, dentro do ambiente político autoritário da época, para indicar o local que mais lhe agradava, isto é, Campinas.

O interventor não ambicionava disputar ou dividir a liderança política da nova metrópole com ninguém. Nas imediações de Campinas nenhuma pessoa concorreria com Ludovico. Seria um espaço geográfico em que ele reinaria absoluto. Sem sombras.

Por outro lado, em Bonfim, Dom Emanuel gozava de indiscutível prestígio, não só em razão da construção do Ginásio Anchieta como também e principalmente pela chamada, segundo Vaz, “transferência branca” da Diocese para aquela cidade:

Dom Emanuel, da sua parte, pensava em transferir a capital para a cidade de Bonfim, onde fizera altos investimentos. (...)

Pedro Ludovico, por outro lado, não intencionava viver à sombra da Igreja e de Dom Emanuel, numa cidade onde o prestígio do bispo era enorme, tido por salvador da mesma. Há mais. Bonfim fora uma cidade de origens sacras, fundada sob a benção de uma santa, em pleno período mineratório e de união Igreja-Estado. Se assim procedesse Pedro Ludovico mudaria sem sair do lugar, deixaria o velho na cidade de Goiás para reencontrá-lo em Bonfim. (...)

A escolha de Campinas desagradou profundamente a Dom Emanuel.³⁶

Em seguida ao (segundo) relatório apresentado pela subcomissão, assinado pelos seus três membros, a comissão previsivelmente decidiu:

De acordo com a conclusão do relatório da sub-comissão técnica, na qual se baseou, resolve a comissão finalmente, que a nova capital fosse construída em Campinas, nas proximidades da “Serrinha”, em local que deverá ser oportunamente demarcado por estudos definitivos, ou que, caso venha a convir aos interesses do governo na mudança urgente, a melhor localidade para esse fim é a cidade de Bomfim.³⁷

No contexto, todavia, o que mais chama a atenção é a proposta apresentada pelo arcebispo:

³⁵ VELLASCO, Domingos Netto de. *Op. cit.*

³⁶ VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 1997, p. 259-261.

³⁷ MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Op. cit.*, p. 46.

Usando a palavra, S. Excia. o Sr. Presidente declarou que, data venia, apelava para o nobre governo do Estado para que a conclusão da ilustre subcomissão pudesse ter ainda, a todo o tempo, o parecer luminoso de nomes técnicos de projeção nacional, e internacional, o que foi por toda a comissão subscrita.³⁸

A historiografia regional leu a intervenção religiosa como uma tentativa de salvar Bonfim. Tal olhar parece ser realmente a melhor exegese. No entanto, malogrou a intenção de Dom Emanuel de ajudar Bonfim. E por um motivo simples. Armando Godói, o urbanista de projeção nacional contratado pelo governo estadual para analisar o relatório oficial da subcomissão, não estudou os quatro pontos preliminarmente selecionados, mas tão-somente Campinas, que, de fato, preenchia requisitos meritórios:

E, se não fossem os comentários do “Correio Oficial”, eu não seria forçado a dizer que o dr. Armando de Godoy e o meu irmão dr. Benedicto Vellasco guiaram-se, para aprovar a escolha de Campinas, nos dados do segundo relatório. É claro que eles não foram verificar a sua exatidão. Confiaram nos que lhes foram apresentados, oficialmente, como eu também nelles louvei.³⁹

E se Armando Godói tivesse analisado o perímetro bonfinense, será que teria confirmado Campinas? Impossível saber. O certo é que Godói deixou consignada a seguinte afirmação em seu arrazoado:

A escolha em Goiás de um local apropriado para uma cidade é tarefa fácil sob o ponto de vista físico, pois, durante a viagem de trem e de automóvel, através de algumas das suas mais belas regiões, observei inúmeros sítios realizando as principais condições indicadas pelos mestres de urbanismo.⁴⁰

Desconhece-se o motivo exato pelo qual o arcebispo e o comandante do 6º Batalhão de Caçadores do Exército se distanciaram do interventor. Não é exagerado supor, porém, que a referida modificação do relatório da subcomissão, elemento principal da derrota de Bonfim, tenha sido o fator preponderante desse afastamento. Santos fala em “congelamento das relações” entre Dom Emanuel e Pedro Ludovico e leciona:

Segundo relato do mesmo informante, o prelado entusiasmou-se inicialmente com a perspectiva da mudança da capital, propondo ‘planos urbanísticos com objetivos serenos de equipará-la modernamente às congêneres da Federação.’ Como veremos, tal euforia cessará completamente no momento em que o Interventor Pedro Ludovico Teixeira contrariar seus interesses em termos de escolha do local. A oposição do prelado ao governo revolucionários estadual se radicalizará, como veremos, de maneira irreversível. (...)

³⁸ SABINO JÚNIOR, Oscar. *Goiânia Global*, Goiânia: Oriente, 1980, p. 182.

³⁹ VELLASCO, Domingo Netto de. *Op. cit.*

⁴⁰ TEIXEIRA, Pedro Ludovico. *Memórias; autobiografia*. Goiânia: Cultura Goiana, 1973, p. 88.

Ao que parece, o Arcebispo também jamais perdoou ao Governador Pedro Ludovico Teixeira pela preterição de Bonfim, como sede da Capital estadual.⁴¹

De mais a mais, é imperioso lembrar que logo após o triunfo da Revolução de 1930, o nome do arcebispo de Goiás, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, foi cogitado para ser o futuro governador constitucional do Estado, obviamente no momento da reconstitucionalização das unidades federativas pátrias.⁴² Nessa direção, a imprensa mineira publicou:

Em Jaraguá, Itaberaí, e outros pontos disseram-nos que a idéia da candidatura não pertence a esta folha, pois que, em seu memorável discurso na capital goiana, e mesmo a alguns chefes, particularmente, dela havia falado o Dr. Carlos Pinheiro Chagas.

Outros dão a influência da lembrança ao eminente Dr. Arthur Bernardes, que teria feito referências do nome do ilustrado Bispo de Goyaz. [...]

Hoje que não é mais possível retirar-se a candidatura de D. Emanuel sem uma luta seríssima entre os poderes e o povo, sentimos do nosso dever de publicar estas declarações.⁴³

Sem embargo, Joaquim Rosa assinala, conforme passagem acima transcrita, que Pirineus afastou-se da comissão após o episódio dos dois pareceres.

3 – Considerações Finais

Ao contrário do empreendimento derrotado, o projeto vitorioso se representa como fadado a vencer, naturalizando o êxito de antemão.⁴⁴ Os acontecimentos triunfantes são sempre esperados. No episódio da escolha de Campinas esta perspectiva amolda-se com perfeição. A literatura mudancista, que exerce visível influência sobre a historiografia regional⁴⁵, narra a seleção da área em que se construiu Goiânia como um evento dos mais previsíveis possíveis. A memória hegemônica na sociedade anhanguerina ajudou na consolidação de tal inverossímil leitura. Contudo, há uma outra

⁴¹ SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira de. *Missionários redentoristas alemães em Goiás, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1984 a 1944*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, 1984, p. 324-326.

⁴² Ver Capítulo 1 (Da Revolução ao Congresso de Ipameri) do nosso livro *A Assembléia Constituinte Goiana de 1935 e o Mudancismo Condicionado*, Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

⁴³ Cf. *A Tribuna*, Uberlândia, 18 de janeiro de 1931.

⁴⁴ SANDES, Noé Freire. *1930 e a leitura do passado: política e exílio*. In: XII Encontro Regional de História. Usos do passado. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2006.

⁴⁵ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *As imagens e mudança cultural em Goiânia*. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

versão dos fatos, ainda hoje encoberta e pouco explorada pelos pesquisadores e que procuramos trazer à baila na presente comunicação.

Segundo as contundentes fontes colacionadas ao trabalho, o primeiro parecer da subcomissão técnica apontava Bonfim como o sítio mais apropriado para se edificar a futura capital goiana. Entretanto, por evidente interferência do interventor e de seus colaboradores mais próximos, nomeadamente de Laudelino Gomes de Almeida, também integrante da referida subcomissão, o inicial relatório foi modificado, constando ao final, ao invés de Bonfim, a indicação da cidade de Campinas.

Pedro Ludovico Teixeira, antes mesmo da nomeação da comissão incumbida de eleger o ponto da nova metrópole, já havia escolhido Campinas. Aproveitando-se do ambiente político-institucional autoritário da ocasião, que, além de enfeixar em suas mãos as funções exercidas tanto pelo Poder Executivo quanto pelo Legislativo, ainda impunha ferrenha censura à imprensa, o interventor resolveu dar início à construção da nova sede governamental. Assim agindo, antecipando-se à iminente instalação da Assembleia Constituinte Estadual, ele decretou a irreversibilidade do local escolhido e definiu desde o início, previamente à apreciação do parlamento, um aspecto vital relacionado ao tema da transferência da capital.

REFERÊNCIAS

ARRAIS, Cristiano Alencar. *Projeções urbanas: um estudo sobre as formas de representação e mobilização do tempo na construção de Belo Horizonte Goiânia e Brasília*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizontes, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

CÂMARA, Jaime. *Os tempos da mudança*. Goiânia: ed. do autor, 1967.

CHAUL, Nasr Fayad. *A construção de Goiânia e a transferência da capital*. 2ª ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.

GOIAZ. Relatório apresentado ao dr. Getúlio Vargas, DD. Chefe do Governo Provisório pelo interventor federal de Goiás, Dr. Pedro Ludovico Teixeira, (1930-1933), [s.d.].

JUBÉ JÚNIOR, Joaquim Rufino Ramos. Declaração de voto. *A Colligação*, Goyaz, 08 de agosto de 1935.

MENDONÇA, Jales Guedes Coelho. *A Assembléia Constituinte Goiana de 1935 e o Mudancismo Condicionado*. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

MONTEIRO, Ofélia Sócrates do Nascimento. *Como nasceu Goiânia*. São Paulo: Revista dos Tribunais. 1938.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *As imagens e mudança cultural em Goiânia*. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

RESENDE, Maria Efigenia Lage de. Uma interpretação sobre a fundação de Belo Horizonte. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1974.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007. p. 423 e segs.

ROSA, Joaquim. *Por esse Goiás afora*. Goiânia: Cultura Goiana, 1974.

SABINO JÚNIOR, Oscar. *Goiânia Global*, Goiânia: Oriente, 1980.

SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira de. *Missionários redentoristas alemães em Goiás, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1984 a 1944*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de São Paulo, 1984.

SILVA, J. Trindade da Fonseca. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1948, V. 1.

TEIXEIRA, Pedro Ludovico. *Memórias; autobiografia*. Goiânia: Cultura Goiana, 1973.

VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 1997.

VELLASCO, Domingos Netto de. A mudança da capital. *A Colligação*, Goyaz, 08 de agosto de 1935.

PERIÓDICOS CONSULTADOS

A Colligação, Goyaz, 1935.

A Tribuna, Uberlândia, 1931 a 1934.

Brasil Central, Bomfim-Estado de Goiaz, 1933.
Correio Oficial, Goiaz-Capital, 1931 a 1933.
Informação Goiana, Rio de Janeiro, 1930 a 1935.
Ipamerí, Ipamerí-Goiaz, 1932 a 1934.
Lavoura e Comercio, Uberaba, 1931 a 1934.
O Triangulo, Araguay, 1932 e 1933.
Voz do Povo, Goyaz, 1930 a 1935.
Voz do Sul, Annapolis-Goyaz, 1932 e 1933.

ARQUIVOS PESQUISADOS

Arquivo do Autor.
Arquivo Histórico do Estado de Goiás.
Arquivo Nacional.
Instituto Cultural José Mendonça Teles.
Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central.

NO PALCO DA CIDADE

Marcos Antonio de Menezes¹
pitymenezes@terra.com.br

A cidade moderna aparece pluralista. A lírica produzida sobre as cidades é, em grande parte, um diálogo com o eu e com o outro. Tudo parece esquizofrenia. A cidade de Baudelaire é a Roma ressurgida, flor tardia do iluminismo, tem uma plasticidade rígida e é dominada pela burguesia. A Paris de Baudelaire apresenta os disfarces: suas fachadas escondem a miséria, só que as reformas de Napoleão III e a desintegração das formas sociais e a derrocada das hierarquias naturais mostram-na, mostram problemas de relações numa sociedade que oferece apenas uma explicação falsa e hipócrita para o inter-relacionamento de suas partes. Na poesia baudelairiana, esta cidade é a metáfora por onde se expressam estes problemas relacionais. Para ele, as massas são abstração da mesma ordem do substantivo solidão.

Palavras-chave: Cidade; Literatura; Multidão.

La ville apparaît moderne et pluraliste. Le lyrique produites sur les villes est en grande partie un dialogue avec soi et avec les autres. Tout semble à la schizophrénie. La ville de Baudelaire est la Rome renaissante, fleur fin des lumières, a une plastique rigide et est dominé par la bourgeoisie. Le Paris de Baudelaire présente formes: façades cachent leur misère, seulement que les réformes de Napoleon III et de la désintégration des formes sociales et l'effondrement des hiérarchies naturelles montrer, manifester des problèmes de relations dans une société qui n'offre qu'une seule explication pour le faux et hypocrite l'interdépendance de ses parties. Dans sa poésie de Baudelaire, cette ville est la métaphore par laquelle ils expriment ces problèmes relationnels. Pour lui, les masses sont l'abstraction de l'ordre même du nom seul.

Mot-clé: Ville; Littérature; Foule.

Sobre a cidade melancolicamente lanço meu olhar; como lágrimas, ele escorre por ruas, avenidas, becos, praças e alamedas. Depara-se com prédios, arranha-céus, casebres, pontes, pinguelas, viadutos e favelas.

Esquinas, postes, lojas, pontos de ônibus, tudo igual. As pessoas estão mortas, não se vêem, não se falam, não se tocam, simulam todo o tempo. Estão trancadas dentro de uma casca de nozes.

É quando cessa o burburinho do dia e a noite mórbida e sorrateira enche de sombras os becos e casebres que os zumbis se humanizam. O vômito e o escarro parecem agora querer sair pela boca: nojo da humanidade.

¹ Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás (UFG). Ministra aulas na graduação no Campus de Jataí e na Pós-Graduação em Goiânia.

A luz de néon não é suficientemente forte para iluminar a cidade e alguns vultos podem ser vistos, perambulando. Vão de um lado ao outro. Não param. O asco provocado pela indiferença a tudo e a todos faz mover-se em sentido contrário.

Nem o grito mais agudo é capaz de despertar os teleguiados. Alguns até param em frente às vitrinas, mas o vidro recusa-se a mostrar-lhes o reflexo; apenas produtos para consumo são vistos. Nas calçadas, amontoados de carne humana se arrastam, estendem as mãos à procura de compaixão.

A sirene da polícia provoca uma sensação de que estamos prestes a ver o caos. O caos já está instalado! Ouça! O latido do cão veio da casa da vizinha; lá, a comida acabou ontem.

Não temos tempo para o outro. Nosso tempo está preso dentro da gaiola. O vento sopra forte e o cheiro de chuva já pode ser sentido mais perto. Um relâmpago corta o azul do céu. Na face enrugada, chove. Tão perdido quanto marinheiro de primeira viagem, perplexo com o novo. A luz de néon teima em jogar a luz no breu — gruta profunda, morcegos voando contra a luz.

Aqui, a cidade aparece como algo estranho aos seus cidadãos, um lugar onde só quem sabe mover-se, velozmente, sobrevive. É esta cidade que Baudelaire viu nascer no século XIX. A mercadoria, o comércio, a industrialização, o êxodo rural, a explosão demográfica vão formar a nova cidade.

Tudo: o movimento, os adensamentos humanos, o barulho, o tráfego, a vida fervilhante, esta atmosfera assinala um modo de vida.

As transformações econômicas e sociais deixam, na cidade, marcas ou sinais que contam uma história não-verbal pontilhada de imagens, de máscaras que têm como significado o conjunto de valores, usos, hábitos, desejos e crenças que nutriram, através dos tempos, o cotidiano dos homens.²

As Flores do Mal de Baudelaire tem como grande personagem poética a cidade onde a multidão, como imagem flutuante, instável e fugaz, aparece e, através dela, ele vê Paris, a capital da utilidade fútil do século XIX. Nesta obra poética, ele se transforma num dos mais renomados fisiognomistas da imagem urbana.

Quando Baudelaire escreve suas *Maldivas flores*, a cidade de Paris está sendo radicalmente transformada; as reformas urbanísticas do barão Haussmann removem do centro

² FERRARA, L. D. As máscaras da cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 5, p.03-10, mar./abr./maio 1990 (Dossiê Cidades), p. 3.

a população pobre, empurrando-a para os bairros periféricos, onde se instalam as empresas fabris.

*Tudo se passa como se as mudanças estruturais da sociedade se refletissem no espaço urbano, que deve agora se distanciar das cidades vetustas do Antigo Regime, com suas ruas estreitas e tortuosas. Um novo modelo de modernidade urbanística se impõe, privilegiando as grandes vias, a circulação dos transportes e dos homens.*³

A cidade medieval foi transformada, refeita, mas algumas de suas marcas permanecem até os dias de hoje.

A expressão econômica desse tempo foram as guildas. Dessa estrutura não demorou a surgir o paço municipal, agora, já lugar da burguesia que dava os primeiros passos. Nessa arena, uma festa popular, o carnaval, ainda permitia o encontro de forma livre de dois mundos. A des-hierarquização é o traço dessa festa. A praça é aqui o local onde as barreiras sociais são rompidas. Com o desenvolvimento econômico, a praça já não é mais o local de festas, mas de exibicionismo das castas mais abastadas: a exposição da intimidade passa a ser controlada pela exibição.

Neste palco, todos são atores e espectadores ao mesmo tempo. Local ambivalente, onde a multidão se encontra para a festa e para se exhibir.

*A praça como cena dramática torna mais complexa a imagem do carnaval anti-hierárquico e cria a imagem urbana da inversão do privado que se torna público, do individual que se coletiviza, do defeito que se modifica em qualidade, da cultura popular que se oficializa e se impõe ao reconhecimento. Seu veículo sensorial é o gesto que, freqüentemente obscuro, se dramatiza e se multiplica na repetição. Na praça carnavalesca, a multidão colide com a inversão e sua imagem é espontânea e descontraída.*⁴

Baudelaire fala desta imagem urbana da multidão que se acotovela, provocando choques. Neste espaço, o olhar é a arma do cidadão, seu olhar se cruza e se perde em meio a tantos outros milhares de olhos, aturdidos, surpresos e medrosos ao mesmo tempo.

Charles Baudelaire é celebrador deste urbano, e o seu crítico; no início do século XX, é Walter Benjamin. Poeta e intelectual se unem para sentir o impacto da cidade européia, Paris ou Berlim, mas o local do urbano já não é mais o da praça pública. O que impera são longas avenidas e ruas, bulevares, galerias e becos. A cidade metropoliza-se.

³ ORTIZ, R. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 21.

⁴ FERRARA, L. D. As máscaras da cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 5, p.03-10, mar./abr./maio 1990 (Dossiê Cidades), p. 6.

A multidão é o véu, que tudo esconde, mas é através dela que o olhar de Baudelaire e Benjamin vai repousar, para não só ver a massa compacta, mas o indivíduo — este homem apavorado e perplexo ante o novo. Seu olhar já não pode ser o mesmo de quando, vagarosamente, observava as vidas e pessoas de sua aldeia. Como o foco da máquina fotográfica, ele tem de ser regulado agora, para ver cenas rápidas, movimentos abruptos.

A cena da grande cidade e sua multidão deixou perplexo um dos defensores do comunismo no século passado. Quando Engels se deparou com Londres, o contato com a multidão lhe causou um sobressalto e uma reação moral: a indiferença de cada um, concentrado em seus próprios interesses, para com os demais lhe pareceu brutal.

*Esta indiferença brutal, este isolamento insensível de cada indivíduo no seio de seus interesses particulares, são tanto mais repugnantes e chocantes quanto é maior o número destes indivíduos confinados neste reduzido espaço. E mesmo quando sabemos que este isolamento do indivíduo, este egoísmo mesquinho, é em toda a parte o princípio fundamental da sociedade atual, em parte alguma ele se manifesta com uma imprudência, uma segurança tão completa como aqui, precisamente, na confusão da grande cidade. A desagregação da humanidade em células, das quais cada uma tem um princípio de vida própria e um objetivo particular, esta atomização do mundo, é aqui levado ao extremo*⁵

Neste tempo, a Alemanha de Engels é ainda pouco industrializada. O espanto o faz ler naquela anarquia urbana a luta de classes, que seu pensamento filosófico compartilha com o de Marx. Neste teatro, onde a geração de Caim é levada sempre a interpretar o mesmo papel, ele prega a insurreição, a revolta. E neste espaço, onde nasce o operário moderno, o filósofo perde seu olhar e vê rostos sofridos, homens despidos, nus, vê gente.

A indignação é a marca de sua descrição da cidade de Londres e arredores, com suas centenas de fábricas e chaminés, a larga fuligem e poluição no ar, que milhares de trabalhadores pobres eram obrigados a respirar. A cidade é descrita como a nova jaula que prende e molda o moderno homem. “Foi a indústria que fez com que o trabalhador, recém-libertado da servidão, pudesse ser utilizado de novo como simples material, como coisa.”⁶

A coisificação do homem e a desintegração dos objetos passaram a caracterizar as grandes megalópoles — aglomerados de seres obrigados a vagar pela terra até que um Deus vingador pare o tempo e a história e os liberte deste círculo infernal.

⁵ ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Global, 1985, p. 36.

⁶ Id. *Ibid.*, p. 66.

Contra este estado de coisas, como oposição ao caos, à barbárie, Engels aponta para a luta e a revolução socialista. Acredita que os trabalhadores serão capazes de virar, sobre aqueles que os oprimem, a massa, onde se joga esta “*partida*” de cartas marcadas.

Cuidadosamente, a fisionomia da cidade de Londres, especialmente os bairros operários, foi examinada pelo olhar deste estrangeiro tão universal, tão contemporâneo: moderno.

Esta visão da cidade é compartilhada por outros olhos igualmente socialistas como os do filósofo.

O poeta de Baudelaire, tantas vezes por ele traduzido, Edgar Allan Poe, vê também a multidão como algo ameaçador; os homens que descreve se comportam como autômatos, uniformizados no modo de vestir e de se portar.

Em seu conto “*O homem da multidão*”, Poe fala da perseguição que um homem ainda convalescente faz a um velho decrepito. Observando os rostos na multidão, o homem doente faz uma descrição pormenorizada da fisionomia de cada um. Para seguir o velho, ele teve de abrir caminhos por entre a multidão, mergulhar nela, no “*mar tumultuoso de cabeças humanas.*” A multidão tem a aparência de um mar com ondas que vão e voltam.

A perseguição não se dá a qualquer hora do dia, mas sim à noite, quando “*a luz dos lampiões a gás, débil, de início, na sua luta contra o dia agonizante, tinha por fim conquistado ascendência, pondo nas coisas um lustre trêmulo e vistoso.*”⁷ A noite é a hora dos boêmios, prostitutas, jogadores de jogos de azar, ladrões, assassinos. Esta é a hora em que a cidade fica mágica, “*quando o próprio demônio acende os lampiões apenas para tudo revelar sob uma falsa aparência.*”⁸ Como detetive, para desvendar a aparência do velho, o homem o segue.

*Encontrei judeus bufarinheiros, com os olhos de falcão cintilando num semblante onde tudo o mais era objeto de humildade; atrevidos mendigos profissionais hostilizando mendicantes de melhor aparência, a quem somente o desespero levava a recorrer à caridade noturna; débeis e cadavéricos inválidos, sobre os quais a morte já estendera sua garra, é que se esquivavam pela multidão, olhando, implorantes, as faces dos que passavam, como se em busca de qualquer consolação ocasional, de qualquer esperança perdida; mocinhas modestas voltando para seus lares taciturnos após um longo e exaustivo dia de trabalho e furtando-se, mais chorosas que indignadas, aos olhares cúpidos dos rufiões, cujo contato direto, não obstante, não podiam evitar; mundanas de toda sorte e de toda idade.*⁹

⁷ POE, E. A. *Contos*. 3. ed.. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 133.

⁸ Idem.

⁹ POE, E. A. *Contos*. 3. ed.. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 134.

Nesta busca, os encontros com outros passantes são inevitáveis. Destes choques fica o instante de quando seu olhar cruza com o do outro. Notemos no conto o quanto esta nova cidade obriga o uso de um dos sentidos mais belos do homem: a visão. Em meio a movimentos irrequietos, o olhar se desloca e é deslocado para todos os lados; é necessário achar correspondências, fazer *fac-simile* entre o passado e o presente. A falta de referências pode fazer alguém se perder em meio a esta “selva”.

“No breve intervalo de um olhar, a história de longos anos.”¹⁰ Em meio à multidão, o primeiro encontro pode ser o primeiro e último; uma figura bizarra, vista agora, pode nunca mais ser vista.

O velho caminha horas a fio sem a nem um lugar se fixar; seu destino é o *coração da metrópole*. Depois de uma noite e um dia a seguir o velho, o homem inervado interrompe a perseguição, não encontra sentido no vai e vem do ancião.

*Este velho — disse comigo, por fim — é o tipo e o gênio do crime profundo. Recusa-se a estar só. É o homem da multidão. Será escusado segui-lo: nada mais saberei a seu respeito ou a respeito de seus atos.*¹¹

A metrópole provoca nos seus cidadãos estas experiências bizarras, meio sem sentido. Mas se prestarmos atenção, se olharmos mais de perto, perceberemos aí uma cena arquetípica do homem moderno. Quem a viveu tem a impressão de ter sido o primeiro e o último. Em meio à massa compacta, você se transforma no *homem da multidão*. Para não ser apenas número é preciso ser o *homem na multidão*.

A narrativa deste escritor, que nunca saiu de seu país, não tem a pretensão de ser um modelo de realismo; seu autor tampouco entendia do processo de produção, mas seus seres automáticos e uniformizados correspondem muito mais a Marx do que a uma descrição pretensamente engajada.

Em uma poesia de *As Flores do Mal*, Baudelaire nos coloca cara a cara com esta experiência do olhar sobre o urbano, no momento que este olhar se encontra com outro.

*A poesia urbana de Baudelaire não é marcada por uma inovação formal radical [embora às vezes, como em *crépuscule du soir* (crepúsculo da tarde), ele trabalhe o alexandrino por dentro, explorando seu equilíbrio formal como um meio para justaposições de materiais líricos e ignóbeis], mas os problemas que levam a inovações modernistas formais estão expressos de modo premente em sua obra. Elas surgem da relação*

¹⁰ Idem.

¹¹ Idem, p. 139.

*problemática entre o poeta e seu público, sua raça, sua herança cultural, seu ambiente, seu leitor.*¹²

*A rua em torno era um frenético alarido.
Toda de luto, alta e sutil, dor majestosa,
Uma mulher passou, com sua mão suntuosa
Erguendo e sacudindo a barra do vestido.*

*Pernas de estátua, era-lhe a imagem nobre e fina.
Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia
No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,
A doçura que envolve e o prazer que assassina.*

*Que luz ... e a noite após! - Efêmera beldade
Cujos olhos me fazem nascer outra vez,
Não mais hei de te ver senão na eternidade?*

*Longe daqui! tarde demais! nunca talvez!
Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,
Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!*¹³

Este quase esbarrão no tumulto da rua tem seu clímax no “*talvez nunca*”. Para Benjamin, aqui tem lugar o amor, não à primeira vista, mas à última vista. O bulevar, este local mágico construído para ser o novo ponto da moda da sociedade parisiense, é o lugar que permite e estimula este olhar.

*Em Baudelaire, a multidão não apenas tira a mulher que, por um instante, atrai o olhar de poeta, mas é a multidão mesma quem dá a oportunidade desse instante surgir. O contato com a multidão acarreta um choque e uma perda. O poema registra este choque e esta perda; registrando-o, mantém-no ao nível da consciência e evita, assim, suas conseqüências traumáticas. (...) O poema, porém, preserva a experiência e a esperança de algo, cuja realização poderia ser felicidade, mas cuja não-realização pode também poupar uma frustração maior.*¹⁴

O véu se rasga e a figura da mulher é notada pelo poeta; o choque provocado é um, apenas mais um a que se submete a percepção do cidadão. O novo proporcionado pela massa permite a ousada troca de olhares anônimos.

O olhar analítico e classificador procura imobilizar, em momentos sucessivos de avaliação, tudo aquilo que vê em constante movimento e que precisa permanecer em contínuo movimento.

¹² HYDE, G. M. A poesia da cidade. In: *Modernismo: guia geral 1890/1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 278–279.

¹³ BAUDELAIRE, C. “A uma passante”. In: *As flores do mal*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 344-345.

¹⁴ KOTHE, F.R. *Benjamin e Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978, p. 104.

O fluxo ininterrupto dos homens no trabalho, dos homens se deslocando pelas ruas, dos homens ocasionalmente fora do trabalho, dos homens que tiram seu sustento trabalhando nas ruas, dos homens que vagam recusando-se a trabalhar, dos homens que se mantêm através de expedientes pouco confessáveis: tudo é submetido a esse olhar avaliador. A cidade se constituirá no observatório privilegiado da diversidade: ponto estratégico para apreender o sentido das transformações, num primeiro passo, e logo em seguida, à semelhança de um laboratório, para definir estratégias de controle e intervenção.¹⁵

Este olhar vê e sente uma sociedade cindida em duas partes irreconciliáveis, com identidades próprias e diferenciadas. Os sinais visíveis desta novidade de dimensões desconhecidas são assustadores. O indivíduo perdeu sua identidade. A máquina foi apontada como expressão simbólica e material dessa perda. Máquinas, multidões, cidades: o trinômio de progresso do fascínio e de medo. O homem, vitorioso sobre a natureza, por sua astúcia, tem medo do que criou. O Criador quer, mas não pode destruir a criatura.

O monstro rompe o tempo regido pela natureza, desfaz a ligação entre o mundo físico e as atividades humanas. O trabalhador é despojado de suas condições objetivas de trabalho e é reduzido à mera subjetividade, à força de trabalho: homens despojados de parte de sua humanidade.

A literatura modernista que nasce no mesmo tempo das metrópoles conta parte da vida dos zumbis. Em Baudelaire, o dilema do fim dos tempos históricos está posto. A cidade vira material poético. Depende de como ela é olhada. A cidade moderna aparece pluralista. A lírica produzida sobre as cidades é, em grande parte, um diálogo com o eu e com o outro. Tudo parece esquizofrenia.

A cidade de Baudelaire é a Roma ressurgida, flor tardia do iluminismo, tem uma plasticidade rígida e é dominada pela burguesia.

O poeta pertencia literal e simbolicamente às mansardas e sótãos que se escondiam furtivos por trás das imensas fachadas — não sonhado, porém, com uma cidade transfigurada, com uma nova ordem, mas tentando explicar para si mesmo porque estava necessariamente condenado numa sociedade tão convicta de sua salvação.¹⁶

¹⁵ BRESCIANE, M. S. M. Metrópoles: as faces do monstro urbano (as cidades do século XIX). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 5, n. 8/9, p. 35-68, set. 1984/abr.1985, p. 39.

¹⁶ HYDE, G. M. A poesia da cidade. In: *Modernismo: guia geral 1890/1930*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 277.

A Paris de Baudelaire apresenta os disfarces: suas fachadas escondem a miséria, só que as reformas de Napoleão III e a desintegração das formas sociais e a derrocada das hierarquias naturais mostram-na, mostram problemas de relações numa sociedade que oferece apenas uma explicação falsa e hipócrita para o inter-relacionamento de suas partes. Na poesia baudelaireana, esta cidade é a metáfora por onde se expressam estes problemas relacionais. Para ele, as massas são abstração da mesma ordem do substantivo solidão.

Walter Benjamin, que fez da multidão na literatura do século XIX um tema de estudo, confere ao olhar uma importância decisiva para quem vive nas grandes cidades. A estes, submetidos a longos trajetos pelas ruas, a pé, ou dentro de meios de transporte coletivos, impõe aos olhos a atividade de observar coisas e pessoas; a vida cotidiana assume a dimensão de um permanente espetáculo. Esse olhar pode se resumir a um relance. (...) A figura da mulher que passa suspende o tempo e o barulho ensurdecedor ao seu redor; por um instante o olhar se detém nas minúcias dessa figura feminina. O olhar retribuído, ainda que num relance, vai além e define a cumplicidade possível entre estranhos que se particularizam: eles sabem da fugidia possibilidade de um reencontro, eles sabem o que deixaram de ganhar ao se submeterem ao acaso.¹⁷

O acaso é a marca dos encontros nas grandes cidades. O mesmo acaso uniu o velho e o doente no conto de Poe, a experiência social e insólita. Era necessário primeiro simbolizar o fenômeno, para então torná-lo intelectualmente tratável.

Dentre todos os transtornos e misérias suscitados por esse novo estilo de vida, o que parecia perturbar mais os espíritos era justamente o seu ineditismo que tornava os indivíduos envolvidos perplexos e destituídos de recursos para entender e enfrentar uma situação completamente inesperada. (...) Essa situação, se por um lado proporcionou aos que a viveram uma certeza da originalidade de sua experiência, por outro lado lhes incutiu uma dolorosa aflição quanto às vicissitudes de seu destino.¹⁸

Para Baudelaire, a modernidade fez uma ruptura da experiência, entendida como tradição.

A experiência da vida nas grandes cidades fez com que a tradição literária se ajustasse ao estudo singular dessa nova sensibilidade produzida. Poe foi talvez o primeiro autor a fazer isso, apesar de jamais as cidades terem sido o tema principal de seus poemas. No entanto, ela ocupa um espaço marcante no conjunto de seus textos.

¹⁷ BRESCIANE, M. S. M. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.11.

¹⁸ SEVCENKO, N. Perfis urbanos terríveis em Edgar Allan Poe. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 5, n. 8/9, p. 69-83, set. 1984/abr. 1985, p. 71.

O sentimento de Poe em relação à cidade se assemelha ao de Baudelaire em vista da mulher e ao de Proust com respeito ao tempo: oscila entre a sedução embriagadora e amargura nostálgica, revelando um vazio que não se preenche, um elo perdido que não se pode resgatar, rompendo uma cadeia que ligava o homem ao gozo da plenitude e abandonando-o na angústia de fragmentos soltos, descontraídos, desesperadoramente desiguais e incompletos.¹⁹

A melancolia em Poe nada tem a ver com a razão ou moral, ela brota na solidão metropolitana onde os seus habitantes estão enclausurados.

Afinal de contas, mais uma vez afirmamos, é revelador: era a si mesmo que “o homem da multidão” buscava. A mesma procura marca Baudelaire quando, no poema introdutor de *As Flores do Mal*, ele se dirige ao leitor e diz: “hipócrita leitor, meu igual, meu irmão!”²⁰

A tensão de não poder estar só se observa na narrativa e se mostra entre a massa disforme dos cidadãos, em confronto com a personalidade de cada um. Mas todos estão sós na multidão. Não há tempo para o outro no mundo moderno e automatizado. O relógio chama para a rapidez. Querer ficar só na multidão: esta ironia é apavorante e todos fingem o convívio com a massa.

Em Engels, a descrição da massa parte do ponto de vista da composição social. Nele, a modernidade da industrialização inscreve a alienação do homem em relação a sua própria condição no conjunto social. A multidão é aqui a representação moderna da despersonalização e desumanização. Lançado no turbilhão caótico, o homem tem que se debater como puder.

As grandes cidades são habitadas principalmente por operários, visto que, na melhor das hipóteses, há um burguês para dois, muitas vezes três e em alguns lugares para quatro operários; estes operários nada possuem e vivem de seu salário que na maior parte das vezes só permite a subsistência cotidiana. A sociedade, individualizada ao máximo, não se preocupa com eles, atribuindo-lhes o encargo de prover às suas necessidades e da família; contudo, não lhes fornece os meios de o fazerem de forma eficaz e duradoura. Qualquer operário, mesmo o melhor, está constantemente submetido às privações, quer dizer, a morrer de fome, e uma maioria sucumbe.²¹

A multidão surge em Baudelaire como algo possuidor de uma natureza ambígua e tentadora. Ela é o labirinto que devora e faz desprender, sobre seu participante, energia que destrói os estímulos. A integração do indivíduo na massa de iguais é a tentação

¹⁹ Id. Ibid., p. 73.

²⁰ BAUDELAIRE, C. “Ao leitor”. In: *As flores do mal*. 5. ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p 98-99.

²¹ ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Global, 1985, p. 87-88.

autodestruidora — aquela tentação de se perder numa maré humana. Mas também, no fetiche da mercadoria produzida pela cidade industrial, a ressurreição na festa coletiva do consumo. O homem se sente ao mesmo tempo vendedor e mercadoria: é a mesma sensação da prostituta baudelairiana.

*Esta es la experiencia moderna a la que se refiere Baudelaire en tantas ocasiones. Una experiencia que, desprovista de un marco metafísico de síntesis o trascendencia, viene estigmatizada por una tensión antagónica, siempre insuperable, entre deseo y naturaleza, entre las heridas en el tiempo que persiguen el espacio de la todo espacio conduce a la nada.*²²

Em Baudelaire, quem tem contato com esta multidão e circula por ela e a observa de forma irônica sem se contaminar é o *flâneur*, que a fulmina com seu olhar de desespero. Ele ainda não está condicionado pelo hábito que automatiza a percepção e impede a apropriação da cidade pelo cidadão. Seu contato com a massa urbana é aquele do olhar; ele vê a cidade, método que cria em torno de si um escudo. Não sendo um autômato, ele é o ocioso, ele mapeia a cidade, referenciando o labirinto emocional despertado pela cidade moderna.

*Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução. Nesse caso, o nome das ruas deve soar para aquele que se perde como estalar de graveto seco ao ser pisado, e as vielas do centro da cidade devem refletir as horas do dia tão nitidamente quanto um desfiladeiro.*²³

Desenraizado, o *flâneur* pode ir a todos os lugares, mas não está “em casa” nem na sua própria cidade; para ele, ela é apenas um mostruário. Não nos esqueçamos que a Paris do Segundo Império é a cidade em mutação sofrendo as reformas do barão Haussmann, a cidade que se tornou estranha para seus moradores; era preciso novamente aprender a andar por ela.

I

*Andrômaca, só penso em ti! O fio d'água
Soturno e pobre espelho onde esplendeu outrora
De tua solidão de viúva a imensa mágoa,
Este mendaz Simeonte em que teu pranto aflora,*

*Fecundou-me de súbito a fértil memória,
Quando eu cruzava a passo o novo carrossel.
Foi-se a velha Paris (de uma cidade a história*

²² ARGULLOL, R. La pérdida del centro: Piranesi y Baudelaire. *Revista de Occidente*, v. 115, dez. 1990, p. 39.

²³ FERRARA, L. D. As máscaras da cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 5, p.03-10, mar./abr./maio 1990 (Dossiê Cidades), p. 8.

Depressa muda mais que um coração infiel);

*Só na lembrança vejo esse campo de tendas,
Capitéis e cornijas de esboço indeciso,
A relva, os pedregulhos com musgo nas fendas,
E a miuçalha a brilhar nos ladrilhos do piso.*

*Ali havia outrora os bichos de uma feira;
Ali eu vi, certa manhã, quando ao céu frio
E límpido o trabalho acorda, quando a poeira
Levanta no ar silente um furacão sombrio,*

*Um cisne que escapara enfim ao cativo
E, nas ásperas lajes os seus pés ferindo,
As alvas plumas arrastava ao sol grosseiro.
Junto a um regato seco, a ave, o bico abrindo,*

*No pó banhava as asas cheias de aflição,
E dizia, a evocar o seu lago natal:
“Água, quando cairás? quando soarás, trovão?”
Eu vejo esse infeliz, mito estranho e fatal,*

*Tal qual o homem de Ovídio, às vezes num impulso,
Erguer-se para o céu cruelmente azul e irônico,
A cabeça a emergir do pescoço convulso,
Como se a Deus lançasse um desafio agônico!*

II

*Paris muda! mas nada em minha nostalgia
Mudou! novos palácios, andaimos, lajeados,
Velhos subúrbios, tudo em mim é alegoria,
E essas lembranças pesam mais do que rochedos*

*Também diante do Louvre uma imagem me oprime:
Penso em meu grande cisne, quando em fúria o vi,
Qual exilado, tão ridículo e sublime,
Roído de um desejo infindo! e logo em ti,
Andrômaca, às carícias do esposo arranca,
De Pirro a escrava, gado vil, trapo terreno,
Ao pé de ermo sepulcro em êxtase curvada,
Triste viúva de Heitor e, após, mulher de Heleno!*

*E penso nessa negra, enferma e emagrecida,
Pés sob a lama, procurando, o olhar febril,
Os velhos coqueirais de uma África esquecida
Por detrás das muralhas do nevoeiro hostil;*

*Em alguém que perdeu o que o tempo não traz
Nunca mais, nunca mais! nos que mamam da Dor
E das lágrimas bebem qual loba voraz!
Nos órfãos que definham mais do que uma flor!*

*Assim, a alma exilada à sombra de uma faia,
Uma lembrança antiga me ressoa infinda!
Penso em marujos esquecidos numa praia,*

Nesta poesia, “mimese da morte” é a expressão radical do sentimento da transitoriedade. A Paris destruída pelas reformas é revelada em suas ruínas, símbolo da “caducidade” da grande metrópole. Na angústia de Andrômaca, na Tróia destruída, o poeta busca sua melancolia diante de Paris em destroços. A sucessão das imagens alinha o poema como numa galeria e as imagens da cidade vão surgindo na memória.

O carrossel que o poeta atravessa, não por acaso, está em frente ao museu do Louvre, que é uma antologia da arquitetura e da decoração francesas. A Bastilha totalmente destruída não é apenas um jogo emocional. O que o poeta vê são ruínas e morte. O cisne que se evadia de sua gaiola, arrasta-se na poeira “de um riacho sem água”.

O olhar que atinge a cidade é antes o olhar de quem se alienou. É o olhar do *flâneur*, que vê a cidade como fantasmagoria através do véu da multidão.

O cisne chora sobre seu exílio arruinado.

Escreve Baudelaire na poesia: “*Paris muda! mas nada em minha nostalgia mudou!*”

Isolado pela sociedade de consumo, o poeta se interioriza, uma interioridade desesperada, junta os fragmentos culturais que lhe dão uma sensação pessoal de que existe uma ordem, mesmo que pessoal. Na primeira estrofe ele invoca a tradição clássica que se contrapõe a um presente diminuído. Ele nega as proclamações otimistas do progresso.

O cisne do título do poema é um entre muitos párias urbanos de Baudelaire, sofrendo primeiramente por ter fugido de sua gaiola.

Na sociedade dividida entre classes, rachada, onde as fendas jamais podem ser cobertas, o homem tenta, através de sobressaltos, mudar de calçada e sair vivo do tráfego da rua.

Este homem deve unir espírito e matéria e deve ainda falar de seu e para seu tempo. Baudelaire cria uma figura que, para Benjamin, encarna o espírito de sua época: o *flâneur*.

Esta personagem, diferindo do “*homem da multidão*” de Poe, é o homem na multidão — perdido em seus devaneios, ele viaja entre o próximo e o longínquo, entre seu quarto e a imensidão da metrópole. Na rua, entre as pessoas, ele se asila, sente um êxtase embriagado e se deixa levar pela torrente da multidão como uma mercadoria levada pela torrente dos fregueses.

O flâneur, que não é o consumidor, identifica-se com a mercadoria; nela ele se encarna “como estas almas errantes que procuram um corpo”, de que fala Baudelaire.

²⁴ BAUDELAIRE, C. “O cisne”. In: *As flores do mal*. 5. ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 324-329.

*Não distinguindo o seu lugar na economia de mercado, não compreendendo a sua força de trabalho como mercadoria, o artista, “entra em empatia” com a mercadoria, confunde-se com ela. Ao desconhecer esta “natureza mercantil da sua força de trabalho”, o artista protela a sua ida ao mercado e faz disto um prazer, mas, no caminho vende-se como a prostituta: esta santa prostituição da alma que se dá inteiramente, toda poesia e caridade, ao imprevisto que se mostra, ao desconhecido que passa.*²⁵

A ambivalência desta figura, o *flâneur*, é aparente: com um pé ele ainda faz parte da sociedade, com o outro já esta fora dela. Esta divisão se mostra na relação de classes. Na cidade moderna, este drama assume contornos nítidos. Nos palacetes, os ricos, nas palafitas, os pobres. A cidade construída pelos filhos de Caim só pode e é habitada pelos da geração de Abel. A desgraça de Deus caiu sobre eles. Somos todos cobaias de Deus.

*Benjamin apresenta um modelo da sociedade, onde todos que desfilam no palco da metrópole podem ver o próprio retrato em espelhos colocados rente ao chão. O texto se configura como uma leitura da sociedade, da perspectiva rasteira, do ângulo dos de baixo: marginalizados, desprezados, desclassificados, excluídos, descartados. Sem se eximir a si próprio, o crítico convida os membros ilustres e bem colocados da sociedade, os que “dão o tom”, a se olharem nesses espelhos. Ao cinismo vigente de sua época, ele responde com uma radiografia da sociedade pelo prisma do flâneur e da boêmia, dentro da tradição da sátira romana, do humor cáustico de Rabelais, das caricaturas do século XIX e da paródia brechtiana que mostra a sociedade burguesa como criminosa. Um tableau alegórico, figuras em movimento, que passam como um desfile carnavalesco.*²⁶

A voz do crítico se mistura a outras vozes que expressam muitas vezes a vontade de liberdade, de uma vida liberta da pressão cotidiana do trabalho disciplinado. O homem autômato quer libertar e liberar seu olhar que está armado pelo conceito que classifica em quadros tudo o que vê. Estas vozes tentam desmistificar a esfinge dos tempos modernos e libertar todo caos aparente. O monstro deve ter já uma face.

Ainda multifacetado, dividido em sete ou mais, o homem moderno tenta levantar das cinzas. A trágica divisão do artista moderno e, por meio dele, do homem moderno, tem que ser estancada.

*Cidade a fervilhar, cheia de sonhos, onde
O espectro, em pleno dia, agarra-se ao passante!*

²⁵ MURICY, K. Benjamin: Política e paixão. In: *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 502.

²⁶ BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna*: representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: Edusp, 1994, p. 396.

*Flui o mistério em cada esquina, cada fronde,
Cada estreito canal do colosso possante.*

*Certa manhã, quando na rua triste e alheia,
As casas, a esgueirar-se no úmido vapor,
Simulavam dois cais de um rio em plena cheia,
E em que, cenário semelhante à alma do ator,*

*Uma névoa encardida enchia todo o espaço,
Eu ia, qual herói de nervos retesados,
A discutir com meu espírito ermo e lasso
Por vielas onde ecoavam carroções pesados.*

*Súbito, um velho, cujos trapos pareciam
Reproduzir a cor do tempestuoso céu
E a cujo pobre aspecto esmolas choveriam,
Não fosse o mal que lhe brilhava no olho incréu,*

*Me apareceu. Dir-se-ia que, em fel banhada,
Sua pupila o ardor dos gelos aguçava,
E a barba, em longos pêlos, qual aguda espada,
Análoga à de Judas, no ar se projetava.*

*Não era curvo, mas quebrado, e sua espinha
Compunha com a perna um claro ângulo reto,
Tanto mais que o bastão, que a seu perfil convinha,
Lhe dava o ar retorcido e o ímpeto incorreto*

*De um quadrúpede enfermo ou judeu de três patas.
Ele ia, em meio à lama e à neve quase imerso,
Como quem mortos calca ao peso das sapatas,
De todo indiferente e hostil ao universo.*

*Outro o seguia: barba, dorso, olhos, molambos
- Enfim, tudo era igual, do mesmo inferno oriundo,
Neste gêmeo senil, e caminhavam ambos
Com mesmo passo não se sabe a que outro mundo.*

*A vítima eu seria de um conluio astuto?
Ou que perverso acaso ali me atormentava?
Sete vezes contei, minuto após minuto,
Este sinistro ancião que se multiplicava!*

*Aquele que se ri de tamanha inquietude,
E que jamais sentiu um frêmito fraterno,
Cuide bem que, apesar de tal decrepitude,
Os sete hediondos monstros tinham o ar eterno!*

*Teria eu visto o oitavo à luz do último instante,
Inexorável sócia, irônico e fatal,
Filho e pai de si mesmo ou Fênix repugnante?
- Mas as costas voltei ao cortejo infernal.*

*Furioso como um ébrio que vê dois em tudo,
Entreí, fechei a porta, trêmulo e perplexo,*

*Transido e enfermo, o espírito confuso e mudo,
Fendido por mistérios e visões sem nexo!*

*Minha razão de balde ao leme se agarrava;
A tempestade lhe rompia a quilha e as cordas,
E minha alma, ó naufrágio, dançava, dançava,
Sem mastros, sobre um mar fantástico e sem bordas!*²⁷

Esta divisão infinita requer um novo olhar, uma outra direção, uma nova cidade onde os construtores possam morar. A multidão de olhos deve seguir outra direção. A cidade, este palco onde desfilam coletivos de todos os tipos, essas figuras humanas que foram arrancadas do seu ambiente para este mundo que só lhes reserva desprezo e morte, deve ser habitada por seres humanos.

As metáforas deste século, que tanto horror nos causam, devem, através da ação de cada um, tornar-se o espaço de todos; ela deve permitir a todos a mesma visão.

²⁷ BAUDELAIRE, C. “Os sete velhos”. In: *As flores do mal*. 5. ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 330-335.

FESTA APOTEÓTICA: A COMEMORAÇÃO DO CENTENÁRIO DE TERESINA NO DISCURSO OFICIAL PIAUIENSE, EM 1952.

Eliane Rodrigues de Morais*
liane_morais@hotmail.com
Francisco Alcides do Nascimento*
falcides@ufpi.br

A comemoração do Centenário de Teresina hoje, pode ser lembrado como um feriado a mais no calendário dos teresinenses, mas o de 1952 foi organizado para ser um marco simbólico da história piauiense. Os trâmites burocráticos relacionados à organização do evento expressam um esforço nada comum para que as expectativas em torno das festividades se concretizassem. Nesse sentido, a intenção dessa comunicação é analisar historicamente como foi à atuação do poder público piauiense, enquanto anunciador da festa, na produção das festividades do Centenário de Teresina, observando principalmente as idéias propagadas e a importância da comemoração. Para a construção desse texto utilizamos fontes oficiais, como Jornais, Mensagens Governamentais e Diário Oficial, coletados no Arquivo Público do Piauí – Casa Anísio Brito.

Palavras-chave: Centenário, Comemoração, Teresina.

The celebration of the centenary of Teresina today, may be remembered as one holiday more to the calendar of Teresina, but the of 1952 was organized to be a symbolic milestone of the history of Piauí. The paperwork related to the organization of the event express a common no very effort for that the expectations around of the festivities being achieved. Therefore, the intent of this communication is to look historically as was the actions of the government of Piauí, as spokesman of the party, in the production of the Centenary celebrations of Teresina, noting particularly the ideas propagated and the importance of celebration. To the construct this text we use official sources as newspapers, Government Posts and Gazette, collected in the Public Archives of Piauí - House Anísio Brito.

Keywords: Centenary, Celebration, Teresina.

A comemoração do centenário de Teresina é um momento importante para analisar como a sociedade piauiense percebeu e vivenciou o seu próprio tempo. Dessa forma, pensar em processos de criação e afirmação de identidades, nos leva a considerar uma série de representações simbólicas construídas ao longo da história pelas diferentes sociedades. Essas representações muitas vezes aparecem formalizadas em textos construídos por diferentes setores da sociedade. No caso do Centenário de Teresina, o poder público tem aí o seu lugar como poder legitimador na construção de um marco simbólico da história piauiense. A atuação do poder público, desde décadas anteriores para essa comemoração, nos dá a

* Aluna do Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí. Bolsista Capes.

* Professor associado da Universidade Federal do Piauí do curso de Licenciatura Plena em História.

dimensão da marca fundamental da comemoração do centenário de Teresina: a tentativa de construir uma tradição de forte conteúdo simbólico e assim comemorar uma história que também fosse escrita pelo poder público.

E o trabalho do grupo dirigente, como poder constituído, é ser o anunciador dessa festa, numa época em que Teresina vivia num tempo de controvérsias e de grandes problemas econômicos. Como foi preparada a festa de comemoração do Centenário de Teresina pelo poder público piauiense? Quais as dificuldades e conflitos? Esses são alguns questionamentos desenvolvidos neste texto. Interessa-nos analisar, a atuação do poder público enquanto emissor autorizado e anunciador da festa que comemorou o centenário de fundação da cidade de Teresina, em 1952. Antes que a grande festa cívica acontecesse, como o desejado pelo poder público, inúmeras medidas e estratégias foram criadas. O que vamos acompanhar aqui é esse processo de tecelagem de criação desta festa comemorativa, assim como o sentido de uma comemoração desse porte.

A festa, uma cerimônia pública que segundo a historiadora Lúcia Lippi de Oliveira, “possui as funções pedagógicas e unificadoras, capazes de reduzir as distâncias existentes e agregar pessoas de diferentes classes sociais, quando realizada em momentos de crise ou de mudanças pode permitir o surgimento de novas tradições” (OLIVEIRA, 1989: 172). Assim, a festa de comemoração do Centenário de Teresina pode ser considerada como exemplar de um momento marcado pela invenção de tradições, na medida em que foi palco da definição de quais eventos e pessoas deveriam ser lembrados ou esquecidos. A perspectiva do sentido das comemorações e da *invenção* de uma determinada tradição é tomada aqui partindo de uma hipótese para a qual Eric Hobsbawm nos chama a atenção: “as tradições inventadas, os novos feriados, cerimônias, heróis e símbolos oficiais públicos (...) talvez não mobilizassem os cidadãos voluntários se não tivessem uma genuína repercussão popular” (HOBSBAWM, 1997: 272).

Pensar essa Teresina centenária nos dá a oportunidade de analisar o trabalho de produção da comemoração, pois acredita-se que o bom resultado da festa dependeu muito de sua organização, bem como do sucesso de sua propagação. O papel do poder público piauiense foi essencial na condução das atividades, na medida em que sendo o anunciador da festa, selecionou uma comissão, planejou e implementou medidas, bem como fiscalizou as ações da comissão constituída.

Os trâmites burocráticos relacionados à organização do evento expressam um esforço nada comum feito pelo poder público piauiense em torno dos preparativos da comemoração do Centenário de Teresina. As pesquisas demonstraram que Teresina se propunha a ser uma espécie de bandeira capaz de levantar a imagem de um espaço que, de um lado, “padeceu da falta de discursos que o dessem a conhecer e experimentar nacionalmente” (RABELO, 2008: 18), mas de outro, que acompanhava as práticas culturais típicas de uma tradição do século XX, que foi “marcada pelas idéias de progresso e modernidade” (OLIVEIRA, 2002: 20). “E essa auto-imagem necessitava de um campo simbólico para fomentar a memória que se pretendia forjar” (LOFEGO, 2004: 38). O Centenário de Teresina, a ser comemorado em agosto de 1952, demonstrava ser o momento ideal para desse processo de construção simbólica.

As fontes disponíveis no Arquivo Público do Piauí, Casa Anísio Brito apresentam uma variedade e quantidade impressionante para se analisar o Centenário de Teresina. Centramos então, nossa análise em alguns fragmentos junto dessa documentação produzida nos marcos da comemoração de 1952, que nos dessem subsídios para examinar tal procedimento. O primeiro deles está relacionado à estruturação da Comissão Organizadora das festividades do Centenário. E o segundo diz respeito a algumas de suas principais estratégias, para alocar recursos financeiros, abrir espaço na imprensa, bem como publicar livros considerados relevantes para a construção da história oficial dos 100 anos de fundação de Teresina e, finalmente, a grande festa que teve duração de uma semana.

As festas do Centenário de Teresina não fugiram à regra das comemorações. Constituiu-se, primeiramente, de uma comissão de nomes ilustres que tentou levar adiante seus preparativos. A Comissão denominada, COMISSÃO PRO-FESTIVIDADE DO CENTENÁRIO DE TERESINA, trazia a seguinte composição:

Presidente, João Mendes Olímpio de Melo, Prefeito; Presidente de Honra, Getúlio Vargas, Presidente da República; Pedro de Almendra Freitas, Governador do Estado; Vereador, Artur Passos, Vice-Presidente; Secretariados por Raimundo Portela Basílio; Jusselino de Souza Lima; membros: vereadores Edson Pires e José Patrício Franco; José Maria Soares Ribeiro; Drs. Mário José Batista; Walter Alencar; Padre Hermínio Davis; Jornalista Fabrício Arêa Leão; Bento Clarindo Bastos e representando o Jornal O Piauí o sr. Paulo Carneiro da Cunha; Artur Dias de Paiva. Deputados José Ribamar de Castro Lima; Alberto de Moura Monteiro; João Clímaco de Almeida e Inácio Soares da Silva (DIÁRIO OFICIAL, 1952: 01).

A lista da comissão organizadora é extensa e envolve membros representativos do poder em suas várias instâncias. Concentrou instituições e atores sociais representados pelo governo – estadual e municipal – empresas, intelectuais, artistas, igreja. Com a preocupação de que fossem tomadas todas as medidas úteis e necessárias para uma condigna comemoração, foi composta subcomissões encarregadas pelas atividades que deveriam ocorrer. Nela, observamos os setores da sociedade envolvidos e as propostas a serem realizadas. Analisando sua composição, percebemos que a comissão parecia se colocar numa posição isenta de questões partidárias.

O objetivo da Comissão era fazer crer que representava todos os piauienses, embora fique evidente, a ausência de representantes vindos das camadas populares na Comissão Organizadora dos festejos do Centenário de Teresina. Na sua diversidade, a Comissão necessitou lidar com as esferas - municipal e estadual e adaptar-se as divergências políticas. Porém, notamos que era uma feição mais municipal do que estadual, na medida em que o Prefeito, João Mendes Olímpio de Melo, presidiu as ações da Comissão.

A maneira orquestrada pela comissão organizadora para promover a tão desejada festa, desencadeou num clima de muita expectativa e especulações, principalmente em torno da parceria dos governos – estadual e municipal. No jornal O DIA de setembro de 1951 essas especulações e expectativas foram noticiadas com antecedência em artigos como *Homenagem merecida*.

São louváveis todas as iniciativas para maior brilho das comemorações, em agosto do próximo ano, do primeiro centenário da fundação de Teresina: a Prefeitura Municipal de Teresina e o Governo do Estado devem agir na mais perfeita harmonia e sob o calor do mesmo entusiasmo cívico nos preparativos das festividades que prometem ser grandiosas e deslumbrantes. As barreiras político-partidárias devem desaparecer diante de tudo que se projetar em benefício ao melhoramento de nossa capital, visto como o civismo do povo piauiense, sobretudo do povo de Teresina, deve falar mais alto do que o vozear rouquenho do partidarismo vêsgo e iconoclasta (Jornal O DIA, 1951: 03).

O trecho do jornal O DIA destaca os benefícios que esta parceria traria para *abrilhantar* a festa que ocorreria um ano depois. Talvez isso justifique a grande mobilização da Comissão em envolver várias esferas do poder público e de uma pequena parcela da sociedade piauiense. Mas a estruturação da Comissão, em termos de sua composição, em seus diversos momentos, é também indicativa das tensões políticas existentes entre os poderes constituídos. A propósito da discussão, O jornal O Piauí de 17 de agosto de 1952, assim se manifesta: “em perfeita harmonia com os sentimentos populares, superaram em boa hora os antagonismos

partidários e comemoraram, condignamente, a nossa data histórica” (Jornal *O PIAUÍ*, 1952: 01).

Para o historiador Francisco Alcides do Nascimento (NASCIMENTO, 2008: 10), se os governantes conseguiram gerenciar suas divergências para o Centenário, isso atesta que houve dificuldades entre o governador do Estado e o prefeito municipal na condução da organização das festividades. De fato, ao analisar as fontes, observamos que divergências existiram, mas foram bem administradas em prol do Centenário. As funções exercidas pelos membros da Comissão, segundo Lenice Lima se caracterizavam em “estudar os problemas relacionados à festa e indicar soluções para a melhor apresentação da cidade durante a comemoração” (LIMA, 2008: 52).

Analisando uma Mensagem Governamental, de abril de 1952 observamos que a comemoração do Centenário se propunha a ser “o acontecimento da maior significação para a história do Piauí” (MENSAGEM APRESENTA À ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PIAUÍ, 1952: 01). Acreditamos que as funções dos organizadores eram bem mais complexas. Tratava-se também de projetar a imagem de Teresina em nível nacional como uma cidade que estava em desenvolvimento, e que acompanhava os padrões estéticos das principais capitais brasileiras, bem como inventar a memória de um marco simbólico da história piauiense. E essa não era uma tarefa fácil, pois o “Piauí que emerge como espaço nordestino e pobre, especialmente, nos discursos jornalísticos, literários e científico” (RABELO, 2008: 18) não tinha atrativos suficientes para chamar a atenção daqueles que a visitariam.

Nas fontes consultadas, em especial os jornais, pode-se afirmar que os planos da Comissão eram ambiciosos. E os textos que apresentam tais idealizações não se ajustam em momento nenhum pela modéstia. Numa mensagem governamental de 1951, por exemplo, o Governador do Estado, Pedro de Almendra Freitas, ao tempo em que demonstra essa característica, indica sugestões a serem analisadas pelo Poder Legislativo:

Fixada a data histórica da capital pelo Decreto lei n. 611, de 23 de setembro de 1942, elaborado sobre instrução e fundamento de parecer oferecido ao governo por ilustre comissão para tal fim foi nomeada cabe, agora, neste ensejo, ao Poder Legislativo, tendo em vista, sobretudo melhor apresentação da cidade, estudar o assunto, indicando medidas segundo as quais possamos ressaltar com brilhantismo um evento distinto e peculiar ao sentimento patriótico de nossa terra e de nossa gente. Porque é preciso ter em vista que um acontecimento de tal magnitude atrairá

sobre nós as vistas e as atenções do mundo oficial e do público brasileiro em geral. Seremos medidos e julgados através de um século de atividades (MENSAGEM APRESENTADA À ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PIAUÍ, 1951: 19).

A Comissão Organizadora das festividades do Centenário estava empenhada em concretizar as medidas que nasciam, ao longo dos preparativos, e que tinha como meta comemorar o acontecimento da maior significação para a história do Piauí. De fato, ao longo de nossa análise verificaremos que os esforços para atingir tal objetivo foram imensos. E os anos de 1951-1952 são totalmente dedicados a concretização das medidas sugeridas pela Comissão Organizadora que se reunia semanalmente às quinta-feira, na sala das sessões na Câmara Municipal. As reuniões eram acompanhadas da imprensa local, que divulgava as pautas discutidas para que a população soubesse das providências que estavam sendo adotadas. Na reunião de 30 de janeiro de 1952, presidida pelo Prefeito, João Mendes Olímpio de Melo, foi apresentado o resumo da Ata de sessão de 30 de janeiro de 1952:

EXPEDIENTE: constou da leitura de um telegrama do Dr. Hugo Napoleão, comunicando ao Prefeito de Teresina, que o Banco do Brasil fará empréstimo de cinco milhões de cruzeiros solicitado pela Prefeitura.

ORDEM DO DIA: [...] Foi submetida a apreciação da Casa, a sugestão do Capitão Walter Montezuma Oliveira, Presidente do Aero Clube do Piauí, para que contasse do programa uma revoada onde tomariam parte todos os Aéro - clubes do país. Ficou então deliberado que a comissão fará as despesas com a hospedagem do pessoal; O Sr. Presidente lembrou da conveniência da comissão visitar o vereador do Distrito Federal ora em visita ao Piauí, presidente do “Teatro Estudantil” – Sr. Paschoal Carlos Magno, para auscultá-lo sobre a possibilidade do “Teatro Estudantil” nos visitar na época do Centenário de Teresina e, caso verificada a impossibilidade de sua vinda, que a presente temporada figure como um evento do centenário de Teresina; [...] Discutida a conveniência de ser logo constituída a criação da sub-comissão cultural, foi indicado o nome do Des. Cromwell Barbosa de Carvalho para integrar a mesa, indicação aceita por unanimidade e, deliberada que a Comissão procurasse o Presidente da Associação Piauiense de Imprensa a fim de que indique dois nomes para completar referida sub-comissão; Posta em discussão a sugestão de que do programa das festividades contasse um álbum de Teresina, ficou deliberado (convém notar que a sugestão foi apresentada pelo Sr. Antônio Prado de Moura), que o interessado deve apresentar dois orçamentos, um na possibilidade de se conseguir o papel gratuitamente e o outro com o papel adquirido pela comissão; O Dr. Walter Alencar apresentou uma proposta que consiste em que a Comissão conceda um prêmio de Cr\$ 5.000,00, para o jornal que mais se destacar em publicidade Pró-Centenário. Aprovada por unanimidade e, marcado o dia 1 de agosto para pagamento do prêmio. Sem mais, foi a sessão encerrada (DIÁRIO OFICIAL, 1952:2-3).

A citação é longa, mas rica em matéria de reflexão histórica, ao expor, ao lado do discurso comemorativo e medidas a serem discutidas, uma atualidade desconcertante e

reveladora das tensões e idéias de uma época. E nela observamos as fragilidades na tentativa de implantação de um projeto grandioso, como foi à preparação da festa do Centenário de Teresina, num Estado que convivia com inúmeros problemas, graves, de infra estrutura básica, e que não tinha a mínima estrutura financeira para concretizar tal desejo.

Outro documento que complementa o anterior é a Mensagem Governamental de abril de 1952. Nela consta especial orientação à Comissão do Centenário, para que oferecesse “um melhor aspecto ao visitante da Teresina aniversariante inclusive hospedagem condizente com os nossos foros de gente civilizada” (*MENSAGEM APRESENTADA À ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PIAUÍ, 1952: 04*). Tais reflexões além de demonstrarem uma das maiores preocupações do poder público piauiense, que era com o olhar do visitante, criam estratégias que se constituirão nos pilares fundamentais, para que a Comissão atinja os objetivos almejados. Usamos aqui a noção de estratégia tal como definida por Michel de Certeau, ou seja, um tipo específico de saber, “aquele que sustenta e determina o poder de conquistar para si um lugar próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças” (CERTEAU, 2007:99).

A primeira e mais urgente, seria a alocação de recursos financeiros. Para a arrecadação de recursos financeiros foram utilizadas inúmeras estratégias. Uma das mais complexas e polêmicas, foi o pedido de auxílio ao Governo Federal. Sabemos que essa prática é bastante comum, pois “em toda a sua história dependeu de algum tipo de repasse financeiro do governo para manter-se funcionando de alguma forma com certa regularidade” (SANTOS NETO, 2001: 19-20). A projeção da festa permitiu aos promotores dela que tivessem uma noção aproximada dos custos. Algumas propostas apontadas indicam que tanto o estado como o município não possuíam recursos financeiros para o dispêndio, assim as autoridades locais recorreram ao poder central para obtenção de recursos financeiros.

Para obter auxílio federal, o Prefeito de Teresina e o Governador do Estado realizaram algumas viagens à capital federal com a intenção de sensibilizar o poder central. Para a viagem realizada pelo Prefeito em exercício de Teresina, Edmundo de Oliveira, à Capital Federal, foi concedido um crédito especial no valor de Cr\$ 16.000,00 (dezesesseis mil cruzeiros) para cobrir suas despesas. Como consta na Lei n. 198, de 8 de agosto de 1951, do Diário Oficial:

O CIDADÃO EDMUNDO DE OLIVEIRA, Prefeito Municipal em exercício.

Faço saber a todos os munícipes que a Câmara Municipal decreta e eu sanciono a promulgo a seguinte lei:

Art. 1 – Fica aberto no orçamento vigente um crédito especial no valor de Cr\$ 16,000,00 (dezesseis mil cruzeiros), para cobrir as despesas com a viagem do Prefeito Municipal de Teresina, à Capital Federal [...](DIÁRIO OFICIAL, 1951: 02).

A viagem do Governador do estado do Piauí, Pedro de Almendra Freitas, ao Rio de Janeiro tinha como objetivo não só resolver questões relacionadas às festividades do Centenário de Teresina, mas principalmente negócios administrativos do Piauí.

Em julho do ano passado, estivemos no Rio de Janeiro, onde, em repetidos encontros, expusemos, longamente, ao Exmo. Sr. Presidente da República, aos Srs. Ministros de Estado e numerosas autoridades, os assuntos concernentes à crise que envolve o Piauí, não tendo esquecido de renovar-lhes as solicitações de auxílio, já, daqui, feitas, por memorial, telegramas e por intermédio dos nobres representantes do Estado na Câmara e no Senado. [...] O Presidente Getúlio Vargas, com quem estivemos duas vêzes em demorado e cordial entendimento, demonstrou maior interesse pela sorte do nosso povo, o que muito nos facilitou a ação na Capital da República em defesa dos negócios administrativos do Piauí. Já foram largamente divulgados pela imprensa e no órgão oficial os resultados práticos daquela viagem, sobretudo com relação ao auxílio de cinco milhões de cruzeiros para as comemorações do Centenário de Teresina, ao empréstimo de dez milhões de cruzeiros contraído com o Banco do Brasil e aos auxílios enviados pela Legião Brasileira de Assistência [...](MENSAGEM APRESENTADA À ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PIAUÍ, 1952: 126).

A tarefa de buscar auxílio financeiro foi difícil e polêmica. Difícil porque mesmo uma parte dos empréstimos sendo concedidos, barrou, inicialmente, na burocracia dos trâmites legais, inclusive pelo Tribunal de Contas da União, para serem liberados. E polêmica porque, houve uma repercussão muito grande não só em Teresina, mas também na Capital Federal. E isso dificultou o andamento dos preparativos.

Gerados por um sentimento de injustiça os jornais de Teresina empreenderam uma campanha em que protestam a demora na liberação do empréstimo. Nessa campanha é criada uma imagem da cidade de *Teresina como desprotegida dos poderes federais*.

JÁ TIVEMOS oportunidade de afirmar de nossas colunas que a existência de Teresina como capital do Estado desprotegida quase que por completo dos poderes federais e com seu progresso limitado aos próximos horizontes da pobreza de nossa economia incipiente, é, por si só, um fato de tão alto significado que bastaria para a comprovação irretrucável da fibra e da raça do homem piauiense, esse gigante a seu modo, que luta contra a natureza como o rochedo luta contra o mar, apresentando a força da própria inércia como arma contra as investidas foribundas

do adversário enraivecido. Não lhe empalidece a face a desproporção das armas e a agressividade do inimigo, porque tem na alma do guerreiro o estoicismo dos fortes, cujo ânimo não se quebranta ante o perigo [...] (Jornal O PIAUÍ. Teresina, 1952: 01).

Essa polêmica toda acirrou as tensões político-partidárias entre os políticos piauienses. O jornal A Luta, de junho de 1952 explorou essas tensões em notas como a que abordava a questão da liberação do empréstimo a partir de um questionamento: Quem era o pai adotivo? O empréstimo é identificado pelo jornal como feto: “O feto, desfrutando vida ideal, possuía, dois pais e gozava da proteção do organismo materno – no caso o ínclito Sr. Getúlio Vargas” (Jornal A LUTA, 1952: 03).

O jornal ainda argumenta que,

O feto tem de lutar com suas próprias forças, respirar, produzir calor, nutrir-se, viver. Sem forças, sem respiração própria, incapaz de produzir calor, de nutrir-se, de viver, o produto da concepção dos srs. Pedro e João teria que ser agasalhado e protegido pelo sr. Horácio Lafer. A criança teria que ser educada e preparada para os atos da vida. Quem a adotaria? (Jornal A LUTA, 1952: 03).

A partir daí, a nota descreve o desejo de todos os representantes do Piauí, na Capital federal, em *adotar a criança que foi abandonada no aleitamento.*

O Deputado Demerval Lobão discursou; e, após o discurso, telegrafou, anunciando que, na falta de próprio, adotara filhos alheios. Chagas Rodrigues reclamou o menos e desejou tê-lo, sob sua guarda. Sigefredo requereu ao povo as prerrogativas do pátrio poder. Leônidas, numa virada espetacular, conferenciou com Getúlio, e telegraficamente comunicou aos correligionários a adoção do menino. O senador Área foi adiante: dirigiu-se aos dois governadores, Milton e Pedro, comunicando-lhes que Horácio Lafer confiara o pimpolho a sua proteção. José Cândido, daqui mesmo, reclamou as honras e as dignidades da tutela (Jornal A LUTA, 1952: 03).

A dificuldade em liberar o empréstimo, aliado ao pedido de ajuda financeira ao Governo Federal, gerou especulações em todos os jornais que circulavam na época, assim como a ira de adversários políticos, como uma das lideranças da UDN no Piauí, Eurípedes de Aguiar. No artigo intitulado *As festas do Centenário*, Eurípedes de Aguiar assim se manifestou:

Nos já longínquos tempos da República Velha, hoje chamados de ominosos, os governadores dos Estados só recorriam ao auxílio do Governo Federal, em casos de calamidade pública. E era preciso que se tratasse de calamidade realmente

calamitosa, para que o socorro federal viesse, e quando vinha era com parcimônia e envolta em meticulosas precauções, garantidoras de sua boa aplicação. Hoje, os costumes e os homens são outros, e, até para fazer festa, os governos estaduais, sem a menor cerimônia, estendem a mão, solicitando a ajuda do Governo Federal. Haja visto o caso do Centenário de Teresina, para cuja comemoração festiva, o governador do Estado e o prefeito da cidade pediram e conseguiram da União, o óbulo de cinco milhões de cruzeiros (Jornal O DIA, 1952: 01).

Na expressão do historiador Francisco Alcides do Nascimento, Eurípedes de Aguiar era uma *velha raposa* da política do Piauí, ou seja, era uma das lideranças da UDN no Piauí e havia governado o Piauí entre os anos de 1916-1920 (NASCIMENTO, 2008: 10). E no ano de 1950, Pedro de Almendra Freitas foi eleito governador do Estado para um mandato de quatro anos, pelo Partido Social Democrático (PSD), derrotando Eurípedes Clementino de Aguiar, candidato pela União Democrática Nacional (UDN).

A administração anterior, de Rocha Furtado (1946-1950), eleito pela UDN, tinha sido um fiasco, tanto do ponto de vista administrativo quanto econômico-financeiro, ainda assim a diferença de votos entre Pedro de Almendra Freitas e Eurípedes Clementino de Aguiar foi de apenas mil votos. Nesse aspecto, a campanha para governador havia sido tensa (NASCIMENTO, 2008: 12).

Cunha e Silva têm uma visão pessimista com relação ao destino do empréstimo concedido pelo governo federal ao poder público piauiense e acusa, indiretamente, o prefeito de Teresina, de negligente quanto aos serviços de esgoto e encanação de água.

Não há serviços mais importantes numa cidade do que o esgoto e a encanação da água. Teresina já é uma cidade de quase 60 mil habitantes e famosa pelo seu clima ardente e, em certa época do ano, às tardes, principalmente, verdadeiramente sufocante. [...] A água é mais importante à população duma cidade do que a própria luz elétrica. Pode-se ter luz de querosene, de carburêto, de vela de carnaúba e até mesmo viver no escuro, mas não se pode viver sem água. Somos de opinião que o dinheiro do empréstimo que o Governo do Estado contraiu com o Banco do Brasil além de ser destinado para a terminação do prédio do Hotel e da extensão [sic.] e melhoramento da rede de iluminação elétrica na cidade, abrangendo, também os bairros mais populosos e movimentados, devia ser também empregado no alargamento da encanação da água, ou pelo menos, na melhoria do processo de repartição da água em toda a cidade (Jornal O DIA, 1951: 02).

O autor vai, ao mesmo tempo, criticando a situação que existia e persistia na cidade, que é a falta de estrutura básica para a população, chamando atenção para o momento em que se debatia se os empréstimos iam ser liberados ou não. A imprensa local publica diversos artigos

relacionados à negociação do empréstimo junto ao Banco do Brasil. Sobre esse impasse, folheando o jornal *O Piauí* de 1951, encontramos uma série de notas discutindo essa questão. Especulou-se muito sobre o fracasso inicial das negociações com o Banco do Brasil.

Segundo as notícias que correm, a Prefeitura desta capital poderá ter como certa a não obtenção do empréstimo de cinco milhões de cruzeiro. A Presidência do Banco do Brasil houve por bem de congelar a solicitação do Prefeito João Mendes, embora a mesma se encontrasse amparada por uma recomendação da presidência da República. Não contará, portanto, com esse auxílio, que era de grande importância e que iria resolver muitos problemas relacionados com o centenário de nossa metrópole (Jornal O PIAUÍ, 1951: 01).

Outra nota no Jornal *O Piauí*, intitulada *O conto do empréstimo* relata que o deputado Demerval Lobão assegura que o culpado do insucesso da negociação foi o deputado José Cândido Ferraz.

A imprensa local publicou os discursos pronunciados na Câmara Federal, pelos deputados José Cândido Ferraz e Demerval Lobão Veras, a propósito do torpedeamento do empréstimo de cinco milhões de cruzeiros, que a Prefeitura pretendia negociar com o Banco do Brasil. O deputado José Cândido Ferraz procurou se exculpar-se de qualquer responsabilidade no fracasso do negócio, enquanto que o sr. Demerval Lobão atribuiu-lhe atividades francamente contrárias a concepção do empréstimo (Jornal O PIAUÍ, 1951: 01).

Essas notas, publicadas em jornais da cidade, indicam como as considerações em torno dessa questão ganharam um grande espaço na imprensa e isso demonstra o quanto os olhares de observadores atentos (NASCIMENTO, 2007, p. 133) que são os cronistas, gestam opiniões distintas bem como participam das inquietações e anseios de uma época tão fértil de polêmicas. É, pois facilmente perceptível que essas polêmicas são geradas principalmente por disputas políticas. É o caso dos Deputados, Cândido Ferraz e Demerval Lobão, que trocaram farpas pelos jornais, a partir da questão empréstimo para o Centenário de Teresina. Ainda nesse sentido, observamos no Jornal *O Piauí* uma nota em que o Gabinete da Prefeitura Municipal de Teresina torna público aos teresinenses esclarecimentos sobre as inúmeras especulações sobre o fracasso da negociação do empréstimo junto ao Banco do Brasil e o debate na Câmara dos Deputados.

Teresina, 6 de novembro de 1951. Ilmo. Sr. Redator chefe de “O Piauí”

Local

Tenho a honra de passar às suas mãos, para os fins convenientes, a nota, distribuída pelo Gabinete da Prefeitura desta cidade, para conhecimento do público:

PREFEITURA MUNICIPAL DE TERESINA – NOTA DO GABINETE – Diante dos debates travados na Câmara dos Deputados em torno do empréstimo solicitado por esta Prefeitura ao Banco do Brasil, o Prefeito julga dever prestar julgar os seguintes esclarecimentos:

I- Não é verdadeira a hipótese de que o empréstimo não viria a ser concedido porque o chefe do executivo municipal não soube adquirir a confiança do estabelecimento bancário oficial. A situação financeira da Prefeitura, mantendo em dia seus compromissos, e o desmentido formal e concreto. Ademais, quando a direção geral do Banco do Brasil solicitou proposta que consignasse fosse o empréstimo liquidado na presente gestão, reconheceu a administração atual idoneidade para contratar a referida operação de crédito [...] (Jornal O PIAUÍ, 1951: 01).

A fala do prefeito demonstra entusiasmo ao tratar a questão do empréstimo, tão debatido nos jornais. É natural a busca de resposta em torno dessa problemática, neste momento. No ano de 1952 sucedem-se inúmeras notas que dão prosseguimento a essa discussão. No Jornal O Piauí de junho de 1952, surgiu uma intitulada *O Conto do Centenário*. Nela aparece uma discussão sobre o provável descaso do governo federal para com as necessidades do Piauí.

Se ainda restassem aos piauienses quaisquer dúvida quanto ao descaso dos poderes federais no que respeita aos nossos mais legítimos anseios, não bastassem já as sobejas demonstrações que nos tem sido atirados à face nos momentos em que as mais agras necessidades forçam que nos estendamos as mãos em súplica à União Federal, e a comunicação telegráfica que trouxe até Teresina o eco da negativa formal do Ministro da Fazenda no tocante ao pagamento do auxílio de 5 milhões de cruzeiros votados pelo Congresso Nacional e sancionado pelo Presidente da República, que se destinava a auxiliar as despesas com as comemorações do Centenário de nossa capital, viria levantar véu que sombreasse por ventura a nitidez da verdade nua e crua.

Ficamos agora sabendo que nada nos é dado esperar, que ninguém estará conosco e que teremos de dispôr unicamente dos recursos que nos são próprios. É melhor assim, porque, ao menos, daremos aqueles que visitarem Teresina uma perspectiva real do que somos e do que conseguimos realizar dentro da indigência de meios que asfixia as nossas iniciativas, da luta contra a natureza ingrata [...] (Jornal O PIAUÍ, 1952: 04).

Com o atraso da liberação dos empréstimos, outras estratégias, como a criação de tributos, foram empregadas pela Comissão para arrecadar recursos. No ano de 1951, criou-se

um tributo denominado “Taxa do Centenário”, como consta na Lei n. 220 de 21 de dezembro de 1951, a seguir:

O Doutor João Mendes Olímpio de Melo, Prefeito Municipal de Teresina, por eleição popular, etc.

Faço saber a todos os munícipes que a Câmara Municipal decreta e eu sanciono e promulgo a seguinte lei:

Art. 1. Sob a denominação de “Taxa do Centenário da Cidade”, fica instituído um tributo de cinquenta centavos por ingresso, diurno e noturno, nos cinemas e no Estádio Municipal “Lindolfo Monteiro”, desta capital.

Art. 2. A “Taxa do Centenário da Cidade”, de que trata o artigo antecedente, vigorará no período de nove meses consecutivos, de primeiro de dezembro deste ano a trinta e um de agosto do próximo ano (DIÁRIO OFICIAL, 1952: 01).

Mas a população frequentadora dos cinemas da cidade estava reclamando do preço cobrado pela entrada dos cinemas. De acordo com o jornal O Piauí, de novembro de 1952 a população estava exigindo da Prefeitura medidas coercitivas indicadas pela lei, pois aos domingos, por exemplo, era cobrado uma entrada no valor de *oito cruzeiros per capita*. A população reclamava do valor e ainda dizia que não via nada que pudesse justificar a cobrança de tal valor, isso sem falar que achavam essa medida abusiva.

Ainda foi criado o selo comemorativo que apresenta a figura do fundador da cidade, Conselheiro Saraiva, como uma forma de homenageá-lo. Vigorou todo o ano de 1952 e foi instituído no valor de R\$ 2,00 (dois cruzeiros) por unidade. Este selo criado por força da lei n. 197, de 7 de agosto de 1951, será acrescentado “em todos os papéis que transitam na Prefeitura Municipal de Teresina, tais como petições, plantas, atestados, certidões, talões, conhecimentos, alvarás, recibos, etc” (DIÁRIO OFICIAL, 1951).

Foi organizado ainda um concurso para escolher a Rainha do Centenário. A escolha ocorreu através dos jornais, onde cada voto seria como uma cooperação para a comemoração (Jornal DO COMÉRCIO, 1952: 04). Cada jornal indicou uma candidata e quem fizesse a maior contagem ficaria com o título. O voto foi vendido no valor de Cr\$ 1,00 (Hum cruzeiro). Além dos tributos referidos acima, a Comissão em reunião sugeriu a designação de comissão para solicitar a todas as *classes* uma contribuição mensal para as festividades. O valor deveria ser indicado pelo próprio contribuinte. Quem são os contribuintes? Os funcionários públicos, comerciantes, comerciários, professores, etc (Jornal O PIAUÍ, 1952: 04).

Observamos até aqui, que o estado além de ter se endividado mais ainda com os empréstimos solicitados à União, utilizou outras estratégias para angariar recursos. Uma delas foi à criação de taxas a serem cobradas das mais diversas maneiras e a segunda convocando a população para contribuir mensalmente, por um tempo determinado pela Comissão. É interessante ressaltar que a população, foi convocada para participar, mas pagando a conta.

Mas o programa do Centenário sofreu críticas por parte da Igreja Católica. O motivo foi a apresentação da cantora carioca Elvira Pagã que foi convidada para se apresentar na Feira de Amostras do Piauí que ocorreu na Praça João Luiz Ferreira. Essa artista costumava apresentar-se em trajes reduzidos, fato que “provocou a condenação de membros do clero piauiense, que contestou junto aos poderes constituídos e a Comissão do Centenário de conseguir a proibição da entrada de Elvira pagã em terras piauienses” (Jornal A LUTA, 1952: 01).

A população também reclamava na imprensa a programação das festividades. Um exemplo foi os motoristas de táxi que se localizavam na Praça Rio Branco, local escolhido para acontecer os eventos da 1ª Feira de Amostras do Piauí, que protestaram a utilização da Praça pela Comissão para esse evento. O Jornal do Comércio, de maio de 1952 divulga uma nota em que os motoristas de táxi depois de terem procurado o Prefeito – João Mendes Olímpio de Melo – se deslocaram ao Palácio do karnak, onde lançaram um protesto “daquela laboriosa classe, contra, contra a construção da Feira de Amostras, com real prejuízo ao exercício de sua profissão e o comércio circundante daquele logradouro” Jornal DO COMÉRCIO, 1952: 04).

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

HOBSBAWM, Eric. J. *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LIMA, Maria Lenice de Barros. *Centenário de Teresina: mudanças no espaço urbano e no cotidiano dos teresinenses (1939 – 1952)*. Monografia (Graduação em História). Teresina: UFPI, 2008, p. 52.

LOFEGO, Silvio Luiz. *IV Centenário da Cidade de São Paulo: uma cidade entre o passado e o futuro*. São Paulo: Annablume, 2004.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do. *Cajuína e cristalina: múltiplos olhares sobre a cidade de Teresina*. In: *Cidades brasileiras – atores, processos e gestão pública*. LIMA, Antônia Jesuíta de (Org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *AS COMEMORAÇÕES DO CENTENÁRIO DE TERESINA: novas sensibilidades do viver urbano*. Em anais, ISSN n. 1983-3385, CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL. Teresina: 2008.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. *As festas que a República manda guardar*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2, n°4, 1989.

_____. *Imaginário Histórico e Poder Cultural: as comemorações do descobrimento*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, Vol. 14, n. 26, 2002.

RABELO, Elson de Assis. *A História entre Tempos e Contratempos: Fontes Ibiapina e a obscura invenção do Píauí*. 2008. 200 fs. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

SANTOS NETO, Antônio Fonseca dos. *A invenção da UFPI: elementos estruturantes e interfaces de poder*. In: *Histórias de vários feitos e circunstâncias*. (org.) João Kennedy Eugênio. Teresina: Instituto Dom Barreto, 2001.

AUTORES E EDITORES DE LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA NO SÉCULO XIX

Kênia Hilda Moreira*

Apresentamos um mapeamento dos livros didáticos de História produzidos no Brasil no século XIX dividido em duas partes: livros didáticos de História geral; e livros didáticos de História do Brasil, enfatizando os autores e editores que produziram nesse século.

Palavras-chave: Livros didáticos de História, Ensino de História, História da Educação.

We present a mapping of production of didactic books of History in Brazil in century XIX in two parts: didactic books of History in general; e didactic books of History of Brazil, emphasizing authors and publishers who had produced in century XIX in Brazil.

Keyword: Didactic book of History, History of the Education, History Educacion.

O objetivo de identificar os primeiros autores de livros didáticos de História utilizados no Brasil passa pela necessidade de localizá-los dentre os sujeitos que constituíram a história da educação escolar, do livro didático e do ensino de História no século XIX. Como objeto mercadológico, o livro didático une, ontem e hoje, autor e editor em busca da aprovação e comercialização da obra didática. Analisar livros didáticos pela vertente de autores e editores apresenta-se, portanto, como uma nova perspectiva de investigação, que vai além da análise do conteúdo, incluindo autores e editores numa complexa relação.

O presente mapeamento abarca obras didáticas de História do Brasil e História geral (História Antiga, Média, Moderna e Contemporânea) e possibilita uma visão da cultura escolar no campo do ensino de História no século XIX com ênfase para a percepção de quem eram os sujeitos autores de obras didáticas de História e quais eram as editoras de didáticos nesse momento inicial. Compreendemos cultura escolar em conformidade com Forquin (1993, p. 167) ao afirmar que este conceito abarca o que se passa dentro e ao entorno da escola, e ainda, na linha defendida por Julia (2001, p.10), ao compreender cultura escolar como um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos.

O mapeamento foi feito com base em Bittencourt (1993), Gasparello (2002), Tambara (2003) e Mazzeu (1995). Nele localizamos 60 autores, sendo duas mulheres. 89 obras didáticas, sendo 45 de História Geral e 44 de História do Brasil. 41 editoras, sendo 6

* Doutoranda em Educação Escolar pela Universidade Estadual Paulista – UNESP-Araraquara. Bolsista Capes.

estrangeiras, com destaque para França e Portugal e 35 nacionais, com ênfase para 24 editoras localizadas no Rio de Janeiro, especialmente a Garnier que produziu mais de um terço dos livros didáticos, conforme quadro em Anexo.

A História como disciplina escolar obrigatória, surge no Brasil ao lado das línguas modernas, das ciências naturais e físicas e das matemáticas, a partir da criação do Colégio Pedro II, em 1837, destinado a formação cultural da elite do país.

A História enquanto disciplina escolar voltava-se para o conhecimento do progresso humano, dos grandes vultos e datas memoráveis. Dividida em História universal, destinada a ensinar sobre o passado glorioso da civilização e História nacional, destinada a formar patriotas.

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) também criado em 1837, tornou-se responsável pela inauguração da história do Brasil. O IHGB representa no século XIX a instituição legitimadora da escrita da História didática e erudita. Seus membros, também professores do Colégio Pedro II, eram responsáveis pela elaboração dos programas de ensino e dos livros didáticos.

Faz-se necessário esclarecer a compreensão do que vinha a ser um livro didático nesse contexto inicial. Conforme Gasparelo (2002, p. 179), não se exigia de um compêndio – denominação utilizada para livros didáticos nesse período – que fosse obra original, e sim, que além da compilação dos textos de autores reconhecidos, fossem reelaborados na perspectiva da linguagem e dos objetivos.

Os autores de livros didáticos de História, vinculados ao Colégio Pedro II e ao IHGB, eram tidos como homens sábios, capazes de adaptar obras estrangeiras ao público do ensino secundário, e especialmente, capazes de auxiliar na tarefa de formar alunos patriotas.

Autores e editores de livros didáticos de História geral

Os livros didáticos presentes no início do século XIX eram escassos, seja pela falta de autores, seja pela falta de editoras em condições de produção. As primeiras obras didáticas de História geral eram de origem francesa, em sua maioria, traduções, adaptações e/ou compilações de obras estrangeiras.

A obra de Pedro Parley, *História Universal resumida pra uso das escolas comuns dos Estados Unidos da América do Norte* é traduzida para uso das escolas do império do Brasil

pelo desembargador Lourenço José Ribeiro, editada pela Laemert por volta de 1857. A obra foi adotada pela Escola Americana de São Paulo. De acordo com Bittencourt (1993, p. 177) havia bastante liberdade no momento das traduções das obras para o português e “o tradutor transformava o texto de acordo com seus interesses e ideologia”, afirma a autora.

Os livros didáticos indicados para as aulas de História moderna e de História contemporânea nos Programas de Ensino do imperial Colégio Pedro II nos anos de 1856, 1858, 1862, 1877 e 1878 eram o Manual Du Beccalauréat, *Histoire des temps modernes* e o *Atlas* de Delamarche. Aos poucos os livros indicados para a mesma disciplina passam para o *Resumo de história moderna e contemporânea* de Gonçalves & Tautphoeus.

O alemão José Herman de Tautphoeus (1810-1890), professor de alemão no Colégio Pedro II e no Ateneu fluminense escreveu com João Antonio Gonçalves da Silva o *Manual de história moderna* desde 1815 até 1856, organizado conforme o programa de instrução secundária de 1856, pela Tip. América de J. Soares de Pinho. Também publicou *Resumo de história moderna e contemporânea*.

Vários outros autores escreveram didáticos de história atestando na capa: “conforme Programa de Ensino”. Antonio Pereira Leitão escreveu *Pontos de historia antiga* e *Pontos de história média* conforme Programa de Exames de preparatórios em 1876; Alfredo Moreira Pinto produziu *Compendio de História universal*, *Pontos de historia antiga*, *Pontos de historia média* e *Pontos de historia moderna*, segundo os últimos programas oficiais para o ensino dessa matéria, pela Tip. J. G. de Azevedo, a partir de 1876; e Raul Villa-Lobos traduziu *Lições de Historia Universal*, de Max Cruser, de acordo com o programa geral de preparatórios, publicado pela Tip. E. Lith, de C. G. da Silva, em 1888, em dois volumes.

Além das obras publicadas, o ensino de História geral contou com a existência de apostilas feitas pelo próprio professor, sem ser impressas. Alguns Programas de Ensino citaram em determinados momentos como sugestão bibliográfica o uso de “Postillas do Professor”.

A História romana no Programa de Ensino do imperial Colégio Pedro II para o ano letivo de 1862 indicava o livro de Rosoir e Dumont, traduzido para o uso do Colégio de Pedro II. O mesmo programa indicava os livros *História antiga* e *História da idade media* do Dr. Justiniano José da Rocha.

Bacharel em ciências sociais e jurídicas pela academia de São Paulo em 1833, diretor da instrução pública da corte, jornalista, professor de Historia e Geografia no Colégio Pedro II e posteriormente na Escola Militar, Justiniano José da Rocha escreveu *Compendio de História Universal – História Antiga*, publicado em 1860 e divulgado no catálogo 23º da B. L. Garnier,

em 1866, e *Compendio de História da idade media*, em terceira edição em 1876, pela livraria Serafim José Alves.

No prefácio de *História Antiga* Rocha afirma que se utilizou da obra de Calógeras como fonte de pesquisa. João Baptista Calógeras (1810-1878), naturalizado brasileiro, diretor da Secretaria de Estado nos Negócios do Império e primeiro oficial do gabinete no Ministério dos Negócios Estrangeiros, sócio do IHGB, fundador de colégios no Rio de Janeiro e professor, escreveu *Compêndio de historia da idade média*, adotado pelo conselho da instrução pública. A obra foi noticiada pelo *Jornal do Comercio* em novembro de 1858 no Rio de Janeiro (TAMBARA, 2003, p. 62).

Os Programas de Ensino de 1877 e 1878 indicaram para a História antiga o *Compendio de história antiga* pelo Dr. Moreira de Azevedo e para a História média *Lições elementares de história da idade média* pelo Bacharel Domingos Ramos Mello.

Manuel Duarte Moreira de Azevedo, bacharel em letras pelo Colégio Pedro II, doutor em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro e membro do IHGB, nomeado professor de História antiga e moderna pelo Colégio Pedro II em 1863, escreveu *Compendio de história antiga*, pela Garnier, a partir de 1864 e Domingos Ramos de Mello, bacharel em ciências sociais e jurídicas pela faculdade de São Paulo e professor de História Universal no Colégio Pedro II escreveu *Lições elementares de história da idade média* em 1871.

Os Programas de Ensino do Ginásio Nacional (denominação para o Colégio Pedro II após a proclamação da República) para o ano letivo de 1892 e 1893 estabeleceram para as matérias de Idade média e moderna a obra *História universal* de G. Berquó. Outra referência por nós localizada de João Maria da Gama Berquó foi *História Antiga da Grécia e de Roma*, publicada pela Clássica de Alves & C. em 1887.

O Programa de Ensino de 1895 indica para História moderna e contemporânea a obra *História universal*, de Weber, traduzida do alemão e adaptada ao ensino secundário brasileiro por João Ribeiro.

De acordo com Guy de Hollanda (1957), João Ribeiro e posteriormente Jonathas Serrano (1912) e Oliveira Lima (1919) foram os precursores da produção nacional em História da civilização. João Ribeiro publicou *História do Oriente e da Grécia* em 1893 pela Alves & C. e traduziu em 1895, pela Cunha & Irmãos editores, a *História universal* de Weber, obra de curta duração, segundo Bittencourt (1993, p. 173).

O curso secundário clássico no Programa de Ensino de 1898 apresenta a indicação da obra de *Histoire de la civilization*, em dois volumes, de Seignobos, para a matéria de História universal. A obra já era indicada nos programas de 1892 e 1893.

Charles Seignobos (1854-1942), considerado um positivista francês por excelência, foi professor na Universidade de Paris e escreveu vários livros sobre a História europeia e da civilização. Sua *História da civilização* foi bastante adotada, ora no original, ora traduzida para o português, nas escolas secundárias brasileiras durante o século XIX, com grande influência no início do século XX.

Em síntese, podemos afirmar que os autores de livros didáticos de História geral, quando nacionais, adinham de instituições que compunham a estrutura governamental, como podemos evidenciar. Estes se ativeram, pela falta de cultura em estudos históricos, dadas as condições históricas do país, em fazer traduções, adaptações e/ou compilações de autores estrangeiros.

Findado o monopólio da Impressão Régia a partir de 1822, (posteriormente denominada Tipografia Nacional) três editoras iniciam no ramo de editoras no cenário do mercado nacional no século XIX, todas elas sediadas no Rio de Janeiro, a saber: editora dos irmãos Eduard e Heinrich Laemmert, que substituiu a Tipografia Nacional, a editora de B. L. Garnier que dominou a área editorial no país até os primeiros anos do século XX e a editora Alves, posteriormente denominada Francisco Alves, que se especializa na produção de livros escolares e abre filial em São Paulo em 1894.

Em São Paulo a editora Duprat e Companhia publicou, dentre outras, as obras do Padre Raphael Maria Galante, como o *Compêndio de História Universal*, em 1894. Além dessa editora, localizamos a tipografia industrial de São Paulo, a tipografia dois de dezembro de Antonio Louzada Antunes e a José Maria Lisboa. Tipografias menores, muitas delas regionalizadas, também editaram obras didáticas nesse período.

Autores e editores de livros didáticos de História do Brasil

No que diz respeito aos livros didáticos de História do Brasil, antes mesmo da criação do Colégio Pedro II e do IHGB, o português Henrique Luiz de Niemeyer Bellegarde (1802-1839), publicou no Rio de Janeiro em 1831, *Resumo de História do Brasil até 1828*, traduzido, corrigido e aumentado da obra *Résumé de l'histoire du Brésil* (1825), do francês Ferdinand Denis. A primeira edição saiu pela Typ. Gueffier, em 1831 e a quarta pela Emp. Typ. Dois de Dezembro de P. Brito em 1855.

Gasparello (2002, p. 112) afirma que Bellegarde não quis reivindicar a originalidade de seu trabalho, mas reelaborou a obra de Denis “com esforço pessoal de leitura atualizada

com a literatura histórica existente e conhecida na época pelo que se dedicavam às letras e à história, inclusive *History of Brazil*, de Robert Southey” (Em três volumes: 1810, 1817 e 1919). Além de Southey, Bellegarde informa na “Advertência” as contribuições das obras de “D. de Goes, Rocha Pita, Madre de Deus, Aires do Casal e Lery”.

Antes ainda, a obra do historiador francês Affonso Beauchamp, *História do Brasil desde a sua descoberta até 1810* é traduzida por diversos autores. Por Pedro José de Figueiredo entre 1817 e 1834, pela Tip. de Desiderio Marques Leão, J. F. M. de Campos e J. B. Morando, em Lisboa; por Ignácio Felizardo Fortes em 1918-19, pela Imprensa Regia; e no mesmo ano e editora por Gabriela de Jesus Ferreira França.

José da Silva Lisboa publica pela Tipografia Nacional, em dois volumes, entre 1826-1930, *História dos principais sucessos políticos do Império do Brasil* dedicada ao senhor D. Pedro I. Em 1837 é publicado no Rio de Janeiro pela Tip. R. Const. de Villeneuve e Companhia a obra de João Armitage *História do Brasil* desde a chegada da real família de Bragança, em 1808, até a abdicação do imperador D. Pedro I em 1831, traduzida do inglês por um brasileiro. A *História do Brasil* de João Armitage foi localizada até o ano de 1972, publicada pela editora livraria Martins.

Os Programas de Ensino do Colégio Pedro II para os anos letivos de 1856, 1858 e 1862 estabelecem para a História pátria o *Compendio de história do Brasil* do militar pernambucano José Inácio de Abreu Lima, publicado em 1843 em dois volumes pela tipografia Irmãos Laemmert. Encontramos referência a essa obra até o ano de 1882 em “nova edição correta e continuada até nossos dias”.

Definido por Gasparello (2002, p. 117) como “o compêndio mais importante da fase inicial da *historiografia didáctica* nacional”, *Compendio de história do Brasil* de Abreu Lima recebeu severa crítica de Varnhagen, o qual considerou a obra como reprodução de Beauchamp, a qual, por sua vez, segundo Varnhagen, plagia Robert Southey.

Os Programas de 1877 e 1878 indicam o livro *Lições de historia do Brasil* “para uso dos alumnos do Imperial Collegio de Pedro II” pelo Dr. Joaquim Manuel de Macedo. Editada em dois volumes, o primeiro em 1861 destinado aos alunos do quarto ano, no Rio de Janeiro pela Typ Imparcial, de J. M. N. Garcia e o segundo em 1863 destinado aos alunos do sétimo ano, estágio final do curso secundário, também no Rio de Janeiro pela casa de Domingos José Gomes Brandão. Bittencourt (1990) informa que a obra de Macedo permaneceu após a reformulação do programa de 1928.

Trata-se da primeira obra didática de História do Brasil a ter grande aceitação. Baseada em *História Geral do Brasil*, de Francisco Adolpho de Varnhagen, como afirmou o

próprio Macedo, só lhe sendo particular a metodologia, foi largamente investigada por Mattos (2000).

Joaquim Manuel de Macedo (1820-1883) formou-se em medicina, mas não exerceu. Foi membro do IHGB, ocupando os cargos de primeiro secretário, orador oficial e presidente. Mas seu principal meio de vida foi como professor, iniciando sua carreira em 1843. Foi professor no Colégio Pedro II de 1849 até a sua morte.

Macedo inaugura o segundo momento dos livros didáticos de História no Brasil, de acordo com Bittencourt (1993) e Gasparello (2002). O primeiro momento compreende as obras de Bellegarde e Abreu Lima. A obra foi escrita especialmente para os alunos do Colégio, de acordo com o plano de estudos estabelecidos para a História do Brasil. Tal especificidade garantiu ao livro concessão de benefícios, como o apoio à impressão e prêmios por parte do governo. O prestígio por servir ao colégio de referência do império, além de ser o autor professor do Pedro II e membro efetivo do IHGB, deu à obra as condições necessárias para seu sucesso.

Entre 1882 e 1898, período que compreende a ruptura de governo, passando do império para a república, a referência para a disciplina de história do Brasil nos Programas de Ensino é o livro *Lições de Historia do Brazil* pelo Dr. Luiz de Queiroz, ora indicado apenas por *História do Brasil*. A primeira edição, de 1880, saiu pela Dias da Silva Junior, 1880; a quinta edição, *Lições de historia do Brazil: proferidas no internato do Gymnasio nacional*, foi publicada pela Francisco Alves em 1898. A última edição a que temos notícia data de 1908, em sexta edição pela Typ. Amerino, patrocinada pelo seu filho.

Seu filho afirma que o pai, *Mattoso Maia foi dedicado servidor de seu paiz, bem comprovando a sua honrosa “fé de officio” quando na guerra heróica contra o Paraguay, na qualidade de cirurgião-mor de Brigada, affrontou sempre as balas do inimigo. No que tange a função de professor, servindo longos anos na instrução pública, se tornou inexquecível daqueles que tiveram ensejo de reconhecer a sua dedicação, porque além de mestre, consagrava a seus alumnos interesse paternal* (MAIA, 1908, Prefacio).

Maia foi professor interino de História e Corografia do Brasil no Internato do Imperial Colégio. Já era professor do colégio a três anos quando foi aprovado por concurso e recebeu a cátedra em 1879 com a tese: *Progressos do Brasil no século XVIII até a chegada da Família Real*. Além de *Lições de História do Brazil* também escreveu em 1887, *Lições de História Universal*.

Outro autor de destaque nesse período foi o Cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, que em alguns momentos também assinou obras com o nome de Sá e Menezes. Sua

produção inicia-se na segunda metade do século XX: *Episódios da história Pátria* contados à infância foi publicado pela Garnier em 1859, com 12ª edição em 1892 e *História do Brasil contada aos meninos*, escrita em forma de conversação de um pai com dois filhos, assinalando-se os principais fatos históricos, suas causas e efeitos, publicada em Paris pela Impr. Simon Raçon et. Comp., em 1870.

As obras de Fernandes Pinheiro, destinadas ao ensino primário marcam o início da expansão do ensino elementar no Brasil. Momento em que começam a existir discussões em torno dos métodos de alfabetização e materiais didáticos adequados, e a necessidade de atender a um número cada vez maior de alunos. A História só veio a fazer parte dos programas curriculares das escolas elementares a partir de 1855, associada à “educação moral e cívica”, conforme Bittencourt (1993, p. 32-33).

Outro livro didático de História do Brasil destinado ao ensino primário é *Pequena História do Brasil por perguntas e respostas* para uso da infância brasileira de Joaquim Maria de Lacerda, publicado no final dos anos 1870 em Paris. Encontramos edições dessa obra pela Garnier em sexta edição no ano de 1887 e em terceira edição pela Francisco Alves, em 1919. Lacerda formou-se em Direito. Era membro da arcádia de Roma, dentre outras associações literárias européias e dedicou seus últimos anos de vida a educação da mocidade.

A ampliação do acesso ao ensino primário e secundário no país, a partir da segunda metade do século XX, faz com que os autores passem a escrever para um público bastante diferenciado, compreendendo alunos do ensino elementar com idades variadas, de classes sociais variadas, além da presença feminina. Essa constatação faz com que Bittencourt (2004: 480) afirme que o século XIX apresentou duas gerações de autores de didáticos: os de “homens pertencentes à elite intelectual e política da recente nação”, um grupo mais homogêneo em sua composição que os da segunda geração, em virtude da variedade do público que se estabelece a partir da década de 1880.

Dentre os novos autores, fale destacar a presença das mulheres, que se tornará cada vez mais constante, especialmente como autora de didáticos destinados ao ensino elementar. Maria Guilhermina Loureiro de Andrade escreveu em 1888 pela Ginn & Company Publishers de Boston *Resumo de história do Brasil para uso das escolas primarias* organizado no modelo do prof. W. Pockels com notícias dos fatos e vultos.

As editoras que publicam livros didáticos de História do Brasil seguem o mesmo percurso já citado para os didáticos de História geral. Vale realçar a especialização da editora Francisco Alves no final do século XIX e décadas iniciais do século XX, comprando a editora e livraria Laemmert em 1909, conforme Hallewell (2005, p. 285)

As editoras localizadas em São Paulo foram: José Maria Lisboa, com a publicação de *Lições de historia pátria* de Américo Brasiliense de Almeida e Mello; a Tipografia 2 de dezembro, que além das publicações já citadas, publicou ainda *Estudos Históricos brasileiros* de Francisco Ignácio Marcondes Homem de Mello, a Tipografia Comp. Ind. de São Paulo, com a obra *Lições de História do Brasil* de Renato Garcia em 1892, e a Duprat com as várias edições de *História do Brasil* do Padre Galante

Destaca-se ainda a presença de editoras regionais, como Imprensa Econômica, na Bahia, que publicou em 1875, *Sinopse da historia do Brasil*, composta sob um plano especial para a instrução primária e secundária colecionada dos melhores autores, por Romualdo Antonio de Seixas; as tipografias Imparcial e Lailhoar em Pernambuco que publicaram, respectivamente, *Resumo de história do Brasil*, em 1848 e *Compendio da história do Brasil*, ambas de Salvador Henrique de Albuquerque; e a Liv. Selbach, em Porto Alegre que publicou *História do Brasil por perguntas e respostas* de João Frankenberg (Hans Theodor Moritz) em 1883.

Alguns editores regionais publicaram obras didáticas de História do Brasil de acordo com os programas estabelecidos nas províncias como a Tipografia Comercial de F. da Costa Junior no Pará que publicou *Noções de geografia e de historia do Brasil* para uso das escolas de instrução primária da província do Pará de Joaquim Pedro Correa de Freitas em 1863 e *Historia do Brasil* para o curso primário das escolas do Pará de José Carlos Rodrigues.

Considerações Finais

Esse mapeamento foi possível a partir de levantamentos iniciais feitos em obras com objetivo de síntese, a saber: a obra de Elomar Tambara, que apresenta textos escolares que direta ou indiretamente circularam no ambiente escolar das escolas primárias e secundárias do Brasil no século XIX; a obra organizada por Ariclê Vechia e Karl Michael Lorenz com apresentação dos Programas de ensino da escola secundária brasileira entre 1850-1951; e a obra de Moreira e Silva que apresenta um balanço das pesquisas produzidas em nível de mestrado e doutorado no Brasil em torno do livro didático de História entre 1980 e 2005. Desse modo, realçamos como considerações finais a importância de trabalhos de síntese, em conformidade com Choppin (2004, p. 566) ao afirmar que tais instrumentos reuniriam as produções científicas nacionais, apresentando muitos benefícios, evitando que pesquisadores e estudantes tenham de desenvolver trabalhos redundantes e, quase sempre inúteis.

Bibliografia

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Livro Didático e Conhecimento Histórico: uma história do saber escolar*. 1993. 369 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Autores e editores de compêndios e livros de leitura (1810-1910). *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.30, set./dez. 2004b, pp. 475-491.

_____. *Pátria, civilização e trabalho*, o ensino de história nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo: Edições Loyola, 1990.

CHOPPIN Alain. *História dos livros e das edições didáticas: sobre o estado da arte*. In. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.30, set./dez. 2004, p. 549-566.

Guy de. Hollanda, *Um quarto de século de programas e compêndios de História para o ensino secundário brasileiro* (1931-1956). Rio de Janeiro: MEC/INEP, 1957.

GASPARELLO, Arlete Medeiros. *Construtores de identidades: Os Compêndios de História do Brasil do Colégio Pedro II (1838-1920)*. (Tese de Doutorado em Educação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil*, sua história. 2ª edição. São Paulo: Edusp, 2005.

MAZZEU, Eunice. M. R. **O ensino de História do Brasil no Império**. 1995. 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo.

MATTOS, Selma Rinaldi. *O Brasil em Lições: a história como disciplina escolar em Joaquim Manuel de Macedo*. Rio de Janeiro: Access, 2000.

MOREIRA, Kênia Hilda, SILVA, Marilda. *Um inventário: o livro didático de história em pesquisas*. São Paulo, Ed. da Unesp, 2009. (Prelo).

TAMBARA, Elomar. *Bosquejo de um ostensor do Repertório de textos escolares utilizados no ensino primário e secundário no século XIX no Brasil*. Pelotas-RS: Seiva Publicações, 2003.

VECHIA, Ariclê; LORENZ, Karl Michael (Org.). *Programa de ensino da escola secundária brasileira: 1850-1951*. Curitiba: Ed. do Autor, 1998.

ANEXO

AUTOR	TÍTULO DA OBRA	ANO/EDITORA
Salvador Henrique de ALBUQUERQUE	Resumo de história do Brasil	Pernambuco, Tip. Imparcial, 1848; 1873.
	Compendio da história do Brasil	Pernambuco, Da Lailhaoar (282 pág.)
Maria Guilhermina Loureiro de ANDRADE	Resumo de história do Brasil para uso das escolas primarias	Boston, Ginn & Company Publishers, 1888. (231 p. 22)

		estampas coloridas)
Diego Barros ARANA	Compendio de História da América	Imp. Del Ferro-carril, 1865
Tristão de Alencar ARARIPE	Como cumpre escrever a historia pátria	Conferencia em 7 de fevereiro de 1876: Rio de Janeiro: Tip. Imp. E Const. De J. C. de Villeneuve & C., 1876.
João ARMITAGE	História do Brasil	Rio de Janeiro: Tip. R. Const. De de Villeneuve e Comp., 1837.
Manuel Duarte Moreira de AZEVEDO	Apontamentos históricos	Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1881 (464 p.)
	Compendio de história antiga	Rio de Janeiro, 1864. 5ª de 1883 pela B. Garnier do Rio de Janeiro
	Curiosidades. Notícias e variedades históricas brasileiras	Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1873
	História pátria. O Brasil de 1831 a 1840	Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1884
Affonso BEAUCHAMP	História do Brasil desde a sua descoberta até 1810. Traduzida por Ignácio Felizardo Fortes.	Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1918-19
	Historia do Brasil desde o seu descobrimento em 1500 até 1810. vertido do francês e acrescentada de muitas notas por Pedro José de Figueiredo.	Lisboa. Tip. De Desiderio Marques Leão, J. F. M. de Campos e J. B. Morando, 1817-1834.
Henrique Luiz de Niemeyer BELLEGARDE	Resumo da Historia do Brasil até 1828, traduzida de D. Diniz, correta e aumentada, etc.	Rio de Janeiro, 1831, 2ª ed. em 1834; 3ª ed. em 1845 e 4ª ed. pela Emp. Typ. Dois de Dezembro de P. Brito em 1855)
Pedro de Alcântara BELLEGARDE	Introdução Corográfica à historia do Brasil	Rio de Janeiro: Tip. de J. E. S. Cabral 1848 (315 p.) 1840
João Maria da Gama BERQUÓ	História Antiga da Grécia e de Roma	Rio de Janeiro, Clássica de Alves & C. 1887
Francisco José BORGES	Epítome de Geografia e historia do Brasil	Rio de Janeiro, 1862
João Baptista CALLOGERAS	Compêndio de historia da idade média,	Rio de Janeiro, 1859. 2 vols.
	Compendio de geografia e historia	Rio de Janeiro, 1868 (124 p.)
Antonio Álvares Pereira CORUJA	Lições de História do Brasil adaptadas à leitura das escolas.	Rio de Janeiro: Tip. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1855 1857 pela Brasiliense; 1866, 1869 e 1873 pela Tip. Esperança; 1877 pela Tip. do Figaro, de Aguiar & Vellozo.
Carlos DELAMARE	Compêndio de historia e cronologia dividido em quarenta e uma lições.	Rio de Janeiro, 1839
João Antonio de Sousa DORIA	Compendio de historia para uso das escolas.	Coimbra: Imprensa Universidade, 1844, 3ª ed.; 1852, 5ª ed.; e Coimbra, Livraria de J. Augusto Orcel, 1860.
Victor DURUY	Compendio de História Universal Trad. Padre Francisco B de Souza.	Rio de Janeiro, Garnier, 1865
João Batista Ribeiro de Andrade FERNANDES	História Antiga Primeira Parte. Oriente e Grécia	Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Alves & C., 1892, 2ª ed. e 1894.
	História do Brasil adaptada ao ensino primário e secundário.	Rio de Janeiro: Livraria Cruz Coutinho, 1900
	História do Brasil: Curso Superior	Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro dos Santos, 1900. 2ª ed. 1901 pela Francisco Alves.
Max FLEIUS	Elementos de História contemporânea (1815-1897)	Rio de Janeiro: Laemmert, 1900.

Gabriela de Jesus Ferreira FRANÇA	Historia do Brasil	Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1818-19. 2 v.
João FRANKENBERG (Hans Theodor Moritz)	Cronologia universal	Porto Alegre, 1882
	História do Brasil por perguntas e respostas	Porto Alegre: Liv. Selbach, 1883 (18 edições até 1935)
João Henrique FREESE	Compêndio de Geografia e História	Rio de Janeiro: Tip. De J. E. S. Cabral, 1842. (106 p.)
José Carlos RODRIGUES	Historia do Brasil para o curso primário das escolas do Pará	Belém, 1899
Raphael M. GALANTE	Compêndio de História do Brasil.	São Paulo: Duprat e Comp. 1886 (385 p.). 2ª ed. São Paulo: Tip. Da Industrial de São Paulo, 1895.
	Compendio de História Universal,	São Paulo: 1894
Domínio GAMA	Atlas de Historia antiga e moderna.	Rio de Janeiro, Garnier
Renato GARCIA	Lições de História do Brasil	São Paulo: Tip. Comp. Ind. De São Paulo, 1892. (213 p.)
Antonio Francisco de Assis GOES	Epítome de geografia e historia do Império do Brasil	Petrópolis: Tip. Do Mercantil de B. Pereira Sodré, 1872
J. Ribeiro GUIMARÃES	As lições de historia oferecidas à imprensa e à mocidade estudiosa por dois gajos que não sendo bacharéis meteram a Cesa Cantu num chinelo	Rio de Janeiro: Tip. De J. Coucell, 1879 (63 p.)
Joaquim Maria de LACERDA	Compendio de história universal,	Paris, 1882 (144 p.)
	Pequena História do Brasil por perguntas e respostas para uso da infância brasileira	4ª ed. Rio de Janeiro, 1883 (In 16) 5ª ed. RJ: B. L. Garnier, 1884 7ª ed. Paris 1888, 8ª ed. 1898 editada pela H. Garnier
	Curso de Historia universal	Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 4v. Obra do bispo Jazques Lous Daniel.
Antonio Pereira LEITÃO	Pontos de historia antiga, conforme o programa de exames de preparatórios em 1876	Rio de Janeiro, 1876
	Pontos de história média, conforme o programa de exames de preparatórios em 1876	Rio de Janeiro, 1876. (135 p.)
José Ignácio de ABREU E LIMA	Compendio de historia do Brasil desde o seu descobrimento até o majestoso ato da coroação e consagração no Sr. D. Pedro II	Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemert, 1843. Há várias edições
	Compendio da historia do Brasil	Eduardo e Henrique Laemmert, 1843 (352 p.) 1882 Rio de Janeiro.
	Sinopse ou dedução cronológica dos fatos mais notáveis da historia do Brasil	Pernambuco: Tip. De M. F. de Faria, 1845. (144 p.)
José da Silva LISBOA	História dos principais sucessos políticos do Império do Brasil dedicada ao senhor D. Pedro I	Rio de Janeiro, Tip. Imp e Nacional, 1826-30. 2 vol. (In 4)
João Batista Pires de Castro LOPES	Anedotas históricas para uso das classes primárias	
José Joaquim Rodrigues LOPES	Plani-historia ou resumo sinóptico-historico-genealogico do Império do Brasil, do Reino de Portugal e das famílias reinantes nestes países.	Rio de Janeiro: Tip. Nacional, 1877, 2ª ed.
Joaquim Manuel de MACEDO	Lições de historia do Brasil para uso dos alunos do Colégio de Pedro II	Rio de Janeiro: Tip. De I. M. N. Garcia, 1861. B. L. Garnier, 1875, 3ª ed.
	Lições de historia do Brasil para uso das escolas de instrução primária	Rio de Janeiro: B. L. Garnier (sem data) 1965 2ª ed. pela Rip D. J.

		Gomes Brandão; 3ª ed. 1875 pela B. L. Garnier; 4ª ed. 1877 pela B. L. Garnier; 5ª ed. 1880 e 1890.
Luiz de Queiroz MATOSO MAIA	Lições de historia do Brasil, proferida no Internato do Imperial Colégio Pedro II	Rio de Janeiro: Dias da Silva Junior, 1880. 2ª ed. 1886; 4ª ed. 1895
	Lições de História Universal	Rio de Janeiro: J. G. de Azevedo, 1887.
Agostinho Marques Perdigão MALHEIRO	Índice cronológico dos fatos mais notáveis da historia do Brasil (1500-1849)	Rio de Janeiro: Tip. De F. de Paula Brito, 1850 (186 p.)
Annibal MASCARENHAS	Curso de História do Brasil (Biblioteca da Livraria do Povo)	Rio de Janeiro: Quaresma, 1898
E. MATTOSO	Quadro sinóptico e cronológico da história do Brasil	Rio de Janeiro: J. D. de Oliveira, 1879
Américo Brasiliense de Almeida e MELLO	Lições de historia pátria	São Paulo: José Maria Lisboa
Domingos Ramos de MELLO	Lições elementares de historia da idade média	Rio de Janeiro: 1871
Francisco Ignácio Marcondes Homem de MELLO	Estudos Históricos brasileiros	São Paulo: Tip. 2 de dezembro de Antonio Louzada Antunes
Alexandre José de Mello MORAES	Brasil histórico	Rio de Janeiro: Tip. Dos Editores, 1866
	História do Brasil: Reino e Brasil-Imperio	Rio de Janeiro: Tip. De Pinheiro & Cia. 1871-73.
	Crônica geral e minuciosa do império do Brasil desde a descoberta do novo Mundo ou América até 1879	Rio de Janeiro: Dias da Silva Junior, 1879
Caetano Lopes MOURA	Epítome cronológico da historia do Brasil para uso da mocidade brasileira	Paris: Viúva J. P. Aillaud, Morlon e Cia, 1869 (349 p.)
Manuel Thomaz Alves NOGUEIRA	Compêndio de historia moderna	Rio de Janeiro, 1868.
José Alexandre PASSOS	Resumo da historia do Brasil para uso da infância	1873
Joaquim Caetano Fernandes PINHEIRO	Episódios da historia Pátria, contados à infancia	Rio de Janeiro: Garnier, 1859. 2ª ed. 1861; 3ª ed. 1864; 4ª ed. 1866; 5ª ed. 1869; 6ª sem data; 7ª sem data; 8ª 1873; 9ª 1875; 12ª 1892.
	Resumo de história contemporânea desde 1815 até 1865 por um professor	Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866
	História do Brasil contada aos meninos	Paris: Impr. Simon Raçon et. Comp, 1870, 2ª ed. 1875; 3ª 1880; 4ª 1873 a 1888 por Leopoldo Fernandes Pinheiro.
José Pedro Xavier PINHEIRO	Epítome da historia do Brasil desde o seu descobrimento até 1857 adotado para uso das aulas públicas de ensino primário	Rio de Janeiro: Tip. Laemmert, 1860, 2ª ed.; 1864, 1870, 1873, 1876, 1880.
Alfredo Moreira PINTO	Compendio de História universal,	Rio de Janeiro, 1882
	Pontos de historia do Brasil, organizada segundo o novíssimo programa dos exames gerais da instrução pública.	Rio de Janeiro. 3ª ed. 1876 e 4ª ed. 1881 pela Tip. J. G. de Azevedo
	Pontos de historia antiga, organizado, etc	Rio de Janeiro
	Pontos de historia média, organizado, etc	Rio de Janeiro
	Pontos de historia moderna, organizados segundo o novíssimo programa dos exames gerais na instrução pública.	Rio de Janeiro. J. G. de Azevedo, 1876.

	Noções de História Universal	São Paulo (383 p.)
Severino Antonio da Rocha PITTA	História ligeira do Brasil-Republica	Bahia, 1893
	Compendio de historia da America: obra didática	Rio de Janeiro: 1900
Augusto PRALON	Quadro sinótico e cronológico da historia do Brasil por Augusto Pralon e E. Matosso	Rio de Janeiro: J. D. de Oliveira, 1879.
Justiniano José da ROCHA	Compendio de historia da Idade Media	Rio de Janeiro: Liv. Serafim José Alves, 1876, 3ª ed. (251 p.)
Joaquim Frederico Kiappe da Costa RUBIM	Lições historicas e geográficas do Brasil, extraídas dos melhores autores	Rio de Janeiro: Tip. De Pinheiro, 1863 (86 p.)
Vicente do SALVADOR	História do Brasil	Rio de Janeiro: Leuzinger, 1889 (261 p.)
	Livros I e II da História do Brasil.	Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887 (115 p.)
Lery SANTOS	Epítome da História do Brasil	Rio de Janeiro: Nunes de Oliveira editor, 1876 (66 p.)
Romualdo Antonio de SEIXAS	Sinopse da historia do Brasil,	Bahia: Imprensa Econômica, 1875. 2ª ed. 1878
José Aristides Soares SERPA	A Escola. Curso de historia universal. Pontos de historia antiga; História media; história do Brasil	Rio de Janeiro: Serafim José Alves, 1875. 3 vol. 2ª ed. 1881.
Roberto SOUTHEY	História do Brasil. Traduzida do inglês pelo dr. Luiz Joaquim de Oliveira e Castro e anotada pelo cônego dr J. C. Fernandes Pinheiro	Rio de Janeiro: B. L. Garnier (Paris: Tip. De Simão Raçon) 1862. 6 vol.
José Herman de TAUTPHOEUS	Manual de história moderna	Rio de Janeiro: Tip. América de J. Soares de Pinho, 1856.
Joaquim José de Menezes VIEIRA	Conheçamos nossa pátria	Rio de Janeiro, 1883 (20 p.)
Raul VILLA-LOBOS	Pontos de historia do Brasil, coordenados e redigidos de conformidade com o programa geral de preparatórios	Rio de Janeiro, 1886; 2ª ed. 1890; 3ª ed. 1896.
	Lições de Historia Universal (Max Cruser) de acordo com o programa geral de preparatórios	Rio de Janeiro: Tip. E Lith, de C. G. da Silva. 1888, 2 vols. (440 p.); 2ª ed. 1896
	Epítome da História do Brasil desde seu descobrimento até a proclamação da República por J. P. Xavier Pinheiro	Rio de Janeiro: Comp Tip. Do Brasil, 1891. 10ª ed. correta e aumentada pelo professor, etc.

“ATÉ QUE A MORTE NOS SEPRE”: OS CÂNTICOS FÚNEBRES COMO RITUAL DE MORTE EM GOIÁS

Gleidson de Oliviera Moreira¹

Os cânticos fúnebres, inselênças e ou rezas elaborados pela comunidade camponesa de Morro Agudo de Goiás, Região Norte do Estado de Goiás, oferece-nos uma rica discussão do sentido da morte enquanto construção simbólica tecida num universo cultural particular e em formas específicas e singulares de sociabilidade. Esse universo cultural se encontra inscrito nas práticas e condutas elaboradas na duração do tempo e no espaço por meio da oralidade, “lugar de memória” onde se inscrevem crenças e tradições diversas. Entender a relação entre as orientações familiares, sociais, e religiosas que configuram a constituição dessas imbricações a partir das lamentações e rezas compõem a preocupação central nesta comunicação. Alguns estudos de gênero apontam para a atuação das mulheres na sociedade camponesa como integrantes ativas da vida material (produtora e reprodutora), mas e seus cuidados espirituais com moribundos e mortos? Quais eram? O que faziam? Que atitudes adotaram diante do morto? Esse é um papel que muitas vezes passou despercebido na historiografia, a exemplo das encomendadeiras de almas e rezadeiras de terços. Dessa maneira, a comunicação atenta também para a visibilidade das experiências dessas mulheres, desvelando atitudes e práticas nos rituais fúnebres. Com os dados históricos orais e a pesquisa bibliográfica, o presente trabalho estabeleceu a relação entre os sujeitos da comunidade de memória e os seus *habitus*, nosso objeto de análise.

Palavras-chave: Cânticos fúnebres, ritual de morte, comunidade de memória, rezadeiras.

Até meados da década de 1980, o estado precário das estradas e dos meios de transportes na região Norte do Estado de Goiás reforçava o isolamento entre o “sertão” e as cidades mais próximas, (Cidade de Itapuranga). Esse fato dificultava a procura dos moradores por socorro médico. Nesse sentido, quando alguém da comunidade adoecia, em grande parte eram atendidos por rezadeiras locais.

Essas rezadeiras tinham grande prestígio e conhecimento junto à comunidade. Eram responsáveis pela manutenção de vida e de morte. Elas, ao mesmo tempo em que eram parteiras, cuidavam de doentes e tratavam dos *corpos* depois da morte. Eram famosas por conhecerem muitas ervas e preparar remédios. Quando visitavam o doente e concluía que o mal fosse incorpóreoⁱ – causado por “mal olhado”, “inveja”, ou “coisa feita por alguém” –, o tratamento era administrado por meio de rezas.

Quando o mal era físico, ou tinha aparência externa (feridas, febres altas, etc.) elas tratavam não apenas com as rezas, mas também com raízes e ervas. Se mesmo depois de algum tempo de cuidado o doente não apresentasse progresso, e/ou seu quadro de saúde

¹ Mestre em História. Professor na UEG.

piorasse, logo as famílias começavam a se preparar para a morte. Assim, amigos, parentes, compadres e vizinhos passavam a se reunir na casa do doente cotidianamente, até que ele viesse a falecer, ou, por algum milagre, restabelecesse a saúde como demonstra o relato de uma agricultora local:

Ao Sr. J. mesmo, eu devo uma obrigação, que Deus dê saúde a ele! Quando o pai de Z. [o marido da informante] estava nas últimas, quando nós moremos lá pra cima (...) ele saía daqui e ficava até as tantas da noite com nós lá. Ele, G., D. A., falecido M., uma porção de gente. Até que no último dia que eles saíram mais cedo, pois acharam que ele [o sogro doente] tava melhor, foi só eles sair e o velho morrer. [Z.P.]

Quando a pessoa morria depois de longos dias de vigília, a família do morto como demonstra a fala dessa entrevistada, se sentia *obrigada* com as demais pessoas/famílias a participar da celebração de morteⁱⁱ.

Quando o doente demonstrava qualquer indício de que estava pra morrer, uma pessoa da casa imediatamente trazia uma vela acesa e colocava em suas mãos, pois se acreditava que aquela luz clarearia a *passagem* para a alma do morto. A partir do momento que a morte era comprovada, logo chegavam novamente todos os vizinhos, os parentes, e conhecidos, sejam aqueles que morassem próximo, ou distante, vinham todos se solidarizar com a família do morto e colaborar na preparação do corpo e do funeral – no cumprimento das obrigações rituais.

As famílias tinham extremo cuidado com o tratamento do corpo. Banhavam, vestiam, e colocavam na posição funeral – deitado de costas e mãos cruzadas sobre o peito.

Não era qualquer pessoa que tratava o corpo. Não que quem os fizesse devesse ter alguma característica excepcional, mas tinha que ser alguém “de coragem”, que não tivesse medo de morto. Muitas vezes as rezadeiras eram acionadas, porém, na comunidade existiam outras duas ou três pessoas que não eram rezadeiras, mas que cumpriam esse papelⁱⁱⁱ. Essas pessoas preparavam o corpo com a ajuda de outros, enquanto alguém da família era incumbido de dar as instruções fúnebres: separar o lençol que seria usado para cobrir o caixão, a mortalha, e os objetos que deviam ser colocados dentro do caixão. Algumas dessas instruções às vezes eram determinadas em vida, ou no leito de morte pelos próprios moribundos. Depois da morte, as famílias tinham o cuidado de obedecer ao pedido, pois temiam ficar em débito com o morto^{iv}.

Durante a preparação do corpo, e mesmo depois de o colocarem no caixão, algumas providências eram tomadas a fim de colaborar para que a alma do morto fizesse uma *boa passagem*. Segundo a “teoria nativa”, se um morto permanecesse com olhos entreabertos era sinal que ele “estava com pena de deixar esse mundo, ou então tinha apego muito grande a uma pessoa da família e voltaria pra buscá-la”^v; ou, como sugere DaMatta (1987:157): “Em vida tinham sido egoístas, e assim ficado presa a alguma pessoa, emoção, objeto ou propriedade”. Do mesmo modo, quando detectavam que o corpo permanecia “amolecido”, isso era sinal de que em poucos dias a alma retornaria pra buscar alguém da família^{vi}. Sendo assim, logo que um dos sintomas era observado, as famílias imediatamente chamavam um dos “peritos” locais que realizavam as *simpatias* necessárias para mediar à passagem do morto para “o outro mundo”^{vii}.

As mortes na comunidade, assim como os casamentos, tinham como característica fundamental paralisar todos os outros acontecimentos locais, desde os mais cotidianos – o trabalho na roça, ou o trabalho doméstico; as aulas na escola, as celebrações religiosas – aos menos habituais, como a comemoração de um aniversário, por exemplo.

Maria Augusta de Moraes recorda que ao completar os dez anos de idade, sua família realizou-lhe uma festa surpresa (primeira vez que meu aniversário seria comemorado) para mim. Como era de costume, chamaram as pessoas da igreja (católica) para realizar uma celebração, e os vizinhos mais próximos para participar. A celebração seguia animada com muitos cânticos. Tudo caminhava aparentemente “normal” até que chegou a notícia de que uma pessoa da comunidade havia morrido. Depois disso imediatamente as pessoas pararam de cantar, mudaram seus semblantes, a alegria se converteu em tristeza, abreviaram ao máximo a celebração, e o bolo foi partido sem que se ao menos cantassem o famoso parabéns. Após comerem o bolo, as pessoas seguiram diretamente para a casa do morto, inclusive grande parte de sua família.

Isso aconteceu, porque depois que uma morte era anunciada, tudo passava a funcionar em função da morte e do morto. As pessoas deixavam tudo que estavam fazendo, e corriam para a casa da família, lugar onde de praxe se realizavam os velórios na comunidade^{viii}.

Dizem os nativos que esses velórios eram marcados por muitos choros e lamentações, gritos e desmaios, mesmo que a morte já fosse esperada. Mas, ao mesmo tempo, também tinha “muitos momentos de divertimento”. Para passar as longas horas – no mínimo vinte quatro – em que permaneciam nesses locais, pois nunca se enterravam os mortos antes disso

para ter certeza do falecimento, as pessoas tinham que fazer alguma coisa, principalmente “para que a noite passasse depressa”.

Assim, era comum que em determinada hora as pessoas começassem a contar piadas, histórias de todos os tipos, situações jocosas ocorridas noutros velórios, episódios da vida do defunto, as circunstâncias da morte, etc. Alguém começava, e o grupo aumentava, e assim ficavam todos por ali naquela grande reunião social – que de fato é o significado do velório nessas comunidades rurais –, conversando, rindo e lanchando; pois durante toda noite em um funeral, e até o dia amanhecer, eram servidos cafés, bolachas, bolos e biscoitos:

De um lado, pra quem não era da família, e pro pessoal mais novo que não liga muito pra essas coisas e que iam com outras intenções, [o funeral] era motivo de encontro, namoro, de paquera, de colocar as fofocas em dia. Então, de um lado o velório às vezes era até divertido. Uma noite inteira falando coisas engraçadas e fazendo bagunça. (Joana de Souza Lino)

De acordo com a entrevistada, o velório, “pra quem não era da família”, era como se fosse uma festa, lugar de “encontros”, “namoro” e “fofoca”. Era um momento em que a casa familiar (do morto) tornava-se um espaço público no qual toda a comunidade circulava, se solidarizava, e se sociabilizava de uma forma geral. Contudo, esse caráter festivo era entremeado por momentos de choro, lamentações, gritarias, desmaios, etc., e “outras expressões obrigatórias dos sentimentos”, nos termos de Marcel Mauss (2001): eram do mesmo modo esperados, naturalizados e faziam parte do ritual funerário^{ix}.

Depois de passarem uma noite velando o corpo, no dia seguinte, antes de o levarem para o cemitério, costumavam-se realizar os ritos de despedida ou separação (Van Gennep, 1978). Eles se constituíam em algumas preces e cantigas. Em seguida o caixão era vedado e partia-se em cortejo fúnebre até o cemitério.

Originalmente o percurso era realizado a pé. Porém, a partir da década de 80, veículos passaram a ser utilizados para conduzir o cortejo. O carro que conduzia o morto seguia na frente, e em seguida, numa grande fileira, os demais veículos que *acompanhavam o enterro*: carros de passeio, caminhões e motos lotados de gente^x.

Numa velocidade que não ultrapassava os 30 km/h, seguia o cortejo, chamando a atenção de todos que cruzavam pelo caminho. Durante o percurso, as pessoas paravam o que

estavam fazendo para vê-lo passar. As mulheres corriam para as janelas, as crianças pro quintal, e os homens desciam das bicicletas, e, se estivessem a pé, paravam, tiravam seus chapéus, e o seguravam na direção do peito em respeito ao morto. Vez ou outra alguém gritava – “Quem morreu?”; “De onde?” –, e os que seguiam o enterro respondiam de cima de um dos carros.

Quando chegavam ao cemitério, várias outras formalidades eram seguidas. Geralmente os homens, mais velhos e mais próximos da família, carregavam o caixão da casa até o carro, e do carro até a sepultura. Um homem da família era quem pegava na alça do caixão que fica do lado da cabeça, que segundo um informante “era um costume muito antigo”, que indicava aquela pessoa como alguém da família: “dono do defunto”, “ser o cabeça”, “estar de frente”, “ser da família” (posição hierárquica que representava parentesco com o morto). Para entrar no cemitério, os pés do defunto deviam estar voltados para dentro. Na hora do sepultamento, os que estavam presentes jogavam um punhado de terra dentro da cova enquanto o coveiro cobria a sepultura.

Essas e outras práticas detalhadas, embora não fossem explicadas, eram minuciosamente observadas no passado, e em grande medida eram realizadas como meio de mediar a *passagem* das almas para “o mundo dos mortos”, ou “o outro mundo”, como afirma DaMatta (1987), e impedir que eles retornassem para importunar os vivos. Porém, atualmente “perda desses antigos costumes”, como me explicou um nativo, tem ocorrido porque:

Hoje quase ninguém mais é enterrado no chão, quase todo mundo é enterrado em catatumba. As pessoas, vamos supor, de trinta anos pra cá, já não vão vendo mais fazer essas coisas. Porque chega lá e coloca na catatumba, aí vão perdendo os costumes. E essas coisas, eu não sei por quê, era mais... igreja católica. E hoje as igrejas são assim... Cada uma tem uma crença... Então, as coisas vão diminuindo... (N.G. entrevista).

Uma leitura atenta da fala dessa entrevistada evidencia que as antigas práticas fúnebres estavam relacionadas ao universo católico. Porém, durante um período em que esse catolicismo era um catolicismo popular, no qual as representações estavam mais voltadas aos conhecimentos antigos transmitidos geracionalmente. Ou seja, como ela aponta, a “perda de costumes” de certa maneira está associada à institucionalização dos espaços de morte: ao aparecimento das igrejas, à construção das catacumbas, etc.

A partir da segunda metade da década de 2000, depois que algumas mudanças na infra-estrutura regional – melhorias nas condições da estrada, nos meios de transportes, instalação de postos de saúde e empresas funerárias na redondeza, além da exigência de certidão de óbito para enterrar os mortos, etc. – aliada ao desenvolvimento de uma consciência religiosa baseada na doutrina católica contribuíram para enfraquecer as representações e as práticas mortuárias do homem sertanejo.

O encurtamento da distância entre o “sertão” e a cidade estimulou a procura por tratamento médico e hospitalar (medicalização), e, conseqüentemente, as mortes passaram a ser administradas não mais pelo próprio morto, pelas rezadeiras, por seus parentes e amigos, e passaram a ser controladas pelas equipes de saúde. Nessa perspectiva, a morte foi transferida do ambiente doméstico para o espaço hospitalar. Deixou de ser uma morte pública, natural e “coletiva” – um acontecimento social vivenciado e compartilhado por um grupo próximo do morto (adultos, jovens e crianças) – para se tornar uma morte privada e solitária no leito do hospital, longe dos olhos e do afeto familiar^{xi}.

Essa nova representação da morte, com a introdução do tratamento e da hospitalização, recebeu inicialmente resistência de algumas pessoas mais idosas da comunidade. Contra a idéia aterrorizante de morrer no hospital, alguma dessas pessoas, ainda em vida e com bom estado de saúde, reuniam suas famílias (filhos(as), genros e noras), fazendo-os jurar que não os deixassem morrer no hospital, garantindo-lhes o direito de morrer em suas próprias casas^{xii}.

Porém, com o passar dos anos, morrer em casa se tornou um desejo de poucos. A doença deixou de estar associada à morte, e buscar tratamento hospitalar se transformou em “*procura por saúde*”. Enquanto a doença não manifestasse certa gravidade, levava-se o doente numa das rezadeiras e seguiam-se as suas recomendações. A partir do momento que a situação se agravava, o doente era imediatamente levado para o hospital. Assim, no final da década de 1980 dificilmente alguém nascia ou morria em casa. As mortes, assim como os nascimentos passaram a se consumir no ambiente hospitalar, e foram se afastando cada vez mais do universo doméstico.

Em pouco tempo, as pessoas passaram a sentir receio e desconforto com a idéia de lidar com o morto^{xiii}, de conviver com a memória do morto dentro do caixão e no meio da casa, como era de costume. A partir de então se difundiu a idéia de que no ambiente doméstico as pessoas prefeririam cultivar a imagem da pessoa em vida, dos bons momentos vividos, e não “a imagem de um morto”. Esse argumento foi bastante utilizado pelas famílias,

que a partir de determinado momento passaram a recorrer às igrejas para realizarem seus velórios.

Além disso, um maior contato com os meios urbanos, a elevação do nível de escolaridade e a difusão da doutrina e dos valores religiosos da atualidade contribuíram para que o processo de morte e os ritos de morte deixassem de ser considerados naturais, como pode ser percebido nesta declaração de uma dona-de-casa:

É que antigamente eles se baseavam em alguma coisa, em alguma crença. Só que eles não tinham uma religião concreta, então eles diziam que tinham que fazer alguma coisa, era simpatia pra espantar o morto... Tinha que dar banho depois de morto. Se tivesse de boca aberta, tinha que fechar a boca, por exemplo, tinha que tapar o nariz... Mas isso era na teoria dos antigos, não era gente que estuda, era gente que deve ter aprendido com gente mais antiga ainda, né? (Entrevista com G.F.).

Segundo DaMatta, a institucionalização dos espaços sociais contribuiu para que se enfraquecessem e/ou se abolissem as antigas práticas funerárias e representações em torno da morte. Assim, as *rezadeiras* perderam sua importância social^{xiv}, pois a igreja passou a mediar a comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (com os ritos fúnebres e as missas), e as mortes domésticas deram lugar à morte hospitalar, os velórios em casa foram substituídos pelos velórios na igreja, o tratamento do corpo realizado por pessoas da vizinhança foi substituído pelos serviços funerários pagos, e todas as rezas, a troca de presença e de generosidade – que eram realizadas não apenas no período de velório, mas também antes e depois da morte –, as visitas, as palavras de conforto e pequenas gentilezas, as simpatias, os choros, as lamentações, os desmaios, e todas as outras expressões obrigatórias dos sentimentos, deram lugar a outras formas de expressões, de práticas e de representações diante da morte e dos mortos.

As pessoas que se integravam num círculo de solidariedade e acompanhavam cotidianamente o processo de morte perderam suas “funções”. E o cumprimento de todas aquelas obrigações rituais depois que a morte se consumava, perderam os seus significados. Assim sendo, os vínculos sociais que uniam as famílias em torno desses eventos aos poucos foi se enfraquecendo, o que conseqüentemente contribuiu para reduzir a participação e o comparecimento das pessoas nos rituais funerários atuais, como denúncia essa informante:

De primeiro quando uma pessoa morria (...) levava uma noite inteira e amanhecia muita gente no velório. Hoje em

dia, quando você vai num velório, cedo da noite ali na frente [na frente da igreja] (...) ou coisa (...) tá cheio de gente. Quando chega mais tarde, acho que se tiver quatro ou cinco pessoa é muito. Quais ninguém está mais ali. Todo mundo (...) uns já procurou seus cantos pra ir dormir, outros já foi embora pra casa que tem que trabalhar...e assim vai... (D. A., entrevista)

A ferramenta de trabalho da carpideira é a sua voz e o terço, mas é através da cantoria que elas provocam os mais intensos sentimentos, cujo propósito é confortar os familiares para superarem a perda do ente querido. O Canto Fúnebre representa um grito simbólico, um manifesto contra o esquecimento daquele que irá partir para sempre para que não seja esquecido.

Canto de inselêça

Uma inselêça das Virgens

Senhora da solidade

Ela é nossa mãe santíssima

Ela é dolorosa

Ela é imaculada (Bis)

(Rezas e súplicas)

Duas inselêças das virgens

Senhora da solidade

Ela é nossa mãe santíssima

Ela é dolorosa

Ela é imaculada (Bis)

Tantas inselêças das virgens

Senhora da solidade

Ela é nossa mãe santíssima

Ela é dolorosa

Ela é imaculada

Canto do ato de morte

Uma espada de dor

No coração de Jesus passou

Foi uma dor que me fez chorar

No tormento da paixão

Ô, ô dô que Jesus padeceu

E sua mãe no seu coração (Bis)

(Rezas e súplicas)

Duas espadas de dor

No coração de Jesus passou

Foi uma dô que me fez chorar

No tormento da paixão

Ô, ô dô que Jesus padeceu
E sua mãe no seu coração (Bis)
(Rezas e súplicas)
Tantas espadas de dor

A excelência é cantada pelas mulheres, conduzida pela puxadeira, condutora da reza. Ela canta o primeiro verso e as demais repetem numa voz desigualada e roca (voz nasalada). Para que a cantoria se estenda ao um longo do velório deve-se ir aumentando o número de excelências até 12. Nos intervalos, entre um verso outro, são rezados benditos, feitas súplicas ou rezado terço em benefício da alma do morto. Após as 12 excelências, e para terminar cantoria, e no último verso, não se deve dizer a quantidade de excelências, mas *tantas excelências*.

ⁱ As diferenças entre uma doença e outra eram quase sempre detectadas através de rezas. A menos que fosse de causa conhecida como no caso de picada de cobra, acidente com machado, ou coisa parecida (para esses casos tinham os chás e remédios caseiros). Mas até esse período, muitas famílias ainda tinham muita confiança no diagnóstico fornecido por algumas *rezadeiras*. Desse modo, as chances das doenças serem pensadas em termos de *coisa feita (macumba)* eram sempre muito grandes. Lidavam com isso numa relação muito próxima do que Evans-Pritchard descreve para as causas do “embruxamento” estadas por ele entre os Azande. Embora no nosso caso, nem sempre o bruxo (*macumbeiras*) é o “inimigo”, ou aquele com quem se tinha inimizades. Na maioria das vezes, eles (as) são vistos como intermediadores (detentores das técnicas), e pagos por terceiros para realizar a *macumba* contra alguém (embora também possam pessoalmente lançar macumba pessoais). Já as *rezadeiras*, geralmente eram acionadas - “gratuitamente” – para anular os “efeitos” da macumba.

ⁱⁱ Embora não fossem rezadeiras, essas pessoas tinham grande conhecimento acerca de rezas para lidar com o corpo

ⁱⁱⁱ Foi assim que a família de um falecido derramou sobre o corpo do morto dois frascos de perfume pelo qual ele tinha apreço, e que havia sido deixado intacto por ele. Dizem os informantes que desse feito resultou um mau cheiro insuportável, e que quase ninguém conseguia permanecer na sala onde o corpo estava sendo velado.

^{iv} Entrevistada Maria Augusta de Morais

^v Certa vez participei de um velório em que, passado algumas horas do falecimento, a família percebeu que um dos braços do defunto que havia sido posto sobre o peito havia se resvalado para a

lateral do corpo, ou seja, estava “amolecido”. Imediatamente chamaram uma das “peritas” para que realizasse a “*simpatia*”. Chegando a sala onde se encontrava o caixão, a mulher se aproximou, certificou-se do estado do morto, depois se dirigiu a uma touceira de bambu que existia no fundo do quintal e extraiu dela uma varinha ainda verde. Em seguida mediu-a no tamanho do defunto, cortou-a naquele tamanho exato, e, colocando-a dentro do caixão ao lado do corpo, bateu-a vagarosamente por três vezes, chamou o nome do defunto e proferiu as seguintes palavras: “Olha! A companhia que você vai levar é essa varinha”. E repetiu esse gesto por três vezes.

^{vi} Essas *simpatias* estavam associadas a certas rezas ou pequenos rituais geralmente realizados individualmente, ou assistidos por poucas pessoas que eram utilizadas para curar enfermidades e/ou para afastar as más influências das almas dos mortos sobre a vida dos vivos. Esses “peritos” (rezadeiras ou não) tinham grande conhecimento acerca desses ritos e rezas. Por conta disso, eram pessoas muito respeitadas e tinham grande prestígio entre as famílias do lugar; ao contrário das macumbeiras, pessoas que eram vistas como detentoras de conhecimentos rituais (*macumba* ou *pemba*), porém utilizados para fazer o mal – realizar coisas negativas, ou, como se diz, “fazer o mal pros outros”; e por disso tinham uma péssima reputação na comunidade e dificilmente participavam desses espaços sociais.

^{vii} Para Ariès (1977), até a Idade Média a atitude em relação à morte era e ao mesmo tempo familiar e próxima, atenuada e indiferente, pois tinha como fundamento a “concepção coletiva da destinação” - o que significa dizer que o homem daquela época era socializado para aceitar a morte como uma ordem divina e natural. Essa “vulgata” segundo ele foi sutilmente modificada, e a morte tomou um sentido dramático, pois passou a ser encarada como uma transgressão que roubava o homem de seu cotidiano e sua família. Assumindo a partir do século XVIII, uma carga de emoção que antes não possuía: choros e escândalos. Comportamento que retrata a expressão da dor dos sobreviventes que lidam com intolerância frente à separação.

^{viii} As pessoas se revezavam durante todo o tempo do velório (manhã, tarde e noite) até a hora do enterro, o que significa que se intercalavam entre a permanência nesse ambiente, e rápidas idas em casa para se alimentarem e tratar da sua higiene pessoal.

^{ix} O corpo geralmente era transportado por algum conhecido da comunidade, alguém que possuía uma caminhonete e prestava esse favor à família do morto. Durante longo tempo, um senhor da comunidade ficou conhecido por se colocar sempre à disposição para levar os mortos para os cemitérios. As pessoas das famílias já nem se preocupavam, pois ao final de cada funeral ele encostava a sua caminhonete na posição para colocar o corpo, seja lá quem fosse o morto.

^x Ariès (1977) observa que as instituições higiênicas que surgem especialmente a partir do século XX – entre os anos de 1930 e 1950 -, é fato decisivo para o afastamento da morte do cenário cotidiano: “Já não se morre em casa, em meio aos seus, mas sim no hospital, sozinho”. O lugar da morte é deslocado do aconchego do lar para os lugares especializados. Passa ser inconveniente morrer em casa. A morte deixa de ser uma experiência e passa a ser um fenômeno técnico (assistida pelos médicos). (p. 54)

^{xi} Soube de três casos como esses. Com efeito, um deles eu acompanhei de perto, pois se tratou da morte da minha bisavó paterna. Tudo começou quando a idosa senhora de mais de oitenta anos, e ainda em plena saúde, reuniu os filhos que moravam mais próximo e exigiu que quando ela adoecesse em hipótese nenhuma desejava ser levada para o hospital, assim como já tinha ocorrido com o seu falecido marido. O seu único desejo era que a deixassem morrer em casa. Quando adoeceu com seus quase noventa anos de idade, e encontrava-se acamada e em estado aparentemente grave, houve muita tensão e divergência entre os filhos que moravam na localidade, e outros que haviam migrado há muitos anos. Eles se dividiam na opinião de cumprir a vontade da mãe, ou quebrar o acordo e hospitalizá-la. Os de “*fora*” chegaram a chamar ambulância, e trocar acusações entre si; os que opinavam para que ela fosse internada, diziam que se a mãe morresse por falta de cuidados médicos a culpa seria dos irmãos que não a queriam internar. Estes, por sua vez, diziam que preferiam ser acusados disso a viver o resto da vida com o *remorso* por não terem cumprido a exigência e o desejo da mãe. Depois de muitas discussões, chegaram ao consenso de cumprir a vontade da moribunda. Assim, os filhos, genros, netos, vizinhos e amigos da família permaneceram durante uma semana em vigília na casa dessa senhora, até que no dia 23 de janeiro de 1995 ela veio a falecer.

^{xii} “A gente mais nova, depois dessa coisa de hospital (...) a gente já tem meio esse preconceito (...) Mas as nossas mães, nossas avós, não tinham esse medo de defunto, já eram acostumadas a lidar com gente doente. E hoje por causa de hospital e a gente não lidar muito com doente, a gente não tem muita coragem, só se fosse caso de muita necessidade” (Fala de informante sobre a prática de banhar os defuntos).

^{xiii} Elas perderam prestígio e suas antigas práticas passaram a ser consideradas supersticiosas, quando não eram reprimidas pelas igrejas e associadas à “macumba”. A partir daí, até mesmo a prática de rezar as crianças contra “mal-olhado”, “espinhela caída”, etc. passaram a ser vistas como negativas e impraticáveis do ponto de vista das famílias religiosas.

^{xiv} Dizem que alguns vizinhos ou amigos, por ocasião de uma morte, deixavam os seus afazeres para ajudar a família em luto. Faziam a alimentação da família do morto e outras atividades domésticas; enfim, faziam-lhes companhia.

Referência Bibliográfica

ÁRIES, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. Ed. Ediouro. SP. 2004

_____ **O homem diante da morte**. Vol. II. Francisco Alves. S.P. 1990

BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930)** ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto. Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 2002.

CERTAU, Michel. **A invenção do cotidiano. Artes de Fazer**. Ed Vozes, Vol I. RJ. 1990

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar. 2000

_____ **A casa e a rua; espaço, cidadania, mulher e morte no espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Guanabara. 1987

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura.**RJ. 1989

MAUSS, Marcel. **A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários MAUSS**, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.2001

MOREIRA, Gleidson de Oliveira. *Representações da morte infantil em Goiás no século XIX*. Revista Guanacuns. Faculdade de Anicuns. 2006

_____ *Cemitérios Oitocentistas como Lugares de Memória*. Revista Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 17, n. 9/10, p. 839-853, set./out. 2007

REIS, João José. **A Morte é uma Festa**: Ritos fúnebres e revolta popular do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 357p.

RODRIGUES, Claudia. **Nas Fronteiras do Além: o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro** (séculos XVIII e XIX), Ano de Obtenção: 2002.

_____ **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres na Corte**, Ano de Obtenção: 1995.

REIS, João José. **A morte é uma festa – ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo. Companhia das Letras, 1991.

O TRABALHO COMO DEFINIDOR DA PAULISTANIDADE NA OBRA DE MONTEIRO LOBATO

Danyllo Di Giorgio Martins da Mota¹
danyllodigiorgio@gmail.com

Este trabalho procura discutir o conceito de *Paulistanidade* e estabelecer possíveis relações com a obra de Monteiro Lobato no que tange a formação e nacionalização de uma identidade paulista na obra do autor. Considerando que o conceito de *Paulistanidade* é ainda um problema pouco explorado pela historiografia, buscaremos os indícios de sua origem, seus significados e suas apropriações. Vislumbramos através dessa busca, repensar alguns posicionamentos de Monteiro Lobato² e sua relação com os intelectuais de seu tempo no tratamento dos problemas relacionados à Identidade cultural, em uma relação conflituosa entre o regional e o nacional.

Palavras-chave: Monteiro Lobato, *Paulistanidade*, trabalho..

This study aims to discuss the concept of Paulistanidade and to establish possible relations with the work of Monteiro Lobato regarding the formation and nationalization of a paulista identity. By considering that the concept of Paulistanidade is as yet little explored by historiography, this study searches for traces of its origin as well as its meanings and appropriations. Through this search I intend to ponder over some positions adopted by Monteiro Lobato and their relation with intellectuals of his time concerning the treatment of problems associated with cultural identity, an identity which stands in a conflicting relation between the regional and the national.

Keywords: Monteiro Lobato, Paulistanidade, work.

O conceito do *Paulistanidade*:

O estudo das identidades no Brasil tem como uma de suas marcas o debate sobre os conflitos entre as dimensões regional e nacional. Esses conflitos passam pela autoafirmação das identidades regionais, tanto de umas em relação a outras, quanto em relação à identidade nacional brasileira. Durante as décadas de 1910 e 1920 a Literatura figurou como um amplo campo de divulgação, debate e consolidação dessas identidades que figuravam nos diversos projetos que apontavam a necessidade de modernização do país e mesmo de

¹ Aluno do departamento de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás – UFG, nível Mestrado.

² Monteiro Lobato (1882 – 1948) foi escritor, tendo uma vasta obra de literatura infantil e adulta. Suas obras revelam uma forte ligação com o meio rural, sobretudo do Vale do Rio Paraíba, interior do Estado de São Paulo, onde herdara de seu avô a Fazenda do Buquira. Também foi editor – sendo pioneiro no mercado editorial brasileiro ao fundar ao final da década de 1910 a *Monteiro Lobato e Cia*, primeira editora brasileira. Nesse período tornou-se proprietário da *Revista do Brasil*, que se tornaria o empreendimento cultural de maior sucesso na Primeira República. Envolveu-se em campanhas em prol do saneamento dos sertões, na luta pela exploração de Petróleo e Ferro em território nacional, o que possibilitaria, em sua visão, a modernização do país. Envolveu-se em inúmeros debates e polêmicas, estando sendo sempre marcado reconhecido pela opinião forte e pela defesa intransigente de suas idéias.

afirmação da existência de uma identidade nacional. Com este trabalho buscamos discorrer sobre a *Paulistanidade*, vista como a construção e afirmação de uma identidade regional paulista. Buscamos apontar a forma como essa idéia se relaciona com a obra literária de Monteiro Lobato durante o período apontado. Discutindo também a construção do conceito de *Paulistanidade* na historiografia, buscamos demonstrar como a questão do trabalho tornou-se um ponto de aproximação entre essa visão regionalista e as idéias presentes na obra lobatiana.

De imediato, é preciso indicar que esse conflito emerge porque a “identidade nacional” é constructo que pretende apagar a diversidade. Se toda a identidade pode pressupor a existência de um “constructo”, no sentido do apagamento das tensões internas, a idéia de “identidade nacional” foi a mais bem sucedida estratégia dessa apropriação da identidade não como a expressão da diferença, mas como a “representação do mesmo” que deve prevalecer com fins a determinar uma “comunidade nacional”. Esse conflito entre as identidades regionais e a identidade nacional passa tanto pelos projetos de nacionalização de identidades com características específicas de determinadas regiões do país, quanto pela busca de conteúdos comuns às várias frações da nacionalidade que sejam capazes de representar a todos esses rincões sem que qualquer um deles seja “deliberadamente” privilegiado. Daí a fixação da identidade nacional em características como a miscigenação ou mesmo o reconhecimento da diversidade como característica típica do povo brasileiro. Interessante, no entanto, é que a estratégia de uniformização, demarcada na busca por uma identidade nacional e o conflito entre as várias regiões do país, acaba por afirmar e reforçar as diferenças³ regionais tanto no campo cultural quanto nos campos político e econômico que passam a ocupar lugar de destaque nesse debate.

É refletindo sobre a importância dessa relação entre as esferas regional e nacional no início do século XX e sua associação com a atividade intelectual que passamos a desenvolver nosso trabalho. Nossa discussão se concentra na busca pela definição dos conteúdos de um tipo específico de regionalismo desenvolvido no Estado de São Paulo e denominado – tanto por seus promotores quanto pelos estudiosos do tema – como *Paulistanidade*. Apesar de essa idéia ter se desenvolvido já a partir do século XIX, nos concentraremos na análise do período compreendido entre as décadas de 1910 e 1920, já que nosso principal objetivo é buscar a relação e a presença desses conteúdos na obra de Monteiro Lobato.

³ Sobre identidade e diferença ver texto de Tomaz Tadeu da Silva, 2000.

Neste ponto de nosso trabalho nos voltamos ao apontamento das características da *Paulistanidade* definidas por autores que se dedicaram ao estudo desse processo. A partir dessa definição, buscaremos identificar as relações entre o conteúdo da *Paulistanidade* e a obra de Monteiro Lobato, estabelecendo em que pontos há uma aproximação ou afastamento entre essas idéias.

O primeiro ponto a ser destacado é a importância do trabalho de uma elite intelectual paulista na difusão dessas idéias. Optamos por uma análise que privilegiasse o período anterior à ascensão do movimento modernista, sendo um de nossos objetivos o estabelecimento de pontos de ligação entre a obra de Monteiro Lobato com a idéia de Regionalismo e Pré-modernismo a partir da análise de seus conteúdos e de uma discussão sobre a utilização e aplicação mais apropriada desses termos.

Nosso ponto de partida para a análise dos conteúdos da *Paulistanidade* será a junção dessa idéia com o predomínio cultural de São Paulo sobre o resto do Brasil, as formas de sua divulgação dessa idéia, suas relações com as atividades econômicas e políticas dominadas pelas elites do estado e; finalmente, a análise de sua presença na obra de Monteiro Lobato e do posicionamento do autor em relação a essas práticas de afirmação da posição de São Paulo em relação à nacionalidade brasileira. Nossa hipótese para o estabelecimento dessas relações gravita em torno da associação entre a concepção de *Paulistanidade* e as idéias de modernidade e trabalho, ponto pelo qual Lobato elabora um projeto de modernização em que o estado paulista seria o modelo a ser seguido para que o Brasil se tornasse moderno.

Segundo Jessita Moutinho, a idéia de *Paulistanidade* está ligada à caracterização do “ser paulista” como representação simbólica da identidade estadual. A *Paulistanidade* seria o conceito pelo qual se procurou caracterizar uma ideologia cujo principal objetivo é afirmar a superioridade étnica, econômica e política dos naturais do Estado de São Paulo em relação ao restante dos brasileiros (MOUTINHO, 1991).

Moutinho chega a essa definição de *Paulistanidade* através da análise de duas perspectivas distintas do desenvolvimento dessa ideologia. A autora analisa as obras de dois ideólogos paulistas que tiveram uma importante atuação intelectual entre o final do século XIX e a década de 1930: Alberto Salles e Alfredo Ellis Jr.. Nas obras desses dois autores encontram-se expressas duas formas distintas de representação do ser paulista que indicam as apropriações feitas pela elite intelectual do Estado.

A primeira perspectiva abordada por Moutinho é a valorização das características étnicas do paulista. No livro *A Pátria Paulista* (1887), apontado por Jessita Moutinho como uma das primeiras tentativas de se esboçar sistematicamente as características do “ser paulista”, Alberto Salles defende a idéia do separatismo como a “primeira fase de evolução política” que se desdobraria a partir do advento da República. A autonomia do Estado paulista se basearia na especificidade étnica de seus habitantes em relação ao restante do país. Integrante do partido Republicano e pertencente a uma família de grandes produtores rurais, Salles é um dos mais eminentes defensores da causa republicana e da valorização da cafeicultura. Contudo, em sua obra, a situação econômica consiste apenas um dentre outros elementos justificadores da capacidade de auto-sustentação da província de São Paulo (MOUTINHO, 1991).

A obra de Alberto Salles está baseada em idéias biologizantes em voga ao final do século XIX, baseando suas teorias em um determinismo racial e climático. Nessas teorias, o autor encontra a base de fundamentação para elaborar sua analogia entre a vida social e o desenvolvimento biológico que culminaria com a concepção da idéia de separatismo, visto como a forma social da desagregação orgânica acarretada pela marcha do progresso (MOUTINHO, 1991). Essa marcha promoveria um desenvolvimento desigual das populações nos âmbitos político, econômico, social etc., de acordo com as características étnicas específicas de cada grupo. Dentro dessa lógica, o povo de São Paulo teria sido privilegiado em relação ao resto do Brasil devido as suas características étnicas, tendo possibilitado o maior desenvolvimento da pátria paulista.

Segundo Moutinho, Salles foi um dos primeiros a defender a idéia do separatismo paulista em relação ao resto do Brasil – idéia que se tornaria um dos pilares da *Paulistanidade*. Essa idéia de separatismo se baseava nessa superioridade do povo paulista em relação à população do restante do país, relegando à união entre esses rincões de origens históricas e momentos de desenvolvimento distintos a culpa pela impossibilidade de São Paulo se desenvolver cultural e economicamente para além do que já havia alcançado.

Ainda segundo Moutinho, as teses de Alberto Salles foram retomadas por Alfredo Ellis Jr. durante a década de 1920. Diferenciando-se de Salles, na obra de Ellis Jr., a vocação econômica era a principal característica do “ser paulista” (MOUTINHO, 1991). Na obra de Ellis Jr., é o desenvolvimento material que distinguiria São Paulo dos demais estados brasileiros, cujo “atraso econômico, aliado ao ambiente físico desfavorável impediriam que alcançassem o ‘grau de civilização paulista’” (MOUTINHO, 1991). Assim, a idéia de

Paulistanidade não se refere apenas à valorização do paulista. Também há um caráter de desvalorização das populações de outras regiões do país, base para afirmação da idéia de ter sido São Paulo a região que gerou um povo mais apto para comandar o país e seu processo de modernização (CASADEI, 2008).

Essa desvalorização reflete-se na idéia de confederação defendida por Alfredo Ellis Jr. e em sua repulsa à Constituição de 1891. Segundo Moutinho, na visão de Ellis Jr., a Constituição sancionaria um federalismo centralizador e ineficiente ao tentar “homogeneizar órgãos com desenvolvimento absolutamente díspar” (MOUTINHO, 1991). Essa desvalorização também pode ser identificada na obra de Alberto Salles em sua defesa da idéia de separatismo baseado na superioridade étnica do paulista.

A *Paulistanidade* é então, sobre o ponto de vista de Alberto Salles e Alfredo Ellis Jr., caracterizada por uma valorização extrema do Estado de São Paulo e da identidade de seu povo, que o colocam em uma condição de superioridade em relação ao resto do Brasil. Isso abre a possibilidade de um processo de separação do estado paulista, que permitiria seu maior desenvolvimento, ou da implantação de uma confederação, que legaria aos paulistas o papel de guiar o Brasil e seu processo de modernização.

Essa extrema valorização das características do paulista em relação à população do resto do Brasil abre espaço para o preconceito em relação aos representantes de outras regiões do país, conforme indicado por Eliza Bachega Casadei (CASADEI, 2008). Esse preconceito está ligado a uma visão do trabalhador brasileiro como incapaz de atender às necessidades de produção, sobretudo no meio rural, que conduziria o Brasil à modernidade.

Assim, encontramos alguns dos pontos fundamentais da idéia de *Paulistanidade* que buscamos discutir e confrontar com a obra de Monteiro Lobato. O embasamento de Alberto Salles em teorias biologizantes e sua valorização do componente racial somam-se à valorização da vocação econômica e do potencial das características naturais do estado, como apontadas por Alfredo Ellis Jr. A *Paulistanidade* também se define pela menção às características positivas da condição de filho de São Paulo em comparação aos naturais de outras regiões do Brasil, o que, em certa medida, transforma-se em preconceito contra essas populações que não se enquadram como paulistas, sendo a idéia de trabalho um dos parâmetros mais importantes para essa análise.

Analisando a obra de Alfredo Ellis Jr.⁴, Luis Fernando Cerri (CERRI, 1998) aponta também a importância dos símbolos criados por essa ideologia da *Paulistanidade* e que contribuem para a afirmação das características que seriam próprias do “ser paulista”. Esses símbolos promoveriam, ao nível das idéias, uma “operação de homogeneização” dos habitantes do estado, tendo a história regional como base para essa construção. Um dos símbolos dessa construção é o bandeirante que, nas palavras de Cerri, é apontado como o ancestral civilizador e patriarca do paulista (CERRI, 1998).

O símbolo mais emblemático da construção ideológica da identidade paulista é o bandeirante, símbolo moral do estado de São Paulo. Segundo Moutinho, o bandeirante tem como equivalente econômico o café. Contudo, a presença do café na construção da *Paulistanidade* se limitaria à característica de símbolo da expansão do homem sobre o sertão. A partir de um processo de separação entre os termos bandeirante e paulista, este último passa a ser aplicável não apenas ao cafeicultor, mas a todos aqueles que vivem e trabalham em São Paulo (MOUTINHO, 1991).

Nesse ponto há um conflito no interior da idéia de *Paulistanidade* entre um exclusivismo (QUEIROZ, s.d: 84) que remonta à nobreza dos ancestrais com a inclusão de todos aqueles que contribuem para o engrandecimento do estado através de seu trabalho. Esse exclusivismo está baseado na valorização das famílias tradicionais paulistas, descendentes dos sertanistas que teriam sido os primeiros a desbravar as terras do interior do estado: são os “paulistas de 400 anos”, os únicos que poderiam ser chamados de bandeirantes.

A limitação do uso desse termo excluiria do grupo aqueles que poderiam ser chamados de “bandeirantes” uma parte considerável dos habitantes da cidade e do estado paulista. Com essa afirmação leva-se em consideração que nas primeiras décadas do século XX grande parte da população de São Paulo era composta por pessoas oriundas de outras regiões do Brasil, por imigrantes e por descendentes de escravos, que estariam também excluídos dessa definição. . Por sua vez, a aplicação do termo paulista a todos que contribuíssem para o progresso de São Paulo através de seu trabalho torna possível a inclusão de uma parcela considerável da população que passa a ser alcançada pela ideologia da *Paulistanidade* (QUEIROZ, s.d: 84).

⁴ É preciso destacar que a obra de Alfredo Ellis Jr. é um símbolo claro das ações da elite política e intelectual de São Paulo. Se essa idéia pode ser afirmada, talvez esse seja o melhor exemplo da relação entre essas elites e a idéia de *Paulistanidade*, considerando o momento de publicação da obra de Ellis Jr., o ano de 1930, seu conteúdo e os conflitos entre tais elites e o governo de Getúlio Vargas. Tal idéia encontra-se presente tanto na obra de Moutinho quanto na de Cerri, que apontam também a construção da *Paulistanidade* como uma ideologia.

Há no interior da idéia de *Paulistanidade* um conflito na definição daquele que seria o alvo e, ao mesmo tempo, o elemento constitutivo dessa ideologia: o povo. Quem é o povo? Ele é nomeadamente composto por ex-escravos, por imigrantes, por trabalhadores e (ainda e também) por uma “nobreza de sangue bandeirante”, que guardaria em si as características do “ser paulista”, ou, então, exclusiva e hierarquicamente seria a representação das famílias tradicionais (a mesma nobreza de sangue bandeirante), donas de “quatrocentos anos de história”? Por hora, apontemos o conflito para, em seguida, ir ao seu encontro na obra de Lobato. Reforcemos: esse conflito está estabelecido entre o exclusivismo ligado ao símbolo do “bandeirante”, que valorizava a tradição e a nobreza dos pioneiros, que seriam os verdadeiros representantes do caráter do homem de São Paulo, e a definição do termo “paulista” como o homem comprometido com o trabalho e que, independente de sua origem, ao contribuir com o progresso do estado, poderia ser considerado um paulista⁵ (QUEIROZ, s.d: 86).

A *Paulistanidade* lobatiana:

Indicados os principais pontos que definem o conteúdo da ideologia da *Paulistanidade*, passemos agora às possíveis relações entre a sistematização dessas idéias com a obra e atuação intelectual de Monteiro Lobato. Discutiremos alguns pontos presentes em sua literatura que demonstrem as formas pelas quais suas idéias se relacionam com o desenvolvimento dessa ideologia ao longo das décadas de 1910 e 1920.

Conforme exaustivamente sugerido, o trabalho⁶ tem um papel de destaque na formação da *Paulistanidade*. É na valorização do trabalhador da cidade e do campo que se encontra o contraponto ao exclusivismo baseado na valorização da descendência nobre. Através da valorização da mão-de-obra, uma grande parte da população poderia ser considerada paulista – inclusive aqueles que tivessem nascido em outras regiões do país ou mesmo em outros países. A característica principal para ser considerado paulista passou a ser o comprometimento com o trabalho que promoveria o progresso e modernização de São Paulo

⁵ Há de se destacar que, segundo Maria Isaura P. Queiroz, a característica de discriminação do símbolo bandeirante em relação aos oriundos de outras regiões do país surge a partir da revolução de 1932, quando é necessário integrar à idéia de *Paulistanidade* uma camada muito mais ampla da população do Estado. Tal medida pode ser apontada como um fortalecimento da idéia do preconceito contra as populações de outras regiões do país e contra os estrangeiros. O anterior é válido caso consideremos que, tal como aponta Queiroz, essas pessoas pudessem “se tornar ricos, até milionários, mas jamais teriam a riqueza primordial da glória dos antepassados, constitutiva do passado familiar e regional aureolado por feitos extraordinários. Seriam paulistas, mas jamais se tornariam bandeirantes” Ver: QUEIROZ, s.d: 84.

⁶ A idéia de trabalho é aqui compreendida como toda atividade humana voltada para a transformação da natureza e para a produção de bens e serviços. Assim se define o trabalho, pois nos parece ser essa a ponte para analisar a importância da questão do trabalho na obra de Lobato, seja em relação ou em contraposição à natureza.

e serviria como exemplo para as outras regiões do país que desejassem também se modernizar (QUEIROZ, s.d).

Através da valorização do trabalho dois pontos característicos da *Paulistanidade* se desenvolveram: a caracterização de São Paulo como um lugar moderno e operoso, devido ao empenho de sua população e seu apego às atividades produtivas e à transformação do estado em um símbolo a ser seguido pelo resto do país. A preocupação com a idéia do trabalho, que é um dos matizes da *Paulistanidade*, também caracteriza a obra lobatiana.

Associado a essa perspectiva aparece o preconceito constitutivo da *Paulistanidade* (e constituinte dela) contra o brasileiro de outras regiões do país, como destacado por Casadei (CASADEI, 2008) – preconceito que, na obra de Lobato, volta-se também contra o caipira, exemplo da incapacidade de produção. Tal imagem torna-se marca do homem nacional. Essas imagens podem ser identificadas no seguinte trecho do artigo *Velha Praga* (LOBATO, 1994: 161):

Este funesto parasita da terra é o CABOCLO⁷, espécie de homem baldio, seminômade, inadaptável à civilização, mas que vive a beira dela na penumbra das zonas fronteiriças. À medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele refugiando em silencio, com o seu cachorro, o seu pilão, a pica-pau e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encoscorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se [*sic*].

Com sua nacionalização, essa imagem do caipira passou a representar a incapacidade das outras regiões do país em acompanhar o desenvolvimento e o progresso material apresentados por São Paulo. Caracterizando a população do interior paulista de forma tão negativa, Lobato reconhece no povo um empecilho para o maior desenvolvimento do Estado de São Paulo. Na obra de Lobato, o estado de São Paulo vai ser visto como moderno, apesar de sua população do meio rural representar um entrave.

Mas isso vai contribuir para o estabelecimento da diferença entre São Paulo e o resto do Brasil. Apesar de sua população rural não contribuir para o progresso econômico do estado, havia quem o fizesse as elites e os imigrantes. Esse paulista era o oposto a tudo aquilo que o caipira representava. Esse foi um dos grandes problemas enfrentados por Lobato no

⁷ Os termos caipira e caboclo são utilizados por Lobato como sinônimos. Contudo, existem trabalhos que apontam as diferentes definições destes termos, levando em consideração as tradições culturais, as características físicas e racial e a localização geográfica. Sobre o tema ver: NAXARA, 1998.

meio intelectual paulista, pois suas idéias iam de encontro com as imagens do brasileiro e do paulista ideal formuladas principalmente através da literatura. Esse foi um dos pontos que afastaram Lobato dos grupos de vanguarda⁸ intelectual que, muitas vezes, apontaram o autor como um homem anti-moderno, atrasado e retrógrado (LAJOLO, 1985).

Na obra de Monteiro Lobato, as características do paulista revelam-se em dois momentos distintos, referindo-se também a grupos sociais diferentes. A primeira referência são os contos e artigos do livro *Urupês* (1915). Os contos deste livro caracterizam-se pelo relato da vida simplória dos habitantes do meio rural, seu afastamento das questões nacionais e o bucolismo do campo. Os artigos *Urupês* e *Velha Praga* apresentam a imagem mais célebre do caipira paulista através do personagem Jeca Tatu, que guarda as características negativas mais acentuadas. Apesar de aparecerem de forma mais amena ao longo do livro, essas imagens negativas também estão presentes nos demais contos.

As imagens negativas do caipira apresentadas por Lobato nessa obra geraram inúmeras críticas ao autor por parte de intelectuais tanto de São Paulo quanto de outras regiões do país (MARTINS, 1978). Ocorre então a transformação das características desse personagem a partir da indicação por Lobato de novas causas para a situação de improdutividade em que essa população rural se encontrava. O Jeca é então “curado” por Lobato dos males que o assolavam. As campanhas sanitaristas representam a reconciliação de Lobato com a idéia de *Paulistanidade*. A partir da cura, os personagens de Lobato ligados ao meio rural, como o Jeca, passam a portar as características que valorizavam os “filhos de São Paulo”, tais como o empenho ao trabalho, a capacidade de iniciativa, a preocupação com os caminhos da nação, a atualização nas questões políticas e nas novas descobertas científicas etc. Mas o principal ponto presente na idéia de *Paulistanidade* e que Lobato atribui ao povo paulista nessa revisão em sua obra é a idéia de vocação econômica, principalmente através do empenho dessa população ao trabalho.

A relação entre a questão econômica e o empenho ao trabalho estabelecem a ligação da obra de Lobato com a idéia de vocação econômica presente na ideologia da *Paulistanidade*. A partir da revisão de sua obra, ao final da década de 1910, a questão econômica passa a ocupar o centro de seu pensamento. Contudo, as idéias biologizantes, presentes na caracterização do caipira como inadaptável à civilização e ao trabalho devido suas características étnicas e raciais, não serão totalmente abandonadas. Um dos indicativos

⁸ O objetivo principal de nosso trabalho não é discutir a relação de Lobato com esses grupos de vanguarda, denominados genericamente de modernistas.

dessa permanência é o fato de tal revisão ocorrer a partir do alinhamento do autor a um movimento que se apresenta fortemente influenciado por essas idéias - as campanhas sanitaristas – e pela permanência da questão racial como um dos elementos definidores das características de seus personagens.

Apesar da influência dessas idéias para além da análise do personagem de *Urupês*, o a questão passa a se concentrar na necessidade de se aproveitar ao máximo a força produtiva da população, o que pode ser confirmado pelo trecho a seguir do livro *Mr. Slang e o Brasil* (1927). Nesse trecho, o interlocutor anônimo, representado o homem nacional, dialoga mais uma vez com o estudioso inglês radicado no Brasil e grande admirador das características “exóticas” da política e da economia nacional. Discutindo sobre os motivos pelos quais o Brasil não prosperava, Lobato escreve (1959: 27):

[Fala o interlocutor anônimo] - Talvez por que a gente não preste... ia aventurando eu. Mas Mr. Slang tapou-me a boca.

[Responde Mr. Slang] - Depois que Henry Ford mostrou que se aproveitam até cegos e aleijados, ninguém tem o direito de dizer o não presta. Tudo presta. Até um cego, uma estropiada presta. A questão toda está em proporcinar-se-lhes condições para prestar. (...) O brasileiro precisa de condições para prestar... [sic].

Lobato discute nesse trecho os problemas causados pelo atraso nacional no campo econômico e suas possíveis soluções. Uma das causas desse problema é o sub-aproveitamento da mão-de-obra nacional como força produtiva. O motivo desse desperdício de força de trabalho já não é mais por uma questão racial ou de características étnicas e físicas, como apresentada no livro *Urupês*. Apesar de permanecer como um dos elementos do discurso de Lobato sobre as causas do atraso econômico, essa questão passa a ocupar um lugar secundário. A questão principal passa a ser a necessidade de tornar útil a população, independente de suas características. Era preciso maior empenho ao trabalho, pois se “até os aleijados podem ser aproveitados”, qual seria a razão que poderia impedir que a população pusesse em prática toda sua capacidade produtiva? Lobato aponta como causas dessa improdutividade as doenças que assolavam o povo, a falta de condição material e de ações políticas que estavam a cargo do Estado e que possibilitassem o desenvolvimento das atividades produtivas (LOBATO, 1959: 235), um melhor aproveitamento dos recursos naturais através de um uso racional e “científico” que eliminasse as práticas tradicionais de

dependência do homem à natureza (LOBATO, 1964: 230) e, principalmente, a ausência de uma cultura ligada ao trabalho contínuo (LOBATO, 1994: 168).

Após a revisão em sua obra e o “salvamento” do caipira encontramos características mais positivas do homem paulista na literatura lobatiana. Uma dessas características encontra-se expressa no livro *Mr. Slang e o Brasil*. O autor faz uma apologia ao censo de realidade dos paulistas e critica ao censo de irrealidade dos brasileiros do norte (LOBATO, 1959: 27). Para além deste censo de realidade, Lobato destaca também a característica do paulista de ser um cidadão consciente. Esse aspecto é ressaltado através da relação com a falta de consciência característica do brasileiro, o que representaria o patamar de civilização mais elevado do paulista (LOBATO, 1959: 08).

Para além das características inerentes ao povo, como o censo de realidade e a consciência, pode ser destacada também a importância que Lobato dá às características naturais do estado de São Paulo. A riqueza da natureza paulista possibilitaria o progresso econômico a partir de uma utilização adequada desse potencial natural através do trabalho orientado da população. Para que o desenvolvimento fosse regra, entretanto, seria necessário que o Estado desse as condições adequadas para a utilização desse potencial e que os trabalhadores empregassem sua força produtiva com afinco na utilização destes recursos. Lobato também destaca a “riqueza da natureza brasílica” em Urupês (LOBATO, 1994: 176). Contudo, ele destaca essa característica para afirmar a incapacidade do homem de se sobrepor à natureza, tornando-se dependente e incapaz de dominá-la.

A idéia de trabalho na obra de Monteiro Lobato:

Segundo Moutinho, o ser paulista é uma composição de todos aqueles que vivem e trabalham em São Paulo (MOUTINHO, 1991). Esse também é um ponto importante na obra de Lobato: o trabalhador que contribui para o crescimento econômico do estado paulista. Como visto anteriormente, há em um primeiro momento na obra de Lobato uma forte crítica à falta de iniciativa do homem comum do meio rural, que não contribuiria para o desenvolvimento do país. Mas, a partir dos textos produzidos ao final da década de 1910, Lobato vai ressaltar a característica de iniciativa dessa população rural que vence todos os desafios impostos pela natureza e pela política. Surge assim a valorização da iniciativa e do trabalho como característica definidora da população do interior de São Paulo, sobretudo do vale do Paraíba. No texto em que trata sobre as potencialidades dessa região para o

desenvolvimento de São Paulo, Lobato aponta como um desses elementos a característica da população que seria “civilizada e capaz de iniciativas” (1964: 230).

A alteração na obra de Lobato representa a reconciliação do autor com a ideologia da *Paulistanidade* em seu sentido de valorização da condição de filho de São Paulo. Entretanto essa valorização é apenas relativa. Apesar das transformações em sua obra, uma idéia é constante no pensamento lobatiano. Em *Urupês*, o homem encontra-se em uma relação de dependência com a natureza, sendo considerado por Lobato como o culpado por sua improdutividade e atraso (1994: 161). Essa culpa será retirada do homem simples do campo. Esse passa a ser visto como doente, necessitando da assistência do Estado⁹ para sanar seus males e possibilitar seu ingresso no mundo do trabalho da forma como São Paulo e o Brasil necessitavam (LOBATO, 1964: 300).

Essa nova visão revela uma valorização do homem paulista, mas ainda persiste uma característica: o povo é visto sobre uma ótica mais positiva, mas Lobato destaca a natureza como superior na relação com o homem. A grandeza de São Paulo passa antes pela riqueza e generosidade de sua natureza que pela capacidade produtiva do seu povo. Essa é outra idéia ligada à ideologia da *Paulistanidade* a extrema valorização das características geográficas do estado de São Paulo como sendo superiores às do resto do Brasil. Esse é apontado como um dos motivos para o progresso econômico do estado, associado à capacidade de iniciativa e ao empenho do homem paulista ao trabalho.

A nova visão que Lobato elabora da população rural a partir do final da década de 1910 vai somar-se às suas teorias sobre a econômica e a política nacional e à valorização de um outro componente constitutivo da população de São Paulo: o imigrante europeu. Discutindo, no livro *Mr. Slang e o Brasil* (1927), a necessidade de estabilização da moeda nacional, já durante a década de 1920, Lobato aponta quais seriam os benefícios dessa ação (1959: 32):

[Um imigrante europeu questiona]- “E a gente do Brasil vive sob um regime desses? Não arreentam todos?”

⁹ Nesse ponto, Lobato retoma as idéias higienistas que defendera a partir do final da década de 1910. Como causa para os problemas do Brasil e de São Paulo o autor aponta a improdutividade de sua população. A solução para essa improdutividade seria encontrada nas orientações do higienismo que guiariam as ações efetivas do estado. Assim, a transformação do homem comum em força de trabalho produtiva e apta a promover o desenvolvimento e modernização do país dependia das ações do estado, de sua administração e da boa condução dos negócios públicos de acordo com o interesse da coletividade.

[Mr. Slang responde] - “A vida lá se resue a fazer ginástica, em dar pinotes para adaptar-se ao cambio do dia O brasileiro distrai-se com isso e esquece-se de enriquecer”. (...)

[Fala o interlocutor brasileiro] - Realmente! Está aí um aspecto da questão que nunca me ocorreu. Quer dizer que no dia que tivermos moeda estável o afluxo de braços será enorme.

[Responde Mr. Slang] - Colossal! O Brasil inteiro se transformará num estado de São Paulo, que se é o que é deve-o sobretudo a um pouco de braço e cérebro europeu que para lá se encaminhou [sic]..

Nessa passagem está demonstrada a visão de Lobato sobre São Paulo em relação ao Brasil. São Paulo é um símbolo que deve ser seguido pelas outras regiões do país. O estágio de progresso atingido por São Paulo é o ponto que Lobato prevê para as demais regiões brasileiras a partir de um processo de estabilização monetária que possibilitaria um maior afluxo de braços estrangeiros para o país, contribuindo para seu desenvolvimento, assim como ocorrera com o estado paulista.

Em relação ao povo é ressaltada a importância do estrangeiro na composição da população, contribuindo com o desenvolvimento econômico através de sua força de trabalho e de seu censo de realidade e consciência (LOBATO, 1959: 33). Nessa perspectiva, a idéia de povo paulista estaria para Lobato no entre caminho entre um símbolo ideal e um ponto de negação. De um lado, há a idealização do europeu – representado pelo trabalhador imigrante – e, posteriormente, também tendo os Estados Unidos como parâmetro de modernidade. Do outro lado, encontra-se o símbolo negativo do homem brasileiro de outras regiões do país que, assim como o caipira paulista, precisava ser salvo de suas mazelas através da assistência do Estado.

Assim a *Paulistanidade* de Lobato está no meio do caminho entre esses dois pólos. Lobato não vê seu “povo paulista ideal” como algo pronto, mas como algo a ser construído através da adaptação de características de povos estrangeiros e da adequação da população rural. Assim, também sua *Paulistanidade* se revela no apontamento da necessidade de levar cada vez mais adiante a modernização de São Paulo, servindo como exemplo para o resto do país. Na verdade, Lobato é um mutante, que passa da admiração européia à norte-americana e, num pulo, à admiração paulista. Em cada um desses casos, seja lá qual for o qualificativo político concedido ao autor, ele não pode deixar de ser reconhecido como um astuto observador social. Talvez, por isso mesmo, Lobato não tenha tido nenhum temor em ser polêmico ou em ser pego em suas próprias armadilhas e contradições. Lobato era pura

contradição e, aos poucos, compreende que as singularidades de “um povo” o levavam ao “moderno” – e não o contrário. Dessa conclusão, como outros já sugeriram¹⁰, pode ser depreendido o apego de Lobato à literatura infantil: cansado de “falar” aos adultos – às vezes, “paus tortos, sem conserto” – Lobato resolveu “atijar as crianças” – elas poderiam ser “moderninhas”. Com uma pedagogia peculiar, continuou defendendo o alcance de uma modernidade que representasse nosso país. Embora essa seja outra história, ela não é avessa à obra adulta lobatiana. Nesse sentido, as pistas encontradas nos textos de Lobato nos levam a afirmar que captar o moderno na obra de Lobato nos interessa muito mais do que apenas “classificá-la como moderna”.

Referências Bibliográficas:

CASADEI, Eliza Bachega. *A Censura contra a Paulistanidade* a atuação do Departamento de Diversões Públicas sobre a peça *Este Ovo é um Galo*. 2008.

CERRI, Luiz Fernando. *Non Ducor, Duco: A ideologia da Paulistanidade e a escola*. Revista Brasileira de História, volume 18, número 36, São Paulo, 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000200007.

Acessado em 10/04/2008.

LAJOLO, Marisa. *Monteiro Lobato: a modernidade do contra*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LAJOLO, Marisa. *Monteiro Lobato: um brasileiro sob medida*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

LOBATO, Monteiro. *América*. São Paulo: Brasiliense, 1964.

LOBATO, Monteiro. *Idéias de Jeca Tatu*. São Paulo: Brasiliense, 1964.

LOBATO, Monteiro. *Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital*. São Paulo: Brasiliense, 1964.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LUCA, Tânia Regina de. *A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação*. São Paulo: UNESP, 1999

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira: 1915 - 1933*. v. VI. São Paulo: Cultrix, 1978.

MOUTINHO, Jessita Maria Nogueira. *A Paulistanidade Revista: algumas considerações sobre um discurso político*. Tempo Social; Rev. Social. USP, S. Paulo, Volume 1(1), 3(1-2): 109-117, 1991.

NAXARA, Márcia R. Capelari. *Estrangeiro em sua Própria Terra*. AnnaBlume/FAPESP. São Paulo. 1998.

¹⁰ Ver Gabriela Pellegrino Soares, 2007.

SANDES, Noé F. *A Invenção da Nação: Entre a Monarquia e a Republica*. Goiânia, UFG, 2003.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *História Regional e Identidade o caso de São Paulo*. In: Revista História e Perspectiva, Uberlândia: (36-37): 389-411, jan-dez 2007.

JOGO SIMBÓLICO DE REPRESENTAÇÕES CULTURAIS

Fernanda Albernaz do Nascimento
fealbernaz@cultura.com.br

O artigo da representação cultural “dança do tapuio” e seu registro tem um papel fundamental na formação de novas gerações, pois através do desvendamento de seus jogos simbólicos, os indivíduos se identificam e fortalecem os laços identitários de pertencimento. A pesquisa objetivou traduzir o jogo simbólico da representação cultural e decodificar o significado no processo de identidade. A análise desse estudo se baseia nos princípios da antropologia, salientando os parâmetros do pensamento complexo, e nos princípios da música. A metodologia do trabalho se norteou no empirismo em contraponto à fundamentação teórica. A multiplicidade de olhares permite a todos uma percepção individual do mesmo objeto. Sendo assim, o resultado apresentado não é conclusivo e definitivo, mas uma análise e percepção de um músico/antropóloga.

Palavras-chave: tapuio, música, cultura

The article of “*tapuio* dance” cultural representation and its register play a fundamental role in the formation of new generations, because individuals are identified and the identifying links of belonging are strengthened, through the unriddling of its symbolic games. The aim of this research was to translate the symbolic game of cultural representation and de-codify its significance for the process of identity. The analysis in this study is based on the principles of anthropology, with emphasis on the parameters of complex thought and on the principles of music. Its methodology is guided by empiricism as opposed to theoretical fundamentals. The multiplicity of looks allows everyone an individual perception of the same object. Therefore, the result herein presented is neither conclusive nor definitive, but rather the analysis and perception of a musician/anthropologist.

Keywords: *tapuio*, music, culture

INTRODUÇÃO

Em cada sociedade comportam valores morais, sociais e culturais que se interagem e se manifestam nas mais diversas formas e relações na imbricada estrutura de relacionamento entre pessoas que vivem em grupo. Em um breve transcorrer sobre a história da humanidade, pode-se constatar que o homem é portador de uma necessidade inerente a sua vontade de se manifestar através da arte. Essa arte pode ser entendida como e qualquer representação cultural, visto que traduz a idéia ou imagem concebidas do mundo ou de alguma coisa. Quando se tem essas ideias ou imagens concebidas e percebidas em universo díspar, longínquo do contexto, não se tem a compreensão e a dimensão da sociedade em questão. Mas, o entendimento dessa engrenagem subjetiva pode ser versado em benefícios até então desconhecidos.

Assim sendo, pesquisas que abarcam as representações culturais e se traduzem em registros têm um papel fundamental na formação das novas gerações, considerando-se o aspecto simbólico das imagens e ideias, pois através do desvendamento desses jogos simbólicos, os indivíduos se identificam e fortalecem os laços identitários de pertencimentos. Esses pertencimentos podem ser identificados em representações que sobrevivem no anonimato, ou seja, realizam-se na invisibilidade, não se fazem visíveis na mensagem do que representam, compõem-se com o jogo simbólico.

Este estudo tem como foco principal a representação cultural “dança do tapuio”, que é realizada na cidade de Goiás durante os festejos da Festa do Divino Espírito Santo, e tem o propósito de expor, ou seja, torná-lo visível para aldeia global, pois durante século e até o momento tem sido ouvido e visto de forma tímida pela população, pode-se dizer que essa representação tem soado com surdina na cultura local.

A pesquisa objetivou traduzir o jogo simbólico da representação “dança do tapuio”, que se encontra viva e ativa, mas sem ser compreendida pela população local. Fato notável, visto que a comunidade local acompanha o evento de uma forma respeitosa, participativa, no entanto pode se considerar que existe uma barreira invisível entre as partes, mas estas se relacionam e se mostram dependentes uma da outra.

A decodificação dos símbolos, apresentada na perspectiva de formação da sociedade, de uma identidade, favorece o entendimento e a aceitação da representação como formadora da cultura local.

Por se tratar de uma representação cultural que envolve a dança, música e outros elementos constituintes de um ritual, o processo analítico foi baseado nos princípios da antropologia, salientando os parâmetros do pensamento complexo, e nos princípios da música, paradigma adotado pela segunda geração da metodologia ativa da educação musical (FONTERRADA, 2003).

Entende-se que o material e a organização sonora do “dança do tapuio” exigem do pesquisador um olhar que abarque uma estética musical do século XX, visto que de posse desses parâmetros a possibilidade de realizar o desvendamento dos símbolos é aceitável, pois permitirá a leitura dos signos musicais, concomitantemente à leitura antropológica dos mesmos.

A metodologia do trabalho se norteou no empirismo em contraponto à fundamentação teórica. Estudos que tratam de representações culturais, elementos vivos do

cotidiano, suscitam o contato direto do pesquisador com o objeto pesquisado. Outro fator que corrobora é a escassez de material bibliográfico.

As considerações apresentadas a seguir sinalizam para a multiplicidade, pois se entende que o múltiplo permite a todos os vários olhares, ressaltando a percepção individual do mesmo objeto estudado.

A cada pesquisador fica a responsabilidade e o compromisso de revelar e ou desvendar o simbólico das representações. Sendo assim, o resultado apresentado não é conclusivo e definitivo, mas uma análise e percepção de um músico/antropóloga.

DANÇA OU RITUAL

A leitura das representações parte, a princípio, do entendimento e da compreensão do fenômeno em si, do que se trata o evento, a quem se dirige, e em qual contexto está inserido. Posteriormente a esse questionamento, e com as respostas bem elaboradas, parte-se para a compreensão do fenômeno e suas interfaces.

Assim sendo, entende-se que se trata de uma manifestação de caráter indígena sem a representação do aborígine, os participantes não se consideram seus representantes, o enredo apresentado não descreve uma coerência, a leitura linear não permite um entendimento. Esse contato inicial, superficial, não traduz a essência do evento, diz muito pouco, tratando se, simplesmente, de uma dança, que se dirige a toda sociedade vilaboense e a quem mais estiver presente. Apresenta-se como um fragmento de um contexto maior, onde ocorrem múltiplas representações culturais. Em uma conclusão preliminar, entende-se que o fato em si não responde plenamente às indagações preliminares. Sendo assim, utiliza-se da teoria sistêmica, proposta por Morin.

A teoria dos sistemas e a cibernética se interseccionam numa zona incerta comum. Em princípio, o campo da teoria dos sistemas é muito mais amplo, quase universal, já que num certo sentido toda realidade conhecida, desde o átomo até a galáxia, passando pela molécula, a célula, o organismo e a sociedade, pode ser concebida como sistema, isto é, associação combinatória de elementos diferentes. De fato, a teoria dos sistemas, iniciada com Von Bertalanffy numa reflexão sobre biologia, a partir dos anos 50, se expandiu de modo selvagem nas mais diferentes direções. (MORIN, 2007:19).

Entender a engrenagem sistêmica como decodificador da representação cultural recai sobre a explanação das virtudes que o resguarda, descreve-se:

Ter posto no centro da teoria, com a noção de sistema, não uma unidade elementar discreta, mas uma unidade complexa, um “todo” que não se reduz à “soma” de suas partes constitutivas; não ter concebido a noção de sistema como uma noção “real”, nem como uma noção puramente formal, mas como uma noção ambígua ou

fantástica; situar-se a um nível transdisciplinar, que permite ao mesmo tempo conceber a unidade da ciência e a diferenciação das ciências, não segundo a natureza material de seu objeto, mas também segundo os tipos e as complexidades dos fenômenos de associação/organização. Neste último sentido, o campo da teoria dos sistemas é não apenas mais amplo que o da cibernética, mas de uma amplitude que se estende a todo o conhecimento (MORIN, 2007:20)

Concomitante a teoria sistêmica agrega a esse estudo os preceitos da relação estabelecida pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss sobre a relação mito e música, com o intuito de se estabelecer preceitos aceitos para a decodificação da representação cultural, “dança do tapuio”.

A relação entre mito e música, em que tanto insisti na parte inicial de Le Cru et Le Cuit e também na parte final de L'Homme, é talvez o tema que deu origem à maior parte dos mal-entendidos, especialmente no mundo de língua inglesa, mas também em França, porque se pensava que essa relação era bastante arbitrária. Eu, pelo contrário, tinha a idéia de que não havia uma única relação, mas dois tipos de relação – uma de similaridade e outra de contigüidade- e de que, na realidade, eles eram de facto o mesmo. Mas não compreendi imediatamente esta relação, e foi a relação de similaridade que me chamou em primeiro lugar a atenção (LÉVI-STRAUSS, 1978: 67).

O autor ressalta o aspecto de similaridade, tal como se sucede a leitura em uma partitura musical, é impossível compreender um mito em uma sequência linear e contínua.

Está 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. (LÉVI-STRAUSS, 2000: 68)

Partindo da relação estabelecida por Lévi-Strauss, e pela relação sistêmica de Morin, a representação cultural “dança do tapuio” passa a ser observada e ouvida como um mito. E lida como uma partitura musical, simultaneamente na vertical, de cima para baixo, percebendo que cada página ou trecho musical é uma totalidade. “E só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado” (LÉVI-STRAUSS, 2000: 68).

O significado da “dança do tapuio”, baseado nos pressupostos apresentados neste estudo, passa a ser decodificado como um mito. Sem uma leitura linear, mas em um processo circular não sequencial.

SÍMBOLOS E SIGNIFICADOS

Passando para a compreensão do fenômeno e suas interfaces, a ritualização inicia-se quando em uma casa pré-determinada o grupo se encontra para a introspecção e saída para a caminhada de aproximadamente, dois quilômetros até a praça, onde vão realizar o ritual. A caminhada é carregada de simbologia.

O percurso da concentração ao local do espetáculo é feito em silêncio, somente interrompido pelo som produzido por um chifre de boi, que soa por várias vezes durante o percurso sinalizando a passagem dos tapuios. Ao chegarem à praça, eles se postam na lateral do Palácio Conde dos Arcos, em fila indiana, sem se comunicarem, o silêncio é o único som que reverbera. A introspecção de cada participante é impressionante, se transformam, incorporam a vestimenta, os adereços e maquiagem, são atores que interpretam personagens, mas não separa o homem da figura, porque os dois se confundem e se entrelaçam em um único. O significado do silêncio neste contexto pode ser traduzido como o elemento de distanciamento, de retirada, de afastamento do mundo “real”, para o imaginário, das representações.

Representar um povo, uma cultura, que esteve e está presente no imaginário de uma sociedade, exige uma introspecção. Pois, aquele indivíduo, o representante, assume um papel diferente do seu “real”, na comunidade a qual pertence. Entretanto, os dois papéis se entrelaçam e se relacionam.

Os elementos constituintes desse personagem real-imaginário são formados por símbolos, que trazem a trajetória de um grupo cultural. Foi nessa cultura o fator de resistência e sobrevivência, a dominação de outros grupos. A luta que eles ritualizam pode ser interpretada por duas óticas, a primeira pode ser vista como uma luta entre tribos e a segunda uma luta entre o grupo dominador sob o dominado, ou seja, índio x índio, ou branco x índio. Em qualquer uma das hipóteses não existe um vencedor neste confronto. Ambos permanecem em sobrevida na cultura em questão, a batalha pela sobrevivência continua a mesma. Assim como apresentado no ritual em momentos de turbulência e de calmaria.

A trajetória do confronto não é dita em uma ordem direta de fatos, porque nem sempre os episódios conflituosos acontecem em uma sequência lógica, e também porque querem contar e reviver sua história sem que o outro a entenda. Assim o oprimido, o dominado, pode dizer tudo, o que quiser sem que o outro, dominador, traduza o seu discurso. Contar sua história como se conta um mito, como se lê uma partitura musical; assim o leitor tem que ter o domínio daquela linguagem, caso contrário jamais compreenderá a mensagem do discurso.

A pintura no corpo e no rosto é individual, e democrática, cada um está ali representando o seu povo, sua etnia, sua tribo, é o uno na parte, que se forma em um mosaico de oprimidos, de dominados. Mas o discurso que dizem é o mesmo, o de querer e o de resistir neste universo cultural. A borduna arma indígena de ataque, defesa ou caça, geralmente cilíndrica e alongada, feita de madeira dura, tacape, clava. É também usada como bengala, como remo e objeto perfurante (as de ponta aguçada). Durante a ritualização, a borduna assume a identidade de arma, de instrumento de percussão, de bengala e como remo, e por intermédio desse símbolo é possível decodificar a mensagem do rito- mito. Quando está em guerra, faz uso do objeto como arma; hora de deslocamento, apresenta movimentos com a borduna como remo, indo de um lugar para outro, que pode ser traduzido como momento de calma, os sons produzidos pela borduna são agudos e fortes, causando no ouvinte uma sensação de agressão. Em uma leitura mítica se refaz a trajetória dos tapuios, caminho esse vivido e transmitido pela população indígena que habitava e habita a região Centro-Oeste do Brasil.

CONCLUSÃO

O jogo simbólico da representação cultural “dança do tapuio” pode e deve ser entendido por várias perspectivas, resguardando o caráter de veracidade, em cada interpretação. A cada pesquisador e leitor cabe a recriação na interpretação do evento. Sendo assim, a maneira de compreender os símbolos pode variar de acordo com os critérios e princípios eleitos para análise.

A forma sistêmica apresentada por Edgar Morin, a leitura de mito por Lévi-Strauss e os princípios musicais de interpretação de partitura musical serviram de base norteadora do estudo em questão. Com a mesma fundamentação teórica será possível encontrar uma releitura do mesmo objeto; as possibilidades são plurais.

Segundo Markman (2007), a cultura de uma região representa um padrão de crenças, de princípios e de atitudes que vão determinar práticas culturais particulares. Em questão, a “dança do tapuio” manifesta uma mentalidade específica em que são definidas competências culturais, modos de percepção e de produção simbólicos. Caracterizam-se identidades, particularidades, especificidade em cada indivíduo, em cada universo cultural, na cidade de Goiás. De acordo com essa concepção, pode-se afirmar que não existe apenas um tipo de leitura ou de recepção, mas múltiplas experiências de interpretações que o público

realiza, seja esse público popular ou letrado, nativo ou forasteiro. As culturas regionais são o que há de mais vivo nas nações, porque expressam as peculiaridades do povo as quais estão explicitadas nas representações culturais.

Na aldeia global, existe a necessidade de se valorizar e ressaltar o regional, as particularidades da cultura, em uma necessidade premente do reforço das identidades. Cada qual garantindo seu universo, seus costumes, suas crenças e seus hábitos.

Desvendando o jogo de símbolos da “dança do tapuio”, o estudo objetiva fortalecer o vínculo dos indivíduos da região Centro-Oeste com suas identidades. Compreende-se que as percepções e conclusões apresentadas neste texto, são oriundas de um estudo mais amplo desenvolvido em uma pesquisa sobre “dança do tapuio” na cidade de Goiás,

Os sons que ressoam entre as pedras da cidade de Goiás guardam a paisagem sonora de uma sociedade, que se formou em conflitos e conquistas, pois o território em questão, anterior à conquista dos bandeirantes, encontrava-se habitado. Tal acontecimento conflituoso não se encontra, em tempo cronológico, muito distante da atualidade, considerando-se que a estrutura física, os casarios, as igrejas, os costumes, a culinária, as manifestações culturais estão preservados.

Desvendar essas imbricadas relações a princípio pode parecer simples, mas, pelo contrário, é muito complexo, pois expõe as relações de poder, de dominação, de exclusão que permeiam a cultura local. E é justamente nas representações culturais que essas diferenças se resolvem, ou seja, se acomodam temporariamente, visto que a cultura é viva e dinâmica. Sofre modificações e transformações a todo o momento, os indivíduos que formam essa sociedade são pessoas que pertencem à aldeia global, estão em comunicação com o mundo, conectados a tudo e todos.

Mesmo integrados na globalização, a representação analisada explicita as diferenças culturais, expressão através do simbolismo. Preservam-se na íntegra, as manifestações são realizadas em contextos pré-estabelecidos, determinados previamente, sem a permissão de questionamentos, sejam eles quais forem, pois os guardiões dessa cultura respeitam seus limites já estabelecidos, ocupados por cada representação. Assim, conclui-se que os conflitos ainda estão vivos e ativos. Sendo assim, qualquer movimento fora do cânone incita uma dissonância entre as partes.

Pode-se considerar que é inexistente a comunicação entre as partes, os tapuios continuam invisíveis perante a sociedade local, a grande população os vê, mas não os

enxerga; quanto à audição, são ouvidos, mas não escutados, entendidos e compreendidos. Entende-se que todas as conjecturas são referentes à percepção consciente das representações simbólicas, mas os símbolos aparentemente não sinalizam seus significados.

Conclui-se que a cultura vilaboense apresenta em seu DNA a “dança do tapuio”, o nativo sabe de sua existência, e de sua importância social e cultural para aquela sociedade. O inconsciente coletivo reconhece a manifestação, mas o conflito permanece transcrito no jogo simbólico.

REFEÊNCIAS

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. 3ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000.

FONTEERRADA, Marisa Trench de Oliveira. *De tramas e fios: Um ensino sobre música e educação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MARKMAN, Rejane Sá. *Música e simbolização*. São Paulo, Annablume, 2007.

RELATOS DE UMA GUERRA RELIGIOSA: O “EPISÓDIO VACA BRAVA” EM GOIÂNIA (2003)

Léo Carrer Nogueira
leocarrer@yahoo.com.br¹

Os conflitos entre diferentes denominações religiosas são bastante comuns em nosso país. A história das religiões afro-brasileiras em nosso país, por exemplo, demonstram como a Igreja Católica condenava e perseguia as práticas de outras formas religiosas que não fosse a sua própria, relegando aos cultos afro um papel de subordinação e resistência para sobreviverem. Atualmente tal repressão continua sendo exercida por alguns grupos das igrejas neopentecostais, que combatem as religiões afro em nome de uma luta contra o demônio. Analisaremos neste artigo um destes episódios, quando centenas de evangélicos foram a um parque de Goiânia protestar contra a exposição de algumas estátuas de Orixás que ali ocorriam, no episódio que ficou conhecido como “episódio vaca-brava”.

Palavras-chaves: orixás, religiões afro-brasileiras, conflitos religiosos.

The conflicts between different religious are very common in our country. The history of the Afro-Brazilian religions in Brazil, for example, demonstrate as the Catholic Church condemned and pursued the practices of another religions, imposing them a subordination paper and fights for the survival. Now such repression continues being exercised by some groups of the Protestant churches, that combat the Afro-Brazilian religions in the name of a fight against the demon. We will analyze in this article one of these episodes, when hundreds of evangelical went to a park of Goiânia to protest against the exhibition of some statues of Orixás, in the episode known as "Vaca-Brava" episode.

Keywords: orixás, Afro-Brazilian religions, religious conflicts.

*Se Ogum é meu pai
Vencedor de demanda
Ele vem de Aruanda
Vem salvar filhos de Umbanda²*

Entre os debates que agitam os pesquisadores das religiões neste início de século, os confrontos discursivos, que por vezes geram até mesmo confrontos físicos, entre diferentes formas de religiosidades têm ganhado um papel essencial. Não é raro encontrarmos, por exemplo, notícias sobre verdadeiras “guerras religiosas” ou simplesmente “confrontos” entre grupos religiosos que se consideram rivais e até mesmo inimigos. São casos extremos, fomentados por uma intolerância religiosa entre ambos os lados, e que ao serem externalizados criam situações inusitadas de combate e enfrentamento.

¹ Mestre em História, Prof. da Universidade Estadual de Goiás – Unidade de Itapuranga

² Ponto Cantado de Umbanda colhido em trabalho de campo realizado no Centro Espírita Raio de Luz, em Julho/2008.

É o caso, por exemplo, dos conflitos entre algumas igrejas de denominações neo-pentecostais e membros das religiões afro-brasileiras. Nos jornais, revistas e noticiários sempre encontramos resultados desta guerra particular, como casos de propagandas em que as religiões afro são mostradas como demoníacas, acompanhados de discursos inflamados contra estas religiões, manifestações de protestos na porta de terreiros e em locais públicos e até mesmo chegando ao ponto de termos invasões de terreiros e agressões e assassinatos de pais e mães-de-santo³.

Em Goiás não foi diferente. Durante a expansão neo-pentecostal a partir da década de 80, umbandistas e candomblecistas nos trazem notícias de conflitos e confrontos ocorridos entre eles e os adeptos daquelas religiões. Normalmente são conflitos de proporções pequenas, como o encontro entre dois grupos diferentes em um determinado espaço público, gerando assim uma discussão, como podemos perceber pelo depoimento abaixo:

(...) Eu tinha uma amiga minha, que hoje está falecida, que é (...) a dona Romilda. Um dia eu estava e ela me convidou, que ela ia fazer uma batizado, aqui no ribeirão João Leite. (...) E fomos num domingo, né, num domingo à tarde. Aí, quando nós chegamos, estavam lá eles fazendo uma cerimônia também de batizado, os evangélicos. E quando eles nos viu chegar com flores, vela, eles logo perceberam que realmente éramos da Umbanda, né, Umbanda, Candomblé. Aí entra o pastor, começou lá, tal, tal. E ela começou já a formar as oferendas, a arrumar as oferendas, né, e as coisas todas. E eles, em dado momento, eles pararam a cerimônia e vieram, né, pra cima de nós dizendo que ali já estava com Jesus Cristo ali presente, antes de nós chegarmos, né? Aí a Romilda falou: “Não, nós também estamos com Jesus Cristo, nós acreditamos em Jesus Cristo”, né?! Aí houve a contenda, né, aí quem saía, quem não saía. Quê que aconteceu? Nós não saímos, não fizemos o nosso trabalho, né, e nem eles terminaram também a cerimônia do batizado deles lá porque aí chegou a noite e a gente tava lá no ribeirão⁴.

Além destes pequenos incidentes, também temos notícias de conflitos de proporções maiores, como o “Episódio Vaca-Brava”, quando milhares de evangélicos foram a um parque na capital goiana protestar contra a exposição de algumas estátuas que representavam os Orixás africanos cultuados nas religiões afro-brasileiras, caso largamente divulgado e noticiado na imprensa goiana. Neste artigo analisaremos, portanto, o impacto da expansão neo-pentecostal na Umbanda até chegarmos a esse caso mais emblemático da ação neo-pentecostal, acontecido em 2003.

³ Sobre todos estes casos ver a obra de Vagner Gonçalves da Silva, *Intolerância Religiosa* (SILVA, 2007).

⁴ Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

1.1. A Expansão do Neo-Pentecostalismo em Goiás

Nos últimos vinte anos, as religiões neo-pentecostais vêm tomando um espaço cada vez maior na sociedade. O número de adeptos do neo-pentecostalismo em todo o país cresceu a cada censo do IBGE, como demonstra a tabela a seguir:

	1980	1991	2000
Católicos	89,2	83,3	73,7
Evangélicos	6,6	9,0	15,4
Espíritas	0,7	1,1	1,4
Afro-Brasileiros	0,57	0,44	0,34

Fonte: Censos do IBGE

Analisando a tabela acima, percebemos que enquanto o número de adeptos das religiões evangélicas cresceu consideravelmente, o das religiões afro-brasileiras, que já não era grande, diminuiu ainda mais. De 0,57% da população brasileira que se diziam adeptos destas religiões em 1980, este número caiu para 0,44% em 1991 e apenas 0,34% no último censo em 2000. Em Goiás estes números são ainda menores, apenas 0,1% da população goiana se declarou como umbandista no último censo, ou seja, abaixo da média nacional, enquanto que a média de evangélicos em nosso estado é maior do que a média nacional: 20,85% em Goiás contra 15,45% em todo o Brasil, conforme a tabela a seguir:

Em Goiás	%	N.º	No Brasil	%	N.º
Católica	66,52%	3,323,676	Católica	73,77%	124,976,912
Evangélica	20,85%	1,041,980	Evangélica	15,45%	26,166,930
Espírita	2,81%	140,584	Espírita	1,38%	2,337,432
Umbanda e Candomblé	0,10%	4,946	Umbanda e Candomblé	0,34%	571,329
Judaica	-	-	Judaica	0,06%	101,062
Orientais	0,07%	3,616	Orientais	0,25%	427,449
Outras	1,45%	72,307	Outras	1,25%	2,118,055
Sem Religião	7,87%	393,355	Sem Religião	7,28%	12,330,101
N.E.	0,33%	16,258	N.E.	0,23%	382,489

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000.

Não sabemos até que ponto o crescimento das religiões evangélicas pôde influenciar na diminuição dos adeptos dos cultos afro-brasileiros. O mais importante, porém, é que com o crescimento das igrejas neo-pentecostais que adotam uma postura mais combativa em relação às religiões afro-brasileiras, cresceram os casos de conflitos entre estas duas religiões. Segundo Lísias Negrão, em São Paulo estes conflitos se intensificam a partir da década de 80, principalmente devido ao crescimento da IURD, quando a Umbanda volta

a ser objeto de perseguição religiosa, agora por parte de grupos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, que hostilizavam umbandistas, chegando a mantê-los em cárcere privado para que se convertessem a Cristo, invadiam terreiros e os acusavam de pertencerem ao demônio através de seus programas radiofônicos (NEGRÃO, 1996, p. 141).

Em Goiás tais perseguições ainda estão na memória dos mais velhos praticantes da Umbanda e do Candomblé, como cita o Sr. Luís Salles em entrevista:

Vou dar um exemplo. Uma Casa que nós tínhamos hoje, na nova esperança, do Caboclo Ubirajara, na década de noventa e dois, eles tiveram a petulância de invadir a residência, que lá tinha a residência de nossa irmã, (...) eles invadiram lá, da irmã Rosa, invadiram dizendo que o poder de Deus ia santificar aquela casa e jogaram sal dentro da casa dela, quebraram o altar dela. (...) esse pessoal a gente não tem, assim, muita o quê que eles pensam, né, eles tomam atitudes de momentos, dependendo do pastor deles. Isso tá muito sob a influência do pastor, né, cê ta entendendo?! Então quê que acontece... então eles pegam e vão, de vez em quando nós estamos vendo aí alguma coisa, eles vão na porta, ora. Nós estamos com o exemplo de uma casa aqui no Jardim das Oliveiras. Tem duas Igrejas porta a porta com ela, é da nossa irmã Maria Nedica, de vez em quando os confrontos tão lá⁵.

Os confrontos entre neo-pentecostais e adeptos das religiões afro-brasileiras há algum tempo vêm sendo amplamente divulgados pela mídia, e na última década têm sido objeto de estudo de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento dentro da academia. A base dos confrontos destes dois grupos religiosos está na associação das religiões afro à ação do demônio, feita por parte dos grupos evangélicos. Segundo Marcos Paulo Ramos, todo evangélico está inserido em uma “batalha espiritual”, na qual

⁵ Entrevista com Sr. Luís Fernandes Salles e Elmo Rocha, realizada em 16/11/06 por Eliesse Scaramal.

as forças cósmicas do bem e do mal combatem incansavelmente pela posse das almas humanas. (...) Os evangélicos, tomando a Bíblia como referência e interpretando seu texto a partir das matrizes protestantes de leitura colocam-se em combate. (...) Seu propósito: convencer o maior número possível de pessoas a se afastarem das “forças do mal”. (...) Os evangélicos possuem a responsabilidade de garantir que o mal não triunfe totalmente na esfera espiritual (RAMOS, 2007, p. 57).

Portanto, a ação de algumas das igrejas neo-pentecostais, em especial a IURD, tem como ponto de partida uma “teologia assentada na idéia de que a causa de grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, que geralmente é associado aos deuses de outras denominações religiosas” (SILVA, 2007-b, p. 11). As religiões afro-brasileiras são alvos privilegiados destes ataques. Os preconceitos a que estiveram associadas estas religiões ao longo de sua história são reforçados e ampliados por programas de TV e discursos de pastores com o objetivo de desqualificar os símbolos do panteão afro.

Talvez o maior exemplo seja a chamada linha da esquerda da Umbanda, a Quimbanda, da qual fazem parte espíritos considerados perigosos até pelos próprios umbandistas, por seu caráter amoral. Tratam-se dos Exus e Pombagiras, alvos de uma demonização histórica na sociedade brasileira, demonização esta que é em parte assimilada pela nação umbandista. Basta percorrer as florais e bazares umbandistas em busca das estátuas destas entidades para perceber esta aproximação.

A demonização destas entidades remonta aos primeiros contatos entre missionários europeus e povos africanos, ainda no continente africano, no início do século XIX. Este era considerado pelos europeus, desde o final da Idade Média, como sendo um lugar onde reinava a selvageria e a barbárie. Justificavam tais visões diversas crenças, de cunho bíblico e religioso, como a crença dos descendentes de Cam. Segundo a Bíblia, Cam era filho de Noé, e fora castigado por seu pai por flagrá-lo nu e embriagado, tendo sua descendência condenada a servir aos seus irmãos (OLIVA, 2005). A África seria, portanto, a região habitada pelos descendentes de Cam, que deveriam servir aos outros homens.

No século XIX, teorias “científicas” vêm ressaltar o imaginário negativo a respeito do continente africano e de seus habitantes de pele negra. Entre estas teorias podemos citar a teoria classificatória de Linneu e Gobineau, que classificavam a raça humana em cinco tipos diferentes, cada um contando com características físicas, morais e psicológicas inerentes. Entre estas “raças”, podemos destacar o contraste entre as características associadas ao Europeu e ao Africano:

- c) Europeu: Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis. (...)
- e) Africano: Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho (BURKE, 1972, p. 266-7⁶ *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 19).

Construções ideológicas como esta foram responsáveis pela imagem negativa que se construiu a respeito do continente africano e de seus povos, especialmente os de pele negra. Elas serviram como justificativa para diversos atos de barbárie praticados contra estes povos, como o tráfico colonial de escravos e os regimes de separação e opressão, como o praticado pelos bôeres na África do Sul, sistema conhecido como Apartheid. No campo religioso não poderia ser diferente. As práticas religiosas dos africanos eram consideradas como simples magia, e vistos por cristãos e muçulmanos como diabólicas, maléficas.

É o caso de uma divindade em especial, cultuada numa região que ficou conhecida como Iorubalândia⁷, localizada nos atuais países da Nigéria e do Benin. Nesta região era cultuado, entre as diversas cidades existentes, um vasto panteão de divindades conhecidas como Orixás, ligadas a fenômenos da natureza. Entre estas divindades, recebe papel de destaque o orixá Exu, responsável pela intermediação entre o mundo dos homens e dos deuses. Anderson Oliva destaca algumas das características atribuídas a Exu na tradição iorubá:

Para os sacerdotes e pessoas comuns entre os iorubás a função principal de Exu é de representar a oposição à criação, sendo o infrator das regras e da ordem. (...) Incumbido por Olodumaré da tarefa de mudar o que está parado, Exu recebe o Adô, uma cabaça na qual se encontra a força da transformação. (...) Exu destrói para recriar. É o princípio da desordem, inseparável da estrutura da ordem; um depende do outro. (...) Uma outra característica de Exu, que se alia à idéia da modificação e da recriação da ordem, é seu aspecto fálico: (...) ele é o senhor dos

⁶ BURKE, John G. *The wild man's pedigree*. In: DUDLEY, Edward; NOVAK, Maximilian. *The white man within*. Pettsburgh U.P., 1972, p. 266-7 *apud* PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru/São Paulo: Edusc, 1999, p. 68.

⁷ Anderson Oliva define a Iorubalândia como sendo a “área que corresponde a uma parte da atual Nigéria – África Ocidental – que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oyá) e, do Benin para leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas e nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Owó que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos, por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, mantêm vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos políticos e religiosos mais importantes da região: Oyó e Ifé” (OLIVA, 2005, Nota 11, p. 32).

cruzamentos e dos caminhos, o que abre, penetra e liga os mundos que formam o universo religioso iorubá (OLIVA, 2005, p. 19).

Anderson Oliva complementa que “em grande medida, essas características de Exu o tornaram para os ocidentais, um orixá contraditório e de difícil definição” (OLIVA, 2005, p. 20). Seu caráter fálico, o que fazia com que suas estátuas o representassem com um pênis bastante avantajado, denotando sua associação com a sexualidade, além de seu caráter irrequieto e irreverente, por vezes até mesmo traquina, como demonstram as lendas e mitos que contam sua história, fizeram com que os missionários europeus que tiveram contato com os sacerdotes de Exu nesta região, como o reverendo Noel Baudin ou o professor da Universidade de Ilorin, na Nigéria, Ade Dopamu, o enxergassem como maléfico e o associassem ao demônio cristão. Como já afirmei em trabalho anterior:

De uma forma geral, o que estes estudiosos e sacerdotes fazem é interpretar a religiosidade africana dos orixás sob a ótica cristã, e assim aplicar conceitos e julgamentos que não lhe cabem. Baudin, por exemplo, interpreta que “a necessidade ritualística de os iorubás ofertarem os primeiros sacrifícios sempre a Exu” decorre do “medo gerado pelo caráter perverso e ameaçador do orixá, em uma óbvia aproximação com a figura do Diabo na tradição judaico-cristã” (OLIVA, 2005, p. 24). Já Dopamu realça apenas alguns aspectos desta entidade, como o fato de ele ser “o agente do desequilíbrio e da desordem”, e sua personalidade “libidinosa, contraventora e perversa”, que, para ele, são sintomas de sua maldade. Exu, inserido num mundo maniqueísta, onde temos dois pólos distintos – o bem e o mal – passa a ocupar então o lado maligno, e passa a representar a personificação da maldade. (NOGUEIRA; OLIVEIRA, 2006, p. 12-13).

Podemos observar assim que

nos trabalhos dos sacerdotes, de forma geral, houve uma transposição das mentalidades e concepções religiosas ocidentais para o entendimento das cosmologias africanas. Como no imaginário cristão todas as formas de mal e de influências negativas na vida das pessoas e na ordem do mundo são associadas ao Diabo, suas análises sobre a cosmologia dos orixás passaram a estabelecer a mesma relação. Percebe-se, portanto, que a relação entre Exu e o Diabo foi uma criação de sacerdotes cristãos ou muçulmanos, seguida e defendida por seus fiéis. (OLIVA, 2005, p. 26).

No Brasil tais ideias e preconceitos ganharam novos contornos e foram intensificadas ao longo da história do negro africano trazido para nossas terras, marcando o surgimento e

expansão das religiões afro-brasileiras. A divindade Exu, cultuada nos Calundus e Macumbas brasileiras, acaba se transmutando em duas entidades diferentes, com características bem diversas. Enquanto no Candomblé Exu mantém seu status de Orixá, divindade cultuada e com características muito parecidas com aquelas que ele possuía em África, na Umbanda Exu se transformou em uma entidade, uma alma de alguém que já morreu, como todas as outras entidades da Umbanda, e assume, em partes, esta associação com o demônio. Imagem esta, no entanto, ressignificada pela ideologia kardecista, que o insere na doutrina da evolução dos espíritos na qual ele passa a ocupar as escalas mais baixas da hierarquia espiritual.

Para os umbandistas, Exu é espírito em evolução, por isto pode fazer tanto o bem quanto o mal. Aqui ele já não é mais um deus, como no Candomblé e na mitologia africana, mas sim alguém que viveu na Terra e que após sua morte, devido aos seus crimes aqui cometidos, é obrigado a voltar e trabalhar nos terreiros de Umbanda para pagar suas dívidas pela prática da caridade. No entanto, nem todos os espíritos que se tornam Exus têm esta noção, e muitos acabam utilizando seu poder para atender pedidos que contrariam a moral cristã e espírita, fazendo trabalhos para prejudicar outras pessoas.

Todas estas características são recorrentes no discurso umbandista a respeito desta entidade:

Exu é um espírito elementar, não tem origem. A gente pensa por ele, por isso ele aceita tanto fazer o bem como o mal. (...) Exus são espíritos de pessoas sofredoras. (...) São pessoas que em vida fizeram alguma coisa errada. Exu todo mundo recebe, porque ele é uma segurança para nós. (...) São espíritos sem doutrina, vieram para cumprir missão. Eram espíritos rebeldes na outra encarnação (MAGNANI, 1986, p. 46-47).

Mas um fato não pode ser negado. Mesmo com todas estas idéias negativas acerca da entidade, é difícil encontrarmos um terreiro de Umbanda em que não haja a presença dos trabalhos chamados “de esquerda”, quando há a incorporação dos Exus e das Pombagiras⁸. Como disse um dos entrevistados de Magnani acima, “Exu todo mundo recebe, porque ele é uma segurança para nós”. E são vários os relatos de umbandistas e intelectuais desta religião que atestam este caráter de proteção e segurança desempenhado por Exu. É o caso do intelectual umbandista Rubens Saraceni, que afirma que

⁸ As Pombagiras são espíritos femininos, correspondentes de Exu, mas que apresentam características diferentes, mais ligadas à sexualidade. Apresentam o estereótipo da prostituta, de mulher vulgar. Nos cultos elas riem alto e bebem champanhe. A origem do termo está ligada a um Inquice, divindade dos povos Bantus, correspondente de Exu, o Bombojira ou Pambu Njila, que tem como correspondente feminino a Vangira.

o poder de ação dos Exus é limitado. Não evoluem no trabalho de desmanchar demandas ou magias negras. Sua função é apenas guardar os locais de trabalhos de ordem espiritual, e após o término destes, proceder à limpeza astral (...) São [também] os carcereiros responsáveis pela “prisão” dos espíritos que afrontaram as Leis Divinas. Uma entidade de Luz não teria coragem de castigar um espírito que só conhece a linguagem do Mal, mas um Exu Guardião tem sua falange para executar esse trabalho, e o faz com muita disposição. Não vamos pedir a um médico que vá prender assassinos perigosos. Os policiais são treinados e pagos para isto (SARACENI, 2006, p. 89-90).

Assim, na Umbanda ele é visto como uma espécie de guardião, que tem como missão proteger os locais onde se realizam os trabalhos desta religião, além de lidar com espíritos criminosos, que se comprazem em realizar o mal. No entanto, ainda é forte o imaginário demoníaco criado a respeito desta entidade e reproduzido no senso comum, e que hoje é alimentado por vários autores e escritores, principalmente oriundos dos movimentos neopentecostais, dentre as quais muitas igrejas elegeram as religiões afro como os novos representantes do demônio na terra. É o caso do pastor Edir Macedo, bispo e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Em uma de suas obras mais polêmicas, intitulada *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, o bispo escreve que

na quimbanda, os deuses [demônios] são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc. (MACEDO, 2004, p. 15).

[No caso de] pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarros ou jogo, na maioria dos casos, o responsável é o exu “Zé pelintra” ou “malandrinho”. (...) Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por pombagiras. (...) No caso em que as pessoas estão perdendo tudo o que tem e caindo em desgraça, por trás estão demônios chamados “exu do lodo”, “da vala” (MACEDO, 2004, p. 47).

Munidos desta visão demoníaca dos cultos afros, e embasados pelo seu “dever espiritual” de combate ao mal,

em obediência ao líder eclesiástico, pastores, obreiros e fiéis partiram para a ofensiva. Saíram das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor dos Exércitos para atacar os supostos representantes terrenos do diabo. Como resultado disso, relatos de imprensa mencionam a ocorrência, nas duas últimas décadas, de casos, ainda que em pequeno número, de invasões de centros e terreiros, de imposições forçadas da

Bíblia, de agressões físicas a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas e até de prática de cárcere privado (MARIANO, 2007, p. 137).

Em Goiás não poderia ser diferente. A intolerância e perseguição aos cultos afros causaram um impacto fulminante no número de fiéis destas religiões, desde a década de 1980. Enquanto os cultos neo-pentecostais crescem em proporções assustadoras (100% de crescimento da década de 90 para 2000), os cultos afro diminuem consideravelmente. E em Goiás este quadro é ainda pior, como demonstram os números do último Censo, que apontam Goiás com um número de adeptos das religiões afro abaixo da média nacional.

O ápice desta perseguição, e que deixou bem claro a força da comunidade evangélica na capital goiana foi o “Episódio Vaca-Brava”, ocorrido em novembro de 2003. O episódio foi analisado por Marcos Paulo Ramos, cuja obra recorreremos, principalmente, para narrar e estudar este importante capítulo da história das religiões afro-brasileiras de Goiânia.

1.2. O “Episódio Vaca-Brava” (2003)

Tudo começou no dia 19 de novembro de 2003, véspera do dia da consciência negra. Pouco mais de quinhentas pessoas presenciaram uma manifestação digna de uma verdadeira “guerra espiritual” no Parque Vaca Brava, importante ponto turístico da capital goiana, localizado em área nobre da cidade. A manifestação era por causa de oito estátuas, cada uma com aproximadamente sete metros de altura, expostas no meio do lago do parque, e que representavam oito Orixás do panteão de divindades afro, a saber, Oxalá, Ogum, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã e Logunedé.

Segundo notícia publicada no jornal *Diário da Manhã* do dia seguinte:

O Parque Vaca Brava foi palco de manifestações e brigas entre evangélicos, católicos e representantes da cultura negra ontem à tarde. As discussões tiveram início com religiosos de várias igrejas que se reuniram no local para manifestar contra as estátuas de orixás colocadas no lago do parque. As manifestações dos cristãos contaram com o apoio de carro de som e estavam previstas para durar uma hora e meia, mas foram interrompidas meia hora depois, por volta das 18h30, devido aos protestos dos representantes da cultura negra (cerca de 30 pessoas), insatisfeitas com o ato. Ao todo, 500 pessoas estiveram no local⁹.

⁹ Jornal Diário da Manhã de 20/11/2003.

Tal manifestação foi liderada por um líder evangélico da Igreja Ministério Comunidade Cristã, atual Fonte da Vida. Trata-se do Pastor Fábio Sousa, que contou ainda com o apoio e participação de membros de inúmeras outras denominações evangélicas. Os debates e manifestações contrárias à exposição duraram apenas quatro dias, do dia 18 a 21 de novembro, tempo suficiente para que inúmeros artigos e reportagens fossem publicados em jornais da cidade dando notícias do conflito que se instalara em torno das estátuas.

É interessante notarmos como o discurso evangélico sobre este caso passa por dois momentos distintos. Assim que se iniciam a montagem das estátuas, a comunidade evangélica goianiense, lideradas pelo já citado pastor Fábio Sousa inicia sua campanha de combate nos jornais de nossa capital. Segundo uma notícia publicada no jornal *Diário da Manhã*, principal noticiador da contenda:

O pastor disse que os evangélicos estão insatisfeitos com as esculturas por elas representarem deuses do candomblé. “Foi algo imposto. É uma idéia absurda fazer esta exposição perto do Natal”. Por ser o Natal uma festa cristã, Fábio Sousa acredita que deveriam ser expostos presépios e enfeites natalinos¹⁰.

Neste primeiro momento, o discurso evangélico age de uma forma desordenada, chegando ao ponto de invocar costumes dos quais é declaradamente contra, como a exposição de imagens. O próprio pesquisador Marcos Paulo Ramos nos lembra em sua obra do fato de que as religiões evangélicas são conhecidas por seu caráter iconoclasta, ou seja, a de não venerar e até serem contrários ao uso de imagens. Basta recordarmos o caso do “chute na santa”, que aconteceu no Brasil em 1995, no dia 12 de outubro, quando um pastor da Igreja Universal (IURD) chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida em programa transmitido em rede nacional pela Rede Record de Televisão (ALMEIDA, 2007, p. 171).

Assim, inicialmente o pastor apenas afirma que deveriam ser trocadas as imagens dos Orixás por imagens católicas de presépios e enfeites natalinos. Segundo Marcos Paulo, o motivo desta recomendação, haja vista que os evangélicos sempre tiveram um discurso contrário ao uso de qualquer imagem de cunho religioso, se deve ao que o pesquisador chama de uma “gradação de periculosidade”:

Por que, então, trocar imagens de Orixás por imagens católicas? Porque como já afirmei anteriormente (...), “os evangélicos definem certo tipo de *gradação de periculosidade* a ser aplicada àqueles que não

¹⁰ Jornal Diário da Manhã de 19/11/2003.

compartilham com sua visão de mundo. Deste modo, um católico seria menos *herético* que um espírita kardecista, o qual por sua vez representa menor perigo ante a presença de um ‘macumbeiro’ reconhecido, seja umbandista ou candomblecista” (RAMOS, 2007, p. 62).

No entanto, tal discurso não surte o efeito desejado. Pelo contrário, vozes em contrário à atitude dos evangélicos se levantam nestes mesmos jornais. As principais delas se aglutinam em torno do catolicismo, do espiritismo, e do próprio governo, que se nega a retirar as estátuas do local como era a vontade dos manifestantes, além é claro das próprias religiões afro, vítimas da ação dos evangélicos, como demonstra reportagem do mesmo jornal:

O monsenhor João Daiber, vigário-geral da Arquidiocese de Goiânia, diz que é preciso haver (sic) o respeito entre as religiões. Ele não vê necessidade de as esculturas serem retiradas do Vaca Brava. “Há exagero, pois os orixás representam uma cultura”. Daiber questiona o motivo dos evangélicos estarem tão incomodados com as esculturas: “E os presépios? Todo Natal há esse tipo de imagem no parque e eles nunca se manifestaram contra”. O presidente da Federação Espírita do Estado de Goiás, Weimar Muniz, também não acha que os orixás devam ser retirados do local. “Temos que respeitar nossos semelhantes, sobretudo no campo religioso, embora pensemos de formas diferentes”, afirma. E acrescenta: “Não se pode esquecer que a liberdade religiosa é garantida pela Constituição federal. Cada um deverá responder pelos atos ilícitos que praticar.” O sacerdote da Casa Alan Buru (do Candomblé), Elmo Rocha, se diz assustado com o retrocesso histórico em questão. “É alienação racista, com elementos preconceituosos. É uma forma de instigar uma guerra santa”. Ele ressalta o caráter cultural da exposição e a importância de se valorizar a etnia negra. “É muita falta de informação e de cultura por parte dos evangélicos que querem a retirada dos orixás”, revolta-se¹¹

Criticados por sua atitude abertamente contrária à exposição, e tendo seus principais argumentos colocados em xeque, a comunidade evangélica muda seu discurso, e passa a invocar o direito à liberdade de uso do espaço público. Agora a tônica da polêmica se volta não para a presença das estátuas, mas sim à ausência de símbolos que representem outras religiões. “A tese dos políticos evangélicos era a de garantia da liberdade de culto, liberdade esta que não havia sido respeitada na medida em que se liberava o espaço público do parque para uma religião e não para outra” (RAMOS, 2007, p. 63).

¹¹ Jornal *Diário da Manhã* de 21/11/2003.

Esta mudança fica claro em texto do apóstolo César Augusto, líder da igreja Ministério Comunidade Cristã, que em sua coluna publicada às quintas-feiras no jornal *Diário da Manhã*, faz uso do espaço para rearticular o discurso evangélico contra a exposição:

(...) Não criticamos de forma alguma as religiões afro-brasileiras que professam culto a estas entidades. O nosso repúdio é contra a discriminação que os católicos, espíritas kardecistas, evangélicos, budistas e islâmicos estão sofrendo de forma indireta com a colocação das estátuas no parque. Um local público não deve ser palco de uma representação cultural que expresse a identidade religiosa de apenas uma parcela de nossa sociedade. Até porque a época é de comemoração da festa mais importante do mundo cristão: o Natal (...) ¹².

Segundo o texto do pastor, o fato de haver uma exposição que represente a cultura africana e afro-brasileira é uma discriminação com outras formas religiosas pela ausência de representação destas. Trata-se de argumento perigoso, pois ele pode ser reivindicado por outras religiões, como pelas afro-brasileiras, quando vemos representações católicas ou evangélicas em espaços públicos, como é o caso dos crucifixos e quadros religiosos largamente utilizados em repartições públicas, dos próprios presépios citados, expostos pela cidade na época do natal, ou a utilização dos lagos e estádios para a realização de cultos e batizados por parte de evangélicos.

Portanto, tal discurso vem de uma denominação religiosa que quase sempre se utiliza deste mesmo espaço público da forma que bem entende, mas ao ser confrontada pelo mesmo direito sendo exercido por outra denominação religiosa, protesta e adota posição contrária à mesma. Além disto, as estátuas dos Orixás não representavam apenas as religiões afro, mas “indicavam uma realidade muito superior a apenas uma dimensão religiosa, assinalavam o mais alto grau de abstração lógica, como, também, mito-poética alcançada por impérios e comunidades africanas pré-diáspora” (RAMOS, 2007, p. 67).

Esta característica, aliás, é adotada pelo governo goianiense na defesa da permanência das estátuas. Segundo o Secretário Municipal de Cultura da época, Sandro di Lima, a exposição tinha um caráter “artístico-cultural, e não religioso” ¹³. Assim, mesmo com toda a polêmica e discussão em torno das estátuas, elas permaneceram durante o período previsto, sendo inauguradas no dia 20 de novembro de 2003, Dia Nacional da Consciência Negra, e tendo sido retiradas no dia 08 de janeiro de 2004, permanecendo assim em exposição durante exatos cinquenta dias.

¹² Jornal *Diário da Manhã* de 20/11/2003.

¹³ Jornal *Diário da Manhã* de 19/11/2003.

É interessante notar como as manifestações de repúdio às estátuas ocorridas em Goiânia foram maiores do que em outras capitais onde as mesmas estátuas também ficaram expostas, surpreendendo até mesmo o próprio artista que as criou, o escultor baiano Tatti Moreno:

Eu tive uma repercussão boa em todas as cidades, mas a repercussão em Goiânia me surpreendeu. Lá tem adeptos da cultura africana, mesmo assim sofremos preconceito por parte dos evangélicos que fizeram uma manifestação com mais de duas mil pessoas e minha exposição ficou marcada como o movimento cultural mais forte de Goiânia. Era primeira página em todos os jornais. Até a prefeitura encomendou uma pesquisa para saber a opinião da população e quase setenta por cento aprovou a exposição. Nas outras cidades houve resistências menores. Em SP uma meia dúzia de crentes ia pra lá (para o Ibirapuera) e ficava exorcizando os orixás¹⁴.

A repercussão negativa em torno da estátua demonstra como o discurso evangélico se organiza para combater as religiões afro-brasileiras. Em sua obra já citada *Orixás, Caboclos e Guias*, que também gerou polêmica e protestos, desta vez por parte de membros das religiões afro-brasileiras, o bispo Edir Macedo demonstra bem qual a visão que os evangélicos têm destas religiões:

No candomblé, oxum, iemanjá e ogum, entre outros demônios, são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os espíritos desencarnados ou espíritos menores, chamados caboclos, pretos-velhos, crianças. Na quimbanda, os deuses são exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou marido de alguém ou obter favores por meios ilícitos etc. No Kardecismo e nas demais ramificações espíritas ou espiritualistas, os demônios se apresentam como espíritos evoluídos ou ainda em evolução, que precisam de doutrina (MACEDO, 2004, p. 14-15).

Percebemos pelo texto do pastor que todas as religiões consideradas como “religiões mediúnicas”, por terem como característica principal o fenômeno da incorporação, são vistas por Macedo como demoníacas e, como o demônio é algo a ser combatido, isto justifica toda a

¹⁴ Entrevista com Tatti Moreno, disponível em www.maisbahia.com.br/entrevistavip.asp?codigo=91. Acessado em 05/06/2007.

perseguição e difamação propagada, não só pela IURD, como por outras denominações evangélicas, como pudemos perceber pelo “Episódio Vaca-Brava”.

Esta postura, segundo Ivo Pedro Oro, vem da certeza dos fiéis da IURD em possuírem a “verdade” absoluta, contida na Bíblia:

Os outros, a grande maioria, são apóstatas, moralmente pervertidos, arrastados pelo mundo. Enquanto o “nós” [fundamentalistas] constitui o resto fiel aos princípios fundamentais e imutáveis [contidos na Bíblia]. (...) Os outros, que não estão no caminho da salvação e [não] aderem à verdade, são o inimigo. (...) Aqueles inimigos são demonizados. Não estão com a verdade. Estão sendo seduzidos e guiados pelo demônio. E como Satanás está solto, é preciso lutar e combater (ORO, 1996, p. 128).

Dáí vem a necessidade dos cristãos evangélicos em combater as religiões afro-brasileiras, para eles associadas à ação do demônio cristão. Para Marcos Paulo Ramos, tal postura se constitui numa parte fundamental da identidade evangélica. Os membros desta religião são incentivados a perseguir e trazer para o seu lado o “outro”, aquele que está fora de seu campo religioso, considerado do lado da perdição, e que necessita ser salvo. A missão evangélica é levar a salvação ao resto da humanidade, convencendo o maior número possível de pessoas que a única forma de salvação está na conversão para sua igreja. Assim,

a manifestação de intolerância por parte dos evangélicos se configura como uma manifestação de sua religiosidade própria, não sendo entendida pelo evangélico como um ato execrável de desrespeito, antes, como um mandamento basilar que, de acordo com seu modo de ver, quando efetivado, poderá ser a última chance de salvação para o “perdido pecador” (RAMOS, 2007, p. 57-58).

Desse modo, para a comunidade evangélica, a discriminação às religiões afro-brasileiras representada pelas manifestações contra a exposição dos Orixás no Parque Vaca Brava não constituem um ato de intolerância religiosa, mas sim em sua missão de denunciar e livrar a cidade da ação destes demônios. Este caso ocorrido em Goiânia é apenas mais um entre inúmeros outros casos que vêm acontecendo em todo o país nas últimas décadas. Segundo Ari Pedro Oro, na maioria dos casos as religiões afro-brasileiras não possuem estrutura e união suficientes para revidar. Basta olharmos a primeira notícia que citamos, publicada no jornal *Diário da Manhã*, que dá conta de que aproximadamente quinhentas pessoas estiveram no Parque Vaca-Brava para a manifestação contra as estátuas, das quais

apenas trinta pertenciam ao movimento negro e das religiões afro-brasileiras. Podemos dizer então que

a fraca reação [por parte das religiões afro-brasileiras aos ataques neopentecostais] deve-se também ao baixo grau de legitimidade que as religiões afro-brasileiras desfrutam na sociedade nacional e que se manifesta na dificuldade em obter apoios no meio político, jurídico, midiático e religioso, mesmo na atualidade, se comparadas com outras religiões, o catolicismo por exemplo. (...) A inércia está também associada à própria estrutura das religiões afro-brasileiras, organizadas em federações e uma pulverização de terreiros, sendo todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si, em meio a pequenas e frágeis redes de alianças (ORO, 2007, p. 51).

Neste período, a Federação de Umbanda e Candomblé em Goiás vivia um momento de relativa fragilidade em sua atuação, especialmente em seus últimos anos de existência. Desestruturada, fragilizada e com inúmeros problemas de ordem estrutural e financeiros, a FUEGO não tinha condições de concorrer com a estrutura física e discursiva das igrejas neopentecostais. A IURD, por outro lado, é detentora da terceira maior rede de televisão brasileira, a Rede Record, além de possuir inúmeros jornais e rádios espalhados pelo Brasil, que a auxiliam em sua missão de levar a salvação ao maior número de pessoas possíveis. O controle midiático por parte desta igreja é um de seus pontos fortes, fazendo com que se torne praticamente impossível para as religiões afro-brasileiras fazer frente a este poderio.

Cabe a elas recorrer ao poder público para denunciar os casos de agressão, ou ao apoio de outras religiões em nome de um ecumenismo, como foi o caso da exposição dos Orixás, quando membros das religiões católica e espírita demonstraram apoio às religiões afro na defesa da permanência das estátuas no parque. De qualquer forma, é forte o impacto deste discurso evangélico nas religiões afro-brasileiras, como pudemos perceber na análise do “Episódio Vaca-Brava”.

Não podemos precisar até que ponto vai o impacto deste crescimento neo-pentecostal na Umbanda e religiões afro. Pelos dados do censo, podemos perceber que o Catolicismo também tem perdido adeptos em números consideráveis, não só as religiões afro-brasileiras. De qualquer forma, o crescimento neo-pentecostal atinge diretamente a Umbanda de outra forma: pela ação de seus membros, que vêm na Umbanda e religiões afro-brasileiras a personificação do demônio cristão. Tal visão leva muitos deles a agirem da forma como vimos a sociedade evangélica goianiense agir diante da exposição dos Orixás no Parque Vaca-Brava. A consequência destas ações, portanto, se faz sentir de forma cotidiana pelos

umbandistas, que se vêem sempre na mira do discurso evangélico, que de certa forma ajuda na manutenção do preconceito existente contra esta religião.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. “Dez anos o ‘Chute na Santa’: a intolerância com a diferença”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 171-190.

ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. *As Ressignificações de Exu dentro da Umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UCG, Goiânia, 2006.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula – Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. Cap. 1 “O Olhar Imperial e a Invenção da África”. (p. 17-44).

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: editora e gráfica Universal, 2004.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos Cultos Afro-Brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007. (p. 119-148).

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Léo Carrer; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A Construção do Mito Diabólico de Exu – Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD*. Artigo (Especialização), UEG, Anápolis, 2006.

OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In: *Revista Múltipla*. N. 18, Ano X, Brasília, junho/2005. (p. 9-37).

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio – uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

_____. Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007. (p. 29-70).

RAMOS, Marcos Paulo de Melo. *A Negativização semântica das religiões de matriz africana a partir do discurso evangélico*. Monografia (Graduação em História), UEG, Anápolis, 2007.

SARACENI, Rubens. *O Livro de Exu – O Mistério Revelado*. São Paulo: Madras, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EdUSP, 2007-b, (p. 191-260).

DE *TERRAS ENTREMEYAS* A PONTO DE LIGAÇÃO: FORMAS DE PERCEPÇÃO DO ESPAÇO NAS REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS DO OESTE DE MINAS GERAIS

Gilberto César de Noronha¹
noronha.gilberto@gmail.com

O texto analisa representações cartográficas do oeste de Minas Gerais produzidas em diferentes temporalidades como estratégia para a apreensão de formas diversas de percepção desse espaço. Estas interessam tanto como artefato cultural – registros materiais de ações humanas circunscritas no tempo e no espaço – quanto pela sua condição de registro-mediação da relação que os homens mantêm com o espaço. Compreende-se o mapa tanto como a materialização de uma idéia sobre o espaço quanto (produto da) configuração social que lhe tornou possível que pode nos informar sobre as relações sócio-espaciais de que fizeram parte seus produtores, das tramas sociais de que participavam, das relações com um mesmo lugar inscrevendo-o de formas diversas, do século XVIII ao século XX.

Palavras-chave: Representações cartográficas, história, Oeste de Minas Gerais.

The text analyzes cartographic representations of the west of Minas Gerais produced in different historical moments as strategy for the apprehension in the several ways of perception of that space. These interest as much as cultural workmanship - material registrations of human actions bounded in the time and in the space - as for his/her condition of registration-mediation of the relationship that the men maintain with the space. The map is understood as much as the materialization of an idea on the space as (product of the) social configuration that it turned him/her possible that can inform on us the partner-space relationships that you/they made their part producers, of the social plots that you/they participated, of the relationships with a same place enrolling him in several ways, of the century XVIII a century XX.

Keywords: Cartographic representations, history, West of Minas Gerais.

No dia 20 de maio de 1971, o jornal local *Abaeté em Marcha* trazia em seu editorial a informação de que um grupo de prefeitos do Centro Oeste de Minas² estivera em visita ao governador do estado, Rondon Pacheco³. O grupo era composto pelos prefeitos de

¹ Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Doutorando em História Social. Bolsa Capes.

² Conforme designação que constava no título de um documento que os prefeitos entregaram ao Governador do Estado (ABAETÉ, 1971: 2).

³ Rondon Pacheco era advogado, natural de Uberlândia (MG), nascido em 31 de julho de 1919. Foi governador do Estado, eleito indiretamente, e exerceu o cargo de 1971 a 1975. O sitio oficial do governo de Minas rememora-o como um governador “empreendedor (...) [preocupado] em intensificar o ritmo do crescimento econômico de Minas, buscando realizar plenamente o modelo de desenvolvimento industrial já perseguido por alguns dos governadores que o antecederam. Durante sua gestão, o aparato de governo modernizou-se sensivelmente, entrando numa nova fase avançada de racionalização administrativa” (cf. MONTEIRO, 1994). Em sua gestão foram instaladas desde modernas multinacionais no estado, até empreendimentos histórico-culturais bastante sugestivos como o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA); Criação da Casa Guimarães Rosa em Cordisburgo; Instituição do prêmio literário Guimarães Rosa. (MINAS GERAIS, 2009)

Abaeté, Paineiras, Biquinhas e Morada Nova de Minas e tinha como objetivo persuadir o governador do estado de Minas Gerais sobre a necessidade de “integração das regiões da Grande Belo Horizonte, do Alto-médio São Francisco, do Alto Paranaíba, e do Estado de Goiás”. Para tanto, reivindicavam seu apoio para a construção da BR-352 que faria a ligação entre a capital de Minas e a capital de Goiás, Goiânia. Segundo eles, esta ligação rodoviária iria “beneficiar toda uma região esquecida dos governos anteriores” (O ABAETÉ EM MARCHA, 1971:3). Junto com o pedido, os prefeitos levaram dois documentos escritos: um estudo sobre a viabilidade ecológica, arquitetônica, econômica, política e social da estrada (ABAETÉ, 1971) e um mapa representando os lugares a serem integrados pela futura rodovia.

O mapa ([MAPA DA] BR/352. In: ABAETÉ,1971: 16)⁴ [figura 1] especificava os pontos a serem conectados – sendo os extremos, Belo Horizonte e Goiânia – por uma linha contínua para representar os trechos onde já existia efetivamente estrada pavimentada (entre Belo Horizonte e Pará de Minas) e rodovia já implantada, mas não asfaltada (entre Pará de Minas e Abaeté – Ipameri e Goiânia); uma linha pontilhada simbolizava o desejo de ligação: entre Abaeté e Ipameri [figura 2]. Expostas as justificativas sobre a viabilidade do plano, informava o jornal que o governador tinha se mostrado “vivamente interessado (...), passando a examinar no mapa, todo o traçado da rodovia, com a modificação pedida” (O ABAETÉ EM MARCHA, 1971), fazendo os seus juízos dessa ligação.



FIGURA 1: MAPA da situação da BR-352: Pará de Minas a Goiânia. [de acordo como Plano Nacional de Viação de 1971].

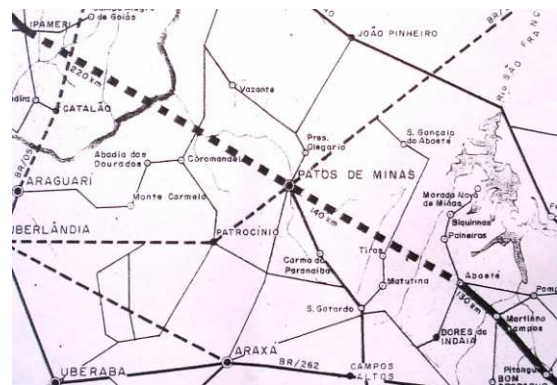


FIGURA 2: Detalhe da Linha pontilhada simbolizando o desejo de ligação entre Abaeté e Ipameri, trecho apenas planejado.

Para além das questões políticas, econômicas e sociais envolvidas nessa reivindicação, permitam-me considerar mais de perto o mapa – ou a carta, como queiram⁵ –

⁴ A cópia dos documentos foi cedida gentilmente por Aloysio da Cunha Pereira, prefeito de Abaeté, na ocasião.

⁵ Informam os geógrafos que em países de língua inglesa a diferenciação entre carta e mapa é imprescindível, sendo o mapa referente a terrenos descobertos e cartas a terrenos submersos, ambos tratando da parte sólida da superfície terrestre. Já em língua francesa como na alemã, a palavra carta seria a única utilizada. Em português, os termos são utilizados muitas vezes como coincidentes. Identifica-se, no entanto, uma propensão, em nossa

sobre o qual confabulavam os políticos locais e o governador do Estado. O que essa “representação da superfície terrestre”⁶ poderia informar sobre a história do oeste de Minas Gerais? Digamos que, como representação cartográfica, o mapa possa interessar ao historiador como fonte de informação sob pelo menos dois aspectos: o primeiro, mais imediato, diz respeito à sua importância como artefato cultural. Nesse sentido, o mapa em questão poderia ser tomado como um dos poucos registros materiais da existência de um plano de ligação entre Belo Horizonte e Goiânia, por meio de uma estrada que atravessasse o oeste de Minas Gerais, passando por Abaeté e Patos de Minas. Certamente, uma fonte preciosa para os interessados numa possível escrita de nossa extensa história “arqueológica” dos projetos que não saíram do papel, sejam eles ligados às políticas de modernização nacional ou às de desenvolvimento regional.

O segundo aspecto nos remete à sua condição mesma de registro-mediação da relação que os homens mantêm com o espaço, num sentido mais geral, ou sua relação com o espaço hoje correspondente ao oeste do estado de Minas Gerais. Desse modo, o mapa pode ser compreendido tanto como a materialização de uma idéia sobre o espaço quanto (produto da) configuração social que lhe tornou possível. Poderia nos informar sobre as relações, digamos, sócio-espaciais das quais, naquele momento (década de 1970), aqueles políticos estabeleciam: das tramas sociais de que participavam, das relações com o lugar inscrevendo-o como Centro Oeste de Minas Gerais⁷ compreendendo-o como “a região mais interiorizada (...) a região mais central” de Minas Gerais, conforme designação do relatório que acompanhava o mapa entregue ao governador (O CENTRO OESTE DE MINAS, 1972: 1). Detenhamo-nos um pouco mais nesse ponto.

Afinal, o que um mapa representa? Talvez os cartógrafos dissessem que representa a realidade a partir de determinada escala relacionada ao enquadramento ou à escolha dos elementos da superfície terrestre. Quem sabe chegassem à idéia de que se trata de um processo de regionalização orientado por determinados fins – político-econômicos, com parece ser o caso em discussão. Os devedores da filosofia da paisagem de Georg Simmel

língua, em utilizar o termo mapa para um documento mais simples ou mais diagramático e carta para um documento mais complexo ou mais detalhado – como uma carta topográfica [carta ao milionésimo]. (OLIVEIRA, 1993: 23).

⁶ Aqui, continuo seguindo as informações da cartografia: “um mapa é a representação, sobre uma superfície plana, folha de papel ou monitor de vídeo, da superfície terrestre que é uma superfície curva” (JOLY, 1990: 7).

⁷ Ou ainda, nos termos do documento, como a zona fisiográfica do Alto São Francisco. Conforme a divisão regional de Minas Gerais em zonas fisiográficas de 1941 realizada pelo IBGE, e a divisão em micro-regiões homogêneas, fundamentada nos conceitos da geografia teórico-quantitativa, cujos critérios de regionalização eram agrupar áreas com certa unidade de combinação de elementos geográficos, naturais, sociais e econômicos. (cf. IBGE, 1970).

talvez compreendessem que o pontilhado no mapa representasse a própria vontade de ligação entre dois pontos⁸, percebidos na natureza, portanto, como separados: materialização de uma associação que, segundo o autor, vem sempre acompanhada de uma dissociação. Compreendido dessa forma, o mapa poderia ser visto como um registro material da capacidade daqueles sujeitos de produzir cultura⁹: o “símbolo da extensão de nossa esfera volitiva no espaço” (SIMMEL, 1996:11). Assim, a linha que une os dois pontos extremos do mapa – Belo Horizonte e Goiânia – seria a forma resultante de um duplo movimento: da união e da separação de algo que, em si mesmo, ainda acompanhando o raciocínio de Georg Simmel, antes dessa operação, não estaria separado nem junto¹⁰.

Considerando a validade desse raciocínio, a rodovia traçada no mapa, a despeito de não ter sido concretizada até hoje, pode ser tomada como uma forma cultural, nos termos de Simmel: a coagulação do movimento imaginado por aqueles políticos que supunham nova dinâmica regional após a ligação com Belo Horizonte e Goiás. O mapa poderia então informar ao historiador sobre essa dinâmica social, essa configuração – literalmente o mapa “informava” – colocava o oeste de Minas como “dentro”, entre dois pontos da dinâmica social. Nesse sentido, ele já nos remete ao modo como esses sujeitos se identificaram aos seus lugares de origem e às funções do espaço na construção de identidade social.

Abaeté, Biquinhas, Morada Nova de Minas e Paineiras – área contígua que fez parte do município de Abaeté, até pelo menos 1923 –, no mapa apresentado ao governador, eram identificados como pertencentes a uma área interior e intermediária. Nessa posição, podem ser vistos tanto como espaço de ligação, quanto área de isolamento. Na própria justificativa da necessidade da rodovia está explicitada a percepção do oeste de Minas como lugar isolado, ilhado.

Somente com a implantação dessa rodovia, esta região terá condições de desenvolvimento. Abaeté está ilhada entre as rodovias BR 262 e BR 040, a cerca de 100 km de cada uma, e de outro lado pela barragem de Três Marias, onde somente uma precária barca tem condições de transporte. Pela supressão de ramais deficitários de ferrovias, Abaeté teve a retirada de duas estações da Viação Férrea Centro-Oeste (Ex-RMV) de seu município, ganhando em troca a implantação do

⁸ Os próprios cartógrafos se aproximam dessa idéia, não apenas quando enfrentam as dificuldades de projeção da superfície curva da terra, para a superfície plana do mapa, para as questões de escala, ou quando atentam para as questões da linguagem simbólica utilizada no mapa, ou ainda quando reconhecem que nenhum mapa é neutro e, mais do que uma reprodução fiel da superfície terrestre, “ele transmite uma certa visão do planeta, inscreve-se num certo sistema de conhecimento e propõe uma certa imagem do mundo, quer se trate da terra inteira ou do meio ambiente imediato” (JOLY, 1990: 10.)

⁹ “Diante da natureza, “só ao homem é dado associar e dissociar” (SIMMEL, 1996: 11).

¹⁰ Aqui o autor demonstra sua dívida com a noção kantiana do espaço, que o considera, assim como o tempo, não uma dimensão objetiva da realidade, mas “a condição subjetiva da sensibilidade sob a qual só nos é possível a intuição externa”. Uma forma sintética a priori da percepção. Cf. (KANT, 1985). Simmel considera a natureza como um continuum uniforme [ou sem forma], sem fronteira, algo que lembra o *númeno* kantiano e esta natureza/vida ganhando forma pela separação/ligação como um fenômeno (matéria e forma).

trecho da rodovia MG-149, de Pitangui a Abaeté, com cerca de 90 km de estrada de terra, faltando a ligação entre Pitangui e Pará de Minas, já que a atual é precária (O ABAETÉ EM MARCHA, 1971:1).

Se a dinâmica social dos anos 1970, voltada para o desenvolvimento econômico, posicionava dessa forma o oeste de Minas, o mapa apresentado era uma nova proposta de informação, no sentido de descrever uma situação, mostrando “a necessidade de polarizar internamente o Estado dada a carência de integração econômica existente” – dar notícias das forças sociais atuantes no momento, como também informar no sentido de instituir uma nova configuração, orientando o “desenvolvimento para dentro, diminuindo a situação de dependência em relação aos Estados vizinhos” (O ABAETÉ EM MARCHA, 1972: 1). Essas questões específicas da configuração das forças sociais que atuam na produção dessa forma de representar o oeste de Minas dos anos 1970 merecem detalhamento específico. Por ora, é importante atentar que as configurações são móveis, as formas que produzem são históricas porque, ainda que apresentem uma duração, podem ser deslocadas ou ressignificadas¹¹.

Haveria outras formas de representar o oeste de Minas? Quais outras formas cartográficas poderiam nos informar sobre outras configurações sociais do oeste de Minas? Enfim, o que as cartas geográficas podem nos dizer sobre as relações do homem como o espaço?

É desnecessário dizer que não pretendemos inventariar todas as representações cartográficas do oeste de Minas, alimentando a crença de que é possível uma história de todas as suas configurações sociais. A idéia parece impraticável não somente pela extensão da pesquisa – por mais delimitado que possa parecer, digamos, esse recorte espacial, e por mais limitadas que sejam as produções cartográficas disponíveis¹² que representam este espaço – mas, sobretudo, porque esse inventário teria como pressuposto uma relação pouco provável entre as cartas geográficas e as configurações sociais. Não é possível dizer que todo novo mapa pressupõe necessariamente uma nova configuração social, por mais distantes – aqui não consigo me abster de uma categoria espacial para enunciar o raciocínio – que se encontrem no

¹¹ Aqui o sentido em que estamos tratando as formas se aproxima da compreensão que os historiadores da leitura têm tido do livro enquanto produção cultural que surge em determinado “contexto” e é apropriado em outros contextos assumindo distintas significações. Ver, por exemplo, as noções de produção, representação, apropriação, ressignificação em (CHARTIER, 1991).

¹² A pesquisa sobre as representações cartográficas que retratam particularidades do oeste de Minas nos permite tomar como válidas para essa região as observações que Costa et al (2004) fez para o conjunto das projeções cartográficas de Minas Gerais, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, quais sejam: “Estudar a cartografia mineira impõe despir-se de uma série de conceitos e preconceitos. O primeiro é de que essa produção era diminuta e severamente sufocada pelos portugueses. A história da ocupação territorial e da exploração do território mineiro se confunde com a própria necessidade de conhecer e delimitar este território expressa em documentos de natureza cartográfica: são roteiros, relações, mapas, esboços, plantas, borrões, desenhos (...) o segundo é o de que o estágio da ciência cartográfica em Portugal era embrionário e atrasado em relação aos vizinhos europeus”. Cf. (COSTA, 2004)

tempo. Se fosse possível conhecer a “real” dinâmica social do passado por outros meios que não pelas formas duráveis que ela produziu, disponíveis no presente, talvez até se pudesse concluir que cada nova configuração social demandasse novas formas de representação do espaço, dentre elas incluindo-se os documentos cartográficos de que estamos tratando.

Como não convém esperar por tanto e utilizando um vocabulário mais próximo de como se tem tratado o problema epistemológico do conhecimento histórico: para que as cartas geográficas nos informem sobre a história do oeste de Minas Gerais, é necessária uma operação técnica para torná-las fontes. Nos termos de Michel de Certeau, reconhecer que “em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em “documentos” certos objetos distribuídos de outra maneira. (...) Nova distribuição cultural (...) mudando ao mesmo tempo seu lugar e o seu estatuto” (CERTEAU, 2002: 81). Nada muito fiel à configuração social que lhe deu origem e nem muito distante das demandas sociais do próprio historiador. A par disso, será produtivo visitar algumas representações cartográficas produzidas em momentos históricos distintos como primeiro passo para tentar surpreender outras configurações sociais. Procedimento de importância muito relativa, tal qual uma boa intriga exigiria (Cf. VEYNE, 1971: 44-45).

Das representações cartográficas produzidas no chamado período colonial: roteiros, relações, mapas, esboços, plantas, borrões, desenhos, poucas delas lidam com elementos do oeste de Minas Gerais. De algum modo isto facilita a operação de seleção cujo critério principal muitas vezes consiste na possibilidade de consultá-las. Até o século XVIII, por exemplo, há apenas algumas referências incertas sobre a existência de roteiros clandestinos como o do *Descoberto da Gameleira ou dos Três Irmãos*, conforme informação de Vieira do Couto (COUTO, [1801]) e do Barão de Eschwege (ESCHWEGE, 1979: 106). Mas as notícias desses roteiros enunciam muito mais as forças que motivavam os garimpeiros clandestinos setecentistas que exploraram a região do rio Abaeté em busca de ouro – e depois de diamantes – do que aquelas de seus possíveis produtores. Vieira do Couto dava notícia de que, ainda em 1800, a fama entre os moradores vizinhos àqueles lugares, existia ainda viva e que parecia-lhe “até com o tempo ter tomado maior vigor: vivem todos entusiasmados com estas esperanças; conservam estes roteiros, e sabem-nos de cor; são suas conversas de dia, e seus sonhos de noite.” (COUTO, 1801 : 140).

Ao analisar as versões do achado do Diamante do Abaeté, José Alves de Oliveira (1970) colocou em dúvida a existência do roteiro do *Descoberto da Gameleira ou dos Três Irmãos*, mas escreveu que “é fora de dúvida que, pelo menos, a fama do roteiro e os boatos correntes, quanto a suas particularidades contribuíram de maneira decisiva para a entrada de

que resultou o encontro da pedra” (OLIVEIRA, 1970: 44): o ‘lendário’ Diamante do Abaeté¹³, achado do final do século XVIII.

Até esta época, portanto, o oeste de Minas não é território que mereça da cartografia portuguesa uma representação temática em escala grande: é o que se pode depreender da dificuldade de encontrar, hoje, vestígios de representações desse lugar específico. Na pequena escala dos mapas que retratam o Brasil, até a primeira metade do século XVIII, está representado quando muito como parte do espaço da *Brasilia barbarorum*, nos termos dos mapas do final do século XVI¹⁴. Enfim, no que se refere às formas cartográficas, não se descompõem os elementos pelo pensamento e não há projeção da vontade humana [ligada à cultura européia] sobre aquele espaço de modo que ele figurasse como uma região: portanto era *informe*, no sentido mesmo que sustentam muitas outras representações mais recentes que se baseiam numa idéia presente na cartografia de que quanto mais “cartografado” um espaço maior seu grau de “civilização”¹⁵, entendida evidentemente nos termos da cultura ocidental – apropriação simbólica do espaço, conforme suas formas de pensamento¹⁶. Mas ainda não temos informações que nos permitam avançar nessas questões. O máximo que se pode avançar até agora é na idéia de que, até a primeira metade do século XVIII, pelo menos, não há projeção da vontade dos exploradores europeus sobre o oeste de Minas e suas atenções estavam voltadas para outros pontos do espaço, pelos lugares onde tinha sido encontrado ouro já desde 1694 até os rios e córregos como o do “Piranga (Duarte Lopes), e Ouro Preto (Manoel Garcia, Antônio Dias e Pe. João de Faria) e de Sabará (Manoel de Borba Gato), no final do século XVII, como fruto tardio do regimento das Minas de 1603” (COSTA, 2004:100).

A própria dificuldade de encontrar representação cartográfica específica das terras a oeste do Rio das Velhas, anterior à segunda metade do século XVIII, talvez possa informar sobre as configurações sociais desse período: veja-se, por exemplo, *A Carta Topographica das terras entremeyas do sertão e destrito do serro do frio com as novas minas de Diamantes* [figura 3],

¹³ A bibliografia sobre o Diamante do Abaeté é considerável embora pouco esclarecedora. Cf. (PRÊMIOS, 1897: 41- 43); (COUTO, [1801]); (VASCONCELOS, 1901: 787); (ESCHWEGE, 1979: 106); (BATISTA, 1998: 513-515); (SILVA, 1919);

¹⁴ Ver por exemplo, o MAPA Geral do Brasil de Domenico Capasso que em 1730, no espaço hoje reconhecido como oeste de Minas ou Alto São Francisco, representa uma grande lagoa de onde, supostamente nasceria o referido rio. Cf. ([MAPA GERAL DO BRASIL], [1730]).

¹⁵ Faço referências a idéias como: “O nível de uma civilização pode ser medido pela qualidade de sua representação cartográfica. Os mapas sempre estiveram presentes no registro das conquistas primitivas, na expansão dos territórios, no registro das riquezas naturais, na descrição de fatores históricos, nas conquistas espaciais, na luta pelo controle ambiental e na busca do lazer (...)”. (RODRIGUES, 2002: 44).

¹⁶ Considerando a idéia de Michel de Certeau a respeito da articulação que a história faz transformando “em cultura os elementos que extrai de campos naturais” (CERTEAU, 2002: 80) poder-se-ia mesmo aproximar essa idéia daquela da necessidade de se escrever a história do oeste de Minas, tal como se apresenta em BARBOSA (1970) ou em MATA-MACHADO (1991) quando este fala da escrita da história do noroeste de Minas como condição de civilização da região.

feita pelo Capitão-mor da Capitania de Minas Gerais Joseph Rodrigues de Oliveira, oferecida ao Cardeal da Mota, em 1731 (Apud. COSTA, 2004). Ainda que o oeste de Minas não esteja representado nesta carta, a escala escolhida, bem como o nível de conhecimento do território enunciado no detalhamento do espaço físico, sugere que o oeste já pudesse ser conhecido suficientemente para ser mapeado: mesmo que não tenha sido.

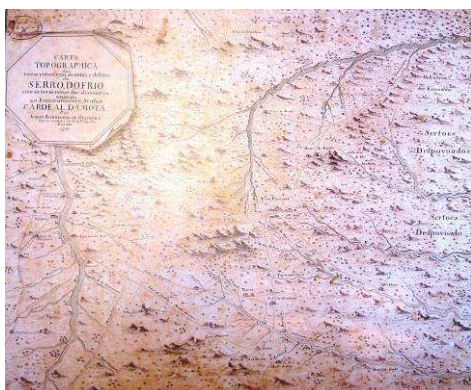


FIGURA 3: CARTA TOPOGRÁFICA das terras entremeyas do sertão e distrito do SERRO DO FRIO com as novas minas dos diamantes, por Jozeph Rodrigues de Oliveyra, 1731.

Para além da Vila de Pitangui, sobretudo o espaço além da margem esquerda do São Francisco, parecia à sociedade colonial tratar-se de um espaço fronteiriço, para o qual não se voltava a atenção. O mapa produzido por Diogo Soares em 1734/35 (Apud COSTA, 2004) fortalece a idéia de que, até aquele momento, o espaço entre os rios Pitangui (atual Rio Pará) e o Rio São Francisco era o limite das terras conhecidas e a exploração aurífera a motivação para conhecê-las e discerni-las. A regionalização do espaço tinha como critério predominante, informava o título do mapa, as “*minas de ouro*” e “*dos diamantes*” e os caminhos que ligavam estas regiões, cortando terras à direita do rio São Francisco¹⁷.

Contrapostas essas formas de considerar esse espaço com aquela dos prefeitos da região, em 1970, não é difícil perceber as modificações na relação do homem com o espaço, nessa longa duração: não apenas pela mudança das áreas de interesse, mas também pelos critérios de regionalização. Se na projeção cartográfica dos prefeitos de Abaeté, Biquinhas e Morada Nova de Minas, dos anos de 1970, o oeste de Minas era tido como a área que entremeava dois pontos de interesse definidos – Belo Horizonte e Goiânia – na Carta de 1731, as terras “*entremeyas*” eram aquelas entre os sertões despovoados e o distrito do Serro Frio, “*com as*

¹⁷ Tanto os caminhos de São Paulo ou do Rio de Janeiro para as minas de ouro, em Vila Rica, ou para as diamantíferas até o Tejuco [diamantina], quanto os caminhos da Bahia, passando pelo “*Caminho Geral do Certão*”, até Vila Rica, passando pelo Tejuco, Vila Nova e Sabará, todos eles ficavam à direita do rio São Francisco, na barra do Rio das Velhas. (Cf. COSTA, 2001: 48-50).

novas minas de diamantes”. Nesse sentido, observa-se um deslocamento da percepção da separação do espaço, não apenas porque o entremeio teria outro referente, como também os critérios para a separação entre os dois pontos teriam referenciais distintos. Parece não ser necessário maior esforço de análise para se pensar em configurações sociais distintas.

Por outro lado, há indícios de que essas organizações sociais, separadas no tempo por mais de dois séculos e meio, possam guardar proximidades no seu padrão social de pensamento (ELIAS, 1980: 27). As cartas podem ser diferenciadas quanto ao objetivo e à escala – a carta topográfica¹⁸ de 1731, por exemplo, tem como objetivo representar os cursos de água, os acidentes geográficos, os locais de mineração, os núcleos de povoamento colonizador, os caminhos terrestres, dentre outros, enquanto a carta de 1970 tem como único objetivo apresentar a malha rodoviária. No entanto, nos procedimentos de significação do espaço, na distinção de elementos e na vontade de ligação, parece resistir uma semântica do “*entremeio*” nas formas de enunciação dessa relação. Mas, esse enunciado mobiliza os mesmos sentidos e sentimentos em relação ao espaço? Isto é algo que precisa ser mais bem investigado.

No mesmo ano em que foi feita a *Carta Topográfica* do Capitão-mor Joseph Rodrigues de Oliveira, 1731, três anos depois da notificação da existência de diamantes no Arraial do Tejuco [hoje Diamantina], nascia na ilha terceira, bispado de Angra dos Reis, um dos responsáveis pelas primeiras representações cartográficas mais detalhadas do oeste de Minas: Inácio Correia Pamplona. Em 1769, ele teria encomendado um conjunto de mapas retratando suas ações de civilização da região oeste de Minas a mando do Governador José Luis de Meneses Castelo Branco e Noronha. Ainda que sua expedição não tenha sido a única a ser realizada em seu tempo, no oeste de Minas¹⁹, quando parecia importante caçar negros fugidos, combater índios bravios e procurar novas áreas de mineração, frente à “*decadência*” das regiões mineradoras, ela foi uma das primeiras a produzir representações cartográficas do oeste de Minas²⁰. Estes mapas, anexados ao final do relato da viagem, contêm importantes informações sobre a configuração do oeste de Minas daquele momento.

¹⁸ Para os geógrafos, uma carta topográfica é assim definida “pela escala média e elaborada mediante um levantamento original, ou compilada de outras (...) em escala maior e que inclui os acidentes naturais e artificiais (...)”. (OLIVEIRA, 1993: 34).

¹⁹ O próprio Ignácio Correia Pamplona havia estado na região em 1765, a mando do Governador Luis Diogo Lobo da Silva, além do próprio governador que, numa viagem de 356 léguas pelo interior da colônia, teve sua atenção voltada para as bandas da Picada de Goiás. (Cf. VASCONCELOS, 1918:181); (SOUZA, 1999:115-116). No governo do Conde de Valadares (1768-1773) também foi encarregado de missões de exploração na região o capitão Inácio de Oliveira Campos, casado com Joaquina do Pompéu. (Cf. NORONHA, 2007: 95).

²⁰ No que se refere aos quilombos surgidos nessa região, os estudiosos fazem referência a um mapa do Campo Grande produzido em expedições paulistas, ainda em 1763. No entanto, este mapa representa os afluentes do Rio Grande e, ainda que as técnicas cartográficas (numerando os quilombos, projeção invertida) sejam muito

A própria dificuldade de encontrar mapas produzidos sobre este espaço específico, até a primeira metade do século XVIII, talvez tenha contribuído para que os historiadores cristalizassem as representações do oeste de Minas como um “espaço ainda desordenado” entregue às feras²¹. O *Mappa da Conquista do Mestre de Campo Ignácio Correya Pamplona, Regente chefe da Legião* (Apud COSTA, 2004) [figura 4], representando o oeste de 1769, foi feito por Manuel Ribeiro Guimarães. Veio a lume em 1784, quinze anos depois da principal expedição realizada pelo mestre de Campo, a mando do Conde de Valadares²². O mapa fruto desta expedição, além dos outros registros que ela deixou²³, aparece como um dos importantes indícios de que naquele momento a “civilização” estaria sendo levada à fronteira²⁴.



FIGURA 4: Provavelmente a representação cartográfica mais antiga das terras entre os Rios São Francisco e Abaeté.



FIGURA 5: Detalhe do mapa das conquistas de Pamplona. Detalhes dos marcos, caminhos, capelas, quilombos destruídos, descatamentos na convergência entre os rios Pará, São Francisco, Ribeirão Marmelada, Rio Andaiá [Indaiá] e rio Abaeté.

Nesse sentido, poder-se-ia interpretá-lo em seu significado pleno de forma cultural, resultado e registro de um ato civilizador, porque localizava, nomeava, reconhecia os elementos naturais: os rios (como o Pará, São Francisco, Indaiá, Abaeté), ribeirões (como o do Desterro, do Espírito Santo, Jorge Grande e Jorge Menor, Marmelada), serras (como a

semelhantes às utilizadas nos mapas de Pamplona, este representa apenas as cabeceiras do Rio São Francisco e Goiás. MAPA de todo o Campo Grande, tanto da parte da Conquista, que parte com a campanha do Rio Verde e São Paulo, como de Pihui, Cabeceiras do Rio de São Francisco e goiases. Desenhado pelo Capitão Antônio Francisco França. 1763. São Paulo. Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP). Coleção da Família Almeida Prado. Uma cópia pode ser vista em <http://www.mgquilombo.com.br/imagens/kilombo1.html>. Acesso em 05 de junho de 2009.

²¹ Visão quase unânime entre aqueles que lidam com a região no período. Destaco: (SOUZA, Laura 1999:124), de quem retiro a expressão e (AMANTINO, 2008).

²² Sobre esta expedição, ver o Arquivo Conde de Valadares. Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional. Códice 18,3,1-7. Sobre Inácio Correia Pamplona e as suas entradas no sertão do oeste, entre as décadas de 1760 e 1780, ver (BARBOSA, 1970, 117-137).

²³ Como o documento anônimo: NOTÍCIA diária e individual das marchas[,] e acontecimentos ma(i)s condigno(s) da jornada que fez o Senhor Mestre de Campo, Regente[,] e Guarda(-)mor Inácio Corre(i)a Pamplona, desde que saiu de sua casa[,] e fazenda do Capote às conquistas do Sertão, até se tornar a recolher à mesma sua dita fazenda do Capote, etc.etc.etc. – Anais da Biblioteca Nacional, v. 108, 1988, p.47-113 e outros mapas dos sítios e tratados quilombolas, anexados ao documento.

²⁴ Conforme subtítulo utilizado por Laura de Melo e Souza em sua interpretação da expedição de Pamplona. “A expedição de 1769: levando a civilização à fronteira. In: (SOUZA, 1999: 118).

Serra Negra, a Serra da Marcela e do Manga), os morros e as matas (Mata da Corda), e também, digamos, os produtos da cultura: religiosa – capelas (como a do Espírito Santo de São Francisco de Paula e a do Santo Antônio de Diogo Lopes); agropastoril – fazendas (como a da Glória, dos Ferreiros, da Babilônia); geo-política – marcos (como os próximos da barra do Pará e das nascentes do ribeirão Marmelada, fincados pela Câmara de São José). Também localizava e nomeava os destacamentos (como o da Barra do Pará, o Destacamento das Marmeladas), as estradas (como a Estrada para o Rio São Francisco, para São Romão, para Paracatu), além dos quilombos nomeados pelos seus respectivos destruidores, além da localização de aldeias indígenas (gentios) próximas das estradas.

Se este mapa informa sobre as forças sociais atuantes naquele espaço, e permite “que hoje se conheçam os detalhes de excursões desse tipo na segunda metade do século XVIII”, conforme reconhece Laura de Melo e Souza (1999: 118), ele também dá notícia da mudança na forma de percepção do oeste, se comparado com as representações cartográficas à época do nascimento do Mestre de Campo. Comparando-se os mapas de 1730 – em que o oeste não fazia parte do jogo colonial, a não ser como fronteira vazia ou povoada de imaginação – ao mapa da conquista de Pamplona, da década de 1760, pode-se então dizer que somente na segunda metade do século XVIII esse espaço configurava-se como um lugar conquistado [Figura 5]. Pelo menos enquanto vida transformada em objeto da cultura por um procedimento que Laura de Melo e Souza denomina de “certo pioneirismo protogeográfico” (SOUZA, 1999: 128). Os mapas da expedição de 1769, mesmo que não tenham sido as primeiras representações cartográficas do oeste de Minas²⁵, são formas privilegiadas pelas quais se pode surpreender as relações daqueles homens com o espaço. Mas ainda há uma boa distância entre essa representação e a condição de espaço intermediário, tal qual é representado, por exemplo, nos anos 1970.

Os historiadores mais familiarizados com a cartografia colonial de Minas Gerais sugerem que o mapa de Pamplona deveria ser interpretado já como parte de uma demanda social responsável por um segundo surto cartográfico da capitania de Minas Gerais, localizado entre 1770 e 1780. O primeiro, entre 1730-1740, em cuja dinâmica foi produzida a carta de 1731, e a de 1734-5, referidas acima, teria sido motivado pela exploração aurífera no centro da capitania até Pitangui (COSTA, 2004: 115-116). De sua decadência e do esforço

²⁵ Ver, por exemplo, a CARTA da capitania de Minas Geraes. [1746-1759]. 1 mapa ms. : desenho a nanquim, aquarelado: 77,5 x 69,5cm. Biblioteca Nacional (Brasil). Cartografia ARC.004,06,038. Disponível em http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart215940.jpg Acesso em 05 de junho de 2009. Esta carta, sem data precisa e em informação sobre autoria pode ser anterior aos mapas da expedição de Pamplona. Aliás, ela retrata a região explorada por Pamplona, como o Campo Grande ou o Quilombo do Ambrósio, como o limite entre as capitanias de Minas (a comarca de Sabará) e a de Goiás.

pombalino de povoar a colônia, vinha o segundo: conforme Antônio Gilberto Costa e colaboradores, novas formas de representação relacionadas²⁶ à monopolização da mineração dos diamantes pela Coroa Portuguesa, com a implantação, em 1772, da Real Extração dos Diamantes, sediada no arraial do Tejuco. Seria fruto das novas medidas políticas influenciadas pela Ilustração no reinado de Maria I. Seguiram-se ordens do Marquês de Pombal e foram feitos muitos mapas “com o objetivo de fazer uma avaliação das áreas exploradas e os ribeirões ainda férteis” (COSTA, 2004: 117), como estratégia de intensificação das tentativas de controle da Coroa sobre a riqueza diamantina²⁷.

Ainda que não seja possível discutir a validade da explicação do autor, na sua relação entre configuração social e forma, esse surto cartográfico torna-se perceptível na consulta aos arquivos pela maior disponibilidade de mapas feitos depois de 1770 que representam o oeste de Minas Gerais. Nesse sentido, é possível concordar com Costa, quando observa que:

Na análise da produção cartográfica do período sobre a região, percebe-se um aumento da produção cartográfica e a intensificação das tentativas de controle da Coroa sobre a riqueza diamantina. Datam também do final do século XVIII alguns mapas de antigos e novos distritos diamantíferos localizados fora da região previamente demarcada, como o dos rios Pilões e Claro, em Goiás (explorado deste o primeiro quartel do século XVII); o do sertão do Abaeté (Rios Abaeté, Indaiá, Borrachudos, Santo Antônio e do Sono, todos afluentes da margem esquerda do Rio São Francisco), na Comarca do Rio das Velhas, da autoria do naturalista José Vieira Couto, natural do Tejuco, que pesquisou a região e batizou-a de Nova Lorena, em homenagem ao então Governador de Minas Gerais, Bernardo José de Lorena; e o da Serra de Santo Antônio, localizada próxima à região de Minas Novas, na Comarca do Serro do Frio e o Rio Itacambirucu (Grão-Mogol) (COSTA, 2004:117).

Como parte dessa nova política metropolitana, estaria incluído O *mapa da Comarca de Sabará pertencente à capitania de Minas Gerais*, feito em 1777 por José Joaquim da Rocha²⁸[figura 6]. Este é um dos vários mapas produzidos pelo autor a pedido do governador da capitania de Minas Gerais, Antônio de Noronha. Traz informações mais detalhadas sobre o oeste de Minas, evidentemente, de sua parte regionalizada como a Comarca de Sabará, em especial, o detalhamento do espaço à margem esquerda do São Francisco. Representando inclusive os núcleos de povoamento/destacamentos e os caminhos que abrangem os atuais municípios de Abaeté, Biquinhas, Paineiras, Morada Nova de Minas,

²⁶ Na verdade o termo do autor é “explicável pela” o que sugere uma explicação causal. Sigo o conselho de Norbert Elias e deixo esse vocabulário das ciências naturais fora da dinâmica social. (Cf. ELIAS, 1980: 27).

²⁷ Para consultar um dos precursores da nova visão geopolítica portuguesa a ser formulada para a América ao longo do século XVIII, indissociável do aprofundamento do conhecimento geográfico da região consultar (FURTADO, 2009).

²⁸ Conforme Ávila et. al. (1989:380-382) “José Joaquim da Rocha nasceu em 1740 em São Miguel da Vila de Sousa, Comarca de Aveiro, Portugal. Filho do Capitão Luís da Rocha e Maria do Planto, veio a Minas por ordem da Coroa estando no Governo da Capitania Luiz Diogo Lobo da Silva (1763-1768). Sua vinda relaciona-se provavelmente com a intenção de Portugal em melhor conhecer suas terras. bem como com as preocupações estratégicas de defesa.”

entre os rios São Francisco e Indaiá [figura 7]. Aquela região era a mesma, que em 1970, como visto, seria representada como o *entremeio* entre Belo Horizonte e Goiás.

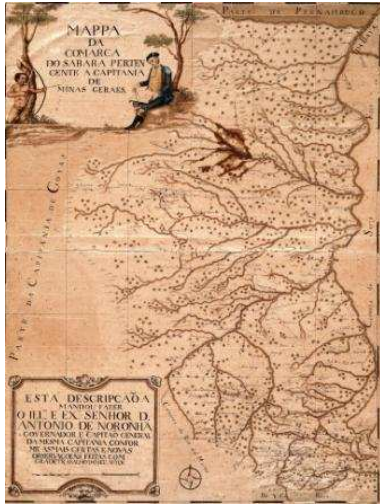


FIGURA 6: Mapa da Comarca de Sabará de José Joaquim da Rocha em que as terras da margem esquerda do São Francisco são cartografadas com detalhes. 1777.

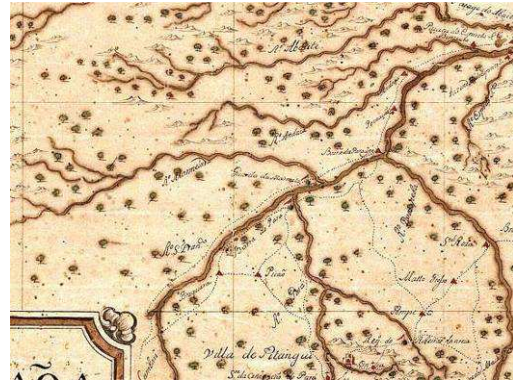


FIGURA 7: Detalhe do mapa do limite da comarca de Sabará com a capitania de Goiás, nas cabeceiras do Rio Marmelada e ao sul, com o rio Lambari. Mostra-se os caminhos e os núcleos de povoamento e defesa

Mas, ao contrário da idéia dos prefeitos do oeste de Minas, o mapa de Joaquim da Rocha não trazia uma vontade de ligação entre Goiás e Minas Gerais. Pelo contrário, parecemos que sua confecção levava em conta justamente a necessidade de maior racionalização das divisões territoriais. Maior domínio, maior separação. O mapa procurava estabelecer não apenas os limites internos da capitania de Minas Gerais²⁹ – entre as comarcas, como também traçar os limites entre as capitanias de Minas Gerais e Goiás. Nesse sentido, o oeste de Minas, recém-representado pela cartografia colonial, aparecia como uma área limite mal definida. A Guarda do Marmelada (no atual município de Abaeté) figurava, quase na mesma latitude da Guarda da Barra do Rio Pará, mas já na margem esquerda do São Francisco, como o destacamento mais afastado do oeste da capitania de Minas Gerais. Do ponto de vista militar, o ponto fronteiriço entre as capitanias. O mapa tratava-se de um esforço de separação entre as duas capitanias – como se pode observar, nessa porção oeste, as nascentes do ribeirão Marmelada estavam no limite difuso da fronteira [figura 7]

A cartela no canto superior do mapa [ver figura 6 e 8] sugere que a produção cartográfica dava forma e estética a configurações sociais enunciando determinada relação entre natureza e cultura. À leste estava um europeu sentado com o compasso na mão, atento

²⁹ Conforme demonstram também o MAPA da Capitania de Minas Geraes com a deviza de suas Comarcas. ROCHA, José Joaquim da. Diretoria do Serviço Geográfico do Exército. Rio de Janeiro. s/l, 1778. (360 x 424 mm). E a própria Memória histórica da Capitania de Minas Gerais, atribuída ao autor. (Cf. ROCHA, 1897: 425-517.

às formas que inscreve no papel. À oeste um índio de arco e flecha nas mãos com o olhar fixado diretamente no outro. Essa imagem despertou a imaginação de outros intérpretes do mapa. Cristina Ávila, observando uma cópia de 1778, escreve:

À primeira vista, o que nos prende a atenção é a beleza estética do trabalho do cartógrafo. Com visível sensibilidade, delicadeza de traços e bom gosto, Rocha conseguiu elaborar um mapa facilmente legível, possuidor também de belos detalhes artísticos, como por exemplo a cartela que envolve o título onde se acha desenhado um cartógrafo frente a um índio - como se se deparassem o mundo civilizado europeu e o mundo indômito brasileiro, ou talvez o próprio autor em cena de seu cotidiano(ÁVILA, 1989: 372-392).

A propósito da cópia manuscrita analisada pelos autores, há uma pequena variação na imagem, em relação ao “original” de 1777, hoje sob a guarda da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. A vegetação sob a qual o índio se esconde, no primeiro mapa é retorcida, onde seu corpo se encaixa, além de possuir um galho quebrado. No mapa de 1778, esta árvore é uma espécie de palmeira [Figura 9]. A imagem “original” também tem modificada a disposição dos dois personagens (o nativo e o cartógrafo) que agora parecem figurar em duas margens, separadas por um vale.

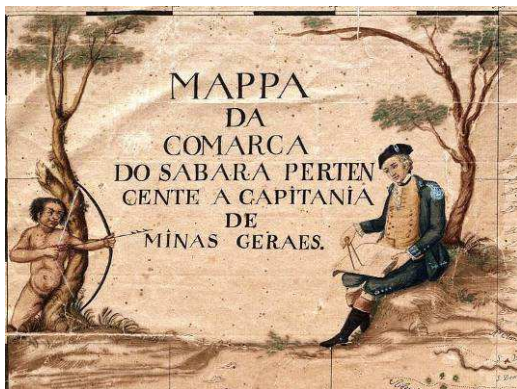


FIGURA 8: Detalhe do Mappa da comarca do Sabará pertencente a capitania de Minas Geraes: José Joaquim da Rocha o fez. 1777.



FIGURA 7: Detalhe do mapa de José Joaquim da Rocha: ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Belo Horizonte. MAPPA da Comarca de Sabará. s/l, 1778

Na primeira imagem, o declive feito pelos traços do desenho formava a imagem de degraus e o cartógrafo parecia estar sentado no degrau mais alto. Na segunda, a separação, mais do que a hierarquização, está evidente e pode suscitar associações como a de Cristina Ávila, considerando esse europeu como civilizado e o índio como selvagem e brasileiro. Seria porque o índio aponta a flecha, em sinal de ataque/defesa enquanto o cartógrafo se ocupa de fazer traços no papel, planejando sabe-se lá qual obra de separação/ligação entre os dois espaços? O esforço de separação parece evidente no aprofundamento da divisão entre os dois, pelo vale. Se no primeiro desenho o lugar ocupado por cada um parecia ser um degrau na escada [da civilização?], no

segundo, este lugar constituía verdadeiras margens. Mais do que um degrau para a descida ao meio indômito, no segundo desenho o espaço de separação entre o europeu e o índio é um vale em aprofundamento. Sua transposição não pressupõe uma descida, como no primeiro, mas talvez a construção de uma ponte ou mesmo assumir a impossibilidade de ligação. Seja como for, o que parece claro, na comparação entre os dois desenhos é que este espaço intermediário entre os dois sujeitos está em transformação no sentido do aprofundamento de uma separação.

Relembremos a questão que abriu esta seção como ponto de partida para nossa viagem cartográfica: o mapa dos prefeitos do oeste de Minas visto como um entremeio – uma forma de representação do espaço, surpreendida nas linhas pontilhadas de um projeto rodoviário. E esta modificação na cartela de um mapa do século XVIII poderia nos informar algo a este respeito? A partir do mapa de José Joaquim da Rocha (1777-78) e da gravura que envolve seu título em 1778, já seria possível falar do oeste como um entremeio? Como algo que separa? Estaríamos diante, digamos, da fundação da necessidade de ligação, enunciada tão claramente em 1970? Ou diante das condições geológicas da construção de duas primeiras margens do “rio de três margens”³⁰ de Guimarães Rosa? Protótipos dos tipos sociais da civilização e barbárie?

REFERÊNCIAS:

ABAETÉ – MG. *Relatório Preliminar de Desenvolvimento Local Integrado de Abaeté*. 3P Pesquisas, Planejamentos e Projetos S/A, 1971.

ABAETÉ. *Rodovia – BR-352: Trecho Belo Horizonte/Goiânia: Reivindicação dos Municípios situados na sua área de influência*. Abaeté: Prefeitura Municipal de Abaeté. 1971 (mimeo.)

AMANTINO, Márcia. *O Mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*. São Paulo: Annablume Editora, 2008. v. 1. 260 p .

ÁVILA, Cristina. Et. al. *Cartografia e Inconfidência: Considerações sobre a obra de Joaquim José da Rocha. Análise e Conjuntura*. Belo Horizonte. v.4 n. 2-3. mai-dez. 1989.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dores do Indaiá do Passado*. Belo Horizonte: s.ed., 1970.

BATISTA, José Marciano Gomes. Um diamante do Abaeté. In: VEIGA, José Pedro Xavier da. *Efemérides Mineiras: 1664-1897*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1998. p. 513-515.

CARTA TOPOGRÁFICA das terras entremeyas do sertão e destrito do SERRO DO FRIO com as novas minas dos diamantes, offerecida ao Eminentíssimo Senhor CARDEAL DA MOTA.

³⁰ Faço referência ao conto. *A terceira margem do rio* de (ROSA, 1978: 27-32).

Por Jozeph Rodrigues de Oliveyra, capitão mandante dos dragões daquelle estado. 1731. 48,1 x 59,5 cm. Aquarela coloida. AHex. (n. 06.01.1135; CEH 3193).

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, Abr. 1991.

COSTA, Antônio Gilberto. (org.) cartografia da conquista de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG; Lisboa: Kapa Editorial, 2004. 244p.

COUTO, José Vieira. Memória sobre as minas da Capitania de Minas Geraes [1801]. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: Imprensa oficial. ano X, fasc. I e II, jan/jul, 1905

ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

ESCHWEGE, W.L. von . *Pluto Brasiliensis*. (Traduzido por Domício de Figueiredo Murta). São Paulo: USP; Minas Gerais: Itatiaia. 1979. p. 106.

FURTADO, Júnia Ferreira. Os oráculos da geopolítica iluminista: Dom Luís da Cunha e Jean-Baptiste Bourguignon D'Anville na construção da cartografia europeia sobre o Brasil. *Saber Tropical*. Lisboa. IICT - Instituto de Investigação Científica Tropical. Hipertexto. Disponível em <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=12728>. Acesso em 05 de junho de 2009.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Divisão do Brasil em Micro-regiões Homogêneas – 1968. Rio de Janeiro: Fundação IBGE, 1970

JOLY, Fenand. *A cartografia*. Campinas: Papyrus, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkin, 1985.

[MAPA DA] BR/352.. In: ABAETÉ. *Rodovia – BR-352: Trecho Belo Horizonte/Goiânia: Reivindicação dos Municípios situados na sua área de influência*. Abaeté: Prefeitura Municipal de Abaeté. 1971 (Anexo II) p. 16.

[MAPA GERAL DO BRASIL]. Domenico Capasso. [1730] 1 mapa ms: desenho a tinta ferrogálica e aquarelado; 37 x 57cm. em f. 48,8 x 58,5cm. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional. Cartografia ARC.030,02,016.

MAPPA da comarca do Sabará pertencente a capitania de Minas Geraes: esta descrição a mandou fazer o Illm. e Exmo. Senhor D. Antonio de Noronha governador, e Capitão general da mesma capitania conforme as mais certas e novas observações feitas com grõe trabalho do seu autor / José Joaquim da Rocha o fez. 1777. 1 mapa manuscrito. desenho a nanquim. 63 x 48 cm em f. 69,3 x 54cm. Biblioteca Nacional. Cartografia ARC.030,01,033.

MAPA da Capitania de Minas Geraes com a deviza de suas Comarcas. ROCHA, José Joaquim da. Diretoria do Serviço Geográfico do Exército. Rio de Janeiro. s/l, 1778. (360 x 424 mm).

MATA-MACHADO, Bernardo. *História do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1960-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

MONTEIRO, Norma Góes (org.), *Dicionário Biográfico de Minas Gerais: Período Republicano: 1889-1991*. Belo Horizonte: UFMG-FAFICH, Centro de Estudos Mineiros, 1994, 2 v.

MINAS GERAIS. <http://www.mg.gov.br/portalmg/do/governador>. Hipertexto. Acesso em 06 de jun. 2009

NORONHA, Gilberto Cezar. *Joaquina do Pompéu: tramas de memórias e Histórias nos sertões do São Francisco*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

O ABAETÉ EM MARCHA. Editorial. *O Abaeté em Marcha*: órgão oficial do município de Abaeté. Abaeté, MG, Ano I. n. 5, 20 de maio de 1971.

O ABAETÉ EM MARCHA. Editorial. *O Abaeté em Marcha*: órgão oficial do município de Abaeté. Abaeté, MG, Ano I. n. 8, 20 de jul. de 1971.

O ABAETÉ EM MARCHA. Editorial. *O Abaeté em Marcha*: órgão oficial do município de Abaeté. Abaeté, MG, Ano I. n. 15, 11 de mar. De 1972. p. 1.

O CENTRO OESTE DE MINAS. *O Abaeté em Marcha*: órgão oficial do município de Abaeté. Abaeté, MG, Ano 2. n. 17, 21 de maio de 1972.

OLIVEIRA, Cêurio de. *Curso de Cartografia Moderna*. 2.ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1993.

OLIVEIRA, José Alves de. *História de Abaeté: temperada com um pouco de sal e pimenta*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.

PRÊMIOS aos descobridores do diamante do Abaeté. Documentos diversos. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ouro Preto. Ano II, 1897, p. 41- 43.

ROCHA, José Joaquim da. Memória histórica da Capitania de Minas – Geraes. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais. Ano II. Fasc. III, 1897. p. 425-517.

RODRIGUES, David Márcio Santos. *O espaço Geográfico de Minas Gerais: uma visão cartográfica*. Belo Horizonte: Governo de Minas, IGA, Fapemig, 2002.

ROSA, Guimarães. *Primeiras histórias*. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978. p. 27-32.

SILVA, Joaquim Antônio Gomes da Silva. *Excavações ou apontamentos históricos da cidade de Pitanguy* [primeira edição em 1893 [1902 pela RAPM]. Pitanguy/Minas Gerais: Tipografia aurora, 1919.

SIMMEL, Georg. A ponte e a porta e a filosofia da paisagem. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. *Política e Trabalho*. Universidade Federal da Paraíba. v. 12, 1996, p.15-24.

SOUZA, Laura de Melo e. Norma e Conflito. *Aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 1999.

VASCONCELOS, Diogo Pereira Ribeiro. Memória sobre a capitania de Minas Gerais: Breve descrição geográfica, física e política da capitania de Minas Gerais [1806]. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte. Ano VI. Fasc. III e IV, jul-dez. 1901. p.757-853 .

VASCONCELOS, Diogo de. *História Média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas, 1918.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1971.

O TRABALHO EM SERVIÇOS DESQUALIFICADOS NO BRASIL: DA SUBALTERNIDADE AO RECONHECIMENTO

Jordão Horta Nunes
jordão@fchf.ufg.br¹
Tatiele Pereira de Souza
tatieleufg@gmail.com²

O trabalho em serviços de baixa qualificação carrega, historicamente, o estigma do servilismo e da subalternidade, ainda que se possa considerar que hoje vivemos numa sociedade de consumo e de serviços. O objetivo aqui é analisar, histórica e sociologicamente, o desenvolvimento do trabalho em serviços no Brasil, bem como a identidade social relacionada a suas atividades. Parte-se da herança colonial de não valorização do trabalho, principalmente dos serviços braçais associados a uma baixa qualificação, predominante até o meados do Segundo Império. O fim da economia escravista e a paulatina transformação de uma sociedade estamental numa sociedade de classes exigiam uma valorização ideológica do trabalho, cultivada e disseminada na política econômica e que teve como resultado um grande aumento da produtividade e da força de trabalho livre ocupada. A regulamentação do trabalho regular contratual constituía a base de uma sociedade assalariada a se formar na primeira metade do século XX. No entanto, a dimensão da subalternidade permaneceu, ainda que em menor intensidade, em várias ocupações de serviços sem qualificação, como é o caso das atividades de limpeza e conservação, principalmente quando inseridas no trabalho doméstico ou em vínculos precários e não formalizados no mercado de trabalho.

The labour in low-skilled jobs carries, historically, the subalternity and servitude stigma, in spite of considering that we live in a society of services and consumism. The aim here is to analyze, historical and sociologically, the development of service work in Brazil and the social identity related to its activities. The starting point is the colonial heritage of work devaluation, mainly in arm labour associated to low qualification that prevailed until the mid Second Empire. The end of slaver economy and the gradual transformation of a estamental society in a class society demanded an ideological appraisal of work, cultivated and disseminated in the economical policy, and that had as a result a raise on productivity and on free labour force occupied. The regular contractual work regulation had constituted the support of a salarial society to be constructed in early Twentieth Century. The subalternity remained, althought in lesser degree, in several low-skilled service occupations, as the case of cleaning up and conservation activities, primely when inserted in domestic labour or at precarized and informal jobs in the labour market.

É inegável a importância econômica e social do trabalho em serviços no mundo contemporâneo. Verifica-se uma tendência, nos países ocidentais desenvolvidos, do crescimento de uma economia dos serviços, com o setor respondendo por uma parte crescente do produto e do emprego. Contudo, a relevância quantitativa do setor de serviços não implica

¹ Doutor, Universidade Federal de Goiás, FCS

² Mestranda, Universidade Federal de Goiás, PPGS. A pesquisa empírica que deu suporte empírico a esta comunicação obteve um financiamento parcial da Fapeg – Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Goiás.

necessariamente uma modernização na economia, mas pode ser decorrente de um terciário composto preponderantemente de atividades tradicionais, que exigem baixa escolaridade e qualificação, gerando também baixa produtividade. No âmbito da organização do trabalho, há posições otimistas como a de LOJKINE (2005), que caracteriza a moderna sociedade de serviços oriunda de uma evolução informacional e tecnológica como provedora de empregos e qualificados e autônomos, contrastando com análises críticas como a de GORZ (2003), que vê na economia de serviços o avanço da informalidade e da precarização, justamente nas atividades de comércio varejista e nos serviços pessoais.

O relativo abandono da pesquisa do setor de serviços pode ser explicado, por um lado, pelo grande desenvolvimento industrial após a 2ª Guerra Mundial. As primeiras classificações sobre o setor começaram a surgir em meados dos anos 70, no século passado, quando se evidenciou a importância econômica e social dos serviços e o seu potencial de crescimento. No Brasil, tal expansão iniciou-se com o avanço do processo de industrialização por substituição de importações nos anos 40. A industrialização, acompanhada de um processo de crescente urbanização acarretaram um acréscimo da força de trabalho nas atividades terciárias, principalmente nos ramos que exigem menor qualificação, caracterizando o setor de serviços como importante absorvedor de mão-de-obra urbana pouco qualificada. Segundo PEREIRA DE MELLO et. al., a importância do setor Serviços neste século é explicada por dois movimentos distintos: a) no processo de desenvolvimento, a expansão da produção industrial e da agropecuária exigiu um aumento das atividades de distribuição de mercadorias e dos serviços financeiros, ramos de atividades estritamente relacionados com a produção de bens. Neste caso, a expansão destes serviços seria uma resposta às necessidades de construção dos segmentos modernos; b) a urbanização nos países periféricos foi acompanhada, de modo geral, por um aumento da força de trabalho nos serviços e na construção civil, devido à expulsão de mão-de-obra, resultante da utilização de novas técnicas nos segmentos arcaicos e à incapacidade de geração de postos de trabalho pela indústria de transformação. Desta maneira, a recepção da mão-de-obra de migrantes de baixo grau de qualificação que buscaram a cidade foi realizada pelas atividades mais tradicionais do comércio e da prestação de serviços pessoais (1998, p. 19-20).

O setor de serviços caracteriza-se por grande heterogeneidade, que não se evidencia apenas no aspecto ocupacional ou da qualificação da mão-de-obra envolvida, mas também na questão da identidade e do reconhecimento social dos trabalhadores no setor, que abriga desde profissionais caracterizados por alto nível de formação e expertise comprovada até pessoas empregadas ou ocupadas em setores como limpeza, conservação, manutenção e reparação,

em geral como autônomas, terceirizadas ou em precários regimes de contratação e organização do trabalho. O objetivo aqui é analisar, histórica e sociologicamente, o desenvolvimento do trabalho em serviços no Brasil, com destaque nas ocupações que requerem baixa qualificação, bem como a identidade social relacionada a suas atividades. Realiza-se, primeiramente, um breve resgate da formação do mercado de trabalho no Brasil, com a manutenção, sobretudo nos serviços pessoais, de relações de subalternidade e dependência com raízes no regime de produção escravista. Analisa-se a seguir a questão da identidade pessoal e ocupacional dos trabalhadores ocupados em relações de serviços. Finalmente examina-se o trabalho em limpeza e conservação no Brasil recente, com base em dados secundários e pesquisa qualitativa em andamento, na cidade de Goiânia.

A transição para o trabalho livre e a identidade

O processo de transição da escravidão ao trabalho livre ocupou desde a segunda metade do século XIX até a década de 30 do século seguinte. A implementação de instrumentos legais que garantiam a extinção do trabalho escravo, como o fim do tráfico negreiro em 1850, Lei do Ventre Livre (1871) e a Lei dos Sexagenários (1885) constituíram, a despeito de sua importância na ordem jurídico-legal, apenas marcos iniciais na tarefa da transição, que exigia uma política econômica para a ocupação do trabalho livre e uma política cultural que transformar a representação depreciativa do trabalho, típica de uma economia escravista, numa representação positiva e ao mesmo tempo condenar e estigmatizar a ociosidade, associando-a à pobreza e considerando-a perigosa (Cf. FAORO, 1976; CHALHOUB, 2001).

O homem livre, ou mesmo o escravo recém libertado, no período de transição, ostentava uma configuração identitária ambígua, pois a economia escravocrata deixara às suas margens o trabalho livre. Até dois terços dos escravos eram utilizados na lavoura e ocupados em tarefas diretamente produtivas; outra parte encarregava-se da construção de casas, estradas ou máquinas e para a criação de animais. As mulheres, principalmente, dedicavam-se ao trabalho doméstico, como arrumadeiras, cozinheiras, copeiras e pajens. Parte desses auxiliares domésticos acompanhava seus patrões em seus passeios, um verdadeiro séqüito de bens móveis a serem exibidos. Ainda que ostensivamente improdutivo e não racionalizado, o trabalho escravo estava organicamente integrado ao sistema social (Cf. PRADO JÚNIOR,

2002; FREYRE, 1979), , a ponto de que apenas a propriedade deste trabalho conferia o direito ao não-trabalho pelos poderosos. Aqueles “sem escravos” eram “excluídos” da estrutura social, pois não tinham direito à terra, ao capital ou ao status obtido por seu intermédio (BARBOSA, 2008, p. 57). Por outro lado a própria existência da classe dominante subordinava-se às atividades executadas pelos escravos e a própria estabilidade das relações sociais entre senhor e escravos dependia da manutenção de relações familiares, de grupo, ou mesmo de confrarias entre os escravos. A possibilidade de cooperação e produtividade no trabalho era tacitamente negociada à base de “obediência” e “fidelidade”, por um lado, e a concessão de pequenos incentivos, como o direito de cultivar hortas e vender seus produtos, vindo a constituir pequenas fontes de renda. Jacob Gorender salienta que os “escravos rendeiros”, privilegiados com concessões como liberdade de locomoção e direito a viver em propriedade individual. Remunerava-se também o escravo por seu trabalho em domingos e dias santos, além da realização de pequenos “bicos”, principalmente no caso dos escravos urbanos, que viriam a representar ancestrais do trabalho autônomo em serviços gerais, ou do comércio ambulante nas grandes cidades coloniais (Cf. GORENDER, 1978, p. xxx). Abriam-se oportunidades de ascensão social a escravos urbanos, especialmente mestiços, que se ocupavam como carpinteiros, pedreiros, sapateiros, além dos que já tinham algum vínculo com estabelecimentos comerciais como boticas e armazéns. Assim, o próprio trabalho livre de artesãos, numa sociedade escravocrata, era “moldado” no trabalho escravo (BARBOSA, 2008, p. 65).

Paradoxalmente, o homem escravo, ainda que sem identidade e como “extensão” do corpo do senhor, estava mais integrado social e economicamente do que a massa inorganizada de homens livres, que se tornavam inúteis e inadaptados, já que restavam poucas ocupações num sistema produtivo essencialmente voltado para o mercado externo: algumas ocupações rurais de nível mais alto, como mestres de engenho (além dos feitores), ofícios mecânicos ou de manutenção e reparação, funções públicas (geralmente de segurança, limpeza e conservação) ou comércio, este geralmente reservado aos portugueses, restando principalmente aos autóctones o serviço de mascates em lombo de burro.

Lúcio Kowarick, sem seu livro *Trabalho e vadiagem*, ressalta a estigmatização de brasileiros livres e libertos, inaptos para trabalhar produtivamente nas grandes propriedades agroexportadoras, taxados como vadios, indolentes e imprestáveis para o trabalho, no encargo “de ocupações mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma” (1994, p. 27). Em termos jurídicos a nação estava livre, no entanto, o ranço das estruturas tradicionais permanecia: “Herdara-se uma economia: o latifúndio exportador e escravista e uma tradição

cultural: a mentalidade senhorial” (KOWARICK, 1994, p. 29). Nesse panorama, a construção do mercado de trabalho requereu uma complexa articulação de políticas complementares: “desescravização paulatina e transferência inter-regional dos escravos, de modo a permitir uma desvalorização o mais lenta possível dos ativos e o seu máximo consumo efetivo; crescente disciplinamento para o trabalho dos libertos e livres, sob várias modalidades de sub-assalariamento no Nordeste; e criação subsidiada de uma nova abundância de oferta de trabalho, liberada pela expansão do capital nos países europeus, no Sudeste dinâmico (BARBOSA, 2008, p. 313).

Pode-se constatar que o processo de formação do mercado de trabalho assalariado no Brasil perpetuou relações de poder baseadas em laços paternalistas e servis. A perpetuação de formas de trabalho não contratuais podiam ser verificadas nas leis de locação de serviços. Destarte, o processo de construção de um mercado de trabalho livre não se desfez de relações não-contratuais característicos da economia escravista, mas sim foi construído lado a lado com tais relações. O regime de colonato pode ser considerado um exemplo de relações de trabalho pautadas em formas não totalmente capitalistas de produção, após o período de abolição da escravidão. Neste tipo de contrato de trabalho o colono estava vinculado a terra por um período de um ano e poderia renovar ou não o contrato. Esta relação se confundia com formas senhoriais e patriarcais base do modo de produção escravista; assim, “o colono era um assalariado, um lavrador de subsistência, um produtor e negociante de mercadorias agrícolas e também um consumidor, tudo ao mesmo tempo” (BARBOSA, 2008, p.168).

Havia também outros tipos de contratação e relações de trabalho, além do colonato, durante a transição para o trabalho assalariado no Brasil. Os chamados camaradas eram contratados em um regime mensal e de forma individual, para realizar atividades acessórias como transporte interno, secagem, armazenamento, derrubada de matas, ou serviços como cozinheiros e criadores de animais. Finalmente havia uma mão de obra residual, constituída pelos jornaleiros, trabalhadores avulsos, “assalariados genéricos” contratados de forma precária e insegura. Nesse contexto, que caracterizou a transição no Sudeste dinâmico, evidenciava-se uma distinção social, na qual, os imigrantes realizavam os trabalhos como colonos e os negros mulatos, caboclos e brasileiros pobres, paulistas e de fora do estado de São Paulo, realizavam os trabalhos complementares.

Como se pode evidenciar a formação do mercado de trabalho livre no Brasil não foi um processo coeso e destituído de relações não capitalistas, pelo contrário, o não trabalho esteve presente durante todo o processo de formação do trabalho assalariado. Portanto, a característica servil, patriarcal e de submissão aos senhores permaneceu após a abolição da

escravidão, principalmente no que se refere aos serviços de baixa qualificação. Anna L. O. Almeida argumenta que os serviços de baixa qualificação, em geral, ainda comportam uma conotação pejorativa, remanescente do tempo em que uma minoria tinha a sua prestação garantida por relações de dominação: “o poder de poupar-se dessas tarefas e comandar o trabalho de escravos ou vassallos na sua execução definia a posição hierárquica do membro da classe dominante” (ALMEIDA, 1976, p. 57). O sociólogo André Gorz endossaria, décadas após (Cf. GORZ, 2003), essa posição, trazendo para o contexto mais recente de uma sociedade de consumo. Empregamos o tempo que aplicávamos em atividades domésticas, comunitárias ou autônomas para desfrutar segmentos de experiências muitas vezes recriadas ou construídas por meio do pagamento de serviços: turismo programado, eventos culturais, relacionamentos fortuitos e descartáveis, serviços pessoais diversos (acompanhantes, *personal trainers*, instrutores, terapeutas etc.).

Vivenciamos, dos anos 1930 até o início dos anos 80, o desenvolvimento de uma economia moderna, incorporando os padrões de produção e de consumo próprios aos países desenvolvidos, com rápida industrialização e urbanização acelerada (Cf. CARDOSO DE MELLO, NOVAES, 1998), seguido pelo aparecimento de novos padrões de consumo e de estilos de vida, assim identificados por Leandro Morais (2006):

a) mudanças significativas no sistema de comercialização; b) aparecimento do hábito de “comer fora”; c) transformações dos hábitos de higiene e limpeza pessoal e da casa (uso de detergentes, sabão em pó, desodorantes, pasta de dentes, etc.); d) revolução no vestuário (utilização das roupas sintéticas e de produção em massa, etc.), além de uma espécie de “modernização da beleza” propiciada pelos aspectos ligados ao aparecimento dos novos hábitos de higiene pessoal e no vestuário, além de uma maior utilização de cremes, esteticistas, etc.

As novas demandas especiais da sociedade de consumo contemporânea criam novos nichos de trabalho que acabam constituindo alternativas de sobrevivência para desempregados ou mesmo jovens que procuram ocupações em tempo parcial. As oportunidades situam-se, no entanto, num espaço ambíguo, se pensarmos na evolução da força de trabalho e da qualificação correspondente. Por um lado, temos uma extensão de atividades domésticas tradicionais, como no caso dos cuidados com idosos e *babysitters*. Em outra extremidade surgem ocupações extremamente específicas ou drasticamente remodeladas e direcionadas no setor de serviços, como nutricionistas pessoais, acompanhantes e serviços sexuais, serviços de entrega e transporte especializados etc. É necessário, no entanto, considerar que a emergência e crescimento dos serviços pessoais nas sociedades contemporâneas têm como condições necessárias para sua existência, além do desenvolvimento da produção e das redes de

informação e comunicação no contexto da economia globalizada, o desenvolvimento, via políticas públicas, de serviços sociais como educação e saúde e da constituição, ainda que de forma incipiente, de um estado de previdência social.

Essa heterogeneidade no mercado de trabalho, sobretudo em serviços, traduz um tipo de herança social de desigualdades presentes na época colonial que ainda não foram superadas. Se, por um lado, temos o consumo de certos bens e serviços mais acessíveis a segmentos de médio ou baixo poder aquisitivo, como shoppings populares, academias modestas em bairros periféricos, restaurantes “de quilo”, os funcionários em tais estabelecimentos, bem como as empregadas domésticas, os motobóis, as prostitutas de casas de massagens e a maioria de trabalhadores relacionados a estas e outras novas demandas por serviços pessoais e domésticos geralmente provêm de camadas populares e estão submetidos à precariedade ou à informalidade em relações e formas de contratação. Entretanto, o caso de funcionários de limpeza e conservação que será analisado à frente, desloca-se, à primeira vista, do contexto dos serviços pessoais, já que são contratados em âmbito público, ou pelo menos na esfera pública do mercado de trabalho concorrencial, ainda que por intermédio de terceirização. Para trazer elementos sociológicos à discussão do caso empírico, inclui-se a seguir algumas considerações sobre as relações sociais de serviços.

Relações de serviço: da expertise ao trabalho invisível

As relações de serviço são tradicionalmente analisadas, em perspectiva sociológica, no patamar em que as atividades concernentes são reconhecidas em maior nível, no que se refere ao reconhecimento da expertise e do status do trabalhador: as profissões. Talcott Parsons, em artigo seminal (1939), compara os tipos de autoridade envolvidos em situações de serviços administrativos tradicionais (como secretaria, tesouraria etc.) e serviços profissionais como medicina ou direito. No caso das profissões tal autoridade é legitimada pela competência técnica reconhecida, nos limites de um campo funcional específico. Contudo, no campo mais genérico das relações de serviços algum tipo de dominação estrutural é requerida, seja uma competência técnica, como nas profissões, ou uma autoridade ligada à função, um poder arbitrário de decisão, uma posição estratégica incontornável, o que acarreta um tipo de submissão passiva do usuário (e.g., . O servidor emprega, pessoal ou institucionalmente, como um tipo de troca simbólica e performática, estratégias para proteger seus *selves* do desgaste pela autoridade requerida: impessoalidade, distanciamento, rotinização, despersonalização. Entretanto, há em todos os tipos de serviços, com destaque para aqueles

que envolvem uma interação presencial constitutiva, como nos setores de venda direta, alimentação e hospedagem, algum tipo de subordinação do trabalhador diante dos gostos, necessidades e caprichos de seus clientes. Tal tipo de demanda é geralmente incorporada organizacional, na lógica da empresa ou instituição pública ou privada. Esse tipo de ética administrativa e organizacional, que valoriza a soberania do cliente, prevalece em vários ramos do setor de serviços. É difícil contestar o peso simbólico e normativo de uma orientação expressa em máximas do tipo “O cliente tem sempre razão”. Suas consequências na organização do trabalho e na constituição das identidades laborais foram analisadas por alguns autores (e.g. KORCZYNSKI, OTT, 2004).

Erving Goffman produziu, em capítulo do livro *Asylums* (1961, p. 321-386)³, uma análise do trabalho de médicos e enfermeiros em instituições psiquiátricas que pode ser considerado precursor, na sociologia do trabalho, da análise das relações de serviço. O sociólogo canadense emprega o trabalho no setor de manutenção e reparação (como na ocupação de mecânicos de automóveis, por exemplo) para analisar as atividades profissionais de médicos em instituições psiquiátricas. Sua percepção da necessidade de levar em conta a relação entre empregados, empregadores e clientes na análise das relações de serviço antecipa o que se tornou comum na literatura sobre o tema, décadas depois, bem como a ênfase numa sociedade de consumidores. Partindo do modelo ideal de uma pessoa (cliente) que entrega seu carro a um mecânico (servidor), dando-lhe total confiança para que o desmonte e conserte, com base em sua expertise técnica reconhecida socialmente, Goffman assevera que

toda sociedade tem servidores qualificados, mas nenhuma sociedade conferiu mais importância a esses serviços do que a nossa. É uma sociedade de serviços, de forma que até instituições como as lojas vêm a seguir essa orientação, pelo menos em palavras, se não de fato. Atendem à necessidade, tanto dos lojistas como dos clientes, de sentir que um serviço pessoal especializado está sendo providenciado, mesmo quando perdem a esperança de realizá-lo. (1961, p. 326)

No entanto, a despeito de sua importância no estudo das relações de serviço, a análise de Goffman não leva em conta um fator de considerável importância para o caso do trabalho em limpeza e conservação: a permanência de relações pessoais e afetivas, bem como de laços de dependência pessoal em relações de trabalho, na contramão da impessoalidade que se espera de serviços administrativos ou profissionais. Assim, as empregadas domésticas não seriam consideradas trabalhadores de serviços, pois elas estão subordinadas a patroas (*mistresses*) e não a clientes em geral; em outras palavras, atendem à esfera das relações

³ Há uma tradução brasileira: *Manicômios, prisões e conventos*. 3ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.

privadas. Também o trabalho de funcionárias de limpeza, como faxineiras em estabelecimentos públicos, não compreenderia relações de serviço, pois não há contato entre usuários e prestadoras desses serviços. Assim, o modelo goffmaniano parece mais adequado ao estudo de profissões ou de ocupações de serviço interativas, pois não atende a uma característica que, para vários autores, pode ser considerada como distintiva do trabalho em serviços de baixa qualificação (DANIELS, 1987): a invisibilidade de seus agentes.

O trabalho em serviços de baixa qualificação, principalmente em serviços pessoais com interação direta e presencial entre cliente e servidor, conserva, sob complexas formas simbólicas, o estigma da servidão. Diversas análises sublinham a relação entre serviços e servidão, desde sua evidência indiscutível no trabalho doméstico (e.g. Glenn, 1992; Rollins, 1996; Bernardino-Costa, 2007) até as formas mais sutis e camufladas em que se manifestam em outras atividades, como vendedores, garçons e garçonetes, secretárias e trabalhadores em serviços administrativos (*white-collar workers*). Goffman, por exemplo, chega a designar o trabalhador doméstico como “tipo clássico de não-pessoa em nossa sociedade”. Em geral, só se dirige a eles(as) na ocasião de pedidos ou ordens a serem executadas. Além disso, sua presença nas regiões de “frente” e não nos “bastidores” onde se espera que estejam, traz incômodo àqueles que estão “totalmente” presentes. Em outras ocupações de serviços em que permanece um “papel servil”, como ascensoristas, motoristas de táxi etc., vigora uma incerteza, de ambos os lados, de como se dirigir ao outro ou do grau de intimidade na conversação, quando ocorre (Goffman, 1959, p. 151-2).

É importante diferenciar, no contexto desta comunicação, o trabalho de limpeza e conservação do trabalho doméstico remunerado. De acordo com dados da CBO (Classificação Brasileira de Ocupações), o primeiro está ligado à limpeza de recintos e acessórios de edifícios, lavagem de vidros, janelas e fachadas localizados em instituições. Já o segundo compreende o serviço em residências que pode ser feito por diaristas ou trabalhadores(as) mensalistas.

No Brasil, a base de dados da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS-2007) registra 1.727.166 vínculos empregatícios na família 5142⁴ em 2007, destes 58,82% são mulheres e 41,18% homens. Vale ressaltar que os números referidos incluem todas as atividades relacionadas à limpeza e conservação em logradouros e edifícios: faxineiro/auxiliar

⁴ A Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) divide as ocupações em famílias de acordo com a similaridade das atividades desenvolvidas. A família ocupacional de código 5142 (trabalhadores nos serviços de manutenção e conservação de edifícios e logradouros), compreende diversas atividades ligadas à manutenção, conservação e limpeza, e entre elas as atividades de faxineiro e auxiliar de limpeza.

de limpeza, gari, coletor de lixo, entre outros. Verifica-se que há um maior número de mulheres exercendo essas atividades em todas as regiões do Brasil; no entanto, constata-se que as mulheres concentram-se nos salários mais baixos, exceto na região Sul (neste, o número de mulheres prevalece em todas as faixas salariais); à medida que o nível salarial cresce o número de mulheres exercendo essas atividades diminui.

Em artigo recente, Maria Fernanda Diogo (2007) analisa o trabalho de limpeza e conservação em uma instituição de nível superior em Santa Catarina. De acordo com a autora, essas atividades são caracterizadas pela grande oferta de mão de obra, pela baixa qualificação e pelo desprestígio social. Nas entrevistas realizadas, a escolha por essa atividade está ligada a fatores como baixa escolaridade e necessidade, e é recorrente o sentimento de desvalorização social pelos trabalhadores que se consideram mal remunerados e pouco reconhecidos no desenvolvimento de suas atividades. A desvalorização social também se relaciona ao reconhecimento negativo e ao fato do trabalho de limpeza e conservação se efetivar como imaterial e invisível: a atividade não confecciona um produto final, o trabalho é cíclico; a materialidade só existe quando o ambiente está sujo, ou seja, quando o trabalho não é realizado de maneira satisfatória, assim, só se reconhece o trabalho no plano negativo o que atrapalha a dinâmica do reconhecimento.

O reconhecimento social pode trazer tanto prazer como sofrimento dependendo de sua configuração, se é positivo ou negativo. Além disso, configura-se como elemento importante para a constituição da identidade, conforme considera Dejours (1992). São dois os tipos de reconhecimento enfatizados por esse autor para se compreender a dinâmica do reconhecimento no trabalho: o dos pares e o dos usuários e chefes. O primeiro é de suma importância, pois, os “iguais” conhecem o trabalho profundamente e poderão avaliá-lo de forma mais precisa que os leigos, o segundo refere-se à utilidade do trabalho; ambos, quando avaliados de forma positiva irão atribuir sentido ao esforço realizado pelo trabalhador e, assim, constituirão um importante instrumento para a caracterização da identidade. Quando o inverso acontece o trabalho se torna destituído de sentido e sentimentos como a angústia e sofrimento passam a fazer parte da vivência do trabalhador.

A questão da depreciação identitária relacionada ao trabalho em serviços também é abordada por outros autores, como Mignon Duffy (2007), que contempla o que se designa como “trabalho sujo” (*dirty work*) – atividades ligadas à manutenção pessoal, como o serviço de limpeza, a preparação de comida e outros. Sua pesquisa revela que as mulheres são predominantes no exercício dessas atividades; no entanto, há um crescimento de homens exercendo essas ocupações, majoritariamente em instituições, mas principalmente o homem

negro ou imigrante; e ao analisar as mulheres que ocupam estes cargos, segue-se a mesma tendência. Evelyn Nakano Glenn (1992), socióloga da Universidade de Berkeley pioneira na análise de fatores como gênero e raça-etnia nas relações de trabalho em serviços de limpeza e conservação e no trabalho feminino doméstico nos Estados Unidos, qualifica essas atividades como “de bastidores” (*back room*), ou seja, o trabalho “sujo”, tornado menos visível, em contraposição a outras formas de trabalho mais valorizadas, embora requerendo ainda baixa qualificação, como atendentes da linha de frente de bancos ou lojas. Suas pesquisas vieram a influenciar análises subseqüentes como as de Jullie Bettie (2003) e Mignon Duffy (2007).

O trabalho de limpeza e conservação: subalternidade e reconhecimento

O suporte empírico desta comunicação traz dados de uma pesquisa sociológica em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás. O objetivo é analisar, sobre a ótica da sociologia do trabalho, atividades em serviços de limpeza e conservação, bem como, as construções de identidade e de gênero dos trabalhadores em instituições de ensino superior nas cidades, Goiânia–GO e Campinas–SP. A metodologia que orienta a pesquisa comporta mapeamento em base de dados sobre o trabalho, observação sistemática e realização de entrevistas de profundidade com trabalhadores(as) no setor. Recorreu-se, para o recorte específico aqui realizado, a dez entrevistas realizadas com trabalhadores de uma instituição pública de ensino superior e dez com trabalhadores de uma IES privada, ambas na cidade de Goiânia. Pretende-se, nos limites deste trabalho, aplicar as considerações atrás efetuadas como orientação para interpretar as observações, levantamentos e entrevistas realizados.

A narrativa típica das trabalhadoras entrevistadas compreende as seguintes características: origem na zona rural de cidades do interior de Goiás ou de outros estados, principalmente das regiões Nordeste, Norte e Centro-Oeste; início precoce no trabalho doméstico, geralmente de forma não remunerada, como agregadas em casa de parentes ou mesmo desconhecidos, “recomendada” por familiares ou parentes; casamento e maternidade precoces; manutenção de dupla ou tripla jornada de trabalho; o trabalho no setor nunca constitui a primeira experiência laboral; violência doméstica ou separação conjugal, além de problemas de alcoolismo na família de origem ou na família constituída.

Em relação ao regime de trabalho, nas duas instituições a jornada é de oito horas, com início às 6 horas, intervalo de quinze minutos para o café às 8 horas, de uma hora para almoço às 11 horas e saída às 15 horas. A dupla jornada peculiar ao trabalho feminino fica

evidenciada no depoimento de Verônica, que acorda às 4 horas, faz café para o filho, toma três conduções para o trabalho, cumpre sua jornada, sai às 15 horas e

mais três conduções até chegar em casa, vou tomar banho e já vou fazer o dever de casa que é limpar casa, lavar vasilha, busco minha netinha no colégio que ela estuda numa escolinha aqui pertinho da minha casa, tenho que buscar ela todos os dias, volto para casa, começo a fazer janta e, por volta das oito, já estou deitada dormindo porque eu tenho que levantar muito cedo. No outro dia a mesma rotina e assim segue semana inteira; no sábado a gente vem só até as dez horas da manhã, mas chegamos cedo e temos que fazer tudo isso também na parte da manhã e dez horas a gente sai e vai embora cuidar dos afazeres de casa novamente.

Verônica ainda acrescenta à sua jornada a prática da venda direta de produtos: “Eu trabalho aqui, meu filho me ajuda, eu vendo natura, eu vendo avon, sabe, a gente sempre está se desdobrando para ganhar alguma coisa”. No entanto, a aceitação do trabalho que realizam é boa, em relação à trajetória biográfica ou ocupacional anterior e a despeito de problemas de distinção, por exemplo, entre funcionários contratados diretamente pela IES e, como é o caso de empregados nas áreas de segurança ou limpeza e conservação, por meio de terceirização, no próprio estabelecimento.

A percepção da distinção identitária e contratual entre admitidos diretamente e terceirizados foi evidente em várias entrevistas, como no caso de Claudete, que comenta a prática da empresa contratante em revezar os trabalhadores de limpeza entre as diferentes unidades, temporariamente, minando os laços de sociabilidade em relação à equipe e à interação com os clientes e dificultando o reconhecimento e a fixação do ambiente e do contexto social no trabalho: “Eles nunca deixa você muito tempo num lugar. No meu caso, quando eu entrei na firma, pedi que me pusesse numa área que eu trabalhasse com criança, aí eu me adaptei bem ao trabalho, aí eles queriam me tirar... Aí eu chorei muito..., aí eu já acostumei também, né?”. Verônica, que havia também trabalhado como varredora de rua, comenta a diferença, entre empregados concursados e os contratados por terceirização. O serviço terceirizado era mais pesado, “porque não é igual hoje, que quem trabalha aí varrendo rua é concursado. Vamos supor o trecho de serviço que a Enterpa nos dava, que era para ser feito dentro daquela carga horária, hoje se divide ele em quatro para a empresa. Serviço de uma pessoa daquela época é serviço de quatro hoje.”

Constatou-se também a permanência de uma representação negativa associada ao trabalho “sujo” nas atividades de limpeza e sua reprodução, ainda que de forma atenuada, às interações entre usuários e trabalhadores no setor, ou mesmo entre outros trabalhadores que convivem no mesmo ambiente. O depoimento de Verônica é exemplar na ilustração de que o

preconceito ainda permanece, principalmente em certas situações-limite, nas quais a distinção identitária e ocupacional, com raízes na herança colonial de desvalorização dos serviços pessoais, emerge:

Eu nem estava no meu horário de trabalho eu já estava na minha casa; teve aula à noite e sumiram uns instrumentos de trabalho da aula e quando foi no outro dia estava à procura do que sumiu. Um dos rapazes que trabalhavam na área falou que só desconfia do vigilante e da faxineira. (...). Eu me senti muito mal, fui para casa chateada, chorando bastante. Eu acho que essa é a pior acusação que você está fazendo com a outra porque antes de eu acusar uma pessoa num fato desses vou procurar ver bem os vestígios daqui.

Um fato de fundamental importância nas narrativas ocupacionais das entrevistas foi a experiência que a grande maioria teve no trabalho doméstico e, principalmente, a familiaridade com o tipo de dominação servil que caracteriza a situação de ter sido “pega pra criar”. Kárita, empregada numa IES pública, hoje com relata essa experiência:

Eu comecei a trabalhar com nove anos, porque minha vida não foi fácil. Morava com minha avó, aí logo minha avó faleceu e fui morar com minha tia, aí... eu comecei a trabalhar na casa dela, aí logo eu já comecei a arrumar serviço para fora; morar na casa das pessoas, né? Minha mãe nunca morou com nós, a gente sempre foi criada pelos outros. Tia, tio. Logo eu comecei a trabalhar na casa dos outros, trabalhei muito tempo aqui em Goiânia, na casa de uma mulher, trabalhava e morava com ela. Depois eu fui para Brasília também, eu trabalhei lá um ano, com ela também eu morava no serviço, porque eu gostava mais de arrumar serviço para morar. Minha vida sempre foi assim, aí logo eu casei. Quando meus filhos eram pequenos coloquei eles na creche para ir trabalhar. Eles iam chorando para a creche. Saí do serviço, fiquei um tempo em casa até eles crescerem, falei “por enquanto eu não vou trabalhar, vou ficar em casa”, mas a gente passou apertado, porque só uma pessoa trabalhando não dá. Logo retornei a trabalhar de novo aí... engravidei do meu menino mais novo. Quando eu saí eu tava trabalhando de doméstica aí minha encarregada arrumou esse serviço para mim. Mas de carteira assinada eu nunca tinha trabalhado não, eu sempre trabalhei de doméstica, mas não assinava carteira naquele tempo, né?

A narrativa é típica da trajetória de muitas mulheres que saem do campo para as cidades, tornando-se agregadas, no círculo da família extensa, a princípio. Kárita explica à pesquisadora que a entrevistou, o significado de “morar com a tia”, naquele contexto: “Antigamente você não morava na casa dos outros de graça, você tinha que trabalhar para ganhar o seu prato de comida né? Eu não recebia nada por isso não”. Interrompeu-se, assim, a formação escolar de Kárita, que teve sua autonomia e identidade prejudicadas por uma dependência de tipo patrimonialista e pessoal, que ainda caracteriza os vínculos de trabalho em nível doméstico, em muitas cidades brasileiras. A própria tia a encaminhou para outro trabalho já em Goiânia, ainda não remunerado, na casa de parentes mais distantes, quando

tinha cerca de quatorze anos: “eu trabalhei na casa de uma senhora, ela que me ensinou a lavar roupa, a passar, aí eu sempre procurava ficar nas casas mais assim.” Só passou a receber salário quando estava em Brasília.

A experiência de trabalhar sem remuneração, como agregada, ainda durante a infância, apareceu em várias narrativas. Claudete, que veio de Araguatins-TO e chegou em Goiânia com 13 anos, relata: “Eu fiquei na casa de uma parente minha, lá no Capuava [bairro na região Noroeste de Goiânia]. Ela tinha duas crianças, aí eu cuidava das crianças dela e ela me ajudava, assim, em alguma coisa. Eu já morei em casa de família, teve lugares que eu gostei, teve lugares que eu fui muito judiada, passei muita dificuldade, entendeu?”. A historiadora Maria Izilda Santos de Matos, que pesquisou a cultura do trabalho no cotidiano da cidade de São Paulo nas primeiras décadas do século XX, recupera alguns anúncios de imprensa, à procura de meninas de 11 a 12 anos para a função de pajem, trabalhando muitas vezes em troca de casa e comida: “Precisa-se de uma menina de 11 a 14 annos para cuidar de creança e fazer mais alguns serviços leves”. Diante dessas situações desse tipo, que parecem perdurar até tempos recentes, recuperadas de alguma forma nas narrativas das entrevistadas, revela-se como uma grande transformação identitária um emprego fixo com carteira assinada, ainda que em ocupações tradicionalmente desprestigiadas como as de limpeza e conservação.

Anselm Strauss, representante da escola sociológica interacionista, considera que a atribuição da identidade não é fixa, pelo contrário, é dinâmica e vincula-se a “a diferentes papéis, articulados a experiências específicas de vivências em mundos sociais particulares” (STRAUSS, 1999, p.15). Contudo, há uma tensão entre o movimento e a estabilidade na atribuição e no reconhecimento de identidades e “qualquer discussão sobre a identidade tem como ponto central a linguagem”. Outro ponto importante, referente a essa corrente, é o processo de *negociação* que integra a atribuição de identidade. Segundo Mullaney (1999), não são todos os atos na interação que contribuem de forma igual para um processo de formação da identidade; assim, pode-se considerar que a forma de reconhecimento negativa que ainda prevalece em relação ao trabalho de limpeza e conservação, pode tomar a forma de um reconhecimento positivo, se considerarmos a história de vida e o significado do trabalho para esses trabalhadores.

A valorização positiva de trocar o trabalho doméstico pelo trabalho numa empresa que terceiriza serviços de limpeza pode, numa primeira análise, se vincular apenas à diferença de funções, como na avaliação de Claudete: “Olha, a diferença é muito grande, porque aqui, você trabalha num ambiente que é completamente diferente, sala de aula, essas coisas, e numa casa de família, é muito cansativo pelo seguinte, mexer com cozinha, é aquela coisa ali que você

tem que fazer tudo não pode deixar nada para trás.” A justificativa de que o trabalho doméstico é mais cansativo e envolve uma multiplicidade de atividades pode ser acrescida, como faz Nair, da percepção de um detalhe mais importante, justamente o fator que leva Gorz a desvalorizar o trabalho doméstico, ou seja, a questão de laços pessoais e da esfera privada: “ah é bem melhor menina... Aqui você não mexe com cozinha, é ruim trabalhar na casa dos outros, é ruim, aqui não, é tudo igual, você tá em casa, não incomoda, na casa dos outros é mais difícil, trabalho de doméstica eu acho mais difícil.” A padronização de tarefas, que torna o trabalho rotineiro, “tudo igual”, revela-se como positiva em face de solicitações inesperadas, muitas vezes arbitrárias e contingentes, típicas da relação entre patrões e empregados no trabalho doméstico.

Outros depoimentos ilustram bem a diferença entre realizar um trabalho que não requer grande competência técnica e que pode até ser desempenhado, em âmbito doméstico, pelos próprios usuários, e as mesmas funções sendo realizadas com vínculo empregatício e algumas garantias típicas de uma sociedade salarial (Cf. CASTEL, 1998), na esfera pública do mercado de trabalho. Joseane, 35 anos, natural de Pernambuco, funcionária numa IES privada, considera melhor seu trabalho atual em relação ao trabalho doméstico, no qual se ocupou durante cinco anos, a partir da idade de quatorze anos, mas sem carteira assinada. Como doméstica ela fazia de tudo e cuidava de dois meninos pequenos, desde quando bebês: “Os meninos faziam cocô de noite, eu estava dormindo, tinha que levantar para ir lá trocar. Sendo que ela podia trocar, né? Por isso que eu falo que agente é assim... doméstica eu acho mais pesado.”

Um levantamento com base na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), realizada pelo IBGE e relativa ao ano de 2007 indica como as narrativas de trabalhadoras de limpeza e conservação relatando seu passado no trabalho doméstico correspondem a trajetórias típicas do trabalho feminino na família ocupacional considerado. Embora a PNAD utilize um agrupamento de ocupações que engloba, no mesmo código (5142), mais categorias que o agrupamento utilizado na RAIS, é possível sustentar a validade de seu emprego nesta argumentação, ainda que com menor precisão. Dos 226.246 vínculos de mulheres registrados no agrupamento ocupacional 5142⁵ há 7969 vínculos em que se registra uma segunda ocupação concomitante com o vínculo no setor de limpeza e conservação. Destes casos, 27,6% (2202 vínculos) trabalham como domésticas, numa

⁵ O número de vínculos registrado pela PNAD é sempre maior do que na RAIS, pois esta engloba somente o mercado formal de trabalho (vínculo registrado em carteira), enquanto a PNAD abrange também o setor informal.

segunda ocupação, o que caracterizaria uma terceira jornada, visto que a segunda jornada executando atividades domésticas no próprio domicílio em que vive geralmente ocorre. Rastreado também o emprego que essas trabalhadoras tiveram antes do período de coleta da PNAD, verifica-se que, das 12441 mulheres que declararam ter trabalhado num emprego anterior ao de limpeza e conservação, 32,9% (4098 vínculos) foram empregadas domésticas. Evidencia-se, portanto, que as narrativas de experiência anterior na ocupação como doméstica não são acidentais, regionais ou locais, mas ocorrem no Brasil, em certa porcentagem e demonstram, ainda o peso de nossa herança colonial.

Observações finais

Os resultados indicam que as considerações de autores como Gorz, muito críticas em relação ao trabalho doméstico, devem ser repensadas no caso de sociedades com passado colonial, como a brasileira. É difícil negar a pertinência da relação entre o consumo de serviços na atual sociedade de consumidores, nos termos de Bauman (2008) e a reprodução de um tipo de dominação que destina a certas posições de classe ocupações desprestigiadas e vínculos precários, gerando um reconhecimento do *self* negativo, em contraponto à valorização do *self* experimentada pelos consumidores de vários tipos de prestação de serviços. No entanto, é pertinente também atentar para o tipo de conquista, para muitas pessoas, em sua maioria do gênero feminino, que representa um emprego relativamente estável, registrado em carteira, em meio a uma trajetória de vida marcada por um início na vida laboral na condição de agregada em domicílios de parentes ou desconhecidos, reforçando laços de dependência ambíguos, conforme ilustram com veemência várias obras que tratam da formação social brasileira. Não se trata aqui, por outro lado, de fazer uma apologia da atual situação dessas trabalhadoras em relação ao passado, pois também se evidencia a precariedade, tanto nos tipos de contratação e organização do trabalho em regime de terceirização, mas pela manutenção consentida e até incentivada, da segregação e de representações negativas no próprio ambiente de trabalho. Tais problemas foram praticamente relegados aqui e demandam esforços de pesquisa. Como um sinal, basta destacar as precárias condições em que as funcionárias de limpeza e conservação se encontram, mesmo em instituições de ensino superior, onde se esperaria, pelo menos, mais atenção em relação a questões de respeito e convivência no ambiente de trabalho. Geralmente as trabalhadoras ficam alojadas, no limite da precariedade, em compartimentos improvisados abaixo de escadarias ou se acomodam em cômodos, como almoxarifados, destinados a estocar materiais de consumo e equipamentos fora de uso.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Anna Luiza Ozório de. *Distribuição de renda e emprego em serviços*. Rio de Janeiro: IPEA / INPES. Coleção Relatórios de Pesquisa, no. 34, 1976.

BARBOSA, Alexandre de Freitas. *A formação do mercado de trabalho no Brasil: da escravidão ao assalariamento*. São Paulo: Alameda, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BECKER, Howard S., The Professional Danse Musician and his Audience. *The American Journal of Sociology*. Chicago, v. 57, n. 2, p. 136-144, 1951.

BETTIE, Jullie. *Women without Class: Girls, Race, and Identity*. Berkeley: University of California, 2003

CARDOSO DE MELLO, João Manuel; NOVAIS, Fernando. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, L. M. (org.) *História da vida privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998..

CARVALHO, Marcelo Soares de. *Absorção de mão-de-obra no setor de serviços brasileiro dos anos 90*. Dissertação de Mestrado (Economia). Unicamp: FCHF, 2004.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Uma crônica do salário. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho e botequim*. O cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da belle époque. 2ed. Campinas: Unicamp, 2001.

DANIELS, Arlene Kaplan. Invisible Work. *Social Problems*, n. 34, p. 403-415, 1987.

DEJOURS, Christophe. Estratégias defensivas. Que sofrimento? *A loucura do trabalho: estudo de psicologia do trabalho*. 5. ed. ampliada. São Paulo: Cortez, 1992. p.27-37; 48-61.

DIOGO, Maria. Fernanda. De balde e vassoura na mão: os sentidos que mulheres serventes de limpeza atribuem aos seus trabalhos. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. VI, p. 557-579, 2007.

DUFFY, Mignon. Doing the dirty work: gender, race, and reproductive labor in historical perspective. *Gender & Society*., v. 21, n.3, p. 313-336, 2007.

FAORO, Raimundo. *Machado de Assis: A pirâmide e o trapézio*. 2ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncio de jornais brasileiros do Século XIX*. 2ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

GLEEN, Evelyn Nakano. From servitude to service work: historical continuities in the racial division of paid reproductive labor. In: *Working in the service society*. Philadelphia: Temple University, 1996. p. 115-155.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

GOFFMAN, Erving. *The presentation of self in everyday life*. New York: Double Day, 1990. Ed. revisada. [1959]. Existe tradução brasileira: *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1996, 7ed.

_____. The medical model and mental hospitalization. Some notes on the vicissitudes of the tinkering trades. In: _____. *Asylums*. Essays on the social situation of mental patients and other inmates. Garden City: Doubleday Anchor, 1961, p. 321-386.

GORZ, André. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. São Paulo: Annablume, 2003.

KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e vadiagem*. A origem do trabalho livre no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

KORCZYNSKI, Marek; OTT, Ursula F. When production and consumption meet: cultural contradictions and the enchanting myth of customer sovereignty. *Journal of Management Studies*. Leeds, v. 41, n. 4, p. 575–99, 2004.

JEANTET, Aurélie. “À votre service!” La relation de service comme rapport social. *Sociologie du Travail*, n. 45, p. 191–209, 2003.

LAMOUNIER, Maria Lúcia. *Da escravidão ao trabalho livre*. A lei de Locação de Serviços de 1879. Campinas: Papyrus, 1988.

LOJKINE, Jean. *A revolução informacional*. São Paulo: Cortez, 1995.

MATOS, Maria Izilda Santos de. *Cotidiano e cultura*. História, cidade e trabalho. Bauru: Edusc, 2002.

MORAIS, Leandro Pereira. 2006. *Mercado de trabalho e os serviços pessoais no Brasil contemporâneo*. Dissertação (Mestrado em Economia). Unicamp/IE, Campinas.

MULANEY, Jamie L. Making it “Count”: Mental weighing and identity attribution. *Symbolic Interaction*. Memphis, v. 22. n. 3, p.269-283, 1999.

PARSONS, Talcott. The Professions and Social Structure. *Social Forces*. Chapel Hill, v. 17, n. 4, p. 457-467, 1939.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. In: SANTIAGO, Silviano (Coord.). *Intérpretes do Brasil*. v. 3. 2ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, p. 1103-1496.

STRAUSS, Anselm. *Espelhos e máscaras*. A busca da identidade. São Paulo: Edusp, 1999.

JARDIM GOIÁS, A HISTÓRIA DO BAIRRO

Adriana Mara Vaz de Oliveira¹
amvoliveira@uol.com.br
Elane Ribeiro Peixoto²
elanerib@hotmail.com

A capital de Goiás chega ao século XXI com aproximadamente 400 bairros. Apesar do louvável esforço de muitos pesquisadores que se dedicaram a explicar e identificar sua brusca transformação, falta à cidade um estudo que revele um outro lado de sua história e privilegie o que é miúdo e cotidiano. Nesse âmbito, a história de seus bairros oferece uma oportunidade promissora. Esta é a proposta do presente trabalho, cujos resultados iniciais se referem ao Jardim Goiás.

Palavras-chave: História, Bairro, Jardim Goiás, Goiânia.

La capitale de l'État de Goiás entre dans le XXI^{ème} siècle composée d'environ 400 quartiers. Malgré les efforts de beaucoup de chercheurs, qui se sont appliqués à expliquer et identifier sa brusque transformation, il manque à la ville une étude qui révèle un autre côté de son histoire et privilégie le banal et le quotidien. Dans ce contexte, l'histoire de ses quartiers offre une opportunité unique. C'est la proposition de ce travail dont les résultats initiaux se rapportent au Jardim Goiás.

Mots-Clés: Histoire, Quartier, Jardim Goiás, Goiânia.

Apresentação

A história das cidades planejadas quase sempre se resume ao plano inicial, porque ele traduz, ainda que momentaneamente, o significado de circunstâncias que determinaram uma ação programada sobre o espaço. O resultado dessa ação sobressai no desenho urbano incólume à apropriação humana, preservada sua intenção e originalidade. Com a capital de Goiás não foi diferente. Goiânia foi uma importante realização urbanística e brasileira do século XX. Exigiu esforços diligentes em sua concepção e construção, embora muitos duvidassem que nela a vida

¹ Arquiteta, Professora Adjunta I da Universidade Católica de Goiás, Mestre em História pela UFG, Doutora em História pela Unicamp.

² Arquiteta, Professora Adjunta I da Universidade Católica de Goiás, Mestre e Doutora em Arquitetura e Urbanismo pela USP.

humana fosse possível, ao vê-la erguida na paisagem áspera do cerrado. Qual não seria, hoje, o espanto de Claude Lévi-Strauss diante da cidade que descreveu em *Tristes Trópicos*?³

Certamente, nada poderia ser mais estranho para quem viveu em cidades milenares do que testemunhar o surgimento de uma outra no meio do nada. Todavia, o que o antropólogo francês não pôde ver, talvez por força de seu envolvimento profissional, é que a capital de Goiás era uma realização original e sincrônica com as teorias urbanísticas européias. Sem solo sagrado, história e hábitos definidos na duração, é de se compreender que Goiânia, projetada inicialmente pelo arquiteto Atílio Corrêa Lima em 1933, não tenha exercido fascínio, a não ser horror, neste honorável viajante.

Mais de 70 anos já transcorreram e a capital de Goiás sofreu transformações significativas. As primeiras foram as alterações de seu plano original propostas pelo engenheiro Armando Augusto de Godói em 1935. O núcleo histórico da capital goiana tornou-se um oxímoro, um inusitado encontro entre duas correntes urbanísticas distintas: a francesa e a saxônica. Em um mesmo plano urbano, somou-se ao desenho proposto por Atílio Corrêa Lima, inspirado em Versalhes, Karlsruhe e Washington, outro que obedecia aos princípios das cidades-jardim inglesas e de experiências americanas, proposto por Armando Augusto de Godói.

O interesse recente por Goiânia deu origem a estudos e pesquisas acadêmicas, dissertações e teses, muitas das quais já publicadas. Na sua grande maioria, têm como foco o processo de transferência da capital de Goiás para a nova cidade, com ênfase na figura de Pedro Ludovico Teixeira, na política de abertura de novas fronteiras comandada por Vargas e no plano urbanístico da nova capital. Entretanto, por mais importantes que sejam estes estudos, eles não conseguiram ainda extrapolar os limites regionais. Os manuais de história da arquitetura e urbanismo brasileiros dedicam poucas páginas à criação de Goiânia e, muitas vezes, como foi observado por Mello (2006), ainda veiculam informações incorretas, como a distinção apropriada entre o plano proposto por Corrêa Lima e as alterações feitas por Godói, tão importantes quanto os riscos iniciais da cidade e que talvez merecessem o *status* de um novo plano.

A falta de curiosidade pela capital goiana, em um âmbito maior, possivelmente se deva ainda à força do estigma do isolamento, como bem o explicitou Mello (2006) ao referir-se à crença que vigorou até pouco tempo atrás no Rio de Janeiro e São Paulo de que onças passeavam

³A citação de Lévi-Strauss foi primeiramente reconhecida por Márcia Metran de Mello em sua dissertação de mestrado, defendida na FAU-USP, em 1996.

pelas ruas da cidade. A construção de Brasília, sustentada por idéias poderosas de desenvolvimento e modernidade expressas em seus edifícios e traçado, contribuiu para tornar opaca a realização de Goiânia, não só como capital de uma nova fronteira, mas também como limiar entre teorias urbanísticas: seu desenho eclético mereceu desdenho na apreciação dos que estavam convencidos da lógica purista da Carta de Atenas.

Ignorar o significado de Goiânia na história do urbanismo brasileiro do século XX é cada dia mais insustentável. Atualmente, com cerca de 1.500.000 habitantes, esta cidade configura-se como uma importante metrópole e define, juntamente com Brasília, um eixo regional que demanda estudos de várias origens, pois seu potencial e complexidade revelam-se cotidianamente na economia global manifesta nos diversos logotipos que marcam a paisagem urbana das duas capitais.

Para entender a cidade hoje é preciso recuar no tempo até 1947, quando o parcelamento do solo da nova capital obedecia às determinações de seu plano original e era uma atribuição do Estado. A mancha urbana restringia-se a Campinas e ao Setor Central, compreendendo também os Setores Sul, Oeste e Norte (Bairro Popular). Extrapolavam os limites do desenho original as ocupações situadas às margens dos córregos Botafogo e Areião. As primeiras originaram os bairros Vila Nova e Nova Vila a partir da legalização de antigos acampamentos dos operários que construíram a cidade (RIBEIRO, 2004). A ocupação das margens do córrego Areião era conhecida por Macambira, cuja população era marginalizada, tida como violenta. O nome do bairro significava, em expressão popular, o fim do mundo. Gonçalves (2002:106) explica que, originalmente, o termo Macambira é o nome de uma “[...] planta da família das bromeliáceas, [...] de folhas duras e espinhosas”, características que se prestavam a reafirmar o estigma do bairro. Por fim, as ocupações próximas ao córrego Capim Puba constituíam as excentricidades da apropriação prevista no plano da capital de Goiás.

Na década de 1950, o parcelamento do solo passou à iniciativa privada. A partir de então, para novos loteamentos só eram exigidas sua locação e a abertura das vias, o que infringia as restrições inovadoras dos planejadores pioneiros da cidade. O mapeamento realizado por Ribeiro (2004) mostra que, nesse período, a área parcelada da cidade cresceu surpreendentemente, incorporando os Setores Universitário, Bueno e Jardim Guanabara, entre outros. A cada nova década, novos bairros surgiam e se articulavam ao centro histórico, promovendo uma extensão da cidade contrária à concepção de seus desenhos originais. Concomitantemente ao surgimento de

novos loteamentos, dois movimentos acompanhavam o ritmo acelerado da cidade: o primeiro diz respeito à substituição do seu casario original por edifícios de apartamento e o progressivo deslocamento da elite moradora do centro para novos bairros. A verticalização iniciada entre 1964 e 1975 ocorreu primeiramente no centro, com edifícios de habitação sem garagem, afinal, os carros eram ainda raros e estacioná-los nas largas avenidas não representava transtorno ou perigo. O comércio ainda permanecia localizado nessa área. Na década de 1960, aconteceu a inauguração do primeiro supermercado da cidade, abalando o sistema de abastecimento que se realizava nos dois mercados municipais – o Mercado Central e o de Campinas –, mercearias, vendas e armazéns.

A verticalização do Setor Oeste ocorreu no fim da década de 1970 e início de 1980. Os edifícios sofisticaram-se e seus programas compreendiam garagens, em subsolo, portarias com piso de mármore e salões de festas. É interessante observar como os nomes dos edifícios do Centro e do Setor Oeste e, posteriormente, dos outros bairros verticalizados modificam a base toponímia: os primeiros arranha-céus eram denominados com o nome de cidades do interior de Goiás, como o edifício Goiandira, ou em homenagem aos personagens históricos, como os edifícios D. João VI, D. Pedro II e Princesa Isabel, todos localizados na Avenida Goiás. À medida que a verticalização atingiu os Setores Oeste, Marista e Bueno, os nomes passaram a ser outros e, diga-se de passagem, bem curiosos: *Place d'Etoile*, *Bueno's Garden*, entre outros.

Na década de 1980, foi construído na região sudeste da cidade o primeiro *Shopping Center*, induzindo o lento desenvolvimento do bairro onde se localizava – o Jardim Goiás, existente desde 1950. Com a inauguração desse centro de compras e a implantação da lei de uso de solo de 1975, de autoria de Jaime Lerner, que resultou na transformação da Avenida Anhanguera em eixo de serviço e corredor de fluxo na direção leste-oeste, teve início a mudança mais radical do Centro de Goiânia, acelerada depois com a transformação da Avenida Goiás em eixo complementar de integração de transporte no sentido norte-sul. Essa mudança significou a substituição do comércio mais sofisticado pelo popular, a transformação dos canteiros da avenida em um vasto calçadão, que, posteriormente, serviu para a instalação de barracas do comércio informal. A fisionomia peculiar de Goiânia, definida por suas referências urbanísticas iniciais, sofreu rápida alteração espelhando-se em São Paulo que, por sua vez, repetia a congestão de Manhattan.

O Setor Bueno foi o ápice desse processo, iniciado com a transformação da Avenida T-63 em eixo de comércio e serviços a partir do plano de 1979. Suas ruas estreitas e seus lotes com dimensões de 15 x 30 metros, pensados para a ocupação de habitações unifamiliares, foram radicalmente transformados. Casas modestas foram demolidas para dar lugar a edifícios habitacionais, com sacadas revestidas de pastilha ou granito. Nesses novos edifícios não faltavam suítes, *closets* e as áreas de lazer, com as populares churrasqueiras e as piscinas que nunca recebiam o sol. Nos anúncios de vendas de apartamentos, destacavam-se o número de garagens, a portaria mobiliada e os salões de festas quase nunca utilizados.

Se a elite se deslocou em direção às regiões sul, sudoeste e oeste da cidade, os bairros mais pobres localizaram-se na região noroeste e nos limites do município com Aparecida. A grande maioria desses bairros surgiu nos anos 80, até mesmo por iniciativa do Estado, como foi a criação da Vila Mutirão e do Jardim Curitiba, entre outros (VAZ, 2002). Campinas, outrora um município independente que antecedeu Goiânia e serviu de apoio para sua construção, é atualmente uma espécie de grande *shopping* aberto, uma filial da Rua 25 de Março de São Paulo – tudo parece estar à venda e de tudo se pode comprar.

Nas últimas duas décadas do século XX, a capital de Goiás viu seus órgãos e institutos de planejamento perderem força e serem extintos. A cidade, mais do que nunca, está submetida à ação dos empreendedores, o que pode ser constatado na proliferação dos condomínios horizontais fechados que forçam sua extensão horizontal. Essa urbanização apropria-se apenas dos aspectos formais e dos argumentos em favor da qualidade de vida e do meio ambiente, próprios do movimento do Novo Urbanismo, nascido nos Estados Unidos como contraponto ao modelo de ocupação territorial do *Spraw*. Inspirado em unidades de vizinhança autônomas, as comunidades do Novo Urbanismo deveriam ser capazes de oferecer o necessário para a vida cotidiana: moradia, trabalho, lazer, escolas. Todavia, a apropriação dos princípios do movimento feita pelos empreendedores, goianos ou não, atua em direção diametralmente oposta à propalada pelos seus adeptos, isto é, constituir alternativa à cidade espraiada. Em Goiânia, os condomínios horizontais fechados induziram o crescimento da cidade em duas direções: sudoeste e sudeste. As fotografias feitas por satélite evidenciam os grandes vazios que separam essas urbanizações da cidade.

A capital de Goiás chega ao século XXI com aproximadamente 400 bairros, distribuídos em área de 277,05 km². A distância que hoje ela mantém da descrição feita por Claude Lévi-Strauss é surpreendente. A terra desolada dos anos 30 sobrevive apenas nos registros fotográficos

ou escritos de quem a conheceu. Mesmo que, em termos históricos, Goiânia tenha uma curta existência, ela saturou rapidamente seus vazios, como que cumprindo o destino de todas as cidades. Perceber suas mudanças não é tarefa difícil para quem ultrapassou a idade dos 40 anos. Todavia, aos mais jovens é necessário o exercício da imaginação para pensá-la como uma “casamata” nos limites do sertão. Apesar do louvável esforço de muitos pesquisadores que se dedicaram a explicar e identificar sua brusca transformação, falta à cidade um estudo que revele um outro lado de sua história e privilegie o que é miúdo e cotidiano. Nesse âmbito, a história de seus bairros oferece uma oportunidade promissora.

À primeira vista, a dificuldade mais evidente em construir a história de uma cidade grande, da perspectiva de seus bairros, é a enormidade do trabalho. Portanto, a primeira pergunta que se impõe diz respeito à possibilidade de escrever a história dos mais de 400 bairros da capital de Goiás.

Para melhor avaliar as implicações de tamanho desafio, crê-se necessário recuperar o que Mayol (1996) ponderou sobre os estudos de bairros. Para esse autor, o método empregado para o estudo de um bairro de Lyon foi uma construção intermediária entre os estudos de caráter exclusivamente sociológico e a análise socioetnográfica da vida cotidiana. Essas duas formas de abordagem são antagônicas: a primeira privilegia os dados quantitativos, relativos à arquitetura e ao espaço, incluindo fluxos, superfícies, entre outros aspectos; a segunda abarca as pesquisas qualitativas como, por exemplo, a dos folcloristas e da cultura popular. Para evitar a estreiteza que as duas naturezas de pesquisa encerram, o autor propõe como solução intermediária a mescla de ambas. Assim, opta por trabalhar a matéria objetiva do bairro, compreendida como as imposições internas e externas, somente na medida em que o define como “terra eleita” para a encenação da vida cotidiana. Observa, então, que o objeto da pesquisa está centrado no reconhecimento e entendimento das relações que se estabelecem entre um espaço privado e um público.

Assim, uma história de bairro apresenta uma grande variação de nuances. Se, por um lado, pode-se construí-la com base na evolução de sua forma física, por outro, como exemplifica Pierre Mayol em *A invenção do cotidiano*, essa materialidade só se completa pela visualização de sua textura social. Os exemplos de estratégias que possibilitaram uma incursão aprofundada na história de bairros são elucidativos e colaboram para se pensar um estudo sobre Goiânia. Gilberto Velho, ao estudar o Rio de Janeiro, recortou sua pesquisa no bairro de Copacabana com base no

estudo de um único edifício, estabelecendo suas relações internas e externas. Mayol, por sua vez, para compreender o bairro de Croix-Rousse em Lyon, partiu da reconstituição da história de uma só família. Os pais operários, os filhos com outras profissões, a mudança sofrida pelo bairro decorrente de sua atividade fabril, a rua em que o apartamento da família se localizava, o mercado frequentado, o bar dos homens, o verdureiro e seu sistema de informações constituíram o foco de interesse do pesquisador e lhe possibilitaram reconhecer o acordo de bem-viver, denominado de “conveniência”, estabelecido entre os moradores do bairro. Assim, um registro dessa natureza tem o intuito de compreender, na medida do possível, os percursos dos homens que construíram esse lugar, identificando seu conjunto arquitetônico e urbanístico e suas práticas culturais. O estudo da materialidade de um bairro, agregada ao imaginário que sustenta sua memória, permite, entre outras coisas, a percepção da identidade urbana, uma questão inquietante para as cidades projetadas.

Primeiros resultados: um bairro de um dono

A primeira impressão que se tem ao perambular pelo Jardim Goiás é que se está em uma cidade de difícil identificação. As grandes superfícies de abastecimento, Carrefour, Wal Mart, as concessionárias de veículos importados e a presença de um grande *shopping* são objetos impregnantes nesta paisagem para a qual se poderia empregar, apropriadamente, a expressão cunhada por Munõz – “urbanal” (2008). O professor da Universidad Autónoma de Barcelona refere-se a essas paisagens como insípidas, associando-as aos chicletes sem açúcar e às superfícies polidas, onde tudo é extroversão:

Las ciudades siempre han constituido un espacio claramente diferenciado en el territorio y han mantenido rasgos y paisajes comunes que hacen que sepamos que estamos en la ciudad. Por eso todas las ciudades medievales aparecen ante nuestros ojos como similares y lo mismo ocurre con los restos del pasado industrial que hoy conservamos en ellas. Sin embargo, durante las últimas décadas, las ciudades se han ido orientando de forma muy clara hacia el consumo y las actividades relacionadas con el ocio, la cultura o el turismo global, mientras que sus periferias han sido carne de la dispersión de poblaciones, actividades y residencias. Si nos fijamos en el paisaje urbano, vemos cómo ciudades distintas - con historia e cultura diversas, de población y extensión nada comparables, y localizadas en lugares muy diferentes del planeta - , experimentan transformaciones muy similares y acaban produciendo un tipo de paisaje estandarizado y común. (MUÑOZ, 2008: 11).

Todavia, o Jardim Goiás não foi sempre assim. O bairro foi criado em 1950 por iniciativa de Lourival Louza, proprietário de uma fazenda cujas terras foram em parte loteadas. Essa fazenda, adquirida com capital acumulado em garimpos de ouro, segundo as informações de Délio Moreira de Araújo,⁴ foi seccionada pela rodovia. A parte mais próxima à cidade foi, portanto, a porção destinada a um novo parcelamento, para o qual Louza buscou os serviços técnicos em São Paulo. No memorial do projeto urbanístico, encontrado na Secretaria Municipal de Planejamento de Goiânia (SEPLAN), a autoria do projeto é assinada pelo engenheiro-arquiteto Roberto Magno Ribeiro, que atribui as origens de sua proposta ao anteprojeto elaborado por Prestes Maia para o mesmo local.

Tendo em vista as possibilidades naturais do terreno e sua localização com relação ao Plano Geral da Cidade de Goiânia, foi o projeto, em suas linhas gerais, elaborado com base no ante-projeto traçado pelo eminente engenheiro e urbanista Francisco Prestes Maia. As diretrizes seguidas no projeto definitivo obedecem, em todos os seus detalhes, às mais modernas normas de urbanismo, não só tirando da topografia o melhor partido, como também apresentando um traçado racional para os arruamentos e espaços livres, proporcionando ainda a cada lote a melhor situação e o maior conforto dentro das especificações do Código de Obras da Cidade de Goiânia.

O bairro projetado é do tipo “cidade-jardim” que melhor preenche as condições de higiene e conforto, além de constituir o tipo ideal de bairro residencial, conforme mostram as experiências levadas a efeito nas mais progressivas cidades do país e mesmo do exterior.

Dentro do plano geral de urbanização foram previstas áreas para a localização adequada de estabelecimentos escolares, centro de saúde, parque infantil, igrejas, centro esportivo e recreativo, etc. Estas áreas, que na planta se mostram ajardinadas, ficarão reservadas e de posse do proprietário do “Jardim Goiás”, que fará delas oportuna doação ou concessão a entidades públicas ou particulares, para os fins indicados no projeto, ou outro mais apropriado, desde que não sejam para fins industriais ou outro qualquer que venha prejudicar o caráter essencialmente residencial do bairro projetado. (Grifo nosso)

Núcleos comerciais ou comerciais-residenciais poderão ser localizados em algumas destas áreas, notadamente nos Jardins 4, 9 e 16, assim como nos parques adjacentes à

⁴ Délio Moreira de Araújo, Economista Ph.D., pesquisador sênior do Centro de Pesquisas Econômicas (CEPE) da Universidade Católica de Goiás.

Praça B, sem prejuízo para os espaços livres, cuja área total atinge porcentagem bastante elevada. (RIBEIRO, 1950).

Observam-se, no trecho destacado, as correlações com o imaginário progressista ainda reconhecível em meados do século XX e que vincula o loteamento à experiência do Setor Sul e dos bairros paulistanos, os últimos projetados por Barry Parker e Raymond Unwin. A questão da higiene, as referências às cidades-jardim e o fato de o próprio autor do projeto ser um engenheiro-arquiteto são emblemáticos desse imaginário que remetem aos importantes estudos realizados por Maria Stella Bresciani (1985, 1986, 1992, 2002).

Ressalta-se uma curiosa reserva assegurada ao empreendedor do Jardim Goiás, trata-se do domínio das áreas verdes e de seus destinos, sempre sob a tutela desse surpreendente personagem. As referidas reservas atribuíam a Lourival Louza um poder de negociação com as instâncias públicas, muito antes que qualquer idéia sobre o empreendedorismo urbano ou sobre as propaladas parcerias público-privadas pudessem sequer ser pensadas. Poderes de adivinho? Premonição?

Até a década de 1970, a ocupação do Jardim Goiás era tímida, com a presença majoritária de ocupações irregulares às margens do córrego Botafogo. Formaram-se as invasões do Areião e da Vila Lobó. Esses moradores procediam de diversos lugares, alguns haviam sido transferidos da invasão do Jardim Botânico com a promessa de que seriam proprietários dos terrenos que compunham parte das áreas institucionais do Jardim Goiás, contudo, convém ressaltar, nunca obtiveram a propriedade legal desses lotes. Deste passado mais remoto, recordam-se do drama de transferência para a nova moradia, dos encontros com a polícia e das dificuldades vividas em dias de fortes chuvas nas residências precárias. Na memória dos mais velhos esse fato é o mais mencionado, dando a impressão de que, de alguma forma, ainda vivem na invasão do Jardim Botânico. Há ainda as pequenas tragédias que a todos marcaram de forma semelhante, como o caso da criança que se afogou na piscina do clube do bairro, o Automóvel Clube, ou da paisagem do cerrado, do córrego limpo e das pontes improvisadas com troncos de madeiras, sobre as quais crianças se equilibravam num perigoso jogo de travessias. Há ainda a história de Sete Dedos, um homem que sabia bem cultivar belas hortaliças, mas que personifica o tabu do incesto. Nos depoimentos discretamente revelados, Sete Dedos teve um filho com a filha – verdade ou não – o fim da história é o de sua morte por suicídio.

Ainda durante esse período, as invasões expandiram-se com a chegada de trabalhadores para a construção do estádio Serra Dourada, uma das maiores parcerias estabelecidas entre o Sr. Louza e o Estado. A gleba de terra, em sua grande parte, foi doada pelo primeiro para a construção de um monumental estádio de futebol que pudesse dar visibilidade a Goiás. Na época, o governador era Leonino Di Ramos Caiado, também o responsável pela construção do Autódromo Internacional de Goiânia, mais uma área doada por Louza, fora dos limites do Jardim Goiás, mas em suas adjacências. No início, esse equipamento foi celebrado como o cartão de visitas da cidade e, posteriormente, com a crise dos combustíveis, difamado como seu elefante branco – estranha mudança de escala.

Outra curiosa parceria estabelecida entre os protagonistas oficiais do Jardim Goiás ensejou a criação de uma escola peculiar, destinada a formar a burocracia goiana – denominava-se Escola de Líderes, nome pelo qual foi inicialmente conhecido o Centro Educacional Hugo de Carvalho Ramos. O propósito desta escola era:

*[...] promover a melhoria do ensino e com ele dar oportunidade aos alunos que se destacarem por sua **inteligência**. (Grifo nosso). (JORNAL O POPULAR, 1980).*

A idéia da construção, em Goiás, de um colégio voltado exclusivamente para a formação de lideranças, defendida por Ary Valadão durante a campanha eleitoral e, posteriormente, incluía como obra prioritária no seu Plano de Governo, conta a partir de agora com um importante apoio na área federal. [...]

O Governador conseguiu sensibilizar Eduardo Portella, obtendo dele a liberação de uma verba de 35 milhões de cruzeiros para a construção do colégio. Ary Valadão entende que Goiás precisa, urgentemente, formar elites de lideranças, atuantes, aptas e capazes de ocupar funções de destaque no cenário nacional, projetando uma nova imagem do Estado. (JORNAL O POPULAR, 1979).

A escola de Líderes era mais um elo na articulação que se tecia em torno do próprio Jardim Goiás, lugar de uma renovada modernidade, embalada pelo ritmo do Brasil Grande e expressa na construção dos grandes equipamentos esportivos e na preparação de uma elite capaz de romper com antigas estruturas agrárias, mas nos moldes de Visconti em *O Leopardo*.

Apesar dos arranjos acordados entre o proprietário do bairro e o poder público, o Jardim Goiás permanecia pouco habitado. A comercialização de seus lotes só foi acelerada quando o Sr. Louza construiu e inaugurou o primeiro *shopping* da capital de Goiás. Mais uma vez,

demonstrava sua excepcional sagacidade: o *shopping* valorizou a região e obras viárias e transporte público foram garantidos, facilitando a conexão com o centro da cidade. Comprar em um estabelecimento climatizado, experimentar as escadas rolantes (ainda raras) e o elevador panorâmico eram confortos e atrações não oferecidos pelas lojas do centro da cidade, cada vez menos frequentadas.

Durante seus quase 30 anos de existência, o *shopping* sofreu sucessivas ampliações, como as que caracterizam os espaços definidos por Koolhaas (2000) como *Junkspace* – os espaços de consumo em constante alteração, os coágulos da modernidade. Com ele, apareceram seus correlatos: hipermercados, redes de *fast food*, hotéis de rede e concessionárias de veículos importados. Esses serviços e comércios, reforçados pelo Plano Diretor de 1992 que promovia o adensamento da região, impulsionaram o adensamento residencial do Jardim Goiás. Primeiramente, apareceram os edifícios baixos seguidos de outros construídos em altura, mas com programas modestos, em geral apartamentos de dois quartos. As casas unifamiliares de classe média surgiam salpicadas aqui e acolá nas proximidades do Setor Universitário.

A construção do parque Flamboyant no lugar do antigo clube do bairro reafirmou as relações entre a empresa Jardim Goiás Empreendimentos (a descendência de Lourival Louza) e o poder público. Este parque, com seu surpreendente jardim japonês, embora a mais significativa imigração para Goiânia tenha sido a de origem árabe, foi construído às expensas dessa empresa que, por sua vez, era a proprietária da maioria dos terrenos localizados no seu perímetro. A contrapartida obtida foi a alteração do gabarito desses terrenos, possibilitando a construção de edifícios de mais de 20 andares. São apartamentos anunciados em encartes luxuosos que “civilizam” a elite goiana com seus espaços *gourmet*, *spas* e salas *fitness*, entre outras veleidades.

O Jardim Goiás não pode ser tratado sem a menção aos condomínios horizontais fechados construídos em suas imediações. Mesmo separados do bairro pela Br-153, e dele não fazendo parte, são sua extensão. Resultam da popularização e adaptação desta forma de morar americana, inspirada nos códigos do *New Urbanism*. Vale esclarecer que entre os vários condomínios, quase todos com o nome de *Jardim*, associado a cidades européias – Jardim Atenas, Jardim Paris, entre outros, destacam-se os mais ambiciosos: o AlphaVille Ipê, Araguaia e Goiás, os três são uma parceria entre os Empreendimentos Louza e o Alphaville Urbanismo.

Essa nomenclatura é admirável, os Jardins Atenas e Paris foram realizados pela empresa local FGR, que utilizou denominações que evocam cidades além-mar. Em contrapartida, a associação entre Louza e Alphaville recorre a outra ordem de imagem, a dos aspectos locais.

Observa-se, portanto, que o Bairro Jardim Goiás, em seus 50 anos de existência, só se configurou como tal a partir das relações inconspícuas entre o poder público e o privado, reafirmando ainda uma mentalidade patrimonialista.

REFERÊNCIAS

BRESCIANI, Maria Stella. Metrôpoles: as faces do monstro urbano (as cidades no século XIX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, v. 5, n. 8/9, p. 35-68, 1985.

_____. Século XIX: a elaboração de um mito literário. *Revista História: Questões & Debates*, Curitiba, ANPUH, ano 7, n.13, p. 209-243, dez.1986.

_____. Ruptura e permanência no estudo das cidades. In: FERNANDES, Ana; GOMES, Marco Aurélio A. de F. (Orgs.). *Cidade & História*. Salvador: FAU-UFBA; ANPUR, 1992. p.11-26.

_____. Cidade e história. In: OLIVEIRA, Lucia Lippi (Org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 16-35.

GONÇALVES, Alexandre Ribeiro. *Goiânia: uma modernidade possível*. Brasília: Ministério da Integração Nacional/Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002.

JORNAL O POPULAR. Governo Ari Valadão : obras. *Jornal O Popular*, Goiânia, 25 out. 1979.

_____. Policentro educacional, meta avançada do ensino em Goiás. *Jornal O Popular*, Goiânia, 4 set. 1980.

KOOLHAAS, Rem et al. *Mutations*. Bordeaux : Actar, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MAYOL, Pierre. Morar. In: CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar*. Tradução de Ephraim F. Alves e Lucia E. Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.p.35-185.

MELLO, Márcia Metran de. *Goiânia: cidade de pedras e de palavras*. Goiânia: Ed. da UFG, 2006.

MUÑOZ, Francesc. *Urbanización: Paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: Gustavo Gili, 2008.

RIBEIRO, Maria Eliana Jubé. *Goiânia: os planos, a cidade e o sistema de áreas verdes*. Goiânia: Ed. UCG, 2004.

RIBEIRO, Roberto Magno. *Memorial Descritivo e Justificativo do Projeto de Urbanização do Jardim Goiaz*. Junho de 1950. (Mimeo).

ROSA, Alda Maria Araújo Torreal. *Jardim Goiás: Uma nova centralidade em Goiânia*. 123 p. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais. Goiânia, 2008.

VAZ, Maria Diva Araujo Coelho. *Transformação do centro de Goiânia: renovação ou reestruturação?* Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2002.

ENTRE-LUGARES: O MITO BANDEIRANTE NA OBRA DO HISTORIADOR-ARTISTA BENEDITO CALIXTO

Emerson Dionisio Gomes de Oliveira*

O presente artigo procura lançar questionamentos sobre o ambiente cultural de produção da pintura *O mestre de campo Domingos Jorge Velho e seu lugar-tenente Antônio Fernandes de Abreu*, obra executada pelo artista Benedito Calixto em 1903 e que, a seu modo, antecipou todo um repertório visual de enaltecimento do mito bandeirante a serviço da elite paulista nas primeiras décadas da República. Influências confessas da carreira do artista nesse ambiente, duas instituições são cruciais para a compreensão da obra: IGHSP e o Museu Paulista. Igualmente importantes em nossa abordagem são as relações entre o trabalho historiográfico e artístico de Calixto, além de características estéticas importantes de sua trajetória. Nessa análise escolhemos *Capitanias Paulistas*, trabalho publicado pelo artista em 1924.

Palavras-chave: Benedito Calixto; História da Arte; Bandeirantismo

This article's intention is to put forward questions regarding the cultural environment in the production of the painting entitled *O mestre de campo Domingos Jorge Velho e seu lugar-tenente Antônio Fernandes de Abreu*, which is a work of art done by the artist, Benedito Calixto in 1903 and which, as he saw it, anticipated a whole visual repertoire of aggrandizement of the expeditionary myth at the service of the Paulista (pertaining to the State of São Paulo) elite in the first decades of the Republic. As vowed influences of the artist's career in this environment, two institutions are crucial for the understanding of the work of art: IGHSP (the São Paulo Historical and Geographical Institute) and the Paulista Museum. The relationships between the historiographic work and the artist, Calixto, are as equally important as well as the important aesthetic characteristics of his trajectory. We chose *Capitanias Paulistas* in this analysis, which is a work of art, which was published by the artist in 1924.

Keywords: Benedito Calixto; History of Art; Expeditionary Movement

O objetivo deste trabalho é o de refletir o modo como um artista e seu ambiente cultural contribuíram para constituir interpretações de uma única obra: *O mestre de campo Domingos Jorge Velho e seu lugar-tenente Antônio Fernandes de Abreu* (1903) de Benedito Calixto. A aproximação dessa obra exige-nos compreender o modo como este artista opera sua relação entre pesquisa e poética:

Alguns dicionários antigos definem a palavra paulista – no sentido figurado, como sendo sinonimo de – teimoso, birrento. Não deixa de ser bem applicado o vocabulo, pois que a teimosia, a tenacidade enérgica, foi o que sempre distinguiu o caracter do Bandeirante Paulista. Foi com essa teimosia e tenacidade inquebrantavel que o

* Doutor em História da Universidade de Brasília (UnB), este trabalho contou com o apoio do CNPq.

paulista conseguiu através dos sertões tornar grande e unida esta Pátria que tanto extremecemos. (CALIXTO, 1924:97)

O trecho citado é apenas um dos muitos em que o pintor e historiador Benedito Calixto enaltece a índole e a história dos paulistas, identificados como os bandeirantes em *Capitanias Paulistas*. Essa é, ainda hoje, a obra mais importante do “historiador”¹. Uma versão preliminar de *Capitanias Paulistas* foi originalmente publicada em 1915, na revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo (IHGSP), com o nome de “Capitanias de Itanhaen”, mas seu formato revisado fora publicado somente em 1924. O livro tinha como objetivo apresentar os desdobramentos dos primeiros anos colonização do litoral paulista por meio das disputas das famílias herdeiras dos irmãos Martim e Pero Afonso de Souza, entre 1535 – criação da capitania de São Vicente – e 1791 – extinção da capitania de Itanhaen.

No centro dessa questão, encontravam-se as famílias Vimieiros e os Monsantos. Ao mesmo tempo em que narrou as disputas territoriais dessas famílias, Calixto expõe suas descobertas, interpretações e impressões sobre a história dos vicentinos naqueles anos. Ele transita de uma história fundiária privada – que leva décadas para ser esclarecida – com fortes tons e acentuada inclinação genealógica – até os aspectos mais gerais sobre a história do Brasil, a qual, em sua ótica, estava resumida na história de São Paulo.

A obra empenhou-se na interpretação de inúmeros documentos e arquivos diversos com a finalidade de constituir marcos geográficos e históricos precisos que dessem conta dos limites territoriais da capitania. *Capitanias Paulistas* estava, de fato, a serviço do enaltecimento de antigas famílias e personagens históricos precisos. O artista-historiador tinha, nos trabalhos de Pedro Raques, Frei Gaspar de Madre Deus, Afonso Taunay e Washington Luís, alicerces documentais para sua narrativa da história paulista, além de ancorar parte de suas especulações em achados arqueológicos e relatos orais, que julgava importantes para suas pesquisas e complementares às buscas em arquivos nas Câmaras das cidades litorâneas (ALVES, 2003:74).

Calixto estava inserido numa percepção de que a história necessitava de um elenco de personagens-mito e tradições² para instituir-se como “ciência” capaz de compreender o passado como um conjunto de estruturas controladas e pretensamente imutáveis. Tais mitos e tradições emancipavam-se dos fatos históricos, mesmo que narrados a partir deles, e

¹ Natural de Itanhaém, litoral paulista, Benedito Calixto de Jesus nasceu em 1853 e veio a falecer na cidade de São Paulo, em 1927.

² Calixto publicou textos sobre personalidades importantes para a história regional: padre Jesuíno do Monte Carmelo, padre Bartolomeu Gusmão, padre Nóbrega, frei Gaspar de Madre Deus, Anchieta e Brás Cubas (*idem, ibidem*).

tornavam-se âncoras de representações que se pretendiam separadas dos processos históricos, como podemos deduzir do trecho: “O Bandeirante paulista embrenhado no sertão, lia e decorava os *cantos* dos Luziadas, revendo e admirando nelles os feitos dos heroes luzitanos...” (CALIXTO, *op.cit.*: 138). Essa percepção “mítica” da histórica marcou, de modo heterogêneo, a produção pictórica do artista.

Empenhado na representação da história e na “invenção” de uma paisagem do litoral paulista, Calixto, em tese, contribuiu pouco para a representação iconográfica do mito “bandeirante”. As exceções foram a tela *O mestre de campo Domingos Jorge Velho e seu lugar-tenente Antônio Fernandes de Abreu* (1903) e o vitral *Epopéia dos bandeirantes* (1922); exceções marcadamente tão expressivas, que faz dessa provável ausência do debate bandeirante um quesito que precisa ser revisto. Nesse breve artigo nos ocuparemos apenas da primeira.

O mestre de campo Domingos Jorge Velho e seu lugar-tenente Antônio Fernandes de Abreu, um óleo sobre tela, com 100 x 140 cm, pertencente ao acervo do Museu Paulista da USP, e foi doada pelo juiz ituano José de Mesquita Barros ao museu, juntamente com o retrato do último capitão-mor de Itu, Vicente da Costa Taques Góes e Aranha, ainda na gestão Hermann von Ihering, o primeiro diretor do MP, como veremos mais adiante.

Ao contrário dos nomes consagrados à arte brasileira, Calixto teve sua formação em ateliês e escolas para artes aplicadas do estado natal. É como retratista que inicia sua carreira em Brotas, interior do estado; depois, em Santos, passou a realizar trabalhos de propaganda até que teve seu talento reconhecido pela elite santista, por meio de sua Associação Comercial, que acabou por patrocinar sua ida à França, para estudar, em 1883 – já aos 30 anos de idade. Enfim, não frequentou a Academia Imperial de Belas-Artes no Rio de Janeiro numa atípica trajetória entre os artistas renomados da época.

Essa atipicidade rendeu-lhe sempre a necessidade de negociar em suas relações sociais e políticas espaços para a visibilidade e divulgação de sua obra. Ao mesmo tempo, num possível paradoxo, mesmo com um ano de estudos na França, o artista ocupou um lugar-social diferenciado na cultura artística brasileira da passagem dos séculos XIX e XX. Um lugar, defende Alves, que poucos souberam aproveitar como ele. Esse lugar-social estava marcado por uma nova imagem do “artista”. Essa imagem transformava os criadores em exceções sociais, amparados em traços que os distinguiam e afastavam da normalidade que conduzia os processos sociais ordinários. Nessa nova visão do artista, o diletantismo de Calixto “deixa de ser um defeito temporário, desculpável devido à falta de instrução formal, e passa a ser uma qualidade” (ALVES, *op.cit.*: 170). Nessa nova condição, a crítica não apenas

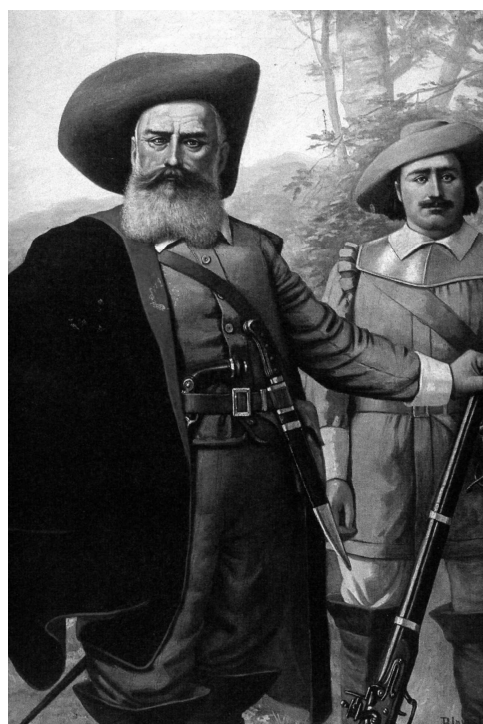
passava a questionar os fatores técnicos e estéticos do trabalho artístico, mas tentava esmiuçar os sentimentos, a personalidade e outras qualidades emocionais do artista.

Todavia, esse novo “lugar” de Calixto não excluía a dinâmica operada por artistas dentro de instituições que amparavam e patrocinavam a arte naquele período. Com ele não foi diferente. O artista, desde o final dos oitocentos, preocupou-se em construir uma carreira voltada para organizações ligadas à esfera pública e seus interesses. Nesse aspecto, ele mirou no crescente mercado de arte voltada a enaltecer, de um lado, o passado local – daí sua inclinação para a história, arqueologia e antropologia – e, do outro, o progresso – especialmente o urbanismo e o porto da cidade de Santos, onde residiu boa parte de sua vida e que lhe rendeu um considerável número de encomendas.

Em 1895, Calixto tornou-se sócio do IHGSP, instituição crucial para a formação do pensamento historiográfico do artista. Um dos debates mais acalorados do qual participou efetivamente foi aquele que pretendia aferir legitimidade ao “Diário da Navegação”, de Pero Lopes, irmão e escrivão da expedição de Martin Afonso de Souza³. Historiadores do instituto estavam preocupados em determinar o lugar exato onde o “colonizador” havia aportado e, por conseguinte, criar um roteiro de marcos histórico-geográficos, que, para Calixto, era fundamental, na medida em que suas pinturas procuravam honrar com a fidelidade dos fatos do passado. O artista “consolidou-se ao longo da carreira como um grande intérprete pictórico do diário” (ALVES, *op.cit.*:74); sua preocupação não era apenas estética ou retórica; Calixto levou a tarefa de compreender a documentação da época para além de seu quadro histórico mais conhecido, *Desembarque de Martim Affonso de Souza*, finalizado em 1900, na intenção de ilustrar as teses mais aceitas sobre o diário de Lopes e de elucidar as questões territoriais que se seguiram.

De forte acento acadêmico, tanto *Desembarque de Martim Affonso de Souza* quanto *O mestre de campo Domingos Jorge Velho...* transformaram-se em obras de referência na representação de um estado progressista com raízes históricas consolidadas. Embora buscasse novas formas de representar-se, a elite paulista optava, ainda, pelo vocabulário acadêmico e sua mais notável realização – a pintura histórica –, que definia o sucesso artístico nas primeiras décadas após a República. Obras de arte eram solicitadas para decorar as mansões dos “barões do café”, para o Museu Paulista e para outros novos edifícios públicos que estavam sendo construídos para receber novas instituições.

³ Francisco Adolfo Varnhagen descobriu três “cópias” do diário escrito entre 1530 e 1532, na Biblioteca Real do Paço da Ajuda, em 1839. O historiador escolheu um deles como “original” e, apenas em 1927, a questão fora encerrada, referendando a escolha de Varnhagen; (GUIRADO, 2001: 4).



O mestre de campo Domingos Jorge Velho e seu lugar-tenente Antônio Fernandes de Abreu (detalhe), óleo sobre tela, 1903, 100 x 140 cm, acervo do Museu Paulista da USP.

Foi justamente na constituição desse aparato histórico que colaborou o IHGSP. Maraliz Christo chama atenção para a primeira frase da apresentação do número inaugural da revista do instituto paulista: “A história de S.Paulo é a própria história do Brazil” (CHRISTO, 2002). Uma frase de efeito, que Schwarcz tipifica como “uma clara provocação” (SHWARCZ, 1989: 45) à produção cultural e histórica da capital do País. Todavia, naqueles anos de 1890, as pretensões da instituição recém-criada estavam longe de ser uma realidade política no meio intelectual do País. Com raras exceções, a produção historiográfica de São Paulo não era conhecida na capital federal (FERREIRA, 2002: 34), o que fez com que, na última década do século XIX, houvesse um descompasso entre o poder político e econômico do estado e sua capacidade de influir na escrita e na simbologia da história nacional. Tal fator demandou um esforço para criar uma rede institucional que tinha como objetivo ressignificar a história e o prestígio paulistas.

Se coube ao IHGSP produzir um alicerce teórico para o processo revisionista da história brasileira pela ótica paulista, o palco dessa consolidação foi o Museu Paulista, outra instituição importante para a afirmação da história e das tradições paulistas, que tornou conhecido o trabalho do pintor. Criado em 1893, o museu passou a ocupar o palácio Bezzi,

construído na colina do Ipiranga, dois anos depois. Sua fundação deu-se por uma soma de interesses pessoais e injunções políticas constituídas dentro de um programa republicano amplo, cujo mote central foi o fortalecimento do regime e da elite que o configurava. Suas principais finalidades, ao nascer, eram a pesquisa e a divulgação das ciências naturais a partir de modelos estrangeiros. O primeiro acervo do museu foi formado pelas coleções provenientes do Museu Major Sertório e da coleção Peçanha, dedicados às ciências da natureza (ALVES, 2001: 19). Naqueles primeiros anos, segundo Alves, o museu era uma instituição central na valorização da Ciência a serviço do Progresso. Tal saber científico era mais um elemento de sobrevalorização da cena paulista.

A criação do museu não foi apenas um desejo caprichoso de uma elite política vaidosa. Antes, estava amparada na convicção de que o papel do MP era o de difundir o legado paulista como forma de instituí-lo na narrativa oficial da história brasileira. Nas mãos do zoólogo alemão Hermann Von Ihrering, o museu (conhecido na época como Museu de História Natural) ganhou ares de templo civilizador. Preocupado tanto com a pesquisa quanto com a instrução científica, o diretor imprimiu sobre o cotidiano da instituição uma agenda dedicada basicamente à propaganda das ciências, dando à história um papel secundário – apesar de o museu ocupar o edifício da colina do Ipiranga, monumento da história nacional. Esse desinteresse pela história, o crescente desprestígio das ciências naturais no meio político e o modo autocrático e polêmico de conduzir o museu, sem muita habilidade para a política, fizeram com que, em 1916, o zoólogo deixasse o comando da instituição.

A fase seguinte do MP, segundo Elias, foi decisivamente marcada por seu novo diretor, o engenheiro Afonso d'Escagnolle Taunay, a partir de 1917. Embora com uma formação também científica e técnica, em poucos anos ele estaria sendo considerado um importante historiador e divulgador da história paulista, transformando-se num personagem-chave para as leituras depositadas sobre o mito bandeira. Já no ano em que assumiu, Taunay abriu duas novas salas: uma dedicada à botânica, e a outra, exclusivamente, à narrativa histórica. Nessa última, ele expôs documentos, antigas cartas cartográficas sul-americanas e brasileiras e, o mais importante para nossa abordagem, vinte seis quadros históricos.

A reabertura do museu para o centenário deu impulso a sua preocupação com as teses engenhadas para sustentar tanto o bandeirantismo quanto a simbologia do Ipiranga como o local do nascimento da pátria independente. Taunay tinha a responsabilidade, em 1922, de reunir as duas tônicas mais importantes para o fortalecimento da história paulista: o mito e o marco. Para Sevcenko, o *marco* da independência era, para a elite paulista, um símbolo irresistível (SEVCENKO, 1990: 23). E quem melhor que o *mito* bandeirante para indiciar

aquela história primeira, cujo princípio deveria estar marcado com feitos únicos de uma “raça ímpar”? “A presença do bandeirante serve para avaliar a autonomia da História com relação às demais áreas de conhecimento no museu: este predador de índios convive pacificamente com sua presa, abrigada na seção etnográfica...” (MENESES, 1994).

Além do próprio monumento à Independência do Brasil, obra de Ettore Ximenes que possui suas próprias particularidades, Taunay iniciou uma operação que contou com o remanejamento do acervo artístico e histórico do museu, como também com a encomenda de inúmeras obras para alicerçar a narrativa que tanto lhe convinha. Iniciativas que só foram possíveis com recursos financeiros provenientes da presidência do estado, sob o comando do historiador “amador” Washington Luis, ele mesmo um entusiasta do projeto ideológico que pretendia alicerçar São Paulo como centro indispensável para a narrativa da história nacional.

O caráter das encomendas revelava a sua intenção. Escolhemos alguns exemplos para ilustrar um complexo e inacabado projeto: o escultor italiano Luigi Brizzolara foi o autor de duas esculturas em mármore de Carrara representando Raposo Tavares e Fernão Dias Paes Leme, que, segundo Taunay, simbolizavam dois momentos distintos do bandeirantismo. O primeiro personificava a conquista do sertão, a caça de índios e o conflito com jesuítas, enquanto Leme representava a chamada “expedição esmeraldina”, enfim, a descoberta das minas de ouro e pedras preciosas (*apud* MATTOS, 2003: 125-126).

Outras obras, entre painéis, brasões e pinturas, foram encomendadas a artistas com técnicas e estilos diferentes, como Benedito Calixto, Oscar Pereira da Silva, Belmonte, Domenico Failutti, José Wash Rodrigues, Alfredo Norfini, Rodolfo Bernardelli entre outros, que, nas décadas seguintes, produziram peças sob a supervisão direta – e muitas vezes incômoda – do diretor do museu, para reforçar o discurso visual que permaneceu para muito além do centenário de independência.

Em seu desenho expositivo e em sua visão histórica, três cidades mereciam atenção especial: São Paulo, por motivos evidentes, estava legitimada pelo próprio palácio, representada pela tela de Pedro Américo, atualizada pela obra *Inundação da Várzea do Carmo* (1892), de Calixto, e revista pelas interpretações pictóricas realizadas a partir das fotos de Militão de Azevedo, tiradas em 1862 (CARVALHO, 1993: 147-174); São Vicente, como marco fundador do Brasil colonizado, ancorada na tela *Fundação de São Vicente* (1900), também de Calixto, que intermediava as transações com as autoridades da cidade para a transferência de “reliquias” ao museu; e Porto Feliz, balizada pela tela “histórica” *Partida da Monção* (1897) de Almeida Júnior e por doações da prefeitura da cidade do rio das monções.

Dessa forma, enquanto o IGHSP produzia uma bibliografia republicana específica sobre o estado, o MP apresentou o projeto visual de tal empreitada. Com a implantação de sua expografia no museu nos anos 20, com inúmeras publicações e com um ativismo contínuo, Taunay fez do MP uma contigüidade das pretensões do IHGSP, do qual era membro desde 1911. Já no que nos preocupa: “A trajetória de Calixto atinge ao seu ponto máximo justamente quando as forças empenhadas na invenção do passado de São Paulo são canalizadas para o Museu Paulista” (ALVES, 2003: 270).

Entre as operações constituídas na representação do “paulista-bandeirante” operada pelas duas instituições, podemos destacar aquela que culminou em transformar o isolamento dos habitantes da antiga capitânia de São Vicente em relação ao resto da colônia e da coroa portuguesa em demérito, em valor positivo, que espelhasse a independência social do estado em relação ao centro mandatário; operação útil à política paulista dos anos 20. Os “bravos bandeirantes” como culto personalista foi o discurso central e pode ser encontrado mesmo no presente século. Na passagem do século XIX para o XX, lidas como processo natural do indomável espírito paulista, as bandeiras passaram a ser o símbolo da expansão territorial do estado e, na contigüidade, de todo Brasil. A história de parte do País (Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás e Paraná) passava a ter nexos a partir de tais “aventuras”, vinculadas ao desenho da nova forma de narrar a história de São Paulo.

Trabalhos publicados nas primeiras décadas do IHGSP, como “Os primeiros descobrimentos de ouro em Minas Gerais” e “Roteiro de uma das primeiras bandeiras paulista” – escritos pelo geólogo americano Orville Adalbert Derby (1851-1915), respectivamente em 1899 e 1900 (FERREIRA, 2002: 132), e “O primeiro caminho para as minhas de Cuiabá”, de Gentil de Assiz Moura, de 1908, – também autor de “Bandeiras Paulistas” de 1914 – versam sobre um herói inacessível e mesmo atemporal que poderia ser encontrado no passado a partir de elementos que definiam o homem das bandeiras como aquele elo perdido entre uma natureza selvagem a ser dominada (na qual estava incluído o índio) e a civilização oportunamente codificada pelo sangue português e a fé cristã.

Moura é um exemplo capsular desse momento. Em *Bandeiras Paulistas*, ele estava preocupado em definir um método para abordar o tema. Ele construiu um inventário de classificatório no qual as bandeiras foram catalogadas a partir de dois valores: a finalidade e a direção geográfica; bandeiras: de expansão, religiosas, guerreiras, exploradoras de ouro e exploração científica; bandeiras em zonas de alcance: Sul, Mato Grosso, Goyanas, Mineiras e Nortistas. Em todas elas, a preocupação foi destacar nomes-síntese que elevem cada categoria a um relato individual. Assim, a bandeira de cunho religioso fora narrada por meio dos

documentos sobre o Padre Matheus Nunes Siqueira (1549-1664); bandeiras guerreiras, pela participação de Domingos Jorge e Amador Bueno, assim por diante (MOURA, 1914: 14-16).

O vínculo era estritamente biográfico, embora a intenção fosse mais generalista.

A obra de Moura está inscrita numa tradição da época com fortes elementos da história positivista. Os textos escritos eram o centro gerador do conhecimento, sendo fundamental a autenticidade do documento, elemento que ele e muitos diretores de museus transferiram à cultura material. Além disso, na outra ponta, o historiador deveria estar apto a ler o documento, na pretensão de sempre saber que é possível reconstruir-se a história.

Tais apreciações metodológicas eram necessárias para orientar a obsessão de toda uma geração de historiadores preocupados em encontrar e selecionar documentos inéditos e autênticos. Como outros intelectuais ligados ao IGHSP, Taunay estava “empenhado em recolher documentação ou reproduzi-la” (*apud* BREFE, 2005: 77) na intenção de inventariar novas fontes que possibilitassem uma nova revisão da história.

Outros nomes serão fundamentais na divulgação desse bandeirante “autorizado e documentado”, cujos ecos serão muito fortes entre 1932 (Revolução Constitucionalista) e 1954 (Quarto Centenário da Cidade de São Paulo): o determinismo geográfico de Alfredo Ellis Jr., em *O Bandeirantismo paulista e o recuo do meridiano* de 1924; os bandeirantes “soberbos, poderosos e ricos”, de Carvalho Franco, em *Bandeiras e bandeirantes de São Paulo*, de 1940 (CARVALHO FRANCO, 1940: 198)⁴; a defesa da civilidade do “bruto” bandeirante, por Otoniel Mota, em seu *Do rancho ao palácio* de 1941; os relatos biográficos e as “versões” genealógicas de Aureliano Leite, em seu *História da Civilização Paulista*, de 1945; e o racialismo de Tito Lívio Ferreira, no seu texto “O português na formação bandeirante”, de 1953, entre inúmeros outros exemplos.

O olhar sobre o bandeirante estava sendo produzido na intersecção entre um discurso messiânico, que revela o destino, e o positivismo, que definia com exatidão como deveria ser a escrita da história, imbricados por um discurso belicista, como bem demonstrou o autor da “Revolta de Seis de Setembro”, o tenente-coronel Pedro Dias Campos, que, em seu trabalho para o IHGSP, “O espírito militar paulista”, de 1923, endossava a valentia do homem paulista. Outra leitura, mais ampla e “social”, do fenômeno das bandeiras teve em *Vida e morte do bandeirante*, de Alcântara Machado, publicado em 1929, seu maior representante. Tendo atas e inventários como fontes primordiais, Machado constrói um bandeirante que, como alerta Queiroz, se confunde com o ‘paulista comum’: “Fatores de ordem geográfica, determinantes

⁴ O trecho citado refere-se à família Leme de Itu; Antônio Leme da Silva teve, segundo o autor, grande destaque na exploração das “minas de Cuyabá, pelas vias do Tietê”, (*idem*: 202)

de ordem econômica, motivos de ordem psicológica fazem do paulista o bandeirante” (MACHADO, 1980: 233). Influenciada por Capistrano de Abreu e Oliveira Viana, sua obra estava dedicada a detalhar os costumes e hábitos dos antigos moradores de São Paulo. Ele é um dos primeiros a admitir que tal região era marcada pela pobreza e carência extremadas, pois “a fortuna que vem da agricultura e da pecuária é lenta e difícil” (*idem*: 38). Conferiu aos indígenas, ao mobiliário, à baixela, à vestimenta, à higiene, à educação, à medicina tanta importância quanto às questões fundiárias, às transações monetárias, aos processos judiciais e aos ritos religiosos e fúnebres.

Outro autor que perseguiu na divulgação desse bandeirante mais difuso e menos heróico foi Belmonte. *No tempo dos bandeirantes*, obra com forte discurso didático, ilustrada pelo próprio autor, tem nos costumes, no cotidiano, na moda e na música, fatores centrais da narrativa das bandeiras dos séculos XVII e XVIII. Mesmo com ares de culto a personalidades importantes encontradas nos documentos históricos, Belmonte exercita um olhar diverso dos demais autores, ao chamar atenção, por exemplo, para a história da infância por meio dos “meninos bandeirantes”⁵.

Marcha para Oeste, de Cassiano Ricardo, publicada em 1940, por sua vez, é um apanhado do movimento bandeirante dos tempos coloniais até as expedições e influências no século XX. O modernista, em sua obra, está atento às demandas ideológicas estadonovistas e movido por uma visão progressista e racalista: “A bandeira seria a mobilidade social, levando sangue paulista por toda a parte e enlaçando, na sua unidade étnica, o Brasil todo” (RICARDO, 1940: 24). Em seu livro, Ricardo também abarcou uma visão do bandeirante como anônimo, abstrato, servo de uma geografia que o conduz ao heroísmo, à abnegação.

A participação de Taunay foi essencial na questão do bandeirantismo paulista. Em seu livro *Índio! Ouro! Pedras!* e no segundo tomo do famoso *História geral das bandeiras paulistas*, ambos publicados em 1926, Taunay instituiu dois elementos essenciais para a saga bandeirante: o cenário e o caráter. Os cenários prediletos eram o sertão e o rio Tietê. O sertão como obstáculo, que, após conquistado, torna-se a morada distante; o rio condutor servia como elemento determinante do aparato ideológico de exaltação da história de São Paulo.

Essas e outras obras do historiador Taunay estavam em consonância com uma narrativa moderna da história, empenhada em dispor os momentos históricos de modo a provocar uma orientação de sentido que desse ao leitor a noção de uma visão completa, coesa, regular e coerente do passado. Para tanto, os “bandeirantes ilustres”, como Domingos Jorge Velho,

⁵ A narrativa do “enxoval bélico de um menino de 13 anos” merece destaque (BELMONTE, 1939: p.267).

confirmados pela documentação que “os faz surgir”, aparecem numa narrativa neutra e imparcial, delimitados apenas pelas contingências de um passado-revivido. Taunay, contudo, apenas reintroduz novos episódios na trama mitológica. Como os outros historiadores da época, ele supõe que os bandeirantes paulistas buscavam a “expansão do território de maneira organizada e consciente” (BREFE, 2005: 226). E esses homens foram eleitos um a um, e suas genealogias expostas como prova de que o sangue bravo havia chegado até aqueles dias, segundo o diretor do Museu Paulista. Entre as obras caras a Taunay, na configuração do mito bandeirante, operada dentro do IHGSP e do museu, estava *O mestre de campo Domingos Jorge Velho...* Mas antes precisaremos compreender o que essa obra representou na carreira do pintor de Itanhaém.

Curiosamente, Calixto especializou-se em dois gêneros opostos na lógica das hierarquias da época: a pintura de paisagem e a pintura histórica. Mesmo no final dos oitocentos, essa última era considerada o gênero superior aos demais, ao passo que a paisagem não gozava de grande prestígio (COLI, 2005: 15). A pintura histórica possibilitava aos artistas o exercício de erudição ao produzir descrições de fatos históricos específicos, da mesma forma estava preocupada com a transmissão de qualidades morais, por vezes, pedagógicas, além de uma aproximação das autoridades e instituições relevantes na economia das encomendas e nas decisões dos concursos públicos. Já a paisagem, naquela passagem para o século XX, surge como uma forma de demonstrar o virtuosismo do artista para com a compreensão da natureza, de sua luz, seus contornos e dinâmica; além de cortejar uma classe social emergente, ávida por uma pintura de acento doméstico e com um gosto menos pomposo.

Nem de paisagens, nem de uma pintura histórica *stricto sensu* nos ocupamos aqui, pois a pintura que demanda nossa atenção tem a finalidade de apresentar-nos figuras históricas, mas por meio da modalidade responsável pelos primeiros anos de pintura do artista: o retrato. Não se trata de uma raridade na carreira de Calixto. Ele também executou retratos históricos de Pedro I, Costa Taques Góes, José Bonifácio, José Anchieta (esses todos no acervo do Museu Paulista), Martim Afonso de Souza, Pe. Bartolomeu Gusmão, Brás Cubas, Mal. Deodoro, Benjamim Constant, apenas para citar os mais célebres. Contudo, os retratos não receberam a mesma atenção da crítica, provavelmente porque, nesse gênero, o pintor tenha ousado muito pouco. E, também, porque eram retratos “supostos”, baseados em descrições documentais ou materiais iconográficos diversos, contrariando o gosto da época, tão apegado ao realismo fotográfico que os retratistas menores não conseguiram evitar.

Seus retratos são essencialmente balizados por diferentes tradições do gênero na história da arte. O retrato de Martim Afonso, por exemplo, é devedor da tradição do retrato renascentista

flamengo, em que vemos o corpo do retratado ao lado de peças mobiliárias, bem ao gosto de *Os Embaixadores* de Hans Holbein, de 1533. Já os retratos de Domingos Jorge Velho e Antônio Fernandes de Abreu pertencem à tradição espanhola dos seiscentos. Nessa tradição, um dos pontos altos é a dilatação, em primeiro plano, do personagem que se queira destacar em relação aos demais elementos, em nosso caso, a paisagem ao fundo e Abreu num plano intermediário à direita. Uma comparação da obra de Calixto com o *Retrato do Conde-Duque de Olivares* de Diego Velázquez, de 1660 (pertencente ao acervo do Museu de Arte de São Paulo), dá-nos a dimensão de o quanto o pintor paulista foi fiel a essa tradição perceptiva.

Na tela do bandeirante paulista exaltado por muitos feitos, entre os quais o mais célebre é a destruição quilombo de Palmares em 1694, parece corroborar, anos depois, o que Calixto compreendia como a índole do bandeira-paulista: “Podiam os paulistas ser qualificados de violentos, às vezes até cruéis em suas ações, mas eram, entretanto, francos, honestos e sinceros e isto constituía uma das principais qualidades da nobreza e da firmeza de seu caráter.” (CALIXTO, *op.cit.*: 131). As feições severas e recortadas de Domingos Velho dão-nos a dimensão desse misto de violência – característica difícil de minimizar no caso desse personagem histórico – e sinceridade, livre de artifícios ou dissimulações.

É intrigante, todavia, observar que Velho não fora uma figura destacada na obra histórica de Calixto. Provavelmente porque essa estava voltada a produzir “símbolos” mais diretos relacionados a instituições públicas e às famílias mais importantes da época. Velho, nesse momento, é uma figura emblema de como o bandeirantismo influenciava, também, a região mais próspera do Brasil nos dois primeiros séculos: o nordeste açucareiro. Ele servia de elo entre os paulistas e o centro da colônia. Da mesma forma, ele também já fazia rememorar um episódio marco na longa história da escravidão, que, para a historiografia paulista da época, permanecia secundária. A nobreza da representação do bravo comandante que destruiu Palmares no final do século XVII tinha um preço alto, pois fazia lembrava o componente negro na história brasileira.

E mais: a obra não faz nenhuma alusão à simbiose entre brancos e indígenas que marcou os primeiros dois séculos paulistas. Da mesma forma, não possui a menor intenção de indiciar a precária economia agropecuária paulista do século XVII. Nas roupas “limpas” dos “edificados” personagens, encontramos alusões apenas ao “bom mateiro” e “combatente valoroso na matas”. Nesse tocante, a presença dos brancos Velho e Abreu reforça a perspectiva racialista. Lembremos que Kátia Abud verifica a transformação do paulista em bandeirante (ABUD, 1986: 132), na qual o morador de São Paulo passa a salientar qualidades,

na intenção de provocar e justificar o progresso regional. Qualidades como bravura, integridade, arrojo e superioridade racial (ALVES, *op.cit.*: 181). Como bem esboça Flores:

Se na Europa, no fim do século XIX, havia uma crise de heróis masculinos, como propalou Nietzsche, ou uma crise de legitimidade da autoridade, como detectou Raul Girardet, se cada nação na primeira metade do século XX tratou de restaurar ou de inventar novos ou velhos heróis, no Brasil nossa história de país dominado revelava que eram escassos os mitos nacionais a serem evocados. O bandeirante talvez tenha sido a figura mais próxima da representação mitológica do herói masculino: força, destemor, coragem, comando, determinação, aventura, penetração, olhar firme em frente, a saga da aventura... O mito da virilidade, elemento constante na composição do herói, não fora perdido porque não existira no povo brasileiro, conforme lamentou Mário Pinto de Andrade, rala miscigenada, degenerada, amorfa, heterogênea, doente, atrasada, preguiçosa, refratária ao progresso, cheia de taras em sua sexualidade desenfreada... (FLORES, 2007: 200)

Do viril, do branco e do civilizador, de fato Velho e Abreu simbolizavam apenas as duas qualidades, exaltadas na composição por meio do olhar direto ao espectador, sem artifícios ou desvios. No entanto, a defesa de um paulista branco não encontrava unanimidade entre os historiadores da época, justamente porque muitas das fontes consultadas dignificavam as misturas raciais entre índios e os colonizadores. *Memórias para a história da capitânia de São Vicente* de Frei Caspar de Madre Deus, por exemplo, valorizava o mameluco que seria, para ele, aquele que enfrentou o sertão paulista à caça de índios e na busca de minerais preciosos. Embora essa obra tenha sido importante para a construção do imaginário paulista da época e fonte de *Capitanias Paulistas*, Calixto preferiu uma leitura defensiva, por vezes distante, dessa questão racial em particular:

*Os paulistas orgulhava-se com rasão dessa nobre descendencia. Embora sentisse correr em seus veias alguns globululos vermelhos do sangue americano a mesclar-se com o sangue-azul das metrópoles [Portugal e Espanha], não julgavam, nem por isso, aviltada ou desmerecida a sua nobiliarchia; o incola, embora, selvagem, não deixava também de ser activo e de ter certa nobreza na intrepidez e na coragem heroica com que ousava affrontar os perigos e a própria morte. (CALIXTO, *op.cit.*: 135).*

De qualquer modo, Calixto via em seu *O mestre de campo Domingos Jorge Velho...* uma prova da veracidade de suas pesquisas históricas sobre o bandeirantismo, como bem nos revela o trecho de uma carta a Taunay de 1919 (*apud* ALVES, *op.cit* : 235-236).

Menos conhecida, *O mestre de campo ...*, no que tange ao seu vocabulário formal e ao modo como foi abordado, não é um exemplo de uma obra típica do regionalismo, na esteira de obras renomadas de Almeida Jr, Belmonte e Monteiro Lobato. Mesmo assim, uma aproximação da obra de Calixto revela menos sobre os personagens que sobre as instituições às quais o artista havia se ligado. *O mestre de campo Domingos Jorge Velho...* mostra-nos, atualmente, como o manejo e a constituição do mito bandeirante não foi fortuito ou caprichoso, mas como influenciou e mobilizou ao menos duas gerações de pesquisadores, educadores e artistas. Se algo desse mito ainda sobrevive – e isso é provável –, deve-se muito a essa “invenção” de uma tradição, no sentido que Bann lhe confere: uma invenção menos prescritiva (BANN, 1994: 20), em que o certo e o errado, o verdadeiro e o falso conjugam-se de tal modo que não é útil pensá-los apenas como tradições forjadas e funcionais, mas como dispositivos simbólicos historicamente mutáveis.

Para uma história da arte institucional, o artístico necessita de um conjunto de fatores sócio-históricos precisos para balizar e legitimar o objeto de arte. Isso ocorre por meio da constituição de um estatuto do artístico, que longe de ser uniforme, acaba por instituir quais objetos ocupam o *lugar* do estético. Esse estatuto não sobrevive apenas de convenções institucionais como bem definiu George Dickie (2005), mas também não pode prescindir deles. Os sociólogos americanos Harrison e Cynthia White, nos anos 60, batizaram-no de *the dealer-critic system*: o pacto implícito entre marchands, críticos, colecionadores e artistas fundado na segunda metade do século XIX e que até hoje rege o mercado de arte e arrasta-se para dentro das instituições culturais (WHITE. & WHITE, 1993). *O mestre de campo ...* é um exemplo precioso de como instituições preocupadas com a instituição de programas simbólicos condutores da história podem influir decisivamente no cenário artístico e mesmo na instituição de uma leitura precisa da história da arte. Mais que uma ilustração, a obra de Calixto participa efetivamente da constituição do mito bandeirante.

Referências Bibliográficas:

ABUD, Katia Maria. “*O sangue intemorato e as nobilíssimas tradições*: a construção de um símbolo paulista: o bandeirante”. Tese de doutoramento, Departamento de História, Universidade de São Paulo, 1986

- ALVES, Caleb Faria. *Benedito Calixto e a construção do imaginário republicano*. Bauru, SP: Edusc, 2003
- BANN, S. *As invenções da História: ensaios sobre a representação do passado*. São Paulo: Editora Unesp, 1994,
- BELMONTE, (Pseudônimo de Benedito Bastos Barreto). *No tempo dos bandeirantes*. São Paulo: Gráfica da Prefeitura de São Paulo, 1939, p.267.
- BREFE, A.C.F.. *O Museu Paulista: Affonso de Taunay e a memória nacional, 1917-1945*. São Paulo: Editora Unesp / Museu Paulista-USP, 2005.
- CARVALHO, Vânia Carneiro de & LIMA, Solange Ferraz. “São Paulo antigo, uma encomenda da modernidade: as fotografias de Militão nas pinturas do Museu Paulista”. *In: Anais do Museu Paulista. Revista de História e Cultura Material*, São Paulo, v. 1, 1993, p. 147-174.
- CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis. *Bandeiras e bandeirantes de São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. “Bandeirantes ao Chão”. *In: Revista Estudos Históricos. Arte e História*, n.º 30, Rio Janeiro: CPDOC/ Fundação Getúlio Vargas, 2002; acesso em 14 de dezembro de 2007; disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/330.pdf> .
- CALIXTO, Benedito. *Capitanias Paulistas*. São Paulo: Estabelecimento Gráfico J. Rossetti, 1924.
- COLI, J. Como estudar a arte brasileira do século XX? São Paulo: Editora Senac, 2005, p.15
- DICKIE, George. *El círculo del arte: una teoría del arte*. Buenos Aires: Paidós, 2005
- ELLIS JR, Alfredo. *O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano*. 2.ed. Companhia Editora Nacional, 1934.
- FERREIRA, Antonio Celso. *A epopéia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- FERREIRA, Tito Lívio. “O português na formação bandeirante” *In: INTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SÃO PAULO. São Paulo em quatro séculos*. Vol. I, São Paulo: IHGSP, 1953.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos. *Tecnologia e estética do racismo: ciência e arte na política da beleza*. Chapecó, SC: Argos, 2007.
- FUNARI, P.P. & CARVALHO, A.V.. *Palmares, ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GUIRADO, Maria Cecília. *Relatos do descobrimento do Brasil — as primeiras reportagens*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

- LEITE, Aureliano *História da Civilização Paulista*: enriquecida da vasta bibliografia sobre cousas e pessoas de São Paulo desde 1502 a 1945. São Paulo: Martins Editora, 1945.
- MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Ed. Itatiaia, Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.
- MATTOS, Claudia Valladão. “Da Palavra à Imagem: sobre o programa decorativo de Affonso Taunay para o Museu Paulista”. *In: Anais do Museu Paulista*. São Paulo, n.º 007, p.123-145 (1998-1999). Editado em 2003; acesso em janeiro de 2007, disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/273/27300706.pdf>;
- MENESES, Ulpiano. “O Museu Paulista”. *In: Estudos Avançados*, v.8, n.º 22, dez. de 1994, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000300084&script=sci_arttext; acesso em janeiro de 2008.
- MOTA, Otoniel. *Do rancho ao palácio*: evolução da Civilização Paulista. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- MOURA, Gentil de Assis. *Bandeiras Paulistas*: estabelecimento das diretrizes gerais a que obedeceram e estudos das zonas que alcançaram. 1ª ed. São Paulo: Empresa Typographica Editora “Pensamento”, 1914.
- RICARDO, Cassiano. *Marcha para o Oeste*: A Influência da *Bandeira* na Formação Social e Política do Brasil, vol.I. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1940.
- SEVCENKO, Nicolau. “Museu Paulista: história, mito e crítica”. *In: MUSEU PAULISA. As Margens do Ipiranga*: 1800-1990. Catálogo de Exposição. São Paulo: MP: Bradesco, 1990.
- SHWARCZ, Lilia K. M. *Os guardiões da nossa história oficial*. São Paulo: IDESP, 1989.
- WHITE, H. & WHITE, C. *Canvas and carrers: institucional change in the French painting world*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993.

CINEMA ARGENTINO E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS PÓS-DITADURA MILITAR .

Euller Gontijo de Oliveira¹
eullergontijo@gmail.com

A presente comunicação objetiva estabelecer algumas reflexões do cenário político-cultural argentino da década de 80; a partir do diálogo entre Cinema-História, analisaremos o Filme: A História Oficial de Luis Puenzo, idealizado e produzido logo após o fim da ditadura militar, considerado uma das mais representativas obras cinematográficas argentina, o longa-metragem apresenta um dos dramas centrais que envolveram o respectivo período, a saber: seqüestros e apropriações de crianças, fenômeno conhecido como “botim de guerra”. Pensando o filme como documento que possibilita a reflexão sobre uma época e seu estatuto como objeto da cultura que não só encena o passado, como também é documento de sua época, veiculando valores, projetos e ideologias, servindo portanto como fonte histórica. Nosso objetivo é buscar uma reflexão de como o cinema argentino dialogou com um dos períodos mais traumáticos de sua história

Palavras-chave: Cinema, Ditadura, Sequestro de Crianças.

To present communication lens establish some reflections of the scenary political-cultural Argentinean of the decade of 80; starting from the dialogue among movies-history, we will analyze the film: Official History the Luis Puenzo , idealized it is produced soon after the end of military dictatorship, considered one of the most representative work movies Argentinean , the film introduces one of the central drama that they involved the respective period, to know: kidnappings and appropriations of children, phenomenon know as “ Boot of War”. Thinking the film as document that makes possible the reflection on a time and your statute as object of the culture that not only is stages the past, as well as it is document of your time, transmitting values, projects, and ideologies, serving therefore, as historical source. Our objective is to look for a reflection of as the Argentinean movies dialogued with one of the most traumatic periods of your history.

Keywords: Movies, Dictatorship, Kidnapping of children.

A presente comunicação objetiva estabelecer algumas reflexões do cenário político-cultural argentino da década de 80. A partir do diálogo entre Cinema-História, analisaremos o Filme: A História Oficial de Luis Puenzo, idealizado e produzido logo após o fim da ditadura militar, considerado uma das mais representativas obras cinematográficas argentina, ganhadora do Oscar na categoria melhor filme estrangeiro de 1985. O longa-metragem apresenta um dos dramas centrais que envolveram o respectivo período, a saber:

¹ Graduado em História pela Universidade federal de Goiás e pós graduando *Lato-Sensu* em História Cultural pela mesma instituição.

seqüestros e apropriações de crianças, fenômeno conhecido como “botim de guerra”. Segundo Enrique Padrós:

O sequestro de crianças deve ser inserido dentro da lógica da guerra contra-revolucionária e vinculado à dinâmica do terrorismo de Estado (TDE) mostrar que nem as crianças escapavam da ‘guerra suja’ desencadeada a partir do Estado, em uma flexibilização ilimitada do conceito de ‘inimigo interno’ elemento basilar da doutrina de segurança nacional. (PADRÓS, 2007:144)

Pensando o filme como documento que possibilita a reflexão sobre uma época e seu estatuto como objeto da cultura que não só encena o passado, como também é documento de sua época, veiculando valores, projetos e ideologias, servindo portanto como fonte histórica, nosso objetivo é buscar uma reflexão de como o cinema argentino dialogou com um dos períodos mais traumáticos de sua história, que deixaram marcas profundas em sua sociedade, e que podem ser observadas em sua filmografia. Percorrer tais marcas, compreendendo suas tensões, crises e fragmentações é o objetivo deste trabalho.

O advento de novas tecnologias áudio-imagéticas, abriram caminhos para novas representações do real e do imaginário sócio-histórico, que por sua vez, abriram distintas possibilidades para a construção da história, criando novas possibilidades de narrativas. Segundo Nóvoa (2008:31) as películas cinematográficas demonstram, de modo incontestável a sua eficácia como instrumento formador de consciências e a sua função como agente da história.

Nessa perspectiva, segundo Varea:

Entre todo lo que se vê y se oye en un film, entre los múltiples componentes que asonan en cada uno de Sus planos, mucho puede aprovechar-se para examinar las particularidades del momento histórico en el que fue realizado. (VAREA, 2006:08)

As relações entre cinema-história não são novas, desde a década de 70, o cinema, elevado à categoria de ‘novo objeto’ é definitivamente incorporado no fazer histórico no interior dos domínios da chamada História Nova, que trouxe uma abertura para novos campos, entre os quais o filme adquiriu o estatuto de fonte preciosa para a compreensão dos comportamentos, das visões de mundo, dos valores, das identidades e das representações de uma sociedade ou de um determinado momento histórico.

A partir da obra de Ferro, temos a compreensão da dimensão que o filme assume enquanto testemunho singular de seu tempo. Para Ferro o filme:

[...] Destroí a imagem do duplo que cada instituição, cada indivíduo se tinha constituído diante da sociedade. A câmara revela o funcionamento real daquela, diz

mais sobre cada um do que queria mostrar. Ela descobre o segredo, ela ilude os feiticeiros, tira as máscaras, mostra o inverso de uma sociedade, seus lapsos.[...] a idéia de que um gesto poderia ser uma frase, esse olhar, um longo discurso é totalmente insuportável: Significaria que a imagem, as imagens constituem a matéria de uma outra história, que não a história, uma contra-análise da sociedade. (FERRO, 1976: 202)

Ao analisar o cinema argentino buscamos compreender como suas identidades foram construídas. Uma análise que se estrutura dentro dos estudos culturais, cujos temas como identidade latino-americana, modernidade e neoliberalismo, história e memória permeiam a perspectiva que caminha esta pesquisa. Tendo como objetivo perceber os reflexos e traumas que marcaram a vida dos argentinos desde o golpe militar de 1976 e que estão presentes em suas filmografias, tal cinema assume enquanto prática social que procura uma reflexão entre a vida e a morte, a presença e a ausência, a memória e o esquecimento, tomando o cinema e sua dimensão visual como suporte para canalizar sua estratégia de identidade e memória.

Deste modo, seria impossível falarmos sobre Identidade e Cinema sem discutir o conceito de representação. Enquanto um sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido, a representação é um sistema lingüístico e cultural. Para Chartier (2002:66) “é através das representações, da pluralidade das clivagens que atravessam uma sociedade e à diversidade dos empregos de materiais ou de códigos partilhados pelos quais os indivíduos e os grupos dão sentido a seu mundo”.

Na perspectiva do cinema é interessante pensarmos dois conceitos presentes na idéia de representação:

*A representação manifesta uma **ausência**, o que supõe uma clara distinção entre o que representa e o que é representado; de outro, a representação é a exibição de uma **presença**, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. A representação é o instrumento de um conhecimento mediato que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma imagem capaz de trazê-lo à memória, uma imagem presente de um objeto ausente, um valendo pelo outro. (CHARTIER, 2002:74)*

Segundo Evaldo Coutinho (1996), as imagens cinematográficas instituem-se uma seriação de presenças, revelando um grande paradoxo, onde a presença da imagem resulta em apresentar-se com a propensão ou o imediato destino de ser ofuscadora em seu prospecto, a imagem se deixa envolver primeiro como afirmadora da presença de si mesma e também a de preparadora de algo que se apreende, que se assimila porém que não se mostra à visão, portanto, ausente.

O que está em jogo nessa relação entre presença/ausência são as relações de poder, esse é outro ponto que se encontram intimamente interligados no debate entre Identidade,

Cinema e Representação. Quem tem o poder de representar, seja através da imagem produzida no cinema ou qualquer outro veículo de comunicação, tem o poder de definir o que mostrar, ou tornar presente, visível e o que ocultar tornar ausente, essas relações de poder não são harmônicas, ao contrário, estão sempre sendo disputadas, trazem em si o desejo de diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, que buscam garantir o acesso privilegiado aos bens sociais.

Sendo o Filme uma representação, sempre carregada não apenas das motivações ideológicas dos seus realizadores, mas também de outras representações e imaginários que vão além das intenções de autoria, traduz sempre valores e problemas coetâneos à sua produção. Nesse sentido o filme torna-se documento privilegiado para o historiador, sendo o cinema um dos campos mais propícios para a operação da memória, um meio sem limites a operações de monumentalização do passado, este se torna objeto de interesses econômicos e políticos diversos. Para Almeida (1999) assistir a um filme é estar envolvido num processo de recriação da memória, o cinema, ao mesmo tempo cria ficção e realidades históricas, através de imagens que se constituem em portadores de memória.

Para esta pesquisa trazemos o filme: A História Oficial de Luis Puenzo, idealizado e produzido logo após o fim da ditadura militar argentina, problematizando algumas questões relevantes sobre a história desse período numa tentativa de buscarmos perceber quais os projetos ideológicos presentes no filme. Como o cinema argentino dialogou com a ditadura militar? Que questões postas pela ditadura se encontram presentes no filme? O próprio título do filme pressupõe uma certa “verdade” sobre o período, mas o que há por trás dessa dita História Oficial? O que ficou oculto? E mais, a quem interessa, ou quais os interesses envolvidos nessa “história oficial”? É interessante observarmos quais implicações de um cinema cujo compromisso é com a “verdade” ou seja, que tipo de verdade os filmes tendem a privilegiar quando atrelam o desmascaramento da mentira oficial a tais fórmulas.

Trata-se portanto, de desvendar os projetos ideológicos com os quais a obra dialoga e necessariamente trava contato, sem perder de vista a sua singularidade dentro de seu contexto.

Para Morettin:

Se não conseguirmos identificar, através da análise fílmica, o discurso que a obra cinematográfica constrói sobre a sociedade na qual se insere, apontando para suas ambigüidades, incertezas e tensões, o cinema perde a sua efetiva dimensão de fonte histórica. (MORETTIN, 2007:64)

Encontramos no filme *A História Oficial*, uma excelente fonte de pesquisa, para a compreensão de um dos períodos mais traumáticos da história da Argentina. A partir do diálogo entre História e Cinema, um diálogo profícuo uma vez que o filme tem-se mostrado um veículo significativo para a ação de vários agentes históricos, um excelente meio para a observação do ‘lugar que o produz’, isto é, a sociedade que o contextualiza, que define a sua própria linguagem possível, que estabelece os seus fazeres, que instituem as suas temáticas, portanto, um filme é sempre portador de retratos, marcas e indícios significativos da sociedade que o produziu.

Nesse sentido, o presente filme de Puenzo se insere no período denominado retorno da democracia, marcado por questões sociais e políticas e que tem no tema da ditadura o grande enredo. Ismail Xavier define esse período de “naturalismo da abertura política”, uma tendência encontrada na ficção de determinados países recém-saídos ou em vias de sair de regimes militares.

São filmes cuja estratégia é a revelação de uma verdade encoberta, de um dado inconfessável da ordem vigente, da realidade de cada país recalcada pela “história oficial” de regimes militares caducos. Há um movimento forte em direção a um realismo de denúncia: reportar fatos polêmicos da atualidade, testemunhar a experiência histórica a partir da análise de uma resposta individual a uma rede criminosa cuja dimensão é sociopolítica e guarda relação direta com ditaduras focalizadas no momento de sua dissolução. (XAVIER, 2003:132)

Puenzo parte da crise doméstica para refletir a crise nacional num jogo de espelhamento nação-família que permeia toda a narrativa. É no espaço privilegiado do contexto familiar se desenvolve toda a trama do filme.

O que nos chama a atenção é que a protagonista Alicia não vem das camadas revolucionárias, ao contrário, trata-se de uma burguesa que aos poucos vai entrando em uma tomada de consciência a partir de alguns fatos: Questionamento de seus alunos sobre os fatos não oficiais da história argentina; o retorno de sua amiga do exílio; é nessa cena com a amiga narrando os horrores da repressão que fica claro para Alicia que sua filha adotiva pode ser uma das crianças seqüestradas. O filme trás a ingênua idéia de que as mães que recebiam crianças adotivas não sabiam da procedência dessas crianças e que ao saber, as devolviam aos familiares, é uma tentativa de remissão onde a personagem dignifica-se a partir da busca pela verdade, mesmo correndo o risco de perder a filha, que nas cenas finais do filme deixa indefinido o seu destino. Para Xavier, a personagem Alicia seria a encarnação de uma “reserva moral” presente na elite do país, sua fração capaz de assumir a culpa, reparar suas omissões.

Para além de servir como denúncia de um dos períodos mais traumáticos da história Argentina, há também o incentivo de despolitizar as vítimas da ditadura, quando a possível avó fala de seu filho e sua nora, destaca suas virtudes domésticas, o respeito às tradições de família, ou mesmo quando a amiga de Alicia declara que havia dois anos que não via seu ex-marido também procurado pela ditadura e que ela considera já falecido. Estes fatos colocam em pauta os conteúdos ideológicos do filme em explicitar sobre que valores estas pessoas foram perseguidas e tiveram suas vidas destruídas pela ditadura.

A História Oficial assim como outros filmes, que se inserem no contexto pós-ditadura se articulam numa tendência de filme político mas, que se vale de formulas de gêneros tradicionais (melodrama) enquanto estratégia de mercado, é uma tentativa de dialogar com as questões sociais de seu país, sem perder as convenções de Hollywood.

Para Ismail Xavier,

Dentro de uma estratégia de relação com grandes circuitos de mercado, a eleição do sentimento como pedra de toque do valor encontra um perfeito ajuste, pois o privilégio à “verdade interior” é um dado que produz o consenso apto a garantir uma boa cumplicidade entre o filme e as mais diversas platéias ciosas do seu humanismo. (XAVIER, 2003:141).

A busca por uma Identidade e pela conservação da memória marcaram não apenas o cinema, mas as artes em geral desse período, muitos filhos de desaparecidos tornaram cineastas, escritores, jornalistas, fotógrafos, formaram inclusive um grupo HIJOS (Hijos por la identidad y la justicia contra El olvido y el silencio.)² que trataram de registrar para a posteridade os anos sombrios da ditadura, que marcaram suas histórias pessoais, suas identidades e suas memórias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Milton José. Cinema – Arte da memória. Campinas: Autores associados, 1999.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. In. À beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietudes. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

² ESTEVE, Laia Quílez. Autobiografía y ficción en el documental contemporáneo argentino. In: El cine argentino de hoy: Entre el arte y la política. Buenos Aires: Biblos, 2007 p. 72

COUTINHO, Evaldo. *A Imagem Autônoma*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

FERRO, Marc. *Cinema e História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

MARANGHELLO, César. *Breve História Del Cine Argentino*. Buenos Aires: Laertes, 2005.

MORETTIN, Eduardo(org). *O Cinema como Fonte Histórica na obra de Marc Ferro*. In: *História e Cinema*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

NÓVOA, Jorge(org). *Cinema-História: Teoria e Representações Sociais no Cinema*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008

RANGIL, Viviana. *El cine Argentino de Hoy: Entre el arte y la política*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

TURNER, Graeme. *Cinema como prática social*. São Paulo: Summus, 1997.

XAVIER, Ismail. *O Olhar e a Cena*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

ANTROPOFAGIA, MISTIÇAGEM, IDENTIDADE E NACIONALISMO NO *COBRA NORATO DO GIRAMUNDO TEATRO DE BONECOS*

Luciano Flávio de Oliveira¹
lucianodiretor@gmail.com

Objetiva-se, com esse artigo, apontar, analisar e confrontar — com os processos de criação dos bonecos de *Cobra Norato*, montagem de 1979 do *Giramundo Teatro de Bonecos* — algumas categorias conceituais caras à História e à História Cultural. A saber: representação e identidade cultural, antropofagia, imaginação social, nacionalismo e mestiçagem. Para tanto, observar-se-á como o grupo mineiro se apropriou das cores nacionais, das linhas, dos regionalismos, dos causos e histórias, e, ademais, da iconografia de criaturas da cultura popular brasileira para a construção estética e plástica de alguns bonecos dessa montagem.

Palavras-chave: Representações culturais. Processos criativos. Bonecos.

The objective of this article is point, examine and confront — with the processes of creating of the puppets of “Cobra Norato”, assembly of 1979 of the “Giramundo Puppet Theater”— some conceptual categories faces to the history and cultural history. Namely: representation and cultural identity, anthropophagy, social imagination, nationalism and racial miscegenation. To this end, will be observed how the Giramundo group appropriated of the national colors, of the lines, of the regionalism, of the tales and stories, and, moreover, of the iconography of creatures of Brazilian popular culture for the aesthetics construction and plastic of some puppets of this assembly.

Keywords: Cultural representations. Creative processes. Puppets.

Breve ode ao *Giramundo* e ao *Cobra Norato*

Foi criado na pequena Lagoa Santa, região da conurbada Belo Horizonte, nos idos da década de 1960, pelas mãos e pincéis dos artistas plásticos Álvaro Apocalypse, Teresinha Veloso e Maria do Carmo Vivacqua Martins. Nas suas quase quatro décadas de vida, o *Giramundo Teatro de Bonecos* vem consolidando-se como um dos grupos de referência na representação da brasilidade — sentimento de amor ao Brasil — e do intenso colorido nacional. Nesse sentido, valendo-se das mais diversas técnicas e linguagens do Teatro de Animação², o grupo montou 33 espetáculos, muitos deles com temáticas patrióticas, dentre estes, *Cobra Norato*, em 1979, baseado no poema homônimo do modernista Raul Bopp (1898-1984).

¹ Mestrando em Teatro pela UDESC; Especialista em História da Cultura e da Arte pela UFMG; Bacharel em Artes Cênicas — habilitação em Direção Teatral — pela UFOP.

² Conforme Amaral (1997:15), Teatro de Animação ou Teatro de Formas Animadas é um gênero teatral que inclui bonecos, máscaras, objetos, formas e sombras.

Em razão disso, Álvaro Apocalypse (1937-2003), diretor da montagem, utilizou esse enigmático poema quase que em sua forma integral, fazendo com que a montagem, do mesmo modo que a obra de Bopp, figurasse elementos³ conformadores de uma cultura “genuinamente tupiniquim”. Desta feita, no processo de transposição de linguagens (da linguagem literária para a linguagem cênica) da obra de Bopp, Apocalypse fez determinadas alterações no texto original. Vejam-se algumas delas: distribuição dos versos às personagens elaboradas a partir do poema “boppiano”; supressão de alguns termos; enxertos e deslocamentos de linhas de uma estrofe para outra; transformação de certos versos em músicas; acréscimo de rubricas com indicações de entrada e saída das personagens (bonecos); repetições de interjeições; adaptações de palavras, como, por exemplo, de “vira-mundo” (BOPP, 2009:18) para “giramundo” (APOCALYPSE, 197?:19); dentre outras. Entretanto, acredita-se que essas modificações não alteraram o sentido, a poética e nem a importância do poema modernista.

Não obstante, esse mineiro de Ouro Fino, chamado por alguns de Álvaro ou somente “Alvo”, sempre buscou valorizar e preservar as manifestações culturais populares e também o folclore⁴ do Brasil e de Minas Gerais. Para tanto, a todo tempo, ele misturava — com os seus vastos pincéis e com os seus olhares afinados de criador teatral — “o verde, o amarelo, o branco e o azul”, concebendo belamente os espetáculos e os bonecos do *Giramundo*. Logo, do mesmo modo que os modernos de 1922, ele também buscou os tons da “Pátria amada, Idolatrada, Salve! Salve!”.

Então, por debaixo de um arco-íris de quatro cores nasceu o *Cobra Norato*: a obra mais renomada do grupo, a mais premiada e considerada um marco na história do teatro de bonecos do Brasil, ocorrendo nela a introdução de motivos africanos e indígenas. Assim, são várias as intenções da peça: produzir um espetáculo de bonecos “essencialmente” brasileiro, comemorar os 50 anos do Manifesto Antropofágico⁵ e homenagear o autor do Rio Grande do Sul. O *Giramundo*, segundo Apocalypse⁶, trabalhou com uma “forma nacional”, ou seja, formas simples e indígenas, portanto, com bonecos de origens brasileiras.

³ Elementos que foram largamente defendidos, frente à invasão da cultura européia, pelos artistas “antropófagos” da Semana de Arte Moderna de 1922.

⁴ Segundo Megale (2003:21-22), o folclore do Brasil pode manifestar-se na sabedoria popular (medicina rústica), nas representações (autos e mamulengos), na música (cantigas de roda, modinhas e dorme-nenês), na dança (frevo, maxixe, Congada e Folia de Reis), nas práticas diversas (festas religiosas, candomblés e umbanda), nos mitos e lendas (Saci-Pererê, Lobisomem, Mula-sem-cabeça), etc.

⁵ O Manifesto Antropofágico foi escrito por Oswald de Andrade (1890-1954) e publicado em maio de 1928, no 1º número da Revista de Antropofagia. O movimento antropofágico brasileiro tinha por objetivo a deglutição/incorporação transformada e abasileirada — sem mimetização — das influências européias (a cultura do outro externo) e afrodescendentes (a cultura do outro interno).

⁶ Cf. o depoimento de Álvaro Apocalypse no site <http://www.giramundo.org/teatro/cobra.html>.

Quanto ao *Cobra Norato*, poema emblemático da primeira fase do modernismo⁷ brasileiro, “escrito [por volta de 1921 por Bopp] sobre o substrato de relatos míticos populares e de conhecimento geral” (ROCHA, 2000:10), perpassado constantemente por vozes, sussurros, lembranças, andanças, superstições, credices e por fantasias da Amazônia, “terras de um Sem-fim”, diz-se que ele descreve a trajetória de um herói mestiço⁸, travestido na pele de uma cobra amazonense, em busca da branca européia de olhos azuis, a filha da Rainha Luzia, que habita as lonjuras da suposta civilizada, industrializada e evoluída Belém do Pará. Assim, o objetivo de Honorato parece ser, simplesmente, o de se casar. Ademais, isso sugeriria a união entre a “barbárie” brasileira e a civilização européia.

Herói e narrador, Honorato é um boneco que veio à luz a partir da confluência das três etnias que dão origem aos brasileiros: o índio, o europeu e o africano. O protagonista representaria o próprio poeta gaúcho vestido de pele de cobra, que, com seu companheiro de andanças, o Tatu, atravessa “[florestas] de hálito podre e parindo cobras (...), raízes desdentadas [que] mastigam lodo (...) [e] beiras de um encharcado, um plasma visguento (...)” (BOPP, 2009:09 e 11) em busca de sua amada, a filha da Rainha Luzia.

Do mito, *Cobra Norato* ou *Honorato*, pode-se relatar, de acordo com Cascudo (2002:292-293), que é um mito serpentário pertencente ao rico folclore amazônico, no qual se incluem várias lendas. Uma delas diz que uma Cunhã foi engravidada por uma Boiúna (uma espécie de boto), tendo então dois filhos: Honorato e Maria Caninana. Incentivada por um pajé, a mãe joga as duas pobres crianças à margem do rio Tocantins onde elas foram encantadas, transformando-se em cobras. Maria Caninana era má e provocava naufrágios. Por outro lado, Honorato era bom e viu-se obrigado a matar a irmã. Como penitência, ele, à noite, passou a transformar-se num rapaz bonito e sedutor, deixando a sua pele à margem do rio. Conta-se ainda que um soldado do Tocantins conseguiu a façanha de “desencantar” o Honorato, pingando leite na boca da cobra e sangrando a sua cabeça. Daí, ele nunca mais se transformou numa serpente.

Por sua vez, no espetáculo do *Giramundo*, o Honorato é representado de três maneiras: ora como uma cobra; outrora como meio homem, meio cobra; e, finalmente, como um

⁷ “O modernismo, [no Brasil], se conjuga com o interesse por conhecer e definir o brasileiro. [Porém], os modernismos, [em geral], beberam em fontes duplas e antagônicas: de um lado, a informação internacional, sobretudo francesa; de outro, ‘um nativismo que se evidencia na inspiração e busca de nossas raízes (também nos anos vinte começam as investigações do nosso folclore)’” (AMARAL, 1985:270-281. Apud CANCLINI, 2008:79).

⁸ De acordo com Paiva (2002:54), mestiço é um termo utilizado para designar os mulatos, pardos, cabras e caboclos brasileiros. Um bom exemplo da mestiçagem racial do Brasil seria a figura do importante artista do Barroco Mineiro, o Antônio Francisco Lisboa — Aleijadinho —, filho de um construtor português e de uma escrava negra. Finalmente, para o mesmo autor, “o gênio e o *ethos* nacionais eram mestiços” (Id.:79).

homem. Além disso, o espetáculo *Cobra Norato* possui também outras representações que povoam o nosso imaginário⁹. Ele traz, por exemplo, figurações de canções, danças, lendas — como a da Cobra Grande, da Boiúna e da Cobra de Óbidos —, mitos — como o do Saci-Pererê —, crenças religiosas e regionalismos — quais as cerâmicas¹⁰ do Vale do Jequitinhonha de Minas Gerais. Em síntese, o *Giramundo* materializa diversos elementos e criaturas da cultura nacional e do folclore mineiro. Dessa forma, esse espetáculo sobrepassaria o poema de Bopp, elencando temas regionais — de Minas — que não são contemplados nessa obra modernista.

Por fim, pretende-se, com este artigo, notar como o grupo *Giramundo* se apropriou dessas figurações e representações para a construção estética e plástica de dois bonecos “Honorato”, de um “Saci-Pererê” e de um “Casal de bailarinos de cerâmica”. Para tanto, propõe-se, em seguida, uma análise iconográfica de cada um desses bonecos.

Honorato: branco, mestiço ou índio?

Primeiramente, antes de se iniciar a análise do boneco Honorato, faz-se necessária a definição do termo mestiçagem. Para Canclini, a palavra pode designar as fusões raciais ou étnicas de um indivíduo ou de uma cultura:

A mistura de colonizadores espanhóis e portugueses, depois de ingleses, com indígenas americanos, à qual se acrescentaram escravos trasladados da África, tornou a mestiçagem um processo fundacional nas sociedades do chamado Novo Mundo. (...) Mas a importante história de fusões entre uns e outros requer utilizar a noção de mestiçagem tanto no sentido biológico — produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos — como cultural: mistura de hábitos, crenças e formas de pensamento europeus com os originários das sociedades americanas (CANCLINI, 2008:XXVII).

Desse modo, dentre as diversas representações do boneco Honorato, realizadas pelo *Giramundo*, encontra-se um mestiço, como nota-se na imagem 1.

Adiante, uma síntese dos materiais com os quais ele foi construído: madeira, tecidos, tintas e massa corrida. Depois, quanto a sua iconografia, tem-se: a) quase a totalidade do seu corpo é composto por madeira; b) as mãos, os pés, o pescoço e o peito do boneco são recobertos por uma tinta de cor quase que esbranquiçada, porém, ela não é branca; c) os seus cabelos, castanhos escuros, denotam uma aparência crespa; d) no seu rosto, notam-se olhos

⁹ Conforme Pesavento (2004:43), o imaginário seria um sistema de idéias, de sentimentos e de imagens — representações coletivas — que estão profundamente enraizadas na maneira de ser, de agir e de pensar das pessoas.

¹⁰ Matéria prima pela qual foram confeccionados os bonecos “Bailarinos”.

pretos estilizados, tipo orientais, com pálpebras esverdeadas (alusão aos olhos verdes europeus?), bochechas e bocas avermelhadas e, ademais, barbas de um tom verde claro; e) o pescoço é ornamentado por um colar, tipo africano, de madeirinhas verticais marrons; f) por ser um boneco de balcão¹¹, Honorato possui, dentro de um sulco em suas costas, um mecanismo — espécie de barra de madeira e metal, somada a um gatilho — que faz movimentar a boca e outras partes flexíveis do seu corpo; g) finalmente, as partes ocultas internas — “os órgãos, músculos e ligamentos” — desta figura, parecem ser preenchidas por minúsculas partículas de elétrons, armazenadas em forma de uma espécie de energia potencial, e à espera de uma “coisa-mente” — o manipulador — que as desperte, produzindo assim, trabalho, ou melhor, diferentes movimentos e ações no interior da representação teatral a qual se integra como personagem.



Imagem 1 — Honorato mestiço: boneco do espetáculo *Cobra Norato*. Fonte: Imagem disponível no Dvd GIRAMUNDO Teatro de Bonecos. Belo Horizonte: C/Arte Projetos Culturais, 2001. Cd-rom, 1 unidade física.

Assim, a idéia do Honorato completo e que existiria como plano na mente do seu artista bonequeiro e/ou projetista, parecia ser a de um boneco brasileiro, mestiço e representante de uma suposta desordem nacional.

Por outro lado, a próxima figura do Honorato se dá pela aproximação de sua iconografia com a de um indígena brasileiro, como pode ser visto na segunda imagem. Dessa forma, o *Giramundo* parecia ir em busca de uma identidade nacional perdida. Ou melhor: esquecida por causa do progresso e dos meios modernos de comunicação, que desintegram o patrimônio da nação e fazem os povos perderem suas identidades culturais¹².

¹¹ Bonecos de balcão são aqueles — geralmente — manipulados num balcão ou superfície plana.

¹² Conforme Hall (2006:08), identidades culturais são aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. Assim, um bom exemplo para a identidade cultural seriam as diversas expressões sócio-lingüísticas do português brasileiro, que caracterizariam cada Estado e região. Vejam-se algumas, de acordo com Horta (2000:39, 91, 131, 175 e

Ainda sobre a identidade, cita-se mais uma vez Canclini, que diz que

ter uma identidade seria, antes de mais nada, ter um país, uma cidade ou um bairro, uma entidade em que tudo o que é compartilhado pelos que habitam esse lugar se tornasse idêntico ou intercambiável. Nesses territórios a identidade é posta em cena, celebrada nas festas e dramatizada também nos rituais cotidianos (CANCLINI, 2008:190).



Imagem 2 — Honorato índio: boneco do espetáculo *Cobra Norato*. Fonte: Imagem disponível no Dvd GIRAMUNDO Teatro de Bonecos. Belo Horizonte: C/Arte Projetos Culturais, 2001. Cd-rom, 1 unidade física.

Dessa forma, como “signos de identidade” (CANCLINI, 2008:234) têm-se a língua, a vestimenta e o sistema de cargos religiosos. Não obstante, ocorre que a língua falada do Honorato índio, por causa de sua aculturação, também é o português, apresentando um leve sotaque mineiro, que os ouvidos mais atentos podem reparar quando escutam a trilha sonora da peça. Quanto à indumentária desse boneco, também manipulado pela técnica de balcão, observa-se que é constituída por figuras geométricas pintadas de cores marrons, brancas e negras. Ademais, as suas mãos e os seus pés são recobertos por tiras de barbantes de algodão. Além disso, brincos constituídos por penas brancas e azuis e, também por sementes vegetais vermelhas, amarelas e rosas colorem as suas falsas orelhas. Logo, um pequeno colar de madeirinhas marrons ornamenta o seu pescoço. Por outro lado, diferentemente do Honorato mestiço, os seus cabelos são uma massa de tinta compacta e negra, fato que parece aproximar ainda mais a iconografia desse boneco à de um índio da Amazônia brasileira. Entretanto, a exceção fica por conta da cor de sua pele, que também é branca. Daí pergunta-se: seria essa uma forma de embranquecimento do índio, por parte do *Giramundo*, ou somente um fato não notado pelo grupo? Finalmente, quanto à sua religião, atente-se que é recheada de danças

209): “‘uai’ (interjeição que vale para tudo) e ‘trem’ (coisa), para os mineiros; ‘ser pidonho’ (estar sempre pedindo as coisas), para os paulistas; ‘até curi’ (até logo), para os amazonenses; ‘damo’ (homem solteiro que gosta de farra), para alguns nordestinos; ‘lê com lê, cré com cré’ (cada um igual ao outro), no Centro-Oeste; e, por fim, ‘caráter’ (rosto, fisionomia), para os catarinenses”.

folclóricas e de crendices e, também, de superstições populares, como nota-se na passagem seguinte:

*COBRA NORATO: Ai pai-do-mato
Quem me quebrou com mau olhado
e virou o meu rasto no chão?
Ando já com os olhos murchos
de tanto procurar a filha da rainha Luzia (APOCALYPSE, 197?:.06).*

Saci-Pererê, de onde vem: da África, da América ou da Europa?

Antes de qualquer coisa, algumas palavras sobre as origens do Saci-Pererê: o mito parece ter surgido, no Brasil, no final do século XVIII ou meados do século XIX, pois “os cronistas [do período] colonial não o mencionam” (CASCUDO, 2000:794). Durante a escravidão, as amas-secas e os caboclos velhos assustavam as crianças com os relatos das suas travessuras. Desde então, ele encontra-se profundamente enraizado no imaginário dos brasileiros, sendo sua história propagada por todo o país.

Existem muitas lendas em torno dessa figura. Algumas, por exemplo, tentam explicar a existência de uma só perna no pequeno ligeiro. Uma das mais interessantes diz que, antes de se tornar um Saci, um escravo teria perdido o membro lutando capoeira. Sobre o mesmo assunto, Anastasia (2002:382) cita o escritor Olívio Jekupé, afirmando que uma entidade indígena foi transformada no Saci-Pererê pelos africanos que a mesclaram com Ossaim, negro de uma perna só, filho pequenino de Oxalá e Iemanjá, orixá das folhas, da magia e da cura.

Por outro lado, o nome Saci — “o olho doente” (CASCUDO, 2002:127) — é encontrado desde o Amazonas até o Rio Grande do Sul, porém o mito não é o mesmo em todas as regiões brasileiras, como em São Paulo, onde usa um boné vermelho no lugar da carapuça e habita os brejos. Entretanto, o Saci-Pererê pequenino, de uma perna só, de pele e cabelos pretos, usando na cabeça um barrete vermelho e mágico e fumando um cachimbo, seria mais comum no folclore do Sul¹³ do Brasil, não havendo, portanto, o Saci-Pererê no Norte nem no Nordeste.

Ademais, o Saci brasileiro possui características parecidas com alguns mitos de outros países. Chamado de “*Yacy Yaterê*” (ANASTASIA, 2002:128) no Paraguai e na Argentina, é, muitas vezes, encontrado como um anãozinho vermelho de duas pernas, nu, de cabelos dourados (em alguns momentos com barba), usando um chapéu de palha na cabeça e trazendo uma varinha mágica ou bastão de ouro em suas mãos.

¹³ Neste caso, a referência de Câmara Cascudo ao sul do Brasil parece incluir os estados das regiões Sudeste, Centro-oeste e Sul.

Logo, em muito estas representações lembram o Saci nacional, porém nenhuma delas é tão parecida quanto a do Fradinho da Mão Furada português, que, além da carapuça vermelha e a mão furada, tem um jeito muito peculiar de invadir os quartos: ele entra pelo buraco da fechadura da porta e escarrancha-se em cima das pessoas que dormem com a barriga para cima, provocando nelas enormes pesadelos. Depois de causar pesadelos nos dorminhocos, ele revira as gavetas dos armários e dos guarda-roupas, deixando o quarto todo bagunçado. Por fim, Cascudo (2002:131) refere-se a Elfos, Gobelins, Lamias, Pulpicans, Trolls, etc., todos eles seres míticos europeus que possuem características ou comportamentos semelhantes ao esperto e misterioso Saci-Pererê.

Ser mestiço habitante das florestas, dos redemoinhos e das margens dos rios, nascido em “sacizeiros” (LOBATO, 2005:18), inimigo do sol e filho das trevas, originário de lendas indígenas, principalmente dos Tupis-Guaranis, misturadas com credices e superstições africanas e mitos europeus, o Saci não é bom, nem mau. Daí, o mito pode ser também interpretado como sendo o senhor das matas, principalmente do sertão, como curandeiro e como símbolo da liberdade, por portar uma carapuça vermelha semelhante ao *Pileus* romano, que, na Roma Antiga, identificava os escravos livres.

Em seguida, descritas essas representações, cabe agora discutir os assuntos propriamente relacionados à figuração desse mito no espetáculo *Cobra Norato*. Antes disso, porém, faz-se necessária uma pequena análise da categoria representação.

Num sentido mais abrangente, podemos dizer que o homem produz representações para conferir sentido ao real, sendo que “essa construção do sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras/discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas” (PESAVENTO, 2004:43). Dentre as várias formas por meio das quais as representações acontecem, podemos citar as que ocorrem no teatro de bonecos, como é o caso do grupo mineiro, que figura em seus espetáculos imagens de deuses, mitos, lendas e de elementos da flora e da fauna brasileira. Enfim, mais dois exemplos de representações: conforme Paiva (2002:50) a romã ou o cacho de uvas são símbolos da fertilidade associados à Virgem Maria, e, de acordo com Anastasia (2002:389), o Saci-Pererê pode representar o sertanejo e o sertão; e as suas diabruras, os elementos desestabilizadores e incontroláveis do cotidiano sertanejo. Assim, o Saci-Pererê, do *Cobra Norato*, pode ser visto como a (re)figuração do Saci que se encontra presente figurativamente no imaginário do brasileiro: um menino negro, nu, pernetas, astuto e com um cachimbo na boca.

Mestiço, ele aparece bem rapidamente neste espetáculo, inclusive não tendo nenhuma fala. Sua função, na peça, seria a de aludir ao mito dentro do folclore da região norte do

Brasil e a mistura de etnias, como podemos notar na sua composição: ele utiliza um lenço vermelho (europeu?) no lugar do tradicional barrete e traz, no pescoço, um denso colar dourado (africano?). Por fim, é importante salientar que Bopp não faz menção, em seu poema, ao Saci-Pererê. Dessa forma, a representação do mito na peça do *Giramundo* é uma licença poética do grupo.



Imagem 3 – Saci-Pererê do *Cobra Norato*: boneco de balcão, com cerca de 50 centímetros. Fonte: Imagem disponível no Dvd GIRAMUNDO Teatro de Bonecos. Belo Horizonte: C/Arte Projetos Culturais, 2001. Cd-rom, 1 unidade física.

Adiante, descreve-se a rápida participação da personagem na montagem: Honorato, em sua saga, necessitando atravessar a floresta, pede licença ao Curupira¹⁴, deixando-lhe um pedaço de fumo. Então, quem surge rapidinho para pegar e fugir com a oferenda é o esperto do Saci-Pererê, desaparecendo, em seguida, no meio da escuridão.

Para concluir, observa-se que, em *Cobra Norato*, o Saci é robusto, lembrando um adulto baixinho que se recusou a crescer, qual o *Peter Pan* do escritor escocês James Matthew Barrie (1860-1937). Suas características físicas parecem fazer dele o mais africano de todos os sacis¹⁵ do *Giramundo*, cujo rosto possui traços semelhantes a algumas máscaras ritualísticas desse continente.

Regionalismo: a presença de Minas num contexto nacionalista.

Em Minas Gerais, de acordo com Martins (1991:69), o artesanato existe desde os tempos de capitania, início do século XVIII, notadamente no mobiliário e em outras utilidades domésticas, bem como em acabamentos de igrejas e residências e peças destinadas ao culto;

¹⁴ Conforme Cascudo (2002:133), o Saci em sua subida para o norte do Brasil, foi assimilando os elementos que pertenciam ao Curupira, como, por exemplo, parar a perseguição a alguém para desatar nós.

¹⁵ O mito do Saci aparece figurado em mais quatro espetáculos do grupo mineiro. A saber: “Saci Pererê” (1973), A Redenção pelo Sonho (1998), Os Orixás (2001) e O Aprendiz Natural (2002).

assim como nas máscaras utilizadas nas representações durante os festejos da Semana Santa e da Folias de Reis.

Desta feita, fortemente presente no Vale do rio Jequitinhonha e no Vale do rio São Francisco, ambos em Minas, principalmente em cidades como Caraí, Itaobim, Taiobeiras, Pedra Azul, Salinas, Montes Claros e Januária, a cerâmica mantém viva a tradição do artesanato mineiro, constituindo-se como elemento identitário e patrimonial dos povos e comunidades locais. Além disso, por ter recebido uma influência indígena marcante, ademais dos portugueses e dos africanos, pode-se dizer que ela traz também, em suas formas, a memória dos antepassados que habitaram essas regiões.

Aliás, com todo esmero em preservar as habilidades adquiridas e que foram passando de pai para filho — por diferentes gerações — os artífices, no processo de moldar as cerâmicas, continuam a usar fornos a lenha, a técnica dos roletes (cobrinhas), além de placas e ferramentas primitivas. Também foi mantida a técnica de se extrair — da argila encontrada nas muitas jazidas da região — os pigmentos naturais usados na pintura.

Desse modo, quanto à modelagem das personagens de cerâmica do *Cobra Norato*, cabe lembrar que o *Giramundo*, possivelmente, tenha se preocupado com a inserção desse elemento — presente na cultura popular mineira, ou seja, cultura de caráter regional — dentro de uma atmosfera e de um contexto da cultura nacional. Assim, nessa obra, como, por exemplo, na animada cena da festança que acontece na residência do “Casal de bailarinos”, além da cerâmica, notam-se representações de outros elementos da cultura popular e do folclore que, também, podem ser encontradas no cotidiano do sertão de Minas Gerais. A saber: canções e ritmos da moda de viola; crendices e superstições; personagens com sotaques caipiras; e, por fim, objetos que lembram o interior pobre das casas sertanejas, como uma cumбуquinha de barro posta ao lado de um litro de cachaça, ambos decorando uma mesinha de madeira coberta por um gracioso forrinho de mesa.

Com o fito de conclusão, apresenta-se a festança: a bailarina, com cabelo engomado, corpo perfumado e sobancelhas feitas, vem chegando com um vestidinho tipo chita estampado. Pendendo das suas orelhas, brincos grandes e densos, cujos desenhos combinam com as estampas de flores do vestido. E mais, sapatinhos leves e baixos para o fácil bailar. Assim parece ser o traçado de uma jovem dona de casa, do norte seco e infértil de Minas. Receptiva, simpática e boa cozinheira, desde cedo, deixou pronto o tutu, o arroz, a couve e o torresmo, para bem aproveitar, ao lado do seu marido ou prometido, o grande baile da noitezinha quente. Também cheiroso e de banho tomado, com a cara maciinha pela barba cortada, o bailarino chega alinhado: camisa de gola com gravata, calça de linho com cinto de

couro polido — arranjando com os sapatos marrons reluzentes. Porta em sua cabeça um chapéu de pele curtida, em acordo com a gravata, com o cinto, com os punhos e com os preciosos sapatos engraxados. Daí chega, então, Cobra Norato e o seu companheiro de andanças:

COBRA NORATO – (fora): A festa parece animada, compadre.

TATU: Vamos virar gente pra entrar?

COBRA NORATO: Então vamos.

COBRA NORATO GENTE: Boa-noite.

DONO DA CASA: Bua-nuite. (...) Se for de bem pode entrar.

COBRA NORATO [GENTE]: Então peço licença para quebrar um verso pra dona da casa...

COBRA NORATO [GENTE] (cantando): Angelim folha miúda que foi que te entristeceu?

FIGURANTES (dançando): Tarumã.

COBRA NORATO [GENTE]: Flor de Titi murchou logo nas margens do igarapé.

FIGURANTES: Tarumã (...)

COBRA NORATO [GENTE]: Puxe mais um chorado na viola, compadre.

DONO DA CASA: Mano, espermente um golinho de cachaça ardosa pra tomar sustança.

COBRA NORATO [GENTE](CANTANDO): Tajá da folha comprida não pia perto de mim.

TODOS: Tajá (...)

COBRA NORATO [GENTE]: Tajá que traz mau agoiro não pia perto de mim.

TODOS: Tajá (...). (APOCALYPSE, 197?:.:37-40).



Imagem 4 – “Casal de bailarinos de cerâmica” dançando na festança: bonecos do espetáculo *Cobra Norato*. Fonte: Imagem disponível no Dvd GIRAMUNDO Teatro de Bonecos. Belo Horizonte: C/Arte Projetos Culturais, 2001. Cd-rom, 1 unidade física.

E o grande baile vai noitinha adentro, até o raiar de um novo dia.

Assim, ao cair da lua que clareia o lábaro de estrelas e ao ressurgir dos raios fúlgidos do sol, debruçado sob um arco-íris colorido de representações, Álvaro, maestro do *Giramundo*, que porta numa mão os pincéis e noutra a cumbuca da imaginação antropofágica, foi ao encontro do nacional, (re)configurando, a seu modo e por meio dos bonecos do *Cobra Norato*, a sua própria identidade mestiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Ana Maria. **Teatro de Animação**. São Caetano do Sul: FAPESP (Ateliê Editorial), 1997.

AMARAL, Aracy A. *Brasil: Del Modernismo a la Abstracción, 1910-1950*. In: CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; trad. da introdução Gênese Andrade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Saci-Pererê: uma alegoria mestiça do sertão*. In: PAIVA, E. F. ANASTASIA; C. M. J. (orgs.) *O Trabalho Mestiço: Maneiras de Pensar e Formas de Viver – Séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2002.

APOCALYPSE, Álvaro. *Cobra Norato: roteiro de luz (197?)*. Belo Horizonte: Museu Giramundo, 2009.

BOPP, Raul. *Cobra Norato*. Ilustrações de Poty. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; trad. da introdução Gênese Andrade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

_____. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. 2. ed. São Paulo: Global, 2002.

COBRA Norato. Dvd, 1 unidade física. Filmagem provavelmente realizada por Bruno Vasconcelos no Teatro Giramundo (hoje demolido). Belo Horizonte: 03 de março de 2002. Imagens capturadas de VHS, editadas e salvas em Dvd por Rogério Sarmiento. Museu Giramundo, setor de audiovisual. Belo Horizonte: junho de 2009.

GIRAMUNDO Teatro de Bonecos. Coordenação de projeto de Fernando Pedro e Marília Andrés Ribeiro. Belo Horizonte: C/Arte Projetos Culturais, 2001. Cd-rom, 1 unidade física.

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

HORTA, Carlos Felipe de Melo Marques. *O Grande Livro do Folclore*. Belo Horizonte: Leitura, 2000.

LOBATO, Monteiro. *O Saci*. 56. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

MEGALE, Nilza Botelho. *Folclore Brasileiro*. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MARTINS, Saul. *Folclore em Minas Gerais*. 2. ed. ver. e ampl. Belo Horizonte: UFMG, 1991.

ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira*. In: CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; trad. da introdução Gênese Andrade. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PAIVA, Eduardo França. *História & Imagens*. Coleção História &... Reflexões. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

REVISTA de Antropofagia. Reedição da Revista Literária publicada em São Paulo – 1ª e 2ª “Dentições” – 1928-1929. São Paulo: CLY – Cia. Lithographica Ypiranga, 1976.

ROCHA, Helenice Maria Reis. *Sinais de Oralidade: transfiguração da voz em Cobra Norato*. 2000. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MEMÓRIAS DO ESPAÇO SAGRADO: A PASSAGEM DA COLUNA PRESTES EM CRATEÚS E O “CEMITÉRIO DOS REVOLTOSOS”.

Alex Alves de Oliveira¹

O presente artigo tem como proposta refletir sobre a passagem da Coluna Prestes na Cidade de Crateús no ano de 1926, data que marcou a incursão do movimento dos tenentes em território cearense, nas dimensões da Região dos Inhamuns. Na cidade de Crateús, ocorreram alguns confrontos entre as forças governistas e os integrantes da Coluna, que resultou em mortes de alguns dos seus membros, ainda hoje lembrada no “Cemitério dos Revoltosos”, monumento fúnebre no qual foram sepultados dois de seus participantes e tidos como objetos de devoção popular. Sendo assim nosso intuito é compreender as (re) significações do espaço dedicado ao culto dos mortos da Coluna. Diante as circunstâncias particulares que envolvem o evento, elucidamos como se processou a construção da memória social sobre a Coluna nessa localidade. Para tal propósito nos utilizaremos das narrativas orais quando estas se reportam ao ocorrido, uma vez que, apesar das notícias proferidas pelos jornais da época construir uma visão contrária ao movimento sobre sua passagem pelo território cearense, os dois “revoltosos” que morreram em combate com as forças legalistas passaram a ser cultuados por parte da população local como santos populares.

Palavras-chave: Coluna Prestes, espaço sagrado, memória social.

The present article has as proposal to reflect on the ticket of the Column Prestes in the City of Crateús in the year of 1926, date that marked the incursion of the movement of the lieutenants in pertaining to the state of Ceará territory, in the dimensions of the Region of the Inhamuns. In the city of Crateús, some confrontations between the forces governmentalist and the integrant ones of the Column, that resulted in deaths of some of its members, still today remembered in the “Cemetery of the Rebels” had occurred, monument fúnebre in which had been buried two of its had participants and as objects of popular devotion. Being thus our intention it is to understand (reverse speed) the significações of the dedicated space to the cult of deceased of the Column. Ahead the particular circumstances that involve the event, we elucidate as if it processed the construction of the social memory on the Column in this locality. For such intention in we will use them of the verbal narratives when these if report to the occurrence, a time that, although the news pronounced for periodicals of the time to construct a contrary vision to the movement on its ticket for the pertaining to the state of Ceará territory, the two “rebels” who had died in combat with the legalist forces had passed to be cultuados on the part of the local population as popular saints.

Keywords: Column Prestes, sacred space, social memory.

A Coluna Prestes, movimento militar, oriundo do Tenentismo, foi desencadeado ao longo dos anos 20 do século XX e formou-se a partir do desmembramento de integrantes do Exército brasileiro, que insatisfeitos com o poder vigente da própria corporação, e também da manipulação e controle político das oligarquias rurais no sudeste do Brasil, passaram a

¹Mestrando em História e Culturas na Universidade Estadual do Ceará - UECE. Bolsista FUNCAP. Orientador: Prof. Dr. Altamar da Costa Muniz. E-mail: alexeialves@hotmail.com.

combater, pelo interior do País, as forças militares legalistas que desejavam a continuação de sua estrutura sócio-política.² Nesse contexto, procuraram estabelecer uma aproximação com a sociedade civil que buscava uma maior participação no cenário político Nacional que estava centralizado nas oligarquias rurais de Minas Gerais e São Paulo.

Nesse entendimento, lembremos Prestes:

O objetivo do movimento era depor o presidente Artur Bernardes, cujo governo transcorria, desde o início, sob estado de sítio permanente e sob vigência da censura à imprensa. Os rebeldes pretendiam substituir Bernardes por um político honesto, capaz de “moralizar os costumes políticos”. Lutava-se pelas mesmas demandas de caráter liberal, já levantada em 1922: além do voto secreto, “representação e justiça”, moralização dos costumes políticos e, de uma maneira geral, o cumprimento dos preceitos liberais da Constituição de 1891.³

Percorrendo ao todo 24 mil km, foi no ano de 1926 que a Coluna adentrou no Estado do Ceará, nas dimensões da cidade de Ipú na região da Ibiapaba, momento que foram traçados os primeiros contatos da Coluna Prestes com a população cearense. Logo em seguida percorrendo algumas localidades do estado, a citar Nova Russas, Sossego, Arneiroz, Crateús e entre outras. Foi também naquele momento que ocorreram alguns embates entre as lideranças políticas cearenses, como é o caso das milícias militares, coronéis, jagunços e cangaceiros, além da imprensa cearense com a Coluna Prestes, entendidos como revoltosos desarticuladores da ordem e paz social.

Sobre o movimento no Ceará, a Coluna Prestes continua presente na memória de cearenses quando de sua passagem pela região. Nesse entendimento, damos destaque às obras de memorialistas contemporâneos ao evento citado. Evidenciamos também as colunas de jornais da época que obtinha circulação diária, dentre estes citamos os jornais: “o Nordeste” e o “Diário do Ceará”. Também, as narrativas orais dos idosos que quando mais jovens ouviram falar sobre o acontecimento assumem destaque. Vejamos os registros abaixo:

Criei-me ouvindo falar dos revoltosos, meus pais, deliciosamente, contaram-me da Coluna procedentes histórias. Guardei-as na mente e no coração. Criei-me na ambiência de alusões ao meteórico reide da grande marcha na malha do chão duro e quente de Ipú a Crateús, guardei-as todas de cor nas asas da fantasia [...] A

² No tocante às produções sobre Coluna Prestes destacamos DRUMOND, José Augusto. **Coluna Prestes: rebeldes errantes**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. LIMA, Lourenço Moreira. **A Coluna Prestes: Marchas e Combates**. 3ª ed. São Paulo: Alfa – Omega, 1979. PRESTES, Anita Leocádia. **A Coluna Prestes**. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

³ PRESTES, Anita Leocádia. **Uma epopéia brasileira: a Coluna Prestes**. São Paulo: Moderna, 1995.

marcha da Coluna através do Ceará reverte-se para mim, de um poema épico vivencial. Uma teatologia cruenta. Não pretendemos deificá-la, mas narrá-la em opção apartidária. Fugimos do atoleiro dogmático. Dito isto, abre-se o pano.⁴

ULTIMA HORA **A INCRUSÃO DOS REBELDES NO ESTADO**

Notícias de ultima hora, informa que um pequeno traço de rebeldes, penetrando no território cearense, ocupou S. Benedito e desceu até Ipú, ocupando igualmente essa cidade. O governo remeteu urgente, 100 praças para guarnecer sobral e telegraphou ao general João Gomes pedindo a remessa de tropa federal para Camocim.⁵

Ela andou aqui, como andou no Piauí... Aqui eles entraram na cidade, mas até os soldados quem combatiam tinha uma parte que ficava lá na torre da Igreja, lá no coro, acima do coro da Igreja. Na torre da Igreja, parece que de lá eles conseguiram avistar os revoltosos.⁶

Portanto, percebemos a existência de variadas referências sobre a temática proposta. Utilizando-se das produções da cultura escrita e da oralidade, procuramos perceber nas entrelinhas dessas produções, as representações e os mecanismos de rememoração da Coluna Prestes. Diante da complexidade que permeia a temática nos deteremos nesse primeiro momento em refletir sobre a rememoração do movimento tenentista na cidade de Crateús, tomando como núcleo de investigação o cemitério dos revoltosos, a partir das memórias dos devotos e dos registros de folcloristas, entre estes destacamos Oswald Barroso.⁷

No tocante as narrativas orais vemos que são importantes fontes por apresentarem em certa medida elementos interessantes e que em certos pontos divergem das representações construídas pelos jornais do período. Isso nos faz pensar que “a relatividade da representação é função da linguagem usada para descrever e desse modo, constituir eventos passados como possíveis objetos de explicação e entendimento”⁸. Nesse caso, apontando pelos os aportes da história oral percebemos que, “a primeira coisa que torna a história oral diferente é aquela que nos conta menos sobre eventos que sobre significados”.⁹

Da mesma forma, os registros de Oswald Barroso sobre o cemitério é bastante pertinente para entendermos os significados construídos sobre o espaço da morte dos

⁴ LIMA, Geraldo Oliveira. **A Marcha da Coluna Prestes Através do Ceará**. Crateús: S/E, [S/D] p. 12-13.

⁵ Jornal **O Nordeste**. ANNO IV, nº1057. 13 de jan. de 1926, p 01.

⁶ Narrativa de Dona Rosa de Moraes. 94 anos, dona de casa e aposentada. Residente no município de Crateús - CE. Entrevista realizada em 23 de Ago. de 2007.

⁷ Sobre cemitério dos revoltosos ver em; BARROSO, Oswald. **Romeiros**. Fortaleza: Secretaria de Cultura do Ceará; Crato: URCA, 1989, p. 28.

⁸ WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 191.

⁹ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: **Revista Projeto História**. São Paulo, n. 14, 1997. p 31.

revoltosos. Portanto, direcionamos nossa reflexão para os significados que recobrem o lugar do padecimento dos membros da Coluna em Crateús.

Em meados do mês de Janeiro de 1926, os membros da Coluna teriam chegado à localidade de Crateús¹⁰. Nesse momento essa se encontrava guarnecida pelas forças de coalizão anti-Coluna, pois as notícias que foram divulgadas pelos meios de comunicação, a citar os jornais impressos de circulação no estado, em específico o jornal “O nordeste”, davam como praticamente certa a entrada dos “revoltosos” nessa localidade, relatando as atrocidades da Coluna em outras localidades já percorridas pelo movimento a citar; Ipú e Nova Russas. Sobre o impresso, *O Nordeste*, “órgão da Arquidiocese de Fortaleza, criado em 29 de junho de 1922 era o que representava mais abertamente um segmento social, priorizando o caráter doutrinário com uma forte militância doutrinária social da Igreja, na formação dos “bons costumes.”¹¹

Segundo os relatos, o primeiro sinal da presença dos “revoltosos” nessa localidade se deu pela presença de um dos membros da Coluna que disfarçado de mendigo adentrou a cidade pra averiguação de seus espaços, bem como possibilidades de aquisição de mantimentos, armas e outros bens utilizáveis pelo movimento.

Naquele contexto, diante o clima de terror e apreensão pelo ocorrido, parte da população saiu em retirada para esconderijos, nos chamados “pés de serra”, já outra parte teria ficado e presenciado a incursão dos revoltosos no referido município. Fazendo referência a obra de Pe. Geraldo de Oliveira Lima que desenvolveu relevante estudo sobre a marcha da Coluna pelo Ceará, o conflito na cidade de Crateús ocorreu, pois as forças legalistas não permitiram a entrada dos membros da Coluna nessa localidade e diante as negociações em vão, os conflitos se iniciaram numa “troca de fogo” que durou, segundo os jornais da época, 12 horas ininterruptas, resultando na baixa humana de alguns membros da Coluna, e na morte de dois membros.¹²

Até hoje a resistência de Crateús é reverenciada por ter sido a única localidade do território cearense, onde ocorreram os confrontos entre a Coluna e as forças legalistas, assim como a vitória destes últimos, qualidade mencionada pelos jornais da época. Também a

¹⁰ Município cearense localizado nas dimensões do Sertão do Inhamuns acerca de 350 km de Fortaleza, capital do estado. palco dos conflitos envolvendo as forças legalistas e membros da Coluna Prestes, no segmento liderado pelo Tenente João Alberto.

¹¹ ARAUJO, Erick Assis de. **Nos Labirintos da cidade:** Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza. Fortaleza: INESP, 2007. p. 35.

¹² LIMA, op. cit, p. 35.

experiência dos revoltosos nessa localidade é evocada a partir do culto religioso que foi construído sobre os membros que lá padecera.

Nas lembranças sobre a trama que envolveu a população de Crateús e os membros da Coluna, os depoentes versam sobre a presença dos integrantes nas redondezas da cidade, pois esta se encontrava sitiada. Nesses relatos são evidenciados os confrontos entre as forças legalistas e os “revoltosos”. Porém é notória nas falas dos entrevistados, a referência ao cemitério dos revoltosos, local onde foram enterrados dois combatentes da Coluna.

Na tentativa de refletir sobre esse espaço, ao passo que as lembranças sobre o cemitério dos revoltosos licenciam sobre as memórias da Passagem da Coluna Prestes nessa localidade. Segundo alguns narradores, este seria um “local santo”. Diante a problemática desse artigo tentaremos de alguma forma entender as significâncias desse espaço no quais soldados, até então, considerados pelas falas do governo e os meios de comunicação, homens imorais e perturbadores da “ordem e paz das famílias” e, que após suas mortes, passaram a ser cultuados por parte da população local, como santos populares. Estes foram enterrados no mesmo lugar em que foram assassinados, e nele os moradores colocaram as cruzes que marcaram o padecimento, e estes passaram a fazer milagres entre os devotos moradores das proximidades da espacialidade.

Tendo como referência uma morte sofrida dos “revoltosos” podemos pensar que esta questão é associada e reelaborada a partir da morte de Cristo, ícone do cristianismo, pois este teria morrido crucificado, sendo o símbolo do sofrimento no imaginário cristão, com isso remetemos o nosso foco de análise para a percepção popular sobre o cemitério dos revoltosos. Pensando assim, os homens que nele morreram com “sede”, segundo os relatos, tiveram a remissão dos pecados. Sendo enterrados pela população local, suas mortes fundaram um espaço sagrado. Nesse caso, a oralidade assume um papel de destaque construindo representações e múltiplos significados.

Quanto às referências sobre o cemitério dos revoltosos na cultura escrita, o estudioso Oswald Barroso o classifica como local clandestino. No contorno das cruzes dos dois “revoltosos” foram erguidas variadas outras, representando sepultamentos de crianças, filhos dos devotos. Chamados de “anjinhos”, os mortos prematuramente eram levados até o espaço e sobre ele erguidas pequenas cruzes, que rodearam o monumento fúnebre central. O aspecto de clandestinidade apontado refere-se também a não existência de amparo legal para tais práticas, pois este espaço se encontra afastado da cidade de Crateús, localizado no sítio Boa Vista. Em suas palavras,

Em terreno de mato ralo nas cercanias da cidade, de ampla laje sob uma cruz pintada de preto, ambas de cimento. Ao redor, cruzeiros pequenas de anjos. Algumas feitas com talos do capim grosso que se espalha pelo chão. Dezenas de cruzeiros. Em torno na sepultura maior, ex-votos e garrafas com água (mortos no sertão também pedem sede). Aqui estão sepultados os membros da Coluna Prestes. Para o povo eles são santos merecedores de devoção, a quem faz promessas e agradece graças. Foram também judiados, por isso é sagrado o chão dos sepultados. Cemitério de anjos e indigentes.¹³

A citação acima evidencia algumas características do cemitério, no qual podemos perceber algumas práticas de culto aos revoltosos, como a presença de alguns artigos depositados pelos devotos: os ex-votos. Nesse sentido recorreremos às discussões de Certeau quando o autor pondera sobre os lugares e como esses tomam consenso de espaço, pelas práticas e discursos tecidos socialmente no cotidiano, no nosso caso, retemos para a experiência espiritual do lugar. Partindo dessas proeminências elucidamos que este fora constituído por sujeitos que, a revelia dos fatos ou não, produziram além da devoção religiosa, um espaço dedicado à memória da Coluna Prestes. O Padre Geraldo Lima faz alusão ao cemitério a partir das lembranças de alguns entrevistados, abordando como teria sido a morte dos integrantes da Coluna:

Pobres do tenente Tarquino e Antonio Cabeleira: dias depois, cães vira-latas vieram escava-lhe os pés, violando os corpos. Esta versão dos dois mortos praticamente insepultos e que teriam morrido, pedindo água, sensibilizou a população de Crateús de então: velas, fitas, flores e garrafas de água adornam a sepultura dos revoltosos como um patente sinal de carinho e piedade, e ao mesmo tempo, testemunho vivo da religiosidade popular.¹⁴

Diante esses elementos, podemos observar como situações particulares dão novas feições sobre determinado evento e de como são concebidas. Sendo assim, outras representações são construídas, isso nos remonta aos pressupostos de Chartier quando este coloca “como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída pensada, dada a ler”.¹⁵ Neste viés vemos que essas representações elaboradas são proferidas por grupos sociais específicos e, por tanto, permeadas de múltiplas simbologias.

Conduzindo essa discussão sob a concepção de espaço, no nosso caso sobre sua referência religiosa, devemos levar em consideração que o cemitério dos revoltosos não se enquadra como espaço sagrado da Igreja Católica. Ele foi construído nos preceitos de uma religiosidade popular.

¹³ BARROSO, op. cit, p. 28.

¹⁴ LIMA, op. cit, p. 141.

¹⁵ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. RJ: Bertrand. 1990. p.17.

Bettanini ao discutir o espaço mítico, espaço sagrado e de representação aponta para algumas questões que permeiam tais noções. Partindo da emergência para as reflexões sobre cemitério dos revoltosos, entendido nas narrativas como uma espacialidade onde se opera milagres, o autor elucida que “o espaço sagrado implica uma hierofonia, uma irrupção do sagrado que anula a homogeneidade do espaço. O homem elaborou técnicas de sacralização do espaço, eficientes na medida em que reproduziam obras ou deuses”¹⁶. Em continuidade,

O espaço sagrado, de território classificado e privilegiado no espaço mítico, tornar-se-á por sua vez único; terreno de mediação entre terra e céu; constituir-se-á ‘por diferença’ em relação ao espaço profano e corrompido, como espaço arquitetônico da igreja em relação ao “resto do mundo”.¹⁷

Partindo dessa lógica, o espaço sagrado dos revoltosos é rememorado não apenas por ser um monumento não oficial a Coluna Prestes, mas como uma representação social dos moradores dessa localidade, uma vez que foi construída outra significância aos “revoltosos”. As narrativas orais versam sobre as lembranças que ora esquecidas ou não, contrapõem a uma memória oficial que retrata a passagem do movimento pelas suas atrocidades e violência, através dos seus atos de saques e pilhagens. As narrativas orais elucidam esses mesmos elementos atribuídos ao movimento prestista, mas apresentam ou traz luz a fragmentos de um momento em que a vitória cantada pelos jornais sobre o desempenho das forças legalistas, não se desdobram a uma visão única, pois esta mascara outras feições construídas pela população local, a citar a morte dos dois combatentes mortos e o próprio Cemitério citado.

À luz da construção processual da memória social da passagem da Coluna Prestes por território cearense, o cemitério dos revoltosos se tornou um das peças que compõe o mosaico da travessia do Movimento. Porém devemos também pensar que este se encontra as margens dessa discussão, visto que existe uma memória oficial, vinculada aos jornais da época que não traz o cemitério dos revoltosos com parte dessa memória, com isso elucidamos que a memória é socialmente construída, possui funcionalidades e intencionalidades. Dessa forma, há uma seletividade do que deve ser lembrado e esquecido, o que representa um confronto constante entre a lembrança e o esquecimento.

¹⁶ BETTANINI, Tonino. **Espaço e ciências humanas**. RJ: Paz e terra, 1982. p. 86.

¹⁷ Idem. p. 86.

Relacionado ao “cemitério dos revoltosos” mesmo sendo localizado numa área “periférica” da cidade, e aparentemente abandonado, com o túmulo principal¹⁸ desgastado pelo tempo percebe-se que esse espaço é renovado pelas práticas que cotidianamente se desenrolam sobre ele, como o enterro de crianças, promessas e novenas.

Lá passou muito tempo aquelas covas. Chamam de anjos, anjinho, crianças, viu. Muita gente aqui. Eles são considerados santos porque eles morreram com muita sede. Muita sede viu por isso as pessoas botam garrafas e como promessa começaram a enterrar crianças como se ali fosse um lugar sagrado, o significado é esse aí e não por falta de espaço.¹⁹

A narrativa do Pe. Geraldo versa sobre essas práticas realizadas nesse espaço, ressaltando que isso acontece em virtude das pessoas acreditarem na suposta santidade dos revoltosos enterrados, pois daí as significâncias do sepultamento ao redor do túmulo dos revoltosos. Como o narrador justifica, tais práticas não ocorreriam por falta de lugar já que na cidade tem o cemitério municipal. Os devotos por lograrem o poder espiritual dos revoltosos, enterram seus vitimados num lugar específico, nesse caso no cemitério dedicado aos dois membros do movimento.

Isso nos faz pensar que o espaço de culto a morte apresenta sentidos e motivos, uma ritualidade, ao passo que apresenta particularidades, pois não há nesse espaço sepultura de adultos, apenas de crianças que morreram prematuramente. Indagamos-nos qual seu significado? Outro depoente narra às crianças mortas ajudando-as fazerem a passagem²⁰, ou seja, os revoltosos auxiliariam esses seres humanos a se desprenderem do mundo terreno, pois “o culto oferece em suma a fórmula geral com a qual resolver todas as crises existenciais que nascem da crise natural”.²¹

Entendemos que a morte faz parte da trajetória do homem, porém existe um ciclo natural que ao ser rompido, nesse caso com a morte prematura, buscamos sentido na fé, em símbolos que nos representa, isso elucidada, por exemplo, as associações que foram feitas a eles. “Os revoltosos” ganham “roupagem santa”, diante uma tragédia e são redimidos dos pecados humanos. Espíritos que abrem os caminhos e são lembrados na memória e no imaginário.

¹⁸Túmulo onde estão depositados os restos mortais dos dois membros da Coluna Prestes, ao redor dele se encontra outras sepulturas menores cada uma sinalizada por uma cruz e com nomes de crianças que morreram prematuramente e no popular são denominados anjos.

¹⁹Narrativa do Senhor Pe. Geraldo Oliveira Lima. 78 anos de idade, residente na Rua Coronel de Melo. Entrevista realizada na Cidade de Crateús – CE, em 22 de agosto de 2007.

²⁰Narrativa de Expedito Aragão, 54 anos de idade. Comerciante, residente no Município de Crateús - CE. Entrevista realizada em 22 de Ago. de 2007.

²¹BETTANINI, op. cit. p. 95.

Segundo o senhor Francisco Ferreira, quando perguntado sobre o cemitério ele sucintamente a expressa: “tem muita gente que falava que já viram eles”.²² Talvez estabelecer um consenso quanto à santidade dos revoltosos no imaginário popular, seria pretensioso, porém esse espaço sagrado, dedicado aos revoltosos é um fragmento peculiar quando se fala das memórias da passagem da Coluna por terras cearense. Outras falas;

Agora o povo começou a fazer promessa com ele nesse cemitério né porque os dois que morreram, sem saber os nomes, é porque eles morreram assassinados, mas isso num serviu de vantagem essa tropa nenhuma que passou aqui não. Hoje num vão mais muito não, mas tem gente que vai ascender vela, fazer promessa, foi de briga né, ele se como ele é travaram luta com a policia e a policia matou os dois.²³

O depoimento da entrevistada que trata das lembranças sobre passagem da Coluna Prestes na cidade de Crateús, menciona o cemitério dos revoltosos, só que nas suas falas transparece certo tom de reprovação, ou melhor, desinteresse quanto a esse espaço ao tratar de suas lembranças sobre o evento. Com isso, é interessante estarmos atento, pois a memória é perpassada por mecanismos que englobam interesses, sentimentos, esquecimentos, silêncios em suma que ela tem caráter subjetivo, e daí sabermos de que lugares os sujeitos estão vinculados, de onde vêm essas falas.

Esse questionamento refere-se à depoente, quando esta exprime sua trajetória de vida e sua relação com a passagem do movimento nessa localidade, ao mesmo tempo, que aprecia a religiosidade católica oficial, pensando assim, são compreensíveis, certos aspectos de sua colocação, pois ela é vinculada a uma memória social e essa é constituída pela relação do individual e coletivo quanto à construção das tramas.

De alguma forma é também reflexo das disputas de memória que diante contextos e especificidades, concorrem para elaborações e visões de mundo, nesse caso nos retemos a passagem da Coluna Prestes em Crateús no ano de 1926. Isso nos faz pensar como os fatos são lembrados e que, como afirma Sarlo, “toda narração do passado é uma representação, algo dito no lugar de um fato”.²⁴

Talvez o símbolo memorável sobre a passagem da Coluna Prestes na cidade de Crateús seja o espaço sagrado, destinado aos membros mortos, que mesmo sendo localizado

²² Narrativa de Francisco Ferreira 93 anos. Comerciante, residente no Município de Crateús - CE. Entrevista realizada em 23 de Ago. de 2007.

²³ Narrativa de Dona Rosa de Moraes. 94 anos, dona de casa e aposentada. Residente no Município de Crateús - CE. Entrevista realizada em 23 de Ago. de 2007.

²⁴ SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, pp. 90-113.

numa área aparentemente abandonada, é cultuado por parte da população que devotam sobre as santidades dos dois “revoltosos”. Ao trazermos à tona essa discussão vemos que a presença do Movimento naquela época tem ainda muito a revelar.

São essas narrativas orais aliadas às produções memorialistas locais que contrapõem uma visão única e protelada a uma memória oficial que está vinculada a imprensa da época, ou nas próprias produções historiográficas que pouco citam a passagem da Coluna pelo estado, pois esta teria sido irrisória ou de menos relevância social e política quando relacionada a outras localidades que foram percurso da Marcha pelo País. Em contraposição, o cemitério dos revoltosos, pela peculiaridade apresentada, assume relevância. Tornou-se sagrado e ancorar de memórias. Ele faz lembrar os mortos da Coluna que ali foram enterrados.

Por isso, vemos que esse cemitério presenteado aos “revoltosos” e escondido nas entranhas do sertão cearense é um espaço vivo onde é renovado pelas práticas de devoção dos moradores dessa localidade. Um espaço emblemático constituído de significâncias e rememorado pelas falas de quem pertence a esse lugar.

Referências Bibliográficas

- BARROSO, Oswald. **Romeiros**. Fortaleza: Secretaria de Cultura do Ceará; Crato: URCA, 1989.
- BETTANINI, Tonino. **Espaço e ciências humanas**. RJ: Paz e terra, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 2ª edição. Rio de Janeiro: forense editora, 2007.
- _____. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- DRUMOND, José Augusto. **Coluna Prestes: rebeldes errantes**. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- ELIADE, Mircea, **O sagrado e o profano**. tradução Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ARAÚJO, Erick Assis de. **Nos Labirintos da cidade: Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza**. Fortaleza: INESP, 2007.
- PRESTES, Anita Leocádia. **A Coluna Prestes**. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

- _____. **Uma epopéia brasileira:** a Coluna Prestes. São Paulo: Moderna, 1995.
- LIMA, Lourenço Moreira. **A Coluna Prestes:** Marchas e Combates. 3ª ed. São Paulo: Alfa – Omega, 1979.
- LIMA, Geraldo Oliveira. **A Marcha da Coluna Prestes Através do Ceará.** Crateús: S/E, [S/D].
- SARLO, Beatriz. **Tempo passado:** cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **A história escrita:** teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006.

O PIETISMO INDIANO: O VAISHNAVISMO COMO REFORMA DE UM HINDUÍSMO CLÁSSICO

Arilson Silva de Oliveira ¹
arilsonpaganus@yahoo.com.br

Buscamos compreender o contexto sócio-histórico (ética e visão de mundo) do vaishnavismo, bem como, de forma resumida, as principais fontes e idéias teológicas, seus espaços, sua origem, seus precursores, suas divindades, suas práticas e, por fim, sua gama literária inserida na tradição indiana (ou parte integrante do que hoje se conhece como hinduísmo) e de forma latente nos ancestrais textos védicos. Chegamos à compreensão de que esta tradição religiosa volta-se para a devoção de um deus multifacetado, possuindo raízes históricas envoltas na ortodoxia brahmânica, ou seja, na milenar concepção de que os brahmanas (mestres) são os agentes sociais capazes de orientar toda a sociedade para o além-mundo. Além disso, o mais proeminente desses mestres foi, com certeza, aquele que é considerado uma encarnação direta de deus: Caitanya.

Palavras-chave: vaishnavismo; Caitanya; Índia.

We attempt to understand the socio-historical context (ethics and world vision) of the Vaishnavism as well as, in a summarized way, the main sources and theological ideas, its spaces, origin, precursors, divinities, practices, and, finally, its literature set, inserted in the Indian tradition (or part of what today is known as Hinduism) and latently in the Vedic ancestral texts. We have concluded that this religious tradition dedicates itself to the worship of a multifaceted god, deeply historically rooted in the Brahmanic orthodoxy, i.e., in the millenarian conception that the Brahmins (masters) are the social agents capable of leading all society to the world-beyond. Moreover, the most prominent among these masters was certainly the one who is considered god's direct incarnation: Caitanya.

Keywords: Vaishnavism; Caitanya; India.

Sua Definição e Origem

Este artigo expõe de forma resumida as principais fontes e idéias religiosas, históricas e literárias da tradição *vaishnava* (parte integrante do que hoje se conhece como hinduísmo). Estas, inseridas de forma latente nos ancestrais textos védicos e caracterizadas sinteticamente pela devoção incondicional ao deus Vishnu (do sânscrito, “o Onipresente” ou “o que está em toda parte”), também conhecido como Narayana, e muitas vezes, como se observa a partir de seu desenvolvimento na Índia, no período equivalente ao medievo europeu, relacionado com o deus Krishna. Com isso, tal deus passa a ser caracterizado como a manifestação original e mais adorada de Vishnu. Poderíamos até dizer que, historicamente, do vaishnavismo passa-se para o krishnaísmo (adoradores de Krishna) e que na modernidade

¹ Doutorando em História pela Universidade de São Paulo (USP). Agência Financiadora: FAPESP.

tem-se uma prioridade pela devoção da divindade em seu aspecto de Krishna (etimologicamente, “o Todo Atrativo”).

Assim, o termo “vaishnavismo” é utilizado pelos indólogos modernos para indicar a manifestação histórica do sistema filosófico-religioso dos adoradores de Vishnu, mais conhecidos como os *vaishnavas*.

Para compreendermos o contexto histórico do vaishnavismo, sua ética, visão e práticas sociais, devemos, inicialmente, atentar para o fato de que ele não se limita ao termo pelo qual se caracteriza a religião indiana moderna: “hinduísmo”, pois como observa Aisnlee Embree:

O cenário físico é a terra que, desde épocas passadas, o mundo ocidental conhece como sendo a Índia, uma palavra que os gregos tomaram emprestado dos persas, que, por causa da dificuldade que tinham com o “s” inicial, chamavam o grande rio Sindhu (moderno Indu) de “Hindu”. Foi com esta palavra que os estrangeiros passaram a designar a religião e a cultura dos povos que viviam na terra banhada pelos dois rios, o Indo e o Ganges, embora os próprios nativos não usassem o termo (EMBREE, 1972: 08).

Max Weber também observa que o termo “hinduísmo” ou “hindu”

É uma expressão que aparece pela primeira vez com a dominação islâmica ao referir-se aos nativos da Índia não convertidos. Os próprios indianos não hão começado a designar como ‘hinduísmo’ sua afiliação religiosa até a literatura moderna (WEBER, 1987, t. II: 14).

O vaishnavismo, por conseguinte, tem na modernidade uma especial referência ao movimento reformador impulsionado pelo filósofo e místico bengali Caitanya (1486-1533 d.C.), o qual atualmente é representado com mais ênfase pela sociedade *Gaudiya Vaishnava* na Índia, e no Ocidente por uma de suas vertentes, os *Hare Krishna*, e por todas as linhas surgidas sob a supervisão de alguns *vaishnavas*, principalmente Bhaktivinoda Thakura (1828-1914) e os discípulos de Bhaktisiddhanta Sarasvati Gosvami (1874-1937), fundador da Gaudiya Math Institute for Teaching Krishna Consciousness (1918), dos quais se destaca A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), fundador e líder carismático da International Society for Krishna Consciousness (1966).

Sua Localização

Gaudiya é um termo utilizado por esse vaishnavismo moderno e proeminente para se autocaracterizar e indica a região da Índia entre o lado sul das montanhas dos Himalaias e a parte norte das colinas *Vindhya*, chamadas *Aryavarta*, ou a “terra dos arianos”. Esta porção da Índia divide-se em cinco partes ou províncias (*Panca-gaudadesha*): Kashmir

(ou Cachemira) e Punjab, *Kanyakubja* (Uttar Pradesh, incluindo a moderna cidade de Lucknow), *Madhya-gauda* (Madhya Pradesh), *Maithila* (Bihar e parte da Bengala) e *Utkala* (parte da Bengala e toda a Orissa). Às vezes a Bengala (ao Nordeste da Índia), um dos berços do vaishnavismo, é chamada de *Gaudadesha*, em parte porque forma uma porção de *Maithila*, e em parte porque a capital do antigo rei *Lakshmana Sena* era conhecida como *Gauda*. Esta antiga capital ficou conhecida mais tarde como *Gaudapur* e gradualmente *Mayapur*, hoje uma das maiores concentrações do vaishnavismo na Índia. Todavia, há de se saber que existem outros termos usados para se referir a um devoto *vaishnava*: se os de Orissa denominam-se *Udiyas*, os do Sul da Índia são conhecidos como *Dravidas*.

Estas regiões aqui mencionadas são importantes para a nossa análise porque os quatro grandes *acaryas* (mestres exemplares) do vaishnavismo, os quais são as grandes referências e autoridades nas quatro sucessões discipulares *vaishnavas* ou escolas *sampradayas*², assim como Shankara (788-820 d.C.), um *brahmana* (intelectual) ortodoxo da escola *Mayavada* ou impersonalista, apareceram e fizeram discípulos nas províncias *Panca-dravida*.

Seus Precusores

Esse culto renascentista³ e ortodoxo indiano tem sua predominância na parte meridional do país, pois dentre os quatro mestres proeminentes do vaishnavismo, todos os quais aceitos pelos *gaudiyas vaishnavas* (em sua versão mais moderna), podemos destacar Ramanuja (1017-1137 d.C.), *brahmana* do maior templo da Índia, o *Shri Ranganam*⁴, nascido na parte sul de *Andhra Pradesh* em *Mahabhutapuri*, Madhva (1239-1319 d.C.), nascido em *Udupi*, no distrito de *Kanada*, ao sul da Índia e bem a oeste de *Sahyadri*, próximo de *Mangalore*; Vishnu Svami, nascido em *Pandya* e *Nimbarka*, de *Mungera-patana*, no extremo sul.

Apesar de Caitanya ter aceitado a cadeia de sucessão discipular oriunda do mestre Madhva, os *vaishnavas* que seguem Caitanya não aceitam os *tattvavadis*, os quais afirmam pertencer à sucessão de *Madhva*. Tanto é assim que, para se distinguirem

² Representantes, como afirma Weber, da expressão mais próxima do que os ocidentais chamam de “religião”, pois são comunidades que não exigem o pertencimento por via de nascimento (WEBER, 1987, t. II: 32). As quatro *sampradayas vaishnavas* são: *Ramanuja-sampradaya*, ou escola miticamente advinda da Deusa da fortuna Lakshmi; a *Madhva-sampradaya*, miticamente advinda do deus Brahma e propagada pelo filósofo Madhva; a *Vishnusvami-sampradaya*, advinda do deus Shiva; e a *Nimbarka-sampradaya*, advinda do sábio divino Sanat-kumara. São todas propagadas por filósofos da nossa época medieval, mas que se remetem miticamente a uma origem divina de acordo com o vaishnavismo moderno.

³ “Renascentista”, devido ao seu ressurgimento após longo período de dominação budista. Para maiores detalhes ver nossa análise em *O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.

⁴ O templo possui sete muros e sete entradas.

claramente do ramo *tattvavadi*, os *vaishnavas* da Bengala preferem chamar-se apenas *gaudiya vaishnava*, diferentemente dos demais, de outras regiões, que se auto-afirmam pertencentes à *Madhva-Gaudiya-sampradaya*.

Suas Divindades



Com Caitanya, os *vaishnavas* passaram a dar uma maior ênfase àquela que hoje é a sua cidade mais sagrada, *Vrindavana* (próxima da capital indiana Delhi). Nela se estabeleceu um culto centrado nas diversas manifestações de Krishna, principalmente na adoração de três deidades específicas chamadas *Radha-Madana-mohana*, *Radha-Govindadeva* e *Radha-Gopinathaji*. Estas deidades são “a vida e a alma” do vaishnavismo bengali, e, hoje, algumas das mais adoradas em toda a Índia e mais visitadas por devotos ocidentais. A adoração dessas deidades consiste na divisão de hinos védicos em louvor a Krishna na forma de *Madana-mohana*, *Govinda* e *Gopinatha*. *Madana-mohana* é a deidade que “encanta todos os Cupidos”, o próprio deus do amor; *Govinda* representa a forma do deus que satisfaz os sentidos materiais e espirituais, ao mesmo tempo em que sacraliza e serve às vacas, pois “go” é literalmente “vaca”; *Gopinatha* é a representação do amante divino das *Gopis*, ou das vaqueirinhas míticas que desfrutaram com Krishna o doce sabor erótico da relação entre amantes, sendo Radha a principal delas (BHAGAVATA PURANA, 1995).

Tudo isto nos mostra o quão influente foi a presença de Caitanya para o desenvolvimento de uma concepção de deus com aspectos múltiplos e transcendentais. Um destes aspectos que Caitanya legou para o vaishnavismo é o de um deus que pode ser visto e desejado como amante. E, atualmente, todas as linhas do vaishnavismo que o sucederam têm em suas ações (de Caitanya) a expressão máxima desse amor. Aliás, Caitanya é considerado a encarnação combinada do aspecto desse deus, tanto em sua forma feminina como masculina, Radha e Krishna, sendo assim, o personagem mais ilustre do vaishnavismo desde o seu nascimento até os nossos dias. Caitanya foi o embaixador por excelência das crenças e práticas da *bhakti-yoga*, ou “Yoga da devoção”, e se distinguiu por seu fervor religioso – de proporções místicas extremas – e por sua prédica sobre o valor da entrega absoluta e incondicional ao deus Krishna (CAITANYA-CARITAMRTA, 1986).

Em suma, para os *vaishnavas* da Bengala, seguidores de Caitanya, Krishna é a realidade suprema e original, a Verdade Absoluta e um deus transcendental. Vishnu, por sua

vez, é uma de suas facetas, ou seja, sua manifestação designada aos propósitos relacionados com o mundo imanente.⁵ Krishna é visto pelo vaishnavismo como aquele que se auto-reconhece na literatura sagrada como a fonte de todas as formas e encarnações divinas, bem como o deus supremo e pessoal (BHAGAVAD-GITA, IV.7-9; XI.37), com o qual o devoto, através da prática e culto *bhakti*, estabelece uma ligação e uma intensa relação mística (e ao mesmo tempo amorosa). Krishna também é o deus mítico presente em todo o épico *Mahabharata*, ou mesmo aquele que executou o papel de guerreiro e rei fora de *Vrindavana* (nas cidades de *Mathura* e *Dvaraka*).

Estas histórias (*lilas*, como são conhecidas no vaishnavismo) são consideradas eternas e transcendentais, além de estarem presentes no *Bhagavata-Purana*, a literatura mais importante para todo o vaishnavismo. Nesta obra encontramos, na visão *vaishnava*, os sentimentos de amor mais elevados em relação a Krishna, os quais estão representados nas ações de suas amantes vaqueirinhas. Esse amor ao nível de amante de Krishna é a expressão da devoção máxima alcançável por um devoto *vaishnava*, e toda essa devoção erótica (WEBER, 1958) está presente e motiva os êxtases espirituais e as ações de Caitanya, seu divulgador ressaltante; é o grau máximo de devoção a ser buscado e a ser desejado e é a meta pela a qual o *vaishnava* almeja entregar-se por completo.

Com todo esse aparato imaginário surge o culto a Radha, o aspecto feminino da divindade e a principal vaqueirinha amante de Krishna, a qual se transformou na menina-mãe-Deusa (ou seja, com variadas faces e humores devocionais) de todo o vaishnavismo.

Suas Escrituras

Para buscarmos as origens remotas dessa tradição *vaishnava*, devemos remontar-nos primeiramente aos textos ortodoxos dos *Vedas*, os quais representam o aspecto mais antigo da manifestação e da religiosidade literária do atual território indiano e são considerados por muitos indólogos, assim como David Frawley (1995), Subash Kak e Georg Feuerstein (2005), como os textos mais antigos da humanidade de que se tem notícia e todos originalmente escritos em sânscrito.

Para datarmos os *Vedas*, é de suma importância observamos que atualmente existem duas teorias – com seus respectivos defensores – que divergem significativamente. A primeira defende que a cultura védica tem sua origem na Europa (Sul da Rússia, às margens do mar Cáspio) e foi introduzida na Índia através da invasão ariana por volta de 2000 a.C., após a invasão da antiga Pérsia, formando o que hoje se conhece como cultura

⁵ Não indicando que essa forma de deus seja imanente, mas que ele interfere potencialmente na imanência; assim como os raios do sol adentram nosso lar sem que o próprio sol, como um todo, esteja presente.

indo-européia, da qual teriam surgido elementos lingüísticos comuns entre esses povos. A religião védica seria, portanto, segundo essa teoria, aquela que os invasores levaram consigo quando irromperam no noroeste indiano e dominaram os nativos que possuíam uma civilização datada em torno de 6000 a.C. O grande (e com certeza o maior) defensor dessa teoria foi Max Müller (1823-1900), segundo Chaudhuri (1974) e Frawley (1995), que em 1853 introduziu a palavra “*arya*” na língua inglesa e a difundiu para toda a comunidade européia como aplicação de um termo que caracterizava um grupo racial, surgindo então a teoria da raça *arya* ou ariana.⁶

Em 1876, Müller, com sua ideologia notadamente cristã, escreveu a um amigo: “A Índia é muito mais receptiva ao cristianismo do que foram a Roma e a Grécia da época de São Paulo” (CHAUDHURI, 1974: 325). Ele acrescenta que não gostaria de ir à Índia como missionário, pois para isto ele teria que depender do governo. Ele gostaria,

[...] de viver dez anos bem pacíficos e aprender o idioma; tentar fazer amizade e, então, ver se estaria em condições de participar de um trabalho mediante o qual o antigo equívoco do sacerdócio indiano pudesse ser eliminado e o caminho de entrada do simples ensinamento cristão pudesse ser aberto (Ibid.).

Müller acreditava que a civilização ariana simplesmente ajudou a provocar a evolução do cristianismo: “ao que parece a história mostra que toda raça humana precisa de uma educação gradual antes que na maturidade do tempo, pudesse ser admitida nas verdades do cristianismo” (VIVEKANANDA, 1970: 167-168). Ele ainda acrescenta que: “talvez as antigas religiões do mundo tenham servido apenas para preparar o caminho de Cristo, ajudando através de seus próprios erros” (Ibid.).

Atualmente, alguns reprodutores das teorias alucinadas de Müller, como, por exemplo, Maurice Winternitz, afirmam que, por não haver uma estimativa empírica acurada desta tradição, antes oral, “a literatura védica se estende desde um passado desconhecido (digamos x)⁷ até o ano 500 a.C.” (apud REYNA, 1964: 16). Louis Renou (1964: 17) data o fim do período védico por volta do século VI a.C., e R. Balasubramanian (1988: 317) data o início do período védico (literatura composta) em 2000 a.C., datação também confirmada por Priti Mitra (1966: 02) e H. Lewis (1968: 26). De tal modo, a partir dessa primeira teoria, podemos estabelecer o período védico entre os séculos XX – VIII a.C. Entre os períodos VIII a.C. e II d.C., temos o chamado período épico-brahmânico, no qual encontraremos a

⁶ O termo *arya*, do sânscrito, está presente em toda a literatura védica antiga, e etimologicamente indica “sabedoria”, “nobreza”, “santidade”, “boa índole” etc.

⁷ “x”, aqui, se refere à uma datação desconhecida e longínqua.

elaboração das *Upanishads* (iniciadas em 800 a.C.), da gramática de *Panini* (V a.C.), dos épicos e do *Yoga-sutra* de *Patanjali* (VI a.C.).

Por outro lado, a segunda teoria, que começou a questionar a primeira devido às descobertas das cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, em 1921, confirmou sua tese com as recentes descobertas realizadas em 60 sítios arqueológicos (dentre um total de 2.600 sítios) às margens do rio *Sarasvati*, hoje subterrâneo, o qual está presente nas antigas escrituras indianas (*Manu-Samhita*, 1924, II.17-18, e *Rg-Veda*, 2004, I.3.12; II.41.16; VI.61.8-13; VII.95.2; VIII.21.18). Esse rio nos preservou, dentre outras coisas, traços de rituais védicos, artefatos metálicos, restos mortais de cavalos e inúmeras quadrigas (carruagens da época). Ele foi o maior rio da antiguidade indiana, mas, por modificações climáticas ocorridas no decurso de várias centenas de anos, deixou de receber águas do rio *Yamuna* por volta de 3100 a.C., e do *Sutelej* em 2300 a.C.; fatos que provocaram seu total desaparecimento na superfície terrestre e conseqüentemente a migração dos que ali habitavam para as margens do rio *Ganga*.

Também se firmou a segunda teoria com as descobertas das cidades de *Dvaraka* no Mar Arábico e de *Mehrgarh* no Paquistão. *Dvaraka* foi descoberta pela equipe do Dr. S. Rao, em 1984-5, e representa a cidade que no *Mahabharata* é reinada por *Krishna*. Já *Mehrgarh*, datada em 7000 a.C., mostra-se uma cidade com uma população estimada em 200.000 habitantes, um número surpreendente e grandioso para a época. Tudo isso transporta as datações do período védico, de acordo com Dinesh Agrawal⁸ e referências de Subash kak, David Frawley, Georg Feuerstein (2005) e Navaratna Rajaram (1993), para mais ou menos:

7000-4000 a.C., início do Rg-Veda;
3750 a.C., fim da era Rg-Veda;
3200-3000 a.C., Vedas e período brahmânico: composição dos Brahmanas e Aranyakas;
3000-2000 a.C., auge da civilização Sarasvati-Sindhu; Puranas originais;
2200-1900 a.C., declínio da civilização Sarasvati-Sindhu;
2000-1500 a.C., período de migração ariana; civilização Ganga; período de escrita do Ramayana-Mahabharata ou dos épicos.
1900-1000 a.C., início das Upanishads;
1400-250 a.C., últimos Upanishads, período de ascetismo acentuado, abandono dos ritos védicos e sincretismo cultural entre budismo e brahmanismo;
VI-III a.C., expansão do budismo e jainismo.

Com isso, conclui-se que a composição da literatura védica e pós-vedica não foi paralela à invasão de um povo ariano da Europa à Índia, mas ao desenvolvimento histórico

⁸ Cf. "Demise of Aryan Invasion/Race Theory". In: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>.

desse povo na própria Índia, do rio *Sarasvati* (período védico) ao rio *Ganga* (local de elaboração dos épicos), o que provocou uma defesa da segunda teoria, a qual encara a dita “invasão ariana” como uma fantasia da ciência eurocêntrica, construída sem o apoio de boas análises.

Ambas as teorias concordam quanto aos textos, sua classificação e ordem em que foram escritos; discordam, entretanto, quanto às datas de composição dos mesmos. Aqui, adotaremos a segunda teoria, e partiremos do período pós-védico ou épico-brahmânico, no qual se encontram as melhores evidências de um culto devocional que possui raízes no período dos *Vedas*.

O termo “*Veda*” (do sânscrito) significa “saber” ou “conhecer”, e a sua mensagem escrita foi legada através de quatro coletâneas (as *Samhitas*) literárias consideradas de inspiração divina ou revelação – o que ratifica a autoridade da tradição, além de colocá-la acima da finitude dos testemunhos humanos –, quais sejam: *Rg-Veda*, *Yajur-Veda*, *Sama-Veda* e *Atharva-Veda*. A *Rg-Veda*, ou *Veda* dos cânticos, é a mais antiga e constitui uma série de hinos em louvor e invocação aos Deuses⁹ e ao sacrifício de *Soma*, um dos principais ritos sacrificiais da antiga Índia;¹⁰ o *Yajur-Veda*, ou *Veda* das fórmulas sacrificiais, é dividido em *Yajur* negro, o qual combina preceitos litúrgicos com elementos de um comentário em prosa, e *Yajur* branco, relativo às fórmulas mágicas propriamente ditas. Weber (1958) afirma que nesse *Veda* o *brahmana* (mago) chega a ser o elemento absolutamente dominante. O *Sama-Veda*, ou *Veda* das melodias, uma recopilação das estrofes selecionadas em sua maioria da *Rg-Veda* e dispostas de acordo com a execução do canto sagrado. E, por último, o *Atharva-Veda*, o qual Weber caracteriza como sendo uma literatura posterior aos outros *Vedas*, mas cujo material é tão antigo quanto os demais, retomando em suas linhas o caráter mágico e, em parte, relacionando-se com a “cura de almas” mágica e privada, sendo um *Veda* não tão indiferente para a fé popular. Em parte mágico e em parte especulativo, esse último *Veda*, como nos três anteriores, também tem a figura do *brahmana* como oficiante ritual, apesar de sua clientela ser muitas vezes mais popular.

⁹ Max Weber assim os caracteriza: “Seus deuses funcionais e heróicos, de um tipo exteriormente muito semelhante aos homéricos [...] e, desde logo, os dois maiores e característicos em sua contraposição, a saber, Indra [...] e Varuna”. Weber ainda acrescenta que esses Deuses não desapareceram quase que totalmente da superfície do hinduísmo, carecendo de culto e tendo uma vida meramente histórica, essencialmente graças aos eruditos védicos (WEBER, 1987, t. II: 36).

¹⁰ *Soma*: bebida sagrada do rito védico, utilizada profusamente nos sacrifícios e divinizada com frequência. *Soma* representa, dentre outras coisas, o deus embriagador, e até os nossos dias se discute as características da planta produtora dessa bebida. Uma das hipóteses é a de W. Wilkins (1980), para o qual a planta em questão é a *Asclepias acida*, a qual cresce nas colinas do Punjab, nos arredores de Pune (próximo de Bombaim – Índia).

Os comentários a estes livros védicos sobre os rituais e preceitos que lhes acompanham – já no período brahmânico – receberam o nome de *Brahmana* (interpretações sobre o *Brahman* ou Ser Supremo), os quais, em relação à cosmogonia, remetem à criação “original” (dentro ciclos de manifestações eternas) e garantem a continuidade do mundo por repetição do ato fundador. Junto a essas duas seções da literatura védica – os quatro *Vedas* e os *Brahmanas*, as quais formam parte da chamada *Shruti* (escritos revelados ou “aquilo que foi ouvido”) – incluem-se as *Aranyakas* ou os ensinamentos para retirantes *yogis* (praticantes do *Yoga* místico) que se transferiam para as florestas em busca de iluminação. Por isso, tais tratados são geralmente caracterizados como os “livros do bosque” ou “tratados florestais”, os quais proporcionam as interpretações filosófico-místicas dos ritos, através da alegorização e dos segredos védicos. Além disso, prescrevem diversas formas de meditação para os *brahmanas* que passaram pela fase familiar e agora vislumbram uma absorção maior na mística conexão com o divino, bem como para aqueles que concluíram sua educação védica e imediatamente decidiram viver como “especialistas do êxtase”, tentando entender misticamente sua relação com o Cosmos e com a transcendência, através dos secretos gestos rituais e dos misteriosos ensinamentos passados oralmente de geração à geração, sempre rodeados de extremas austeridades e práticas inimagináveis para nós ocidentais modernos.

Além dos *Aranyakas* temos as *Upanishads* (literalmente “sentar aos pés” do mestre), ou ensinamentos espirituais dos mestres *brahmanas* (divididos em mais ou menos 108 livros principais), com caráter especulativo-filosófico em torno da vida, de sua essência e das ligações universais e transcendentais que a envolvem; o que em suma representa a compreensão do espírito interior (*atman*) e do Espírito Supremo e único (*Brahman*). Aqui se nota uma primeira tendência a reduzir os Deuses védicos em um único princípio, *Brahman*. São elas (as *Upanishads*) as últimas literaturas que fecham o ciclo védico ou *Vedanta*. Dessa forma, as *Upanishads* são tratados filosóficos que abarcam a essência dos *Vedas*, e seu aspecto central é a noção da “não-dualidade”, a qual identifica o *Brahman* ou Ser Supremo com o *atman* ou o Eu, ou mesmo a base ontológica da alma individual, podendo ser de alguma forma traduzida como “entidade viva”. As *Upanishads* descrevem como esse *Brahman* manifesta-se e habita intimamente todos os seres vivos, animados ou não, assumindo a posição do Eu de todos os Eus transcendentais. *Brahman* é, segundo as *Upanishads*, ademais, um ser eterno e a fonte da qual procedem todas as coisas que se manifestam e desaparecem. É também o Eu mais íntimo do coração do homem, o dirigente interior, o vidente invisível,

o ouvinte inaudível, o pensador impensado, o desconhecido conhecedor e aquele com o qual o indivíduo se une ao morrer.¹¹

Na *Brhadaranyaka Upanishad* (III. 8, 11) diz-se:

E em verdade, Gargi,¹² esse Eterno [Brahman] é o que vê e não é visto, o que ouve e não é ouvido, o que pensa e não é pensado, o que conhece e não é conhecido. Não existe nada diferente daquilo que ele vê; não existe nada diferente daquilo que ele pensa; não existe nada diferente daquilo que ele conhece. Neste Eterno [Brahman], Gargi, o espaço está definido e urdido.

Posteriores às primeiras *Upanishads*, temos a literatura denominada *Smṛti* ou injunções védicas. Dentre estas se destacam – tanto para o pensamento indiano em geral, quanto para o vaishnavismo – os *Itihasas*, os *Puranas* e o *Manu-samhita* (ou *Manava Dharmashastra*), escritos literários clássicos da Índia.

O *Manu-samhita*, que de acordo com Madeleine Biardeau (1976: 87) é o mais ortodoxo dos textos indianos antigos, representa para os indianos o primeiro e divino código de lei designado aos humanos. Desta forma, Manu é o legislador divino dos homens, o compilador do primeiro conjunto de preceitos e a autoridade máxima em comportamento, moralidade, direitos e deveres sagrados.

Já os *Itihasa* (literalmente, “foi assim” ou “assim aconteceu”) são narrativas épicas compostas pelo *Ramayana* (literalmente, “o caminho de Rama”), a qual narra a saga do rei de *Ayodhya*, Rama, em torno de 25.000 versos, e o *Mahabharata* (no qual está incluso a *Bhagavad-gita* ou “A Canção do Supremo”). O *Mahabharata* (“O Grande *Bharata*”,¹³ referente ao mítico rei indiano, antepassado dos clãs presentes na obra), conhecido pelo vaishnavismo como o quinto *Veda*, trata-se de um épico que contém 110.000 *slokas* (estrofes) distribuídas em 100 capítulos.¹⁴ Nestes capítulos, expõem-se os fatos que conduzem à grande batalha mítica de *Kurukshetra*, tendo com um de seus principais

¹¹ Aqui surge uma das mais clássicas discussões, entre os indianos, da filosofia indiana: se essa união com o Eu Absoluto é de caráter pessoal ou impessoal, se o homem possui uma individualidade eterna ou se a alma se funde com o Absoluto no estado liberto. O vaishnavismo defende irrevogavelmente que o Absoluto é uma pessoa e que o homem é eternamente individual, sendo a união (*Yoga*) entre ambos uma realidade possível, baseada em uma forma amorosa de relacionamento, e não em uma simples imersão na energia impessoal do Absoluto.

¹² O diálogo aqui está se realizando entre *Gargi*, filha de *Vacaknu*, e o mestre das *Upanishads*, *Yajnavalkya*.

¹³ O rei *Bharata* é considerado por toda a ortodoxia indiana e por todos os modernos hindus uma personalidade que reinou todo o planeta em épocas remotas. A partir do reinado planetário desse rei, a Terra, a qual se denominava até então *Ajanabha-varsha*, tornou-se conhecida como *Bharata-varsha*, nome que posteriormente, e até os nossos dias, passou a designar a região indiana como um todo.

¹⁴ De acordo com Heinrich Zimmer (1989: 68) e Joseph Campbell (1999: 259), trata-se de uma epopéia oito vezes maior do que a *Odisséia* e *Ilíada* de Homero juntas. Para Ananda Coomaraswami (2002: 14), esse épico “é o resultado do maior esforço já feito com a intenção de conservar, em uma forma compilada, todas as antigas crenças e tradições de um povo”.

personagens o próprio deus Krishna, o qual transmite ao seu amigo e discípulo *Arjuna*, no meio dos dois exércitos que lutarão na batalha de *Kurukshetra*, o episódio que se converterá em um dos documentos filosófico-religiosos mais importantes do sânscrito e de toda literatura indiana (*vaishnava* ou não): a *Bhagavad-gita* (1995).

A Bhagavad-gita

A *Bhagavad-gita* se localiza no sexagésimo terceiro capítulo da obra e possui setecentas *slokas* (ROSEN, 2002: 20-25). Para Thomas Hopkins (1971: 09), ela possui a síntese complexa e de finalidades últimas de todo o pensamento indiano e Mircea Eliade (1996: 135) declara que “representa não apenas o marco da espiritualidade indiana ecumênica, mas também uma vasta tentativa de síntese” dessa mesma espiritualidade, o que em parte explica a posição do filósofo indiano Shankara de caracterizá-la como o “epítome do essencial”.

A *Bhagavad-gita* é um colóquio, quarenta minutos antes e em pleno campo de batalha de *Kurukshetra*, que visa solucionar a condição da alma condicionada no mundo, tendo como resolução a decisão de agir sob a orientação do Supremo, mesmo que para isso tenha-se que lutar em um grande combate – combate este que foi o desfecho da rivalidade (presente em todo *Mahabharata*) entre dois grupos familiares régios, os filhos do rei cego Dhrtarastra, os quais representam o lado *asura* ou materialista, e os filhos do rei Pandu, irmão de Dhrtarastra, os quais representam a virtude. Krishna aparece como o quadrigário (condutor da quadriga ou antigo carro de quatro rodas puxado por cavalos) de Arjuna (um dos cinco irmãos filhos de Pandu). Krishna ensina a Arjuna que apenas a ação desinteressada tem valor, a qual gradualmente leva o pensamento para a transcendência. É então quando Krishna se revela a Arjuna como o Ser Supremo e o orienta a lutar sem se preocupar com vitória ou derrota, perda ou ganho, pois só assim o agente, através do minucioso processo de *Yoga* apresentado por Krishna, pode conectar-se a ele e, assim, tornar-se mais um “liberto” das ilusões do mundo.

A *Bhagavad-gita* também contém as doutrinas hinduísta e *vaishnava* mais relevantes, pois apresenta diversos possíveis caminhos (pelo conhecimento, pela ação ou pela devoção) que culminam na total dedicação ao Supremo ou na libertação pessoal. No âmbito metafísico, a primeira lição é que o Eu é eterno, não sofre nenhum dano provocado pela matéria, é imutável e permanece o mesmo no processo repetitivo e cíclico de vida e morte (*samsara*): muda-se o corpo, mas a essência permanece. Resumidamente, a *Bhagavad-gita* proclama a eternidade e a indestrutibilidade da alma. A visão teísta da *Bhagavad-gita*, da qual se apropria o vaishnavismo, supõe uma íntima relação entre o

homem e deus, o qual deve ser visto como pessoal e transcendental. O propósito dessa visão religiosa é transferir todas as emoções humanas dos objetos temporários para a realidade eterna. Por outro lado, em sua mensagem mais prática, enfatiza as responsabilidades morais do homem no mundo, exalta a caridade e o sacrifício pessoal como ideal humano e estabelece os deveres dos homens indicando os caminhos que levam à auto-realização: o correto pensamento, a correta fala e a correta ação.

Com tudo isso, o vaishnavismo considera a *Bhagavad-gita* como a síntese perfeita de todo o pensamento védico. Noutras palavras, ela representa toda a tradição dos *bhagavatas* (devotos de *Bhagavan*, que para o vaishnavismo se resume em Krishna), antigos e primordiais adoradores de Vishnu.

Por outro lado, Alain Daniélou relaciona os *bhaktas* (“devotos” ou “participantes” da tradição *bhagavata*) com as bacantes do deus grego Dionísio, pois “parece muito provável que as palavras gregas *Bacchos* e *bacchai* (bacantes), que são de origem estrangeira, sejam uma transposição da palavra *bhakta*” (DANIÉLOU, 1989: 86). Weber (1958: 187) caracteriza essa tradição como uma comunidade de religiosos virtuosos com uma elevada cultura intelectual, a qual tem sua primeira menção situada em torno do século III a.C. (Idem, 1987, t. II: 323). Além disso, ele explica que há um tema nessa religião o qual nunca foi encontrado antes na Índia: o direcionamento de todos os deveres para Vishnu ou Krishna. De acordo com essa orientação, o devoto deve manter os pensamentos voltados para Krishna e agir nesse mundo com uma atitude de indiferença em relação a si próprio, entendendo que morrer com os pensamentos em Krishna proporciona segurança para o futuro. Essa doutrina, explica Weber, é fundamentada com a interpretação positiva de que a ação no mundo só tem valor remissório se for executada sem apego aos frutos e se estiver orientada apenas para Krishna. Assim, podemos entender que essa é uma religião de fé, como acrescenta Weber,

que implica devoção religiosa, crença incondicional, obediência e orientação da vida pessoal para um deus ou redentor. Krishna aqui aparece como redentor. Ele outorga “graça” (prasadam) àqueles que buscam refúgio apenas nele (1958: 187).

Trata-se de uma tradição localizada na Índia antiga, a qual se desenrola até a época dos doze *Alvars* (séculos II ao VIII d.C.), caracterizando-se pela adoração a um único deus, Krishna. Essa mesma tradição posteriormente se desdobra em um sincretismo de crenças *vaishnavas* paralelas: incorporando Vishnu ou deus do sol presente no *Rg-Veda* (2004, I.85.7; I.154.2,5; I.164.36; IV.18.11; VI.49.13 e X.184.1), *Katha Upanishad* (TOLA,

1973, III.9) e *Shatapatha Brahmana* (1882-1890, XIV.1.1); Narayana da literatura *Pancaratra*;¹⁵ e Krishna-Vasudeva ou Gopala (o Krishna de *Vrindavana*) dos grupos de tradição popular e mais agrária, ou mesmo do *Mahabharata*, *Bhagavad-gita* e *Purana*.

Os *bhagavatas* postulam, portanto, a existência de uma suprema divindade chamada *Krishna*, a qual, ao mesmo tempo em que é transcendente, revela-se como uma divindade sempre de passagem (na condição de *avatara* ou encarnação divina) pelo mundo. No mais, concebem o universo como subproduto da energia feminina inerente desse deus Krishna. Desta forma, a especulação cosmogônica está vinculada com a teoria *catur-vyuha* ou quatro desdobramentos (ou expansões) procedentes das qualidades e do corpo de Krishna, gerador de inúmeras criações sucessivas. Concretamente, na *Narayaniya*, seção do épico *Mahabharata*, menciona-se a adoração para o deus Vishnu, o qual o vaishnavismo identifica como uma manifestação de Krishna.

Outras literaturas *Smrtis* que podemos mencionar, por sua importância efetiva dentro do vaishnavismo, são os 18 *Maha-Puranas* (compostos no período épico) e divididos em três seções de seis *Puranas* (ou “antiguidades”). O mais importante, para o vaishnavismo como um todo, é o *Bhagavata-Purana* que narra a vida de Krishna e suas inúmeras encarnações no mundo, e inclui as já citadas aventuras amorosas com as vaqueirinhas, presentes no décimo canto da obra. Este antepenúltimo canto da obra é um dos mais discutidos, lidos e poetizados pelos *vaishnavas* e indólogos de um modo em geral. Em suma, a obra propõe uma religião mais emotiva e sensorial, visando que os impulsos sexuais sejam sublimados junto ao simbolismo erótico, transformando paixões em sentimentos devocionais.

Como afirma S.K. DE,

Assim, o Bhagavata introduz um tipo de misticismo erótico como idéia religiosa central e a importância da ação situa-se exatamente nisso. Ele [o misticismo erótico] assevera os direitos à emoção e à estética na natureza humana e assemelha-se com a intensidade de sensações e sentimentos excessivamente familiares e autênticos. Ele transfigura o impulso sexual poderoso em uma emoção religiosa passional. O Bhagavata é, portanto, um dos documentos [...] da devoção religiosa passional e mística mais notáveis, seu erotismo e poesia restituindo o calor e a cor à vida religiosa. A verdade essencial da glorificação da Vrindavana lila situa-se em seu apelo por uma religião mais emocional e em seu protesto contra a intelectualidade severa das doutrinas e dogmas (DE, 1942: 05).

¹⁵ A noção do *Yoga* – como a encontramos na *Bhagavad-gita* – a qual é encarada como o meio de entregar-se inteiramente ao deus Krishna, está explicitamente apresentada na literatura *Pancaratra* (III-II a.C.), a qual sintetiza toda a prática devocional dos antigos e modernos *Bhagavatas*. De acordo com o filósofo indiano Surendranath Dasgupta, a literatura *Pancaratra* representa a pedra fundamental de toda a futura filosofia *vaishnava* (DASGUPTA, 1975, vol. III: 12).

Desta forma, o *Bhagavata-Purana* é a referência máxima, antes de Caitanya, ao culto devocional *bhakti*, culto este que se fortaleceu com a idéia de deus encarnado, um deus muito mais familiar e compreensível para o vaishnavismo em relação ao abstrato *Brahman* das *Upanishads*, e muito mais transcendente do que os Deuses védicos.

Sua Prática

O culto *bhakti*, via de libertação máxima para o vaishnavismo, define-se, portanto, como uma participação direta e sentimental do fiel (em corpo, fala e mente) na relação pessoal com deus, nesse caso, com Krishna. Isso nos leva a entender que a meta máxima desse culto é a união (*Yoga*) amorosa e mística com Krishna; um amor que prepara o amante para a libertação e a perfeição dele mesmo.

Deste modo, a proposta ou efeito de *bhakti* implica destruir as afeições e as ambições humanas no mundo, transladando-as deste para a divindade Krishna. E, na medida em que a devoção a Krishna aumenta, os laços com o mundo diminuem e a libertação do ciclo de nascimentos e mortes torna-se realidade.

Além do culto *bhakti*, o vaishnavismo desenvolvido por *Caitanya* apregoa o cantar dos nomes de Radha e Krishna na forma do *mantra*¹⁶ “*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare*”. Seja em coletividade pública ou privada e com quaisquer instrumentos musicais ou em qualquer horário ou local, ou ainda com a presença de quem quer que seja, indiano ou não, adepto ou não, é uma poderosa prática de agregação dos homens, de sacralização do canto e da dança, de propagação da personalidade de deus na sua forma sonora e da libertação dos conceitos corpóreos como a própria designação de casta, cor, nacionalidade ou crença. Na tradição *vaishnava* esse canto congregacional sem barreiras de casta – antes nunca imaginado – denomina-se *sankirtana-yajna* ou “sacrifício do canto em coletividade”.

Trata-se de uma técnica semelhante ao ditirambo grego (prática dançante e extática do culto a Dionísio), a qual se destina a provocar intoxicação religiosa ou estado de transe, e é um rito no qual os participantes, guiados por um recitante, cantam louvores, rodopiam em frenesi constante e ritmado, podendo se manifestar nos participantes alterações corpóreas e emocionais e visões místicas ou proféticas; uma real embriaguez semi-inconsciente que agora desvela-se dos segretos e antigos ritos orgiásticos.

¹⁶ *Man* = mente, *tra* = sair, libertar; *mantra*, portanto, designa um processo métrico de recitações mágicas com finalidades diversas, principalmente a libertação dos nascimentos e mortes; no vaishnavismo, com finalidades devocionais. Gilbert Durand apresenta o *mantra* como aquele que contém “palavras dinâmicas, fórmulas mágicas que pelo domínio da respiração e do verbo domam o universo” (DURAND, 2002: 155-156). Trata-se, porém, segundo Durand, de um isomorfismo das imagens pneumáticas, ou seja, de um reencontro do ar-palavra com a visão da realidade em símbolo.

Esse foi o método público – antes privado à ortodoxia retomada – que Caitanya encontrou para difundir sua filosofia e prática, pois, ao mesmo instante em que buscava o êxtase místico com o canto e a dança, espalhava sem fronteiras de casta uma prática religiosa reformadora, contestável para os padrões brahmânicos e filosóficos da Índia de sua época. Ele chegou a ser rechaçado severamente por *brahmanas* ortodoxos, governantes islâmicos e por inúmeros renunciantes, uma vez que o mesmo chegou ao ápice da renovação ao aceitar em sua prática aqueles que nasceram filhos de comedores de carne – o maior de todos os tabus indianos – ou muçulmanos, os quais tinham acesso livre como membros da nova comunidade, puramente religiosa, liderada por ele. Com isso, Caitanya rompeu com o processo vigente, o qual afirmava que para ser um *brahmana* deveria ser filho de *brahmana*. Aqui se insere, junto ao estímulo psicológico do carisma do *guru* (Caitanya), um segundo motivo gerador de possibilidade libertária da alma: ascensão social, pois um comedor de carne, por exemplo, ao ser aceito em seu ciclo religioso, passava a ter oportunidade de se revelar um *brahmana* caso aprofundasse sua devoção por Krishna e conseguisse adotar os preceitos brahmânicos.

De acordo com Weber, em uma época de domínio tradicional, como no caso indiano, a formação de “novas” ordens é possível “mediante uma reflexão no sentido de que, na realidade, estas ordens sempre” tenham validade e, embora bem conhecidas, fiquem “por um tempo obscurecidas”, sendo posteriormente redescobertas (WEBER, 2001: 428-429). Assim se incidiu com o vaishnavismo promulgado por Caitanya: a redescoberta de uma prática yóguica originária dos antigos *bhagavatas*, unida com a regulação do rito orgiástico, presente em toda a Índia desde tempos imemoriais.

Conclusão

Em suma, o culto à Radha, junto à filosofia¹⁷ e divinização de Caitanya, a prática regulada do culto devocional *bhakti* e a ênfase no canto congregacional e público dos nomes de Krishna representam as práticas mais características do vaishnavismo, as quais o diferenciam da tradição brahmânica védica e dos hinduístas de castas modernos que defendem uma religiosidade mais centrada no rito védico ou na especulação metafísica sobre o Absoluto e o mundo, e menos no sentimento devocional. O que não implica dizer que não haja uma tradição filosófica no vaishnavismo, mas que nele a devoção está acima de toda e qualquer especulação; ou, ainda, que não houvesse um sentimento devocional no

¹⁷ A qual é denominada *acintya-bhedabheda-tattva* ou a compreensão da relação de deus com o homem como sendo simultaneamente um e diferentes ao mesmo tempo.

período védico, presente naquelas manifestações religiosas que Weber (1958) denomina de *Bhagavata*.

Toda esta tradição voltada para a devoção a um único deus, ou mesmo para um casal divino, possui raízes históricas envoltas na ortodoxia brahmânica, ou seja, na milenar concepção de que os *brahmanas* (magos intelectuais) são os agentes sociais capazes de orientar toda a sociedade para o além-mundo, os especialistas detentores do saber sagrado, os intercessores entre o imanente e o transcendente, ou “Deuses vivos” que podem invocar, aprimorar e motivar a todos na busca de um contato com o sagrado.

Essa tradição por alguns motivos foi rompida no período da Índia antiga, mais precisamente no período efervescente da aparição de renunciantes budistas que combateram as práticas brahmânicas (principalmente o sacrifício de animais) e rejeitaram a autoridade dos *Vedas*, estabelecendo assim uma fortíssima e influente heterodoxia, a qual resultaria na formação de uma ideologia anticasta, quebrando a diversidade de deveres e direitos sociais, própria da Índia antiga, e estabelecendo uma ética universal, a qual perduraria, entre altos e baixos, durante mais de mil anos (VI a.C. – VII d.C.) na Índia, até o renascimento da ortodoxia e soteriologia (doutrina da libertação) brahmânica com a aprimorada piedade *bhakti* e o influente filósofo e renunciante Shankara, nos séculos VIII e IX d.C. Esses renunciantes heterodoxos foram: Siddhartha Gautama (o Buddha, 563-483 a.C.), Parshvanatha (asceta mítico, considerado um dos vinte e quatro *Tirthankara* ou salvadores jainistas) e Mahavira (o vigésimo quarto *Tirthankara*) ou “Grande Herói” (*maha* significa “maior”, e *vira* significa “herói”, com semântica igual à do termo *vir*, do latim, raiz etimológica da palavra “virtude”, e de *virtus*, “força”), também conhecido como Jina (daí a denominação religiosa jainistas ou “seguidores de Jain”).

Com a queda dessa heterodoxia, a soteriologia brahmânica promoveu inúmeros combates contra o que havia sobrevivido do budismo e do jainismo na Índia, e muitos mistagogos se apresentam como reformadores dando início a todo um novo processo religioso que resgata os valores da posição brahmânica e da autoridade védica para suas práticas. Dentre tais práticas surgiu o shivaísmo (ou *Shaiva*), o qual defendia a importância dos *brahmanas* e a adoração ao deus Shiva, assim como o vaishnavismo, o qual reforçou o valor brahmânico, a adoração do deus Vishnu e o culto devocional *bhakti*, resgatado dos antigos *bhagavatas* do período pré-budista, desenvolvendo-se e aprimorando-se com a influência de alguns mistagogos, até o seu ápice com Caitanya, mesma época do final do medievo ocidental.

Esse é o cenário cíclico do vaishnavismo: do período ortodoxo brahmânico e épico, iniciado mais ou menos em 1900 a.C.; passando com atropelos pelo período heterodoxo (anti-brahmânico), iniciado em torno do aparecimento de Buddha (VI a.C.), dando seqüência com o renascimento ortodoxo até Caitanya (XV-XVI d.C.).

REFERÊNCIAS

- AGRAWAL, Dinesh. “Demise of Aryan Ivasion/Race Theory”. In: <http://www.geocities.com/dipalsarvesh/aboriginal.html>.
- BALASUBRAMANIAN, R. “The Hindu Perspective of Man and the Cosmos”. In: *Cosmos Life Religion: beyond humanism*. Tenri International Symposium Office’86. Japan: Tenri University Press, 1988, pp. 315-344.
- BHAGAVAD-GITA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Bhagavad-gita Como Ele é*. São Paulo BBT, 1995.
- BHAGAVATA PURANA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Srimad-Bhagavatam*. São Paulo: BBT, 1995, 19 volumes.
- BIARDEAU, Mardeleine. “Las Filosofías de la India”. In: PARAIN, Brice. *El Pensamiento Prefilosofico y Oriental*, vol. 1. México: Siglo XXI Editores, 1976, pp. 78-219.
- CAITANYA-CARITAMRTA. Com o texto bengali original de Krishnadasa Kaviraja Gosvami. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Sri Caitanya- Cartamrta*. São Paulo: BBT, 1986, 7 volumes.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. Tradução de Carmen Fischer. 3ª edição, São Paulo: Palas Athena, 1999.
- CHAUDHURI, Nirad C. *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Right honourable Friedrich Max Muller*. London: Chatto & Windus, 1974.
- COOMARASWAMI, A. K. *Mitos Hindus e Budistas*. Tradução de Maria Cupertino. 1ª edição, São Paulo: Landy Editora, 2002.
- DANIÉLOU, Alain. *Shiva e Dionísio: a religião da natureza e de Eros*. Tradução de Edison Heldt. 1ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DASGUPTA, Surendranath (1975). *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 5 vols.
- DE, S. K. *Early History of the Vaishnava Faith and Movements in Bengala*. Calcuta: LM, 1942.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Tradução de Hélder Goldinho. 3ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- ELIADE, Mircea. *Yoga: Imortalidade e Liberdade*. Tradução de Teresa Velloso. 1ª edição, São Paulo: Palas Athena, 1996.
- EMBREE, Ainslee T. *The Hindu Tradition*. New York: Vintage, 1972.
- FRAWLEY, David. *Gods, Sages and Kings: Vedic secrets of ancient civilization*. Delhi: Motilal Barnarsidass, 1993.
- _____ & RAJARAM, S. *Vedic "Arians" and the Origins of Civilization*. Quebec: World Heritage Press, 1995.
- FEUERSTEIN, Georg. *A Tradição do Yoga*. Tradução de Marcelo Cipolla. 1ª edição, São Paulo: Pensamento, 2001.
- _____ KAK, Subhash & FRAWLEY, David. *In Search of the Cradle of Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.
- HOPKINS, Thomas. *The Hindu Religious Tradition*. Encino: Dickenson Publishing Company, 1971.
- LEWIS, H. D & SLATER, R Lawson. *Religiones Orientales y Cristianismo*. Barcelona: Editora Labor, 1968.
- MANU-SAMHITA. Versión Castellana de V. García Calderón. *Manava-Dharma-Sastra*. Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1924.
- MITRA, Priti. *Life and Society in the Vedic Age*. Calcutta - India: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.
- OLIVEIRA, Arilson S. *O Vaishnavismo e seu Yoga Social em Formação: da ortodoxia brahmânica na Índia antiga à ética vaishnava de Caitanya sob o olhar weberiano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.
- RAJARAM, Navaratna S. *Aryan Invasion of India: The Myth and the Truth*. New Delhi: Voice of India, 1993.
- RENOU, Louis. *Hinduísmo*. Tradução de Affonso Blacheyre. 1ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- REYNA, Ruth. *Introduction to India Philosophy*. New Dheli: Tata MacGraw-Hill Publishing Co, 1964.
- RG VEDA. Tradução do sânscrito de Wend Doniger O'Flaherty. *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 2004.
- ROSEN, Steven. *The Hidden Glory of India*. Los Angeles: BBT, 2002.
- SHATAPATHA BRAHMANA. By Julius Eggeling. *Sacred Books of the East*, vols. 12, 26, 41, 43, 44. Oxford: Claredon Press, 1882-1900.

TOLA, Fernando. *Doctrinas Secretas de la India, Upanishads*. Barcelona: Barral editores, 1973.

VIVEKANANDA ROCK MEMORIAL COMMITTEE. *India's Contribution to World thought and Culture*. Madras, 1970, pp. 167-168.

WEBER, Max. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Glencoe, 1958.

_____. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*. Versión Castellana de Julio Carabaña. 1ª edición, t. II, Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. 4ª edição, São Paulo: UNICAMP, 2 volumes, 2001.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Tradução de Nilton Silva. 4ª edição, São Paulo: Palas Athena, 1997.

MEMÓRIAS E PRÁTICAS DAS DISPUTAS PELA TERRITORIALIZAÇÃO DO PRAZER EM ITABUNA-BA (1940-1960).

Carolina Dos Anjos Nunes Oliveira¹
carol_anjinha84@yahoo.com.br

Os vários discursos que confluíram para ações de urbanização/modernização na cidade de Itabuna-BA, produzidos pela classe economicamente hegemônica, indicavam a vontade de padronizar as práticas de seus habitantes segundo normas de civilização. Diante deste quadro, o controle da ordem na cidade e a instauração de uma imagem “civilizada” desta, perpassavam pela necessidade de expulsão das prostitutas do centro urbano. A comunicação propõe problematizar no processo de urbanização de Itabuna-BA (1940-1960), a disputa de territórios em sua região central, focalizando o conflito construído entre as práticas das prostitutas e o projeto de homogeneização da cultura urbana. Para viabilizar a análise, recorre-se a relatos orais de memória e à leitura dos discursos sobre as prostitutas encontrados nos jornais do período.

Palavras-chave: Memórias, Prostitutas, Urbanização.

The various discourses that converged to actions of urbanization / modernization in the city of Itabuna (Bahia-Brazil), produced by the economically dominant classes, indicated a desire to standardize the practices of its inhabitants according to standards of civilization. Given this framework, the control order in the town and the establishment of an image "civilized" of this, needed to pass by the expulsion of prostitutes from the urban center. The Communication aims to discuss the process of urbanization Itabuna (Bahia-Brazil) (1940-1960), the dispute of territories in its central region, focusing on the conflict between building practices of the prostitutes and the project of homogenization of urban culture. To facilitate the analysis, uses oral accounts of memory and speeches of prostitutes found in the newspapers of the period.

Keywords: Memories, Prostitutes, Urbanization.

Nem sempre proclamamos em voz alta o que temos de mais importante a dizer. E mesmo em voz baixa, não o confiamos sempre à pessoa mais familiar, mais próxima e mais disposta a ouvir a confiança. Não somente as pessoas, mas também as épocas, têm essa maneira inocente, ou antes, astuciosa e frívola, de comunicar seu segredo mais íntimo ao primeiro desconhecido (Walter Benjamin).

“Se for mesmo preciso dar lugar às sexualidades ilegítimas, que vão incomodar noutra lugar: que incomodem lá onde possam ser reinscritas senão nos circuitos da produção, pelo menos nos do lucro” (FOUCAULT, 1988:10). A afirmação de Foucault, guardadas as devidas proporções e especificidades, ajuda a pensar o que a cidade de Itabuna procurou fazer com as suas meretrizes. O governo municipal direcionou ações no sentido de expulsar as prostitutas

¹ Mestranda em História, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco – PPGH/UFPE, bolsista CNPq.

de onde eram “incômodas” e procurou (re) territorializá-las, juntamente com suas práticas, num bairro periférico. As prostitutas deviam deixar o centro da cidade, representado como lócus do poder municipal e vitrine da civilização de seus habitantes, pois, neste território só havia espaço para um tipo de sexualidade, a sexualidade consentida do matrimônio.

Para entender o processo de desterritorialização das prostitutas do centro da cidade de Itabuna, é preciso compreender simultaneamente, o processo de remodelamento urbano pelo qual a cidade passava na década de 1940. Segundo o memorialista Oscar Ribeiro Gonçalves (1960:127-128), a urbanização iniciou-se a partir de 1911, e ampliou-se num processo de alargamento de ruas, demolição de casebres e aterramento de brejos, a partir da década de 1940. Nesta década, a economia da região foi impulsionada pela cultura do cacau. As alterações urbanas, visualizadas mais enfaticamente a partir de 1940, terminaram por culminar mudanças comportamentais e sociais importantes na cidade.

Essas ações urbanísticas vieram acompanhadas de idéias de progresso e civilização excludentes, onde as práticas das prostitutas eram representadas negativamente nos discursos regionais². As fontes consultadas permitem verificar as reivindicações das elites para a modernização urbana do centro de Itabuna, que na década de 1940 se apresentava com ruas tortas, desalinhadas, e segundo a versão oficial com “focos de deterioração moral”. Os projetos de remodelação e saneamento da cidade de Itabuna³, concebidos por engenheiros e sanitaristas do Rio de Janeiro, já datavam de muitos anos. Crescia a necessidade de implementação destes, ao passo em que aumentava a preocupação com o embelezamento da cidade para o seu cinquentenário (1960), que será transformado em um marco para as elites itabunenses.

Com as reformas urbanas, não seria necessária apenas a reordenação das ruas centrais, “foi necessário projetar, como se vê na planta de remodelação, o recuo de cerca de 50 prédios nas ditas ruas Seabra e 7 de Setembro” (DARIN, M. e GONSALVES, A., 1927:2) mas, urgia o saneamento moral do novo centro de Itabuna que para as elites era “causa de vergonha [...] o prostíbulo no coração da cidade [...], doença dessa sociedade, cano de esgoto que infelizmente ainda não pode ser de todo eliminado (sic)” (*A Época*, Itabuna, p. 4, 21 de ago. de 1943). Michel Foucault define em *Arqueologia do Saber*, os “discursos” como práticas que “sistematicamente” constroem os objetos de que falam. Percebe-se nesse e em outros

² Cf. *A Época*, Itabuna, p. 1, 24 de jan. de 1942 e p. 1, 10 de set. de 1943.

³ Os projetos de remodelação datam de 1927 e 1935 e são inspirados no modelo progressista (os Ciam, Le Corbusier), onde se propõe um objeto urbano pulverizado, cujos elementos padronizados estão distribuídos no espaço segundo uma ordem funcional e geométrica.

discursos, que se pretendiam hegemônicos, a vontade de expulsão das prostitutas do centro da cidade, pois se destacavam no tecido social por suas práticas e sexualidades irremediáveis.

Tendo como panorama as idéias higienistas difundidas pelo Brasil, advindas da Europa do século XIX, o ideário de “civilização” difundiu-se. Assim, “os higienistas erigiam as condições de higiene pública como elemento definidor do grau de civilização de um povo” (CHALHOUB, 1996:44). Essas idéias influenciaram a constituição do espaço urbano em importantes cidades do país, como São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. A preocupação com a higiene pública também chegou, no início do século XX, na cidade de Itabuna, tornando-se mais intensa na década de 1950⁴. De acordo com essas concepções, o espaço público deveria ser disciplinado e instituída intensa vigilância sobre os agentes considerados focos de doenças e imoralidade (CHALHOUB, 1996:29).

Diante deste quadro, o controle da ordem e do saneamento públicos perpassava, também, pela necessidade de expulsão das “vizinhas indesejadas”. Já que para os higienistas, que influenciaram as reformas urbanas, era mister uma intervenção radical no centro da cidade com a meta última de eliminar as “classes perigosas”, “classes duplamente perigosas” pois, disseminavam doenças e não se submetiam as políticas para controle do espaço urbano (CHALHOUB, 1996:8). Assim, a presença das prostitutas em diferentes locais no centro da cidade de Itabuna, nas ruas, nos bares, nos bordéis e nas pensões foi reprimida através de ampla campanha abraçada pelos periódicos locais. Estes periódicos divulgaram reportagens queixosas requeridas pelos vizinhos das prostitutas:

Pessoas residentes nas imediações do Bar Atlântico (zona do fim da rua J. J. Seabra) estiveram nesta redação, em comissão, para nos cientificar de que estão dispostas a iniciar, de agora por diante, uma campanha no sentido de conseguir o evacuamento das irregulares que ali mourejam. Segundo nos certificaram, já não é mais possível às famílias residentes naquelas imediações, dormir à noite, isso devido não somente aos gritos inconvenientes que ali são costumeiras, mas ainda a outras inconveniências que não podem ser publicadas. [...] Trazendo maiores esclarecimentos a esta fôlha, declarou a mesma comissão, que as autoridades competentes precisam solucionar o problema o mais rápido possível, trazendo a tranqüilidade aos lares do fim da rua J. J. Seabra. Um dos métodos mais indicados para a solução do estado de coisas, é o evacuamento das irregulares daquele trecho para outro local menos inconveniente. Há em Itabuna regiões outras onde as referidas irregulares, podem ser localizadas, sem prejuízo da moral familiar (Voz de Itabuna, Itabuna, p. 1, 5 de fev. de 1954).

⁴ Algumas notícias nos periódicos locais, por exemplo, destinam-se a queixas sobre a falta de saúde e higiene públicas em Itabuna: “A feira reduto anti-higiênico” (*Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 1, de 25 de Nov. de 1950), “Açougues” (*Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 1, 21 de dez. de 1951), “Queixas e reclamações” (*Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 4, 28 de dezembro de 1951) e “Até Quando?” (*Diário de Itabuna*, Itabuna, p. 2, 14 de novembro de 1957).

Contudo, as prostitutas deveriam ser eliminadas do novo centro da cidade, onde eram vistas no seu cotidiano. A proposta dessa municipalidade moderna, que gere a vida, era esta: o reposicionamento das sexualidades não-oficiais, mantendo-as virtualmente escondidas. Muitas delas foram (re) territorializadas no bairro periférico do Cajueiro, surgido com e para as prostitutas. Assim, percebe-se a partir dos indícios legados pelas fontes oficiais, que se procurou não o fim da prostituição, mas, conciliar a necessidade de existência das prostitutas⁵ com o projeto de modernidade pensado pelas elites.

O controle das sexualidades, no período, esteve atrelado a concepções ensejadas pelas relações entre os gêneros. As experiências das prostitutas foram marcadas pela construção de suas territorialidades como também, de fronteiras simbólicas que as separavam das mulheres ditas “decentes”. Nesse sentido, os comportamentos das prostitutas eram divulgados nos periódicos, como exemplos a não serem seguidos. Nas falas hegemônicas, veiculadas tanto para instituir uma representação negativa sobre as prostitutas como na tentativa de colonizá-las, essas mulheres eram produzidas como desviantes. Nesse quadro complexo, elas eram representadas, principalmente, como antítese do gênero feminino, socialmente referendado pela ordem dominante, o reverso da imagem idealizada da mulher/esposa/mãe.

O jornal *Voz de Itabuna* recebeu constantes reclamações de moradores do centro da cidade quanto à presença das prostitutas naquela região e os “transtornos” trazidos pelas mesmas. Este jornal declarou que as prostitutas, abundantes nas proximidades do Bar do Pedrito, agrediam freqüentemente a moral e o pudor públicos, atrapalhando a rotina do local. As prostitutas, segundo o mesmo periódico, estavam sempre presentes na rua a partir das 17 horas, disseminando a imoralidade quando saíam de seus limites e invadiam o “território das famílias” (*Voz de Itabuna*, p. 1, 21 de dezembro de 1951). Utilizando-se de um vocabulário próprio, porém, incômodo aos ouvidos dos transeuntes, as profissionais do sexo exerciam suas atividades no centro da cidade.

A preocupação com o pudor público era uma referência constante nos jornais em Itabuna. Discursos que pretenderam ser hegemônicos veicularam nos jornais essa preocupação moral, essencialmente dos segmentos médios e ricos da cidade. Em outro número, anos depois, o periódico *Voz de Itabuna* anunciava: “Itabuna Hotel de Ilberto Bastos: Rigorosamente familiar, instalações completamente novas e com todos os requisitos de higiene e conforto [...] Asseio, ordem e respeito” (*Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 2, 27 de maio

⁵ Ver a respeito, *Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 1, 5 de fev. de 1954, “Pedem o evacuamento das irregulares”. As prostitutas eram representadas como escoadouro da sexualidade do gênero masculino, na idéia difundida de que este possuía um apetite sexual que podia ser um problema social se não canalizado devidamente.

de 1955). Esse anúncio, procurou defender o “Itabuna Hotel” de uma possível desconfiança da população em relação à sua clientela e finalidade, já que outros hotéis e pensões eram ligados ao meretrício da cidade.

A partir disso, percebe-se que, na década de 1950, os discursos que pregavam a repressão ao meretrício itabunense, intensificaram-se. Esta repressão, pode talvez ter justificado-se pela ideologia republicana em voga, que tinha como um de seus princípios a pudicícia das famílias e do espaço público. Para Foucault, o poder social de implementar uma lei que sancionasse o sexo exigia algo improvável: “que o sexo renunciasse a si mesmo”, nesse sentido, para que não fosse banido o sexo “insubmisso” deveria esconder-se ou anular-se (FOUCAULT, 1988:81).

O movimento em torno do controle dos “prazeres carnavais” mobilizou formadores de opinião na sociedade, por exemplo, as senhoras casadas e a imprensa municipal. Nessa narrativas, as prostitutas ou eram definidas como vítimas ou como causadoras de todos os males. Um poeta da região, optando pela primeira opção, descreve – em sua coluna semanal - seu pesar pela “infelicidade” das “mariposas”, que perdiam suas vidas sem se aperceberem do erro cometido:

Numa dessas noites de junho, que enregela nossa alma de frio, a comprida rua 7 de setembro com suas fileiras de lâmpadas parecia querer dormir. [...] Lá bem distante, no fim da mesma, jovens que o destino arrastou para a sargêta da vida, se estonteavam na taça do prazer, ao compasso de um ‘jazz-band’ [...]. As mariposas da vida pareciam na calada da noite, lançar seu último adeus a existência, porquanto somente existiriam, na pálida lembrança da felicidade vivida, ‘nos dias idos que não voltam mais’ (Voz de Itabuna, Itabuna, p. 10, 17 de jun. de 1955).

O sentimento do poeta não é de repulsa, mas, de pena das moças que, para ele, um dia tiveram a oportunidade de ser feliz e a deixaram escapar. Suas palavras denunciam seu pensamento de que na vida em que estavam as “mariposas” que via, uma mulher não podia ser feliz. O poeta deixa, contudo, escapar que a cena que observava não era de tristeza mas, de estonteante prazer, embalado pela música do momento, o jazz.

Ao estudar o processo de rejeição devotado as prostitutas é possível analisar, as representações elaboradas pela sociedade itabunense sobre o comércio sexual, representações normalmente associadas aos aspectos negativos da personalidade humana. Uma das razões para esta construção, pode ser porque o prazer sexual é em geral associado à inferioridade, já que se acredita que promove o afloramento das qualidades mais animais do homem (FOUCAULT, 1988:47). Sem embargo, as representações sociais a cerca da imagem da

prostituta sugerem sempre uma imagem pejorativa, suja, carente de limpeza física e moral, a meretriz como uma mulher maculada, vil, inferior e animalesca.

A moral que impulsiona os processos de segregação espacial, contudo, é uma moral de homens “uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (FOUCAULT, 1984:24). Ou seja, toda imposição moral dirigida às mulheres serve, em última instância, para os dois gêneros (para Foucault sexos), pois é a partir do comportamento feminino que os homens moldam a sua própria conduta. Para Rago (1991:16), a prostituição urbana enfrentou oposições aos seus misteres por estar inserida em uma sociedade em que “predominam as relações de troca, e em que todo o sistema de codificações morais valoriza a união sexual monogâmica, a família nuclear, a virgindade, a fidelidade feminina, destina um lugar específico ao que considera as ‘sexualidades insubmissas’”.

A prostituta, nesse sentido, quebrava com cânones socialmente referendados ao não coadunar, muitas vezes, com o controle ideológico e, por ser considerada impudica, a meretriz era vista como um corpo e uma alma degradados. Assim, a definição da prostituição como algo mal, ruim e feio ostentava-se como hegemônica em Itabuna. E mesmo as mulheres que não estavam ligadas à prostituição, mas que pertenciam às camadas populares, diante de um rigoroso padrão moral ditado pelas elites, tinham seus comportamentos mais “livres” associados às condutas das prostitutas.

No rastro desses indícios, investigar as representações que se constroem em torno da sexualidade envolve a compreensão de elementos da moral dominante em uma dada sociedade. Sendo assim, analisar as normas relativas à sexualidade feminina e masculina, no período proposto para a pesquisa, é pensar sobre a moral ou morais vigentes e suas formas de articulação com o todo social. Foucault argumenta que o termo sexualidade surgiu nas sociedades ocidentais no início do século XIX, marcando a instalação de um conjunto de normas que se apoiavam em instituições religiosas, médicas, judiciárias e pedagógicas, com o objetivo de prescrever condutas, deveres e prazeres em relação ao sexo e ao controle do corpo (FOUCAULT, 1988).

Ainda de acordo com Foucault, a sociedade ocidental contemporânea mantém, na constituição e subjetivação dos indivíduos, estratégias de saber e poder acerca do corpo e do sexo que se traduzem em matrizes discursivas e em práticas voltadas para a disciplinarização dos corpos e dos prazeres. Enuncia o autor que toda crítica histórico-política da repressão sexual – “revolução do sexo e luta anti-repressiva” – sempre ocorreu dentro do dispositivo de

sexualidade e representou um deslocamento tático nesse dispositivo (FOUCAULT, 1988:119). Foucault, dessa forma, contesta a hipótese repressiva sobre a sexualidade.

Discursos veiculados nos periódicos, apontaram para tentativa de controle dos comportamentos dos cidadãos baseados em uma idéia de moral: “levamos ao conhecimento da polícia o abuso que se está generalizando de certos banhistas do rio Cachoeira, [...] com exhibições indecentes, sem o respeito devido às famílias. Ante-ontem, por exemplo, três “engraçadinhos”, acompanhados de duas “serigaitas” (sic), deram um “show” (*Diário de Itabuna*, Itabuna, p. 4, 22 de out. de 1957). As citadas “serigaitas”, no entanto, não eram prostitutas, pois estas sabiam exatamente quão restrito era o seu acesso ao centro durante o dia. Existiam, contudo, vários códigos de urbanidade que impunham o que as mulheres “decentes” deveriam evitar e, provavelmente, banhar-se no rio, com trajes de banho na companhia de rapazes não estava incluso no rol das atitudes “decorosas”.

As pressões pela saída das prostitutas das zonas centrais da cidade não se restringiram a Itabuna, a cidade vizinha, Ilhéus, enfrentou dificuldades semelhantes na década de 1950. O *Diário de Itabuna* informava também problemas que ocorriam em Ilhéus: “Transformou-se [...] uma rua onde imperava a ordem com a invasão há tempos, do trecho da Rua Rui Penalva, pelas mulheres de vida fácil” (*Diário de Itabuna*, Itabuna, p. 6, 19 de dez. de 1957). A presença das meretrizes, segundo o periódico, impedia o sono das famílias da região porque esses “elementos desclassificados” faziam cachaçadas e arruaças além de pronunciarem, em voz alta, palavras de baixo calão moral.

A população que habitava as áreas centrais temia inclusive as novas construções erigidas ali, pois receavam o destino que seria dado a estes prédios. Numa reportagem do periódico *Voz de Itabuna*, as famílias foram ao jornal falar sobre as suspeitas que tinham do novo prédio, apesar das alegações da locatária de que a parte inferior do edifício seria usada como restaurante e as superiores funcionariam como quartos para rapazes de boa família. Declara o periódico: “os vizinhos acreditam que não será assim e têm fortes razões para pensar que a senhora que alugou o prédio irá localizar nele um prostíbulo elegante” (*Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 4, 8 de jun. de 1951).

As prostitutas desenvolveram estratégias para combater a desapropriação de seus espaços, seja não obedecendo aos cânones municipais, desafiando a polícia, constituindo novas territorialidades, utilizando o próprio dispositivo jurídico a seu favor, aproveitando cada brecha para se fazerem ver. Por essa razão, volta e meia, os habitantes do centro recorriam aos periódicos locais para desabafar sua insatisfação e a inoperância da guarda noturna que

deveria encarregar-se das “horizontais”⁶, outro termo utilizado na época para defini-las (*Voz de Itabuna*, Itabuna, p. 8, 21 de dez. de 1951).

Com a expansão da cidade de Itabuna, o acirramento das ações e discursos contra à permanência da prostituição de bordéis convergiram para que fosse velado o “sexo impudico”. Os bordéis e as prostitutas foram deslocando-se, paulatinamente, para a periferia. Os remanescentes “rendez-vous” foram rejeitados no centro, comercial e “familiar” da cidade. Em fins da década de 1950, foi no bairro do Cajueiro, que se instalou a “nova” zona de meretrício. O bairro era, majoritariamente, ocupado pelos principais agentes envolvidos no cotidiano do comércio sexual em Itabuna: prostitutas, cafetinas (ões) e clientes. A condição de exercício das atividades sexuais, pelas profissionais destas, foi marcada por negociações com a sociedade local.

Segundo relato oral de um ex- freqüentador⁷ dos bordéis do Cajueiro, em fins da década de 1950, esse “era o bairro das meninas aí já sabia que eram as casas chamadas de tolerância, [...] era nessa época distante do centro da cidade considerado, então ficava mais afastado um pouco pra garantir anonimato das pessoas que se serviam dessa prática né?” (JOÃO, 21 de nov. de 2007). O bairro do Cajueiro, local onde se concentrou a prostituição, foi planejado pela prefeitura e contava com ruas largas, mas não dispunham de calçamento, suas ruas eram de barro batido (JOÃO, 20 de nov. de 2007).

Conforme a narrativa da antiga profissional do sexo, este bairro, quando chovia “era barro, era lama, era barro puro, puro, puro [...] quando ia passar um carro ali que tivesse chovido, ou que tivesse chovendo tinha que quem fosse passar que passasse devagar, que era pra não melar as casa porque açoitava as lama até dentro de casa” (LUIZA, 20 de out. de 2007). Localizadas assim na periferia da cidade, as prostitutas foram duplamente isoladas, haja vista que bordel provoca um isolamento social, isto é, as prostitutas estavam do lado de dentro, o resto da sociedade do lado de fora. Entrar no bordel, estar nele, portanto, representava a saída da sociedade.

Os clientes, por conseguinte, eram o ponto de contato mais freqüente da prostituta com o “mundo exterior”. Era através dele que a prostituta sabia de muitas coisas que circulavam na sociedade. O fato das prostitutas geralmente não terem um namorado fez com que o cliente terminasse por atuar como um suporte afetivo para as mesmas que, como a maioria das mulheres, desejavam se sentir amadas. Assim, contraditoriamente, estas mulheres se

⁶ É possível que a expressão “horizontais” fosse utilizada para designá-las, por causa da posição em que, freqüentemente, os amantes adotam para realizar o ato sexual.

⁷ Os nomes originais dos entrevistados foram substituídos por pseudônimos, ao longo do texto, para preservação de suas identidades.

apegavam aos seus clientes e manifestavam suas carências e frustrações. É possível que “a própria situação, a própria vida noturna a rejeição no caso aí, muitas eram rejeitadas, pela família e tal né, um casamento frustrado, um noivado decepcionado essas coisas tudo né isso se criava uma paixão, se cria uma paixão dentro do ego da, da criatura né e leva a isso aí” (ROSE, 20 de nov. de 2007).

Já para Luisa, a prostituta era incapaz de amar, tudo o que estivesse ligado à afetividade, inclusive demonstrações de ciúmes, não passavam de meras construções, “dizia Ah! Tá apaixonada! Tudo mentira! Era por causa do dinheiro (risos)” (LUISA, 20 de out. de 2007). Para ela, a meretriz visava sempre o lucro e não o sentimento “Amor mesmo não, não, não tinha não, era só fingimento” (Idem).

Os bordéis se especializavam para atender as contingências e preferências dos clientes, alguns não precisavam de sexo, precisam de cuidados: “um bêbado, se fosse ‘gentona’, que viesse mesmo cheio, mas, tem outros princípios né? [...] Traga pra cá... deixava entrar e aí ia zelar, ia cuidar se fosse preciso mandar ir pro banheiro tomar banho dava toalha, toma aqui vá tomar um banho” (LUISA, 20 de out. de 2007). Enquanto alguns precisavam de privacidade, outros queriam publicidade, denotando desejo de auto-afirmação. O bairro todo tinha notícia quando “agente via médicos, políticos e normalmente chegavam numa casa e fechavam a casa, olha tudo aqui é por minha conta geralmente e aí vinha ele com dois, três amigos, fechava a casa, botava as meninas pra desfilarem, desfilavam sem roupa” (JOÃO, 20 de nov. de 2007).

Outros queriam não apenas um programa e, por isso, faziam do bordel um verdadeiro hotel: “aqueles coronel se recolhia pra passar lá uma semana lá né, bebendo e dançando e aí ela fazia isso aí pra ele (risos)”. Ela se refere à cafetina Léo, dona do mais requintado bordel do Cajueiro o qual era muito apreciado pelos “graudão” (ROSE, 20 de nov. de 2007). Em geral, esta prática era mantida pelos homens de dinheiro e poder da região, ou seja, os “graudão”. A utilização dos bordéis por homens de poder econômico era visto pelas prostitutas como algo necessário e correto “porque a zona de mulher era a zona de mulher não existia vagabundo, ia lá homens, de capricho, homens que tinham palavra. Que o defeito do homem frequentar uma zona de mulher? *Isso não é defeito não, isso é do homem. Teve dinheiro, não importa, gozar a vida enquanto há tempo*” (LUIZA, 20 de out. de 2007).

Este tipo de justificativa para a presença do homem – enquanto cliente – na prostituição é resultado da crença de que a sexualidade do homem é naturalmente ativa. As limitações documentais dessa pesquisa, no entanto, não permitem dizer com segurança se esse era um pensamento generalizado entre as meretrizes. Não obstante, sabemos que, nas sociedades

ocidentais, recorrer aos serviços de uma prostituta é uma atitude masculina considerada positiva, uma vez que ressalta o ideal de virilidade do homem. Afinal, o sexo marital não era o bastante, era preciso “desaguar” desejos e fantasias no comércio do sexo.

No comércio sexual, a dona do bordel desempenhava importante papel, manipulava habilidosamente as circunstâncias, com o intuito de aumentar os rendimentos de sua casa. Visando, dessa forma, maiores lucros, as prostitutas - através de seus encantos e estratégias - eram orientadas a tirar o máximo de dinheiro possível dos clientes. Algumas, inclusive, tornaram-se mestras nesta arte e adquiriram o status de “favorita” dentro do bordel. Este status, contudo, as fazia trabalhar mais que as outras, pois “tem homem que gosta de uma mulher de um tipo de mulher e não aceita outro tipo e aí espera aquela, assim, mas era caso da mulher dizer, não sei, mas ela dizia assim olhe hoje eu fiquei com seis homens assim, em seqüência né, não era de vez” (JOÃO, 21 de nov. de 2007). Ainda segundo João (Idem), a cafetina rapidamente descobria a meretriz mais rentável e procurava encarregá-la de ensinar a arte de sedução para suas colegas.

O cotidiano destas mulheres nos leva a acreditar que compreender as interdições postas a determinados grupos de mulheres é também entender como ocorrem as resistências, muitas vezes “silenciosas”, as estratégias desenvolvidas para contornar essas interdições ou subvertê-las (PERROT, 1998:91). Um status de vítima, por exemplo, seguramente não é o mais aceitável para se atribuir a uma prostituta, uma vez que este status não é capaz de traduzir o papel dessas mulheres na história. A despeito do comércio do próprio corpo ser a sua profissão e que implicitamente o desejo da prostituta é a tradução do desejo do cliente, na prática, estas mulheres selecionavam seus clientes, tendo como critério de seleção tanto os lucros como os seus próprios sentimentos. João lembra:

homens malamanhados, mal arrumados, fedorentos, esses aí normalmente eram rejeitados, as mulheres rapidamente dava sinais entre si assim e isolavam o cara, que o cara não conseguia nem pro ‘sal’ porque vai lá que não toma banho ou, vai lá né que não se cuidou e foi lá suado fedorento e coisa parecida e normalmente elas percebiam isso e davam um jeitinho [...]e despistava deixava o cara a ver navios.

A declaração de João indica que as profissionais do sexo, em Itabuna, tinham suas escolhas direcionadas não apenas pelas expectativas individuais, mas, também, coletivas. Um mau cliente quando identificado era conseqüentemente, rejeitado por todo o prostíbulo.

Segundo a depoente Luisa (20 de out. de 2007), um homem pobre, conhecido como “pé-de-chinelo”, para freqüentar os bordéis do Cajueiro deviam tomar “um banho, se ajeitar e tal, pra se calçar e ir todo bonitinho, todo perfumadinho pra poder ir lá. Chegava lá ainda ia

perguntar a mulher se ela aceitava ficar com ele por tanto que era o dinheiro que ele tinha, mas, era um tanto que [...] era um dinheirinho mais avurtado”. Ou seja, o que condicionava a presença do homem no bordel era o dinheiro, mas a aparência era determinante para sua permanência no local. Esta atitude indica que as profissionais do sexo estavam preocupadas, da mesma forma, com seus prazeres e desejos.

Mas, da mesma forma que rejeitavam deitar por dinheiro com um homem que não as agradava, as meretrizes podiam também fazer sexo sem remuneração, ou seja, por puro prazer. Algumas prostitutas, informadas de que determinado homem era exímio no ato sexual, popularmente denominado de “bom de cama”, disputavam-no. Informa João: “as meretrizes gostam de homem bem dotado não sei e aí quando tinha um que aparecia no trecho (risos) era disputado a tapa, [...] fulano de tal rapaz ali é babado assim assado e aí dele eu não cobro dele eu vou de graça! [...] elas gostavam e valorizavam e agente conhecia” (JOÃO, 21 de nov. de 2007).

Algumas prostitutas tiveram filhos no decorrer do exercício de sua profissão. O fato de ter um filho “sem pai” e de se tornarem mães “solteiras” agravava, sobremaneira, as reduzidas opções de trabalho das mulheres pobres, empurrando-a facialmente de um trabalho braçal e mal remunerado para a prostituição. As mães solteiras trabalhavam como empregadas domésticas, cozinheiras e lavadeiras, costureiras e, mesmo aquelas que não recorriam a prostituição, eram vistas como tal. Luisa declara: “fui procurar meio de trabalho, não davam, porque diz que eu tava sendo mulher solteira, não tinha marido só que eu não era mulher solteira da vida livre como aquelas mulheres (exaltada), tá entendendo? Eu era uma mãe de família, mas porque eu não tinha o nome escrito” (LUISA, 20 de out. de 2007).

As senhoras casadas não queriam mulheres que infringiam as regras de conduta dominantes para trabalhar em seus lares, sendo assim, “ninguém arrumava trabalho naquela época pra protistuta, ninguém arrumava” (JULIA, 27 de out. de 2007). Em função desta realidade, as meretrizes não abandonavam os bordéis após serem mães e, por conta disso, buscavam estrategicamente soluções sua sobrevivência. Segundo Julia:

mulheres que tinha filho como Índia, Olga, Olga ganhava os neném e só era pegando e dando a um e a outro e tal mas, as famílias tudo gostava e recebia os filhos delas e tal, Índia criou os filhos dela, Nenga também criou, e outras e outras semelhantes que tinha os filhos dentro do, do setor mas que continua com os filhos cuidava dos filhos, arranjava uma pessoa pra ir tomar conta pagavam (JULIA, 27 de out. de 2007).

O depoimento de Julia demonstra que a prostituição não embargava estas mulheres de serem mães, pois, mesmo sabendo das dificuldades que teriam que enfrentar, algumas procuraram manter seus filhos concomitantemente com atividade da prostituição. A ausência de contraceptivos eficazes fazia com que algumas mulheres conciliassem maternidade e prostituição e outras optassem por entregar seus filhos para adoção (LUISA, 20 de out. de 2007).

Conforme já dito, impedidas de sair à rua durante o dia e, fazendo-o apenas em situações excepcionais, às meretrizes era negado participar de vários lazeres públicos da cidade como clubes e festas. Nos parques de diversão, entretenimento que surgia somente no final de cada ano, as prostitutas só podiam freqüentá-lo tarde da noite, quando as famílias e casais de namorado não mais estivessem presentes. Neste horário, contudo, os brinquedos já estavam fechados e apenas as barracas que vendiam bebidas e guloseimas se encontravam abertas, conforme o depoimento de Luisa:

O parque iam ao parque, mas como: Só depois de meia noite que as famílias se recolhiam aí agora a mulherada caminhava e iam fazer as farrinha delas por lá no parque. [...] Então ela só tinha autoridade depois que a família saísse aí elas ia lá pra catar alguma coisa né? Que interessasse a ela ganhar dinheiro (risos), algum homenzinho e tal... Aí ia lá catava as famílias, as mulheres já tinha, alguém já tinha ido, já tinham ido embora e muitas vez os homens voltava e aí ficava na bebedeira ali era quando as mulheres chegava e eles se derretiam todos né? (LUISA, 20 de out. de 2007).

A permanência das prostitutas no parque, no entanto, estava condicionada ao horário noturno. Ao amanhecer, as mesmas deveriam voltar para os meretrícios, sob a pena de serem punidas com a prisão caso permanecessem no local (LUISA, 20 de out. de 2007). Vale ressaltar que as prostitutas não iam presas porque eram prostitutas, pois, segundo o Código Penal Brasileiro (1990)- nos seus artigos 229 e 230- vigentes na década de 1950, não era prostituta que cometia a infração penal e, sim, aquele que lucrava com sua atividade. A prostituta era, desta forma, punida por atentado ao pudor ou por vadiagem.

Em todo caso, era difícil que uma mulher chegasse a ser presa, conforme os depoentes, a polícia mantinha um acordo de interesses com o meretrício. A relação policial-meretrício apresentava um imbricado diálogo que circulava entre a legalidade e a ilegalidade, à medida que, o controle mais geral da prostituição itabunenses estava a cargo dos policiais, delegados e afins, estes, portanto, representantes da lei e da legalidade enquanto o meretrício possuía

atividades intrinsecamente ligadas ao lenocínio⁸, crime previsto pelo citado Código Penal Brasileiro vigente à época.

As donas dos bordéis reconheciam os policiais como agentes reguladores da ordem, tanto que aceitavam a autoridades destes quando os mesmos se dirigiam aos bordéis para cobrar a tarifa dos direitos autorais à prefeitura. Declara um depoente: “soldados vinha soldados fardado, chegava falava com a dona da casa conversava e aí acertava tudo se tivesse atraso tinha que ir lá pra acertar as conta mandava a ordem, que é uma intimação né?” (LUIZA, 20 de out. de 2007). O envolvimento dos policiais com a prostituição era tão grande, que alguns namoravam ou tinham casos com as prostitutas (JOÃO, 21 de nov. de 20), garantindo as mesmas certa proteção. Assim, “muitos policiais tinha casos com mulheres, as mulheres gostavam de estabelecer um caso com policiais pra que soubessem que ela tem alguém que pode proteger elas contra violência, tinha muito isso” (Idem).

O fato de serem namoradas de policiais dava um conforto simbólico e concreto as meretrizes, simbólico, pois, os policiais representavam a legalidade e o poder instituído e, concreto porque o fato de os clientes saberem desse relacionamento a protegia da violência masculina. Além de protegê-la da violência exercida pelas próprias colegas de trabalho. Os policiais, atrelados ou não a prostitutas e cafetinas, deveriam manter, em tese, a ordem no reduto do meretrício itabunense. Mas, as prostitutas contavam também com proteção extra-oficial, isto é, com um “leão de chácara”⁹, segurança que tinha a função de conter a entrada de bêbados, pobre e clientes agressivos. Informa João:

tinha também casos de violência do, do homem com a mulher eu não sei por que razão é recorrentemente tinha casos de: - Ô me acode, e tal, não sei se porque o homem tava bêbado não sei se porque ele vinha com problemas e aí aflorava naquela hora ele tava precisando mostrar a macheza ou algum trauma, ou ele exigia alguma coisa que a mulher se recusava não sei de alguma forma, mas sei que recorrentemente tinha me acode e tal gente e perêê, esse cara é assim assado (JOÃO, 21 de nov. de 2007)

Nesses casos, é possível sugerir que a violência do cliente pode ter sido provocada pelo fato da prostituta ser identificada com a mulher “depravada” e “insaciável”, no qual seu corpo é imaginado como um objeto sem limites, local de prazeres ilimitáveis e de fetiches eróticos. Uma imagem que a realidade se encarrega de contestar, principalmente quando a meretriz se

⁸ Atividade definida como crime pelo Código Penal Brasileiro, nos seguintes termos: Art. 228 “induzir ou atrair alguém à prostituição, facilitá-la ou impedir que alguém à abandone”. Ou: Art. 229 “manter por conta própria ou de terceiros casa de prostituição”. Ou (Rufianismo): Art. 230 “Tirar proveito da prostituição alheia participando diretamente de seus lucros. Ou ainda: art. 231 “promover ou facilitar a entrada no território nacional de mulher que nele venha exercer a prostituição, ou saída de mulher que vá exercê-la no estrangeiro”.

⁹ Expressão usada pelo depoente João.

recusa a atender certos caprichos masculinos. Em situações como esta, entrava em cena a cafetina do bordel, que por atuar como figura importante dentro do contexto prostitucional, se impunha frente ao cliente agressor: “a dona da casa muito jeitosa e muito hábil a depender do cliente ela ia e conversava, ói venha cá você está agitado venha pra cá um pouquinho, deita aqui, sai aqui menina e tal” (JOÃO, 21 de nov. de 2007). As atitudes conciliatórias da cafetina, em geral, conseguiam contornar a agressividade do cliente, evitando assim a intervenção da polícia (Idem).

Uma importante cafetina citada por todos os depoentes, a “dona de chave”,¹⁰ Léo, foi dona de um bordel requintado que funcionou também como uma *boite*. Segundo a depoente Luisa, Léo era muito querida por todos, pelos habitantes do bairro, inclusive as senhoras casadas, pelos poderosos da região e pelos policiais. Ela procurava administrar o seu bordel mantendo a qualidade dos serviços que se dispunha a prestar e, por isso, era considerada a melhor cafetina do bairro. Mas, sua influência não se restringiu ao bairro do Cajueiro, já que a mesma tinha um nome respeitado no comércio itabunense: “Chegasse na cidade em qualquer local (ênfatizando) ela não precisava ir não, ela dissesse assim Fulano, algum portador dela, que trabalhava pra ela, dizia assim vá em tal lugar na cidade e diga a fulano de tal pra mandar isso, assim, assim pra mim [...] e não tenho dinheiro!” (LUIZA, 20 de out. de 2007).

A condição hierárquica que desfrutava a cafetina tornava-a um modelo de conduta moral para as prostitutas. Esta podia freqüentar qualquer ambiente e não carregava consigo o peso de um estigma social, pois era sempre tratada como ‘dona’ ou ‘senhora’: “todo mundo era Léo pra lá, dos pequeno aos rico dona Léo, dona Léo, dona Léo, todo mundo tratava ela assim” (LUIZA, 20 de out. de 2007). Na companhia dela, as prostitutas podiam freqüentar o espaço central da cidade sem temer repressões. Ela era, por conseguinte, um eixo que impunha certos padrões de moralidade adaptados às condições do meretrício.

É possível, portanto, que existissem verdadeiros laços afetivos entre prostitutas e cafetinas. Afinal, a cafetina era, por causa do papel que desempenhava, muitas vezes associada à figura materna. Segundo relembra Luisa:

elas tinha ela como mãe todas as mulheres que morava com Léo se saísse saía chorando... é se tivesse alguma coisa que Léo bronquiasse e dizia eu não lhe quero mais aqui pode procurar pra onde ir vá procurar um quarto...que eu não lhe quero mais...ela saía chorando... “Mama não faz assim comigo, Mama eu não faço mais isso... Mama eu não lhe desobedeço mais...” Era uma mãe era uma mãe pra todas, elas respeitava (20 de out. de 2007).

¹⁰ A expressão é utilizada pela depoente Luisa como um “apelido” da época para as cafetinas.

Carentes de uma figura feminina que assumisse o papel materno, algumas prostitutas transferiam o ideal materno para o contexto do bordel. Por exemplo, não sem razão o bordel de Léo era conhecido como bordel da Mama. Como uma mãe, Léo impunha suas regras e, como uma mãe, era respeitada pelas meretrizes. Contudo, a validade deste papel de mãe nem sempre era verificada, conforme dito anteriormente, quando as prostitutas ficavam grávidas não contavam com assistência médico-hospitalar, não tinham suas despesas cobertas pela dona do bordel, e, para garantir a sua permanência na casa permaneciam trabalhando mesmo grávidas.

Todavia, a imagem de “mãe” era contraditória. Talvez esse qualitativo fosse incitado pela cafetina e usado por esta para conseguir um maior controle de suas funcionárias, não se sabe até que ponto pode ser válida a afirmação de que uma cafetina era como “mãe” para suas funcionárias prostitutas, pois, não devemos perder de vista que essa relação é uma relação profissional, entre empregadora e empregadas.

As concepções dominantes de sexualidade e de gênero, nesta sociedade, muitas vezes segregaram aquelas e aqueles que não se identificavam com a masculinidade hegemônica e com as formas de feminilidade submissas. As prostitutas, de certa forma, subverteram o que foi, nesse contexto, considerado próprio do feminino e do masculino, “[...] padrões culturais que cultivam simbólica e explicitamente hierarquias e moralismos em nome da virilidade, da masculinidade e da rigidez que codifica uma determinada vivência da sexualidade como a normal, a consentida” (ABRAMOVAY; CASTRO, 2004:278).

Neste cenário de disputa por territórios, não cabiam as concepções alternativas de mulher ou da sexualidade feminina representada pelas prostitutas. Essa foi apenas uma das muitas conseqüências das disputas espaciais na cidade de Itabuna. Constituir uma territorialidade é uma forma de falar da vida, de transgredir, de negociar e inventar novas regras. O controle de presenças e ausências é um exercício de invenção de limites para os sujeitos. A imposição de margens para o viver, gera a diferenciação do que você é e do que é o outro, nesse processo algumas condutas são valoradas e outras depreciadas. Porém, as margens são limites tênues, pois, é relacionalmente que se pode perceber melhor as distinções entre grupos sociais.

Referências

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary G.; SILVA, Lorena B. da. *Juventudes e Sexualidade*. Brasília: UNESCO, 2004.

CHALLOUB, Sidney. *Cidade Febril*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

DA RIN, M. e GONSALVES, A. *Remodelação e saneamento da cidade de Itabuna – Relatório*. Itabuna: 1927. Arquivo Público Municipal de Itabuna (APMI), S/N.

ESCRITÓRIO DE ENGENHARIA CIVIL E SANITÁRIA F. SATURNINO RODRIGUES DE BRITO. *Saneamento de Itabuna – Relatório*. Rio de Janeiro: 1935. APMI, S/N.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, v.2, 1984.

_____. *História da Sexualidade: a vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, v.1, 1988.

GONÇALVES, Oscar Ribeiro. *O jequitibá da Taboca: ensaios históricos de Itabuna, 1849 a 1960*. Itabuna, Imprensa oficial da Bahia, 1960.

PERROT, Michelle. *Mulheres públicas*. São Paulo: UNESP, 1998.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*, São Paulo, Paz e Terra, 1991.

FONTES

Arquivo Público Municipal de Itabuna (APMI)

Periódicos: *A Época*, *Voz de Itabuna* e *Diário de Itabuna*.

Período: 1940 a 1960.

DEPOIMENTOS ORAIS

Etetes de Oliveira Sales. Aposentada, residente na cidade de Itabuna. Entrevista realizada no dia 20 de out. de 2007.

Leolira Farias Dutra. Aposentada, residente na cidade de Itabuna. Entrevista realizada no dia 27 de out. de 2007.

Cleuza Oliveira Paixão. Dona de estabelecimento comercial, residente na cidade de Itabuna. Entrevista realizada no dia 20 de nov. de 2007.

Raimundo Nogueira Passos. Funcionário da CEPLAC, residente na cidade de Itabuna. Entrevista realizada no dia 21 de nov. de 2007.

YOGA EM GOIÁS: ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES ORIENTAIS EM GOIÂNIA.

Euller Gontijo De Oliveira¹
eullergontijo@gmail.com

Discutir a História do Yoga em Goiás é pensar nas relações Oriente/Ocidente, sobretudo em suas representações culturais e religiosas, buscando uma melhor compreensão da história da religiosidade oriental e sua inserção na cultura ocidental. O presente trabalho se insere na abordagem da História Cultural numa perspectiva micro-histórica, a partir do Instituto Goiano de Yoga, fundado em 1971, pelo Professor Nestor Mota, buscamos compreender como a prática do Yoga se insere na contemporaneidade. Sob as bases teóricas de Edward Said e Hobsbawm abordamos o debate sobre a relação Oriente/ Ocidente, não numa perspectiva dicotômica, mas dialogando com estas duas vertentes de compreensão acerca do Oriente. Nesse sentido, o presente trabalho traz para o centro do debate as relações e inter-relações entre oriente e ocidente e como a partir desse encontro novas adesões religiosas surgem na contemporaneidade.

Palavras-Chave: Yoga, Religiosidades, Oriente/Ocidente

To discuss the history of Yoga in Goiás is to think in the relation east/west, above all in your cultural representations it is religious, looking for a better understanding of the history of the eastern religiosity and your insert in the western culture. The present work if it inserts in the approach of the cultural history in a personal micro-historical perspective, starting from the institute Goiano of Yoga, founded in 1971, for theather Nestor Mota, we looked for to understand as the practice of Yoga interferences in contemporaries. Under Edward Said Theoretical bases and Hobsbawm we approached the debate about the relation east/west, not in a perspective distinct but dialoguing with these two slopes of understanding concerning the east. In that sense, the present works behind for the center of the debate the relationships and interrelations between east and west and as to leave of that encounter new religious adhesions they appear in contemporaries.

Key-Words: Yoga, Religiosities , east/west

Os estudos das Religiosidades contemporânea, vem nos apontando novos caminhos para pensar as representações das novas formas de manifestações da espiritualidade centrado na valorização do sujeito, onde o divino passou a ser visto como uma prerrogativa do indivíduo. Busca-se o mistério, agora, dentro de cada um. Ou seja, o grande mistério, hoje, está em cada um encontrar seu próprio caminho. Nesse contexto, a prática do Yoga ganha sentido, mas precisamos conhecer o processo que percorreu o Yoga até chegarmos aos dias atuais.

¹ Graduado em História Pela Universidade Federal de Goiás, Pós-Graduando Lato-Sensu em História Cultural pela mesma Instituição.

Tendo como ponto de partida o Instituto Goiano de Yoga fundado no ano de 1971, este trabalho visa aprofundar os estudos e pesquisas relacionadas ao surgimento de algumas práticas orientais em Goiânia, nesse sentido, buscamos a partir desse trabalho alguns apontamentos acerca das relações culturais e religiosas entre Oriente e Ocidente.

OCIDENTALISMO/ORIENTALISMO: PARES DE UM MESMO PROCESSO

Antes de adentrarmos a história do Yoga, faz-se necessário estabelecermos um debate sobre essa questão. A partir dos estudos de Said sobre o Orientalismo, algumas questões sobre essa divisão bipolar passam a se tornar mais claras.

Segundo Said, o Oriente foi uma invenção Ocidental “[...] é uma idéia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente.” (SAID, 1990:17). Trata-se portanto de um discurso com seu corpo teórico e prático sobre o oriente, criando uma “tela” aceitável para filtrar o Oriente para a consciência Ocidental. É uma relação de poder, dominação, esse oriente não fala por si mesmo, mas fala e se mostra a partir de uma “tela” ocidental. Em suma, para Said o Oriente:

É antes uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filosóficos; é uma elaboração não só de uma distinção geográfica básica, como também de toda uma série de ‘interesses’ que, através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica e sociológica, o oriente não apenas cria como também ele é, acima de tudo um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao poder político em si mesmo, mas que antes é produzido e existe um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político, intelectual, cultural e com o poder moral. (SAID, 1990:24)

O grande desafio desse trabalho foi romper com essa visão ocidentalizada do oriente procurando percebê-lo em si mesmo e mais, como seus valores culturais e religiosos se instalaram no Ocidente.

Historicamente, o orientalismo passa a ter sua existência formal a partir do concílio de Viena em 1312, quando as principais Universidades passaram a considerar o oriente como um campo de estudos baseado em uma unidade geográfica, cultural, lingüística e étnica. É o que Said chama de Orientar o Oriental.

Concebendo esta distinção enquanto construção social dada historicamente, o conceito de representação parece-nos fundamental para percebermos a construção social do oriente enquanto uma representação e apropriação. Para Chartier, esse conceito permite uma articulação das três modalidades de relação com o mundo social:

1. O Trabalho de delimitação e classificação das múltiplas configurações intelectuais, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos.

2. *As práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição.*

3. *As formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns 'representantes' (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade. (CHARTIER, apud. VAINFAS, 1997:154).*

É o que Said chamou de Geografia Imaginativa, cujas “imagens” do Oriente não passam de representações que visam a orientalização do Oriental, num processo que não apenas marca a província do orientalista como também força o leitor ocidental não-iniciado a aceitar às codificações orientalistas como o verdadeiro oriente. Assim, tais construções sobre o oriente podem criar não apenas o conhecimento sobre tal, mas também a noção de que o que é descrito seja real.

Um dos estudos mais aprofundados sobre a religião Hindu foi elaborada por Max Weber em seu trabalho sobre a Sociologia da religião. Weber estudou não apenas as relações entre protestantismo e capitalismo, como também fez um estudo comparativo de civilizações relacionando sociedade, religião e ética secular como no caso da China, Índia e Palestina. O nosso trabalho centra-se no caso específico da Índia onde a prática da austeridade religiosa era originalmente associada a práticas estáticas e a crença em seu poder mágico; o ideal de vida era o afastamento das atividades mundanas e através do silêncio e austeridade podia-se conseguir uma emancipação interna do mundo.

Segundo Bendix, a sociologia da religião weberiana “ culminou em uma tentativa de explicar a diferenciação inicial entre contemplação mística e ativismo ascético.” (BENDIX, 1986:224). Weber foi um dos poucos intelectuais que compreendeu essa especificidade da cultura indiana; na historiografia acabou enraizando-se uma perspectiva que compreende a relação ocidente\oriente como dominação um sobre o outro, sobretudo a partir das últimas décadas do século XIX na fase chamada imperialista, quando o globo passou a ser dividido entre “avançados” e “atrasados”.

Essa divisão do globo tinha uma dimensão estritamente econômica, é o que Hobsbawm chamou de Economia Global Única ou Processo de Ocidentalização. Porém, analisar esse processo apenas pelo aspecto econômico é subestimar e colocar de lado uma complexidade de relações que de forma alguma se restringiram apenas a esse aspecto. Sem querer questionar o processo de Ocidentalização que efetivamente ocorreu, é preciso pensar também quais foram as influências do Oriente sobre o Ocidente, para além de uma análise política e econômica. Faz-se necessário pensarmos as imbricações culturais e religiosas advindas desse processo. Esse é o eixo central que permeia este trabalho.

Analisando esses dois autores nosso Posicionamento sobre a questão da inserção do yoga no contexto ocidental, não foi por optar nem por uma, nem por outra explicação, uma vez que não discordamos de nenhuma dessas abordagens, compreendemos que o processo de ocidentalização efetivamente aconteceu, embora nossa crítica esteja na ênfase dada por Hobsbawm ao aspecto econômico na análise sobre o oriente, também concordamos com Said sobre sua concepção de como o oriente é percebido, lido, descrito sempre por uma ótica ocidental.

Refletindo sobre essa aparente dicotomia me parece o conceito de **tradução** ser um conceito que vem abarcar uma gama maior de sentido no qual o yoga se insere no ocidente. Embora os professores de yoga em seus discursos afirmem a manutenção das tradições da Índia em suas práticas yoguicas, observamos que o que há é uma tradutibilidade, os próprios termos usados são uma forma de tradução par o maior entendimento e assimilação por parte dos alunos. Assim temos a postura do Herói- *Virasana*; a postura do cisne- *Swangasana*; a postura do leão- *Simhasana*; a postura do Peixe – *Matsyasana*. Para além dos nomes terem sido ‘abrasileirados’ o próprio sentido do yoga no Brasil não é o mesmo que na Índia. Enquanto na Índia o yoga é uma filosofia religiosa, um caminho para alcançar o deus interno e se livrar do karma, da roda sucessiva de reencarnações, aqui o yoga segue uma perspectiva ecumênica, sua prática independe de preceitos religiosos, sendo utilizadas por muitos como uma terapia, voltada para o bem estar físico e o combate ao stress.

A presença britânica na Índia trouxe não apenas influência econômica como também religiosa, as influências missionárias britânicas ao longo do século XIX produziram uma reação imediata dando surgimento a um movimento de renascimento hindu ou Neo-hinduismo e o grande evento que marcou os esforços do renascimento hindu foi o congresso mundial das religiões, em Chicago no ano de 1893, cujo destaque foi o Swami Vivekananda, discípulo de Ramakrishna. Foi por meio de Vivekananda que o Ocidente ouviu falar em Yoga e em métodos de meditação. Vivekananda escreveu uma importante obra intitulada: O que é Religião, nesta obra o autor lança as bases para o encontro do que considera a verdadeira religião universal a partir do Yoga. Para Vivekananda, Religião é realização, e a realização de Deus em nós é o único caminho para a verdadeira religião universal sendo que cada um terá que descobrir por si mesmo. Há quatro meios ou caminhos de se alcançar esse encontro com Deus e que ele define como sendo o seu ideal de religião:

[...] Essa religião é alcançável pelo que denomina na Índia Yoga, união. Para o Homem de ação é a união entre os homens e toda a humanidade; para o místico, entre seu self inferior e superior, para o amante, entre ele e o Deus de amor; para o filósofo, é a união com toda a existência. (VIVEKANANDA, 2004:34).

Assim, aquele que busca a união pela ação é o Karma Yogue, cujo objetivo é levar o indivíduo a conhecer os segredos de sua ação, ensinando-o a empregar as suas energias de forma mais proveitosa; é no Bhagavad – Gita que se encontra o melhor exemplo do Karma-Yogue:

[...] Ninguém se liberta da escravidão do seu agir pelo fato de não agir – e ninguém atinge a perfeição interior só por desistir da atividade externa. Ninguém pode existir um só momento sem agir; a própria natureza o compele a agir, mesmo sem querer; pensar também é um agir no mundo mental. Cumpre, pois, o teu dever consoante a lei! Até a conservação do teu corpo exige ação; nem há santidade sem ação. Toda ação que não for praticada como um ato de culto divino redundará em escravidão. Pelo que, Arjuna, sê livre do apego e pratica os teus atos como um culto divino! Sejam as tuas atividades atos de Adoração. (Bhagavad-Gita, cap.III v. 4,5,8, 9)

O que busca a união pelo misticismo é o Raja Yogue, trata-se exclusivamente da concentração, estuda o método de controlar os impulsos e pensamentos e manter a mente em ordem, é através da concentração que os yogues acreditavam serem capazes de abrir o cofre do tesouro do conhecimento; o que busca a união pelo amor é o Bhakti Yogue, ensina a amar à Deus em tudo e a prestar todos os tipos de louvores, as práticas do Bhakti Yogue incluem cantos devocionais, mantras, danças, e repetição do nome de deidades como Shiva, Vishnu e Krishna. e por fim o que busca a união pela filosofia é o Jnana Yogue, aquele que deseja ir além do visível, não se contenta com as trivialidades da vida, quer ultrapassar toda a pequenez do ser e penetrar no verdadeiro coração, ver a realidade tal como ela é e assim unificar-se com um ser universal: Deus. Há um mantra situada numa *Upanishad* que sintetiza bem o objetivo do Jnana Yogue:

*Do irreal, conduze-me ao real,
das Trevas conduze-me à luz,
da morte, conduze-me à imortalidade.
(Brhadaranyaka Upanishad, apud.Kalyama, 2003 p.95)*

Há várias modalidades de Yoga, mas todas têm como fim a união. Etimologicamente a palavra yoga surge da literatura sânscrita derivada da raiz YUG, que significa reunir, subjugar, trata-se portanto da união entre atma (espírito individual) com Bramam (espírito universal) a união do homem com o divino. Seu surgimento perde-se na obscuridade da história, mas arqueologicamente foram encontrados nas escavações no vale do rio Indo, região de Mohenjo-Daro, atual Paquistão, no início do século XX, um sinete de barro cozido que apresentava uma figura em posição padmāsana ou postura de lótus, trajando uma pele de tigre e cercada por animais. Este sinete foi datado aproximadamente por volta de 3000 a.C. e é um marco da existência do yoga desde esse período.

HISTÓRIA DO YOGA

Para o estudo da história do Yoga baseamos na leitura de Mircea Eliade que divide a história do Yoga em :

- **Proto-Yoga ou Yoga Arcaico:** Período ligado ao achado arqueológico do sinete de barro apresentando uma figura em postura Padmāsana e datada aprox. 3000. a.C.

A partir de 1500 a.c. inicia-se uma nova fase do yoga conhecido como **Pré-Clássico**, que são os primeiros tratados de yoga, presentes nas Upanishads, que significa “ sentado junto ao mestre” (formada por textos sânscritos, da palavra sanskrta – língua da classe sacerdotal e compiladores dos hinos, que expõem uma forma de misticismo sacrificial baseado na internalização dos rituais.

Uma terceira fase do Yoga foi seu período **Épico**, que abrangeu entre 500 e 200 a.c. marcado por uma efervescência cultural provocada pelo choque e assimilação da cultura ārya e os povos autóctones que já habitavam a Índia e denominados de dravidianos.

A grande obra que narra esse episódio é o Mahabharata, um épico de inestimável valor para a história religiosa e filosófica da Índia. Para Eliade:

O Mahabharata, com efeito, é o encontro de inúmeras tradições ascéticas e populares, cada uma com um “yoga” próprio, isto é, com uma técnica “mística”. Os longos séculos, no curso dos quais novos episódios foram intercalados na epopéia, permitiram a todas essas formas de yoga barroco instalar-se e ganhar espaço (e uma justificação) o que resultou na transformação da epopéia em uma enciclopédia. (ELIADE, 1996:132)

A Próxima fase seria o **Yoga Clássico**, iniciado por volta do séc. II a.C. tem como destaque a codificação do Yoga sistematizado por Patânjali nos Yoga-Sutras, composto por 196 frases e dividido em 8 fases:

1º *Yama*: São os princípios restritivos norteadores de condutas dos praticantes de yoga;

2º *Niyama*: Também formam princípios norteadores da ação humana;

3º *Āsanas*: Significa postura, são posturas que visam a permanência numa condição de controle e conforto;

4º *Pranayamas*: É o controle dos impulsos respiratórios: Inalação-Retenção-Exalação;

5º *Pratyahara*: Fase da introspecção dos sentidos uma preparação para a concentração;

6º *Dharana*: Concentrar, fixar a mente em um ponto específico e quando a atenção estiver centrada e imóvel o yogue atingiu a concentração;

7º *Dhyana*: Concentração profunda levando a meditação;

8º *Samadhi*: Esse é o fim último do Yoga, estado de iluminação, todas as fases anteriores fazem parte de um processo contínuo de unificação alcançando a libertação espiritual

encontrando com seu deus interno, eis o grande objetivo do yoga, o indivíduo unido ao divino que há dentro de si.

E a última fase seria o **Yoga Moderno**, surgiu no final do século XIX cuja presença britânica na Índia produziu um movimento de reação chamado Renascimento hindu ou Neo-Hinduismo, que segundo Eliade trata-se de:

[...] Um movimento nacional indiano que tenta integrar os valores ocidentais e tornar a sabedoria indiana acessível ao Ocidente.[...] cujo objetivo é preservar as tradições religiosas da Índia mas também divulgá-las pelo mundo inteiro. (ELIADE, 1999:183).

O YOGA NO CONTEXTO CONTRACULTURAL

Um outro momento que deu ao Yoga uma grande contribuição para o seu desenvolvimento no ocidente, foi o movimento de Contracultura que nas palavras de Rostak:

...revela-se na inclinação sem precedentes para o oculto, para a magia e para o ritual exótico que se tornou parte integrante da contracultura[...] levando a uma crítica radical da concepção científica convencional do homem e da natureza. (ROSTAK, 1972:131).

Somente a partir desse movimento é que as religiões orientais ganharam espaço no contexto ocidental, opondo-se a visão cientificista do mundo, todos os elementos anti-racionalistas contidos no fundamentalismo, espiritismo, ocultismo, o Zen, ganharam força. O movimento de contracultura adotou com naturalidade tudo que se relacionava ao novo, exótico, misterioso, crescendo assim a procura por técnicas alternativas como práticas de acupuntura, Tai-Chin-Chuan e o Yoga.

A filosofia oriental na sua capacidade de ordenar uma outra maneira de se comprometer com o mundo, encontrou eco entre os jovens e veio a se constituir em uma forma polêmica de questionamento da visão de mundo dominante na cultura ocidental. Nas palavras de Theodore Rostak,

Talvez aquilo que os jovens tomaram como Zen pouca relação tivesse com aquela veneranda e diáfana tradição; mas o que prontamente adotaram foi, sem dúvida alguma, uma rejeição mansa e jovial do materialismo e do compulsivamente cerebral. Foi o começo de uma cultura jovem que continua a ser estimulada com a ânsia espontânea de opor-se à ordem tristonha, voraz e egomaniaca de nossa sociedade tecnológica. (ROSTAK, 1972:142)

É Nesse contexto que se insere nosso ator histórico, o prof^o Nestor Mota, pioneiro do yoga em Goiás, fundando o Instituto Goiano de Yoga no ano de 1971, depois de anos de experiência com o prof^o Shotaro Shimada, do estado de São Paulo, um dos pioneiros do Yoga no Brasil.

O Professor Shotaro Shimada é um dos precursores da prática do Yoga no país, seu primeiro contato com o yoga foi através de um livro chamado Yoga – Ramacharaka, no início da década de 50. O que despertou sua atenção nesse livro foram os exercícios respiratórios (

Pranayamas) como ele já praticava Judô ele passou a praticar yoga e em um ano percebeu o aumento de sua resistência física, autocontrole, concentração, lucidez e rapidez de raciocínio, o que lhe conferiu o título de campeão de Judô nos anos de 1952, 1953 e 1954. A partir daí começou a dar aulas de yoga e não parou mais.

O Professor Nestor Mota teve seu encontro com o yoga inicialmente em Belo Horizonte com o Swami Savananda kritikos, era noviço na época da ordem dominicana, e concluído o noviciado em 1967, Nestor Mota continua seus estudos na Capital de São Paulo. Tão logo chegaram lá, trataram de procurar uma escola de Yoga, foi nesse período que aluno e mestre se conheceram. Mas foi na prisão que o prof^o Nestor pôde aprofundar na técnica do Yoga, sua prisão política adveio de sua relação com a JUC (Juventude universitária católica) juntamente com seu amigo Frei Beto, líder nacional do

movimento dominicano, ligado a ALN aliança libertadora nacional do líder Carlos Mariguela. Segundo o Prof^o Nestor:

Foi na prisão que pudemos por à prova a eficácia do yoga, inclusive para aliviar as dores físicas dos torturados, os colegas que voltavam do pau-de-arara, das torturas, chegava machucado, outros que não haviam sofrido tortura física mas se encontravam sobre pressão psicológica, foi aí que me esforcei mais para dar um yoga diferenciado cada caso e percebi então que se tratava de uma terapia, Yogaterapia, um método que realmente funciona. (MOTA, Entrevista concedida 14\01\2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho seguiu a corrente historiográfica da Nova História, que nos possibilitou enveredar por novas linhas de pesquisa, como a História e Memória, concebendo esta última enquanto uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, que nunca é aquele somente do indivíduo, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional, portanto toda memória é por definição ‘coletiva’ como sugeriu Halbwachs.

Trabalhamos em nossa pesquisa também com Fontes orais que segundo François:

A história oral, precisamente na medida em que se constitui num encontro com Sujeitos da história podem contribuir para reformular o eterno problema da pertinência social da história e também do lugar e do papel do historiador na cidade: por isso mesmo ela pode representar para a história, como disciplina, uma chance que não se pode subestimar. (FRANÇOIS, 2000:10)

Nesse sentido, trouxemos para a construção deste trabalho as memórias do Prof^o Shotaro Shimada e do Prof^o Nestor Mota pioneiro do Yoga em Goiás desde 1971, as contribuições de suas histórias de vida são de inestimável valor para a compreensão da inserção do Yoga no Brasil e em Goiás.

Finalizando, buscamos a partir desse trabalho compreender as questões culturais e religiosas que se relacionaram entre Oriente e Ocidente. Se o ‘germe’ do yoga no ocidente foi com Vivekananda, no final do século XIX, seu apogeu foi na década de 60 do século XX, onde as

práticas orientais ganharam espaço no contexto ocidental, opondo-se a visão cientificista do mundo. Compreender tais transformações porque passam as manifestações religiosas, somente é possível se compreendermos as transformações que passaram a sociedade neste último século. Num processo contínuo de secularização das crenças, a racionalização das atitudes e a individuação passam a ser marcas distintivas, tornando as religiosidades algo mais subjetivo, onde a relação com o divino não está mais fora, e sim dentro de si mesmo.

Ao mapearmos a trajetória do yoga nosso objetivo não foi apresentar um trabalho que se mostrasse enquanto uma verdade pronta e acabada, mas que apenas aponta idéias e caminhos a serem pensados, refletidos e problematizados, a fim de se buscar novas maneiras e modos de pensar o oriente e suas implicações no mundo ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENDIX, R. Max Weber: Um perfil intelectual. Brasília: UNB, 1986.

BURKE, Peter. A escrita da História. São Paulo: UNESP, 1992.

CHARTIER, Roger. A História Hoje: Dúvidas, desafios, propostas. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 7 nº13 1994. P. 97-113.

ELIADE, MIRCEA YOGA: Imortalidade e Liberdade. São Paulo: Palas Atena, 1996.

FRANÇOIS, Etienne. A fecundidade da História Oral. In: Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

HOBBSBAWM, Eric A Era dos Impérios. (1875-1914) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas:UNICAMP, 2003.

_____ História : Novos Objetos. Rio de Janeiro:Francisco Alves, 1995.

_____ História: Novas Abordagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

ROHDEN, Huberto(trad.). Bhagavad-Gita. São Paulo: Martin Claret. 2002.

ROSTAK, Theodore, A Contracultura. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

SAID, Edward, Orientalismo – O Oriente como Invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: Domínios da História. Rio de Janeiro:Campus, 1997.

VIVEKANANDA, Swami. O que é religião. Rio de Janeiro: Lótus do Saber, 2004.

A CARTA FORAL DE BRAGANÇA

Flávio F. P. Filho¹
paesf@hotmail.com

Neste artigo analisamos, rapidamente, as Cartas Forais outorgadas pelos monarcas portugueses da dinastia de borgonha, pois está prática fora usada desde o período Condal. Assim comentamos esse costume até o reinado de D. Dinis (1279-1325), que foi um dos monarcas que mais concedeu Carta de Foral, particularmente para a região Transmontana, nordeste do reino português. Essas Cartas visavam, sobretudo, fixar o homem a terra, mormente por se tratar de uma região de fronteira com o reino castelhano. Todavia nos centramos mais na interpretação do Foral de Bragança.

Palavras-chave: Carta Foral, D. Manuel, Foral de Bragança, D. Dinis.

Here we review quickly the Provincial Letters awarded by the Portuguese monarchs of the dynasty of Borgonha, as this practice has been used since the time of Barcelona. So comment on this custom until the reign of King Dinis (1279-1325), who was one of the most monarchs who granted the Charter Law, particularly for the region Transmontana, northeast kingdom portages. These letters were intended mainly to set the man to the ground, especially since it is a border region with the Castilian kingdom. But we focus more on interpretation of the Provincial Bragança.

Keywords: Provincial Letter, D. Manuel, Provincial Letter Bragança, D. Dinis.

O estudo dos Forais manuelinos já o fazem a muito tempo, entretanto a maioria esmagadora desses estudos, praticamente dizem sempre a mesma ideia. Os forais outorgados por D. Manuel foram diferentes, novos, e de grande sucesso na época. Essa visão, talvez, não esteja de todo errada e nem de todo certa.

Pretende-se com este artigo, realizar uma sucinta reflexão sobre, em particular o foral de Bragança, mesmo sendo uma Carta Foral² outorgada por D. Manuel muito pobre, pode dar elementos que possibilitem entender o significado do que foram as Cartas Forais. Lembramos que a concessão de Cartas Forais sempre foi uma prática usada pelos monarcas portugueses, pretende-se deixar esse processo evidente, ou seja, tem-se a intenção de rapidamente, comentar o processo de outorga de forais desde o período condal até a época de D. Dinis,

¹Professor Adjunto I do Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso. Membro da ABREM e do grupo de estudos “VIVARIUM”.

² Forais. Foral ou carta de foral era o diploma concedido pelo rei, ou por um senhor laico ou eclesiástico, a uma determinada terra, contendo normas que disciplinavam as relações dos seus povoadores ou habitantes entre si e destes com quem o outorgava. Constitui a espécie mais significativa das chamadas cartas de privilégio. Normalmente as suas normas referiam-se às seguintes matérias: liberdades e garantias das pessoas e dos bens dos povoadores; impostos e tributos; composição e multas devidas pelos diversos delitos e contravenções; imunidades coletivas; serviço militar; encargos e privilégios dos cavaleiro-vilãos; ônus e forma das provas judiciárias; citações, arrestos e fianças; aproveitamento dos terrenos comuns. Cf. Joel Serrão. *Dicionário de História de Portugal*. Vol. I - IV. Porto, Iniciativas Editoriais, 1977, p. 286.

que foi um dos monarcas que mais concedeu Cartas de Foral para região Transmontana, como deixa claro a doutora Rosa Marreiros (MARREIROS, TESE DE DOUTAMENTO, 1990.) em sua tese de doutoramento.

Assim após esse rápido comentário sobre o processo de concessão de Forais, far-se-á um explanação e análise sobre o primeiro Foral de Bragança outorgado pelo rei D. Sancho. Esse procedimento visa deixar claro ou pelo menos evidenciar quais as prerrogativas que o Concelho perdeu com o decorrer dos séculos, privilégios que foram perdidos devido, sobretudo, ao processo de fortalecimento do poder monárquico.

Feito essa análise a seguir far-se-á um comentário sobre o novo Foral de Bragança emitido por D. Manuel, e ainda um rápido esclarecimento sobre a Carta Foral de Chaves, mormente por que possui partes semelhantes com o Foral de Bragança.

OS FORAIS MANUELINOS

Os forais são cartas dadas pelo monarca ou por algum senhor, versam sobre várias matérias, dentre elas, destacamos as seguintes: regula a liberdades dos vizinhos; determina os impostos, bem como as multas pelos diversos delitos; o serviço militar; a imunidade do Concelho, do Couto ou da Honra; regulamenta justiça, a arrecadação tributária etc. Regulariza, em particular, as questões do direito e dos deveres do habitantes de uma comunidade (CHORÃO, 1990.)

Na verdade, o primeiro rei português, D. Afonso Henriques (1139 -1185) concedeu muitos forais e confirmou outros tantos outorgados por seus genitores, Henrique e Teresa, prática essa igualmente adoptada por seus sucessores.

Tal facto indica que esse procedimento ocorreu, então, desde a época dos primeiros senhores do condado portugalense, antes mesmo de Portugal ter sido reconhecido como reino, seja por Afonso VII de Castela, seja por Alexandre III em 1179. Não se pode deixar de lembrar que as Cartas de Forais foram o instrumento e o suporte básico que possibilitou a edificação dos vários municípios portugueses, mormente, no aspecto que respeita à autonomia político - administrativa, social e económica dos Concelhos.

Por ser um instrumento eficaz os primeiros monarcas portugueses se utilizaram da prática de outorga de forais; D. Henrique durante o período que reino no condado Portugalense, fundou dois novos burgos Guimarães e Constantim, o primeiro era a sede do condado e onde também vivia, e ainda outorgou vários forais especificamente para as

seguintes localidades: Guimarães (1095-1096, Tentúgel (1102-1108), Sátão (1111), Coimbra (1111), Soure (1111), Azurara da Beira (1109-1112), Tavares (1112) e Constatim de Panóias (1096). (REIS, 1991, p.59)

Com a morte de D. Henrique, D. Teresa, após o Afonso VII, seu sobrinho, ter exigido o cumprimento dos deveres feudais, passou a administrar o Condado. Por conseguinte, a sua administração no tocante à concessão de forais não foi muito diferente da de seu marido. Concedeu foral a Viseu (1123), a Ponte de Lima (1125) e a Ferreira de Aves (1123-1126), e outros. D. Teresa perderá a administração do Condado ao seu filho Afonso, convém, a meu ver, falarmos sucintamente sobre esse processo, pois, acredito que desde este monarca, houve uma inquietação com a busca de uma autonomia para o Condado.

Segundo consta D. Teresa sofreu uma forte influência galega, em particular do conde Bermudo Peres de Trava, e depois dele, a de seu irmão, Fernando Peres de Trava e também a sua administração não estava a satisfazer a nobreza local. Por isso, o jovem conde Afonso Henriques reuniu em torno de si um grupo que se opunha ao governo de sua mãe e de seu favorito. Passou a ser visto como o aglutinador do descontentamento dos insatisfeitos. E em 1128, as forças do jovem conde enfrentam as de sua mãe, consegue vencê-las, e põe fim à influência galega no Condado Portucalense.

Devido à sua vontade na constituição de um reino, (MARQUES, 1990, p.78) desde o princípio administrou o Condado como um soberano independente, não se sabe se prestou qualquer serviço de vassalo ao seu primo Afonso VII. Com efeito, durante o período de 1128 a 1137, Afonso Henriques esteve em quase permanente rebelião contra o seu primo, pois tinha interesse em aumentar os seus territórios e aspirava obter o título de rei (rex).³

Em 1137, Afonso VII impôs um acordo a Afonso Henriques, mas não se conhece o texto do tratado, celebrado em Zamora entre os dois primos.(MARQUES, 1990, p.28) Sabe-se que Afonso VII aceitou que o seu primo passasse a usar o título de rei, entretanto, o mesmo continuava ligado ao “Imperador” por laços de carácter feudal. Em 1143, assinaram um acordo definitivo. Entretanto somente em 1179, quando o Papa Alexandre III reconheceu Afonso Henriques como Rex o reino passou a ser visto como *Regnum*.

Afonso Henriques também, igualmente ao seu pai e a sua mãe, concedeu vários forais, trinta e dois no total, com os objectivos de repovoar e proteger o território lusitano. Alguns dos forais concedidos foram apenas confirmação daqueles outorgados pelos seus pais.

³ Na Espanha dos séculos XI e XII, rex (Rei), Regnum (Reino) e Regnare (Reinar), significam coisas diferentes. Regnare queria dizer apenas governar, e duque e condes governam. Regnante significa governando. Regnum tinha um significado muito mais preciso. Implicava um território completamente **independente** e não um território feudal, embora com a subornização possível a um Imperador ou ao Papa.

O seu filho Sancho I (1185-1211) foi associado à administração do reino, quando tinha apenas 16 anos (1179). O novo rei, à frente do governo desde o final de 1185, realizou grandes façanhas militares, quase chegando a concluir o processo de Reconquista, ao ocupar todo o Algarve, mas as forças de Al-Mansur, conseguiram recuperar quase todo o Além-Tejo. Esse monarca também adoptou uma política de repovoamento e percebeu que o estabelecimento de comunidades concelhias poderiam auxiliá-lo nesse objectivo. Assim, o rei concedeu vários forais para as localidades de Gouveia (1186), Covilhã (1186), Avô (1187), Pena Róias (1187), Bragança (1187), Folgosinho (1187), Valhelhas (1188), Almada (1190), Torres Novas (1190). Para a região de Trás - os - Montes possibilitou a consolidação dos concelhos de Bragança, de Rebordãos, de Penas Róias e de Junqueira da Vilarça.

Afonso II (1211-1223) continuou com o processo de concessões de forais. Com esse intuito não teve receios de desafiar a Igreja e a Nobreza. As atitudes enérgicas que tomou, quanto a reaver as propriedades que seu pai doou, mormente para as suas irmãs, desencadearam uma guerra civil, na qual o rei acabou por ser derrotado e obrigado a pagar vultuosas somas ao Papa. Próximo ao fim do seu reinado, novamente entrou em conflito com o clero e, em 1220, foi excomungado.

Este monarca se preocupou com o povoamento do reino. Assim, concedeu forais e confirmou vários outros concedidos pelos seus antecessores. Dos concedidos por ele, nota-se que a maioria se localizou no centro-nordeste de Portugal: Favaios(1211), Canedo (1212), Seides(1217), Vila Chã (1217), Valença (1217), Avis (1218), Alcácer do Sal (1218), Vilarinho (1218), Sebadelhe (1220) e Carvela (1211-1223), facto esse que demonstra a sua preocupação no tocante a ocupar a região transmontana. (COELHO & HOMEM, 1996, p. 571.)

Sancho II (1223-1248) filho de Afonso II, realizou uma administração sem grandes sucessos políticos, sociais e económicos. No tocante ao processo de reconquista das terras do sul, que estavam em mãos muçulmanas, contou com o apoio das Ordens Militares, em particular da ordem de Santiago, que estava sob a chefia de pai Peres Correia. Por isso, quase todo o Alentejo e boa parte do Algarve ficou para essa Ordem que desempenhou um importante papel repovoador, mediante a concessão de Forais para alguns territórios como Setúbal, Aljustrel, Mértola etc.

O próprio Rei também concedeu forais por todo o país. Entre as localidades agraciadas com esse privilégios, enumeram-se Barqueiros (1223), Sanguinhedo (1223), Cidadelhe (1224), Noura e Murça (1224), Santa Cruz.

Todavia, pelos idos de 1244, o clero e a nobreza descontentes com a administração do rei, nociva tanto aos seus interesses quanto aos do próprio reino, articularam junto com o papa Inocêncio IV (1243-54) a sua deposição e substituição por seu irmão, Afonso, conde de Bolonha. Portugal foi, então, agitado por uma guerra civil que se estendeu de 1245 a 1248, quando finalmente as forças opositoras ao detentor do trono saíram vitoriosas.

O novo rei, Afonso III (1248-1279), consolidou o processo de reconquista e definiu a fronteira lusitana ao sul do país. Com efeito, em 1267, celebrou com Afonso X, rei de Leão e Castela, e avô de D. Dinis, um tratado em Badajoz, mediante o qual o monarca castelhano cedia todo o domínio do Algarve a Portugal. Assim, ficou consolidada a soberania portuguesa sobre essa região.

D. Afonso III também outorgou mais de 50 forais, distribuídos, principalmente, no Alentejo em Trás-os-Montes, gesto esse que externa a preocupação permanente da coroa no tocante a povoar e a proteger territórios em que a presença lusitana ainda não tinha se consolidado.

D. Dinis, seu filho, igualmente nesse aspecto deu continuidade à política real. Outorgou mais de 80 forais, cuja a maioria, 76,6% foi para a região de Bragança.

Concomitante ao processo de concessão de Cartas de Forais, os monarcas procediam as Inquirições⁴. As inquirições principiaram em 1220, sob D. Afonso II. A área que incidiram respeitava a parte dos territórios de Entre Douro e Minho, de Trás-os-Montes e do Norte da Beira. Ainda durante o mesmo reinado, mas em data incerta, se prosseguiram as inquirições, agora na Beira Baixa, além de algumas outras particulares. Com D. Sancho II, fizeram-se inquirições aos bens que possuíam o termo de Lisboa, diversas ordens religiosas, na Beira Alta (Sátão), e vários particulares. D. Afonso III intensificou os inquéritos. Em 1258 percorreram os seus agentes as regiões de Entre Douro e Minho (entre Cávado e Minho, Entre Douro e Ave. Entre Cávado e Ave), Trás-os-Montes (entre Douro e Tâmega, terras de Barroso e Chaves, região de Bragança) e Beira Alta (Seia, Gouveia, bispados de Lamego e de Viseu até Trancoso). Foram seguidas, durante todo o reinado, por inquirições particulares a vários reguengos, termos, concelhos e julgados. D. Dinis ordenou as suas inquirições gerais em 1284. Respeitaram a Entre Douro e Minho e a parte da Beira Baixa. Quatro anos mais tarde, em 1288, de novo os funcionários régios percorreram o Minho, Trás-os-Montes e Beira,

⁴ Inquirições – Inquéritos em larga escala ao estado dos direitos reais, ordenados pelo poder central e efetuados nos séculos XIII e XIV. Podem integrar-se no conjunto de medidas de fortalecimento do poder real e da centralização administrativa qual caracterizam os últimos séculos da Idade Média. Na raiz destas inquirições portuguesas estão os abusos dos senhores, laicos e eclesiásticos, e até de vilãos, cometidos relativamente aos bens da coroa. Cf. Joel Serrão – *Pequeno Dicionário de História de Portugal*. Porto: Figueirinhas, 1993, pp. 356 e 357.

preocupando sobre tudo com as honras recém e indevidamente criadas. O inquérito repetiu-se com idêntico objectivo em 1301, quase todo o Minho e uma pequena parte da Beira, em 1303 no Minho e Trás-os-Montes e 1307 no Minho, Trás-os-Montes e Beira. (MARQUES, 1990, p. 155) .

As inquirições e a concessão das Cartas Forais, outorgadas, em particular por esses monarcas visavam, em meu entendimento, ampliar do poder monárquico, ocupar e colonizar espaços, incrementar a produção agrícola em determinados casos e ainda, nalguns casos, proceder a defesa das fronteiras, para além evidentemente ampliar os recursos monetários do reino. Daí talvez as Cartas de Forais serem semelhantes em vários aspectos político - jurídico - económico. Alguns Forais dados para região transmontana, v.g., as Cartas forais concedidas por D. Dinis para Argoselho, Pinelo e Santulhão, possuem teor idêntico.

Esses procedimentos, concessão de Cartas de Forais e instauração de inquirições continuarão a ser executados pelos monarcas seguintes. Com as Inquirições tomava-se conhecimento real das propriedades e de sua situação jurídica - política.

Com efeito, D. Manuel terá procedimento semelhante, ou seja, esse monarca, procederá uma reforma nos Forais de todo o reino, trabalho que foi continuado por 25 anos.

Entretanto o seu objectivo, o que parece foi proceder uma diminuição da autonomia dos Concelhos, nos aspectos político - jurídico - administrativo. Os Forais, conhecidos como novos, terão um carácter exclusivamente económico, não fazendo referência alguma aos outros aspectos do Concelho. “A reforma dos forais visava a actualização dos encargos e das isenções fiscais dos concelhos, pelo que as disposições relativas a privilégios e direitos de autonomia dos municípios passaram para o segundo plano...” (VARGAS, S/D, p.09.) Terá, D. Manuel, conseguido alcançar os seus objectivos, com essa reforma? Os Concelhos aceitaram sem reclamações essas modificações, mesmo que, como se sabe, havia uma reclamação geral dos Forais antigos, como nos afirma a doutrina tradicional?⁵ As fontes nos revelam realmente o que ocorreu nesse processo? Mereceriam as fontes uma crítica contundente sobre as informações contidas nelas? A reforma dos Forais empreendidas por D. Manuel e os seus auxiliares chegou-se verdadeiramente nos Concelhos? Toda tradição de autonomia dos

⁵ Sobre essa questão o Doutor Luís Miguel Duarte em seu artigo - *Os Forais novos: uma reforma falhada?* Porto: memo. s/d comenta que a historiografia tradicional afirma que: os povos se queixavam repetidamente, em cortes, dos malefícios que resultavam da vigência de forais antiquados, difíceis de ler e interpretar não só pelo latim como pelo estado de degradação do próprio suporte, obsoletos quanto ao conteúdo - pesos e medidas caídos em desuso, moedas que já não existiam, obrigações arcaicas e difíceis de suportar. Procurando resolver o problema D. Manuel nomeou uma comissão de juristas dirigida por Fernão de Pina, a qual, após ter procedido às indispensáveis investigações, propôs então os documentos que o rei promulgou.

Concelhos, percebe-se isso pelo vários Forais outorgados pelos monarcas, foi facilmente eliminada com a edição dos Forais novos?

Penso que essas questões mereceriam uma investigação maior, para que se pudesse proceder o cotejamento das fontes, realizar uma leitura mais crítica das Chancelarias de D. Manuel, realizar uma crítica a produção tradicional, que parece acabou por reproduzir a imagem construída pelos coevos de D. Manuel. Penso que a fonte não é jamais uma informação totalmente confiável, precisa-se tentar perceber o que está subjacente ao discurso construído, ou ,será que se pensa que tudo que está nas fontes foi cem por cento a verdade?

Entretanto, convém que façamos uma rápida análise da Carta Foral, em particular, de Bragança, tanto do Foral dado por D. Sancho quanto do Foral dado por D. Manuel, e ainda do Foral de Chaves. Para tentar perceber a profundidade das alterações empreendidas pela reforma dos forais dos Concelhos. Feito isso pode-se então, emitir uma consideração mais “crítica” sobre o Foral comentado.

3.1. O CONCELHO DE BRAGANÇA⁶

O primeiro nome dado à área que formou o Concelho de Bragança foi Benquerença. Esta vila, D. Sancho I (1174-1211) a trocou com o Mosteiro de Castro de Avelãs pelas vilas de Pinelo e Santulhão. Preocupado com a defesa e com a povoação do Nordeste do seu reino outorgou o Foral de Bragança em 1187:

“Esta he a Carta de Foro, que eu D. Sancho. . . ffago a vos pobladores da Cibidade de Bregança, áquelos que som, e que an de veir por sempre. Damos a vós, e outorgamos por fforo, que todo morador da Cibidade de Bregança, que ffillos ouver non seia maneiro; quer seia o ffilho morto, quer vivo. E moradores de vossa Villa, que hi derdades ouverem, livremente as possuyam, assi que nom seia sometudas en poder de Sayones,, nem de juizes. E barones de vossa Cibidade sirvam a quem quiserem, convem a saber, Rei, ou Conde, ou Infançoens ... Servos, e homiziaes, e adulterios, que á vossa Villa veerem morar, sejam livres, e engeos ... Moller viuda, que com algum ome, que nom for de vossa Villa morador, ouver entença , en vossa Villa aia seu iojzio . . . Homeens de vossa Villa non den portage en vossa Villa , men em seu termino . . . E se morador da vossa Villa, etc. Pobrados da vossa Villa . . . E se peom da vossa Villa . . . Nengum pobrador da Cibidade de Bregança en todo meu Rejno nom dia portage. Damos de mais áá Cibidade de Bregança , e aos pobrados della, toda Bregança, e Lampaças, com seos terminos, etc. (VITERBO, 1983, p. 28)

Por causa dos privilégios concedidos neste Foral, alguns monarcas determinam que a maioria dos Concelhos criados ou reconhecidos na região de Trás-os-Montes, receberiam as mesmas prerrogativas para prosseguirem. Deviam ainda seguir o foro e o costume deste

⁶ Achamos pertinente reproduzir o Foral outorgado ao Concelho de Bragança por D. Sancho I, em 1187 e o comentarmos rapidamente, mesmo já tendo feito referência aos privilégios do Concelho. A nossa intenção é caracterizar bem o Foral e os costumes que a maioria dos Concelhos transmontanos seguiu.

Concelho. O Concelho de Bragança estava isento do pagamento de maninhadêgos, que era o imposto devido pela morte do homem ou mulher que não tivesse feito testamento deixando a herança a algum parente, ou que não tivesse filho, ou seja, herdeiro directo. O juiz e o saião não podiam entrar no Concelho; os habitantes deste Concelho, para além do estritamente devido, não estavam obrigados a reverenciar nem os Nobres e nem os Clérigos; estavam isentos do pagamento de portagem sobre os produtos que produzissem e os fossem comercializar em qualquer parte do reino, e ademais, com a intenção de o povoar, o Rei permitiu que “*servos, homizias e adulterio*” poderiam nele se refugiar, que não seriam perseguidos. O Concelho recebeu, ainda, vários privilégios que mais tarde foram adoptados pelos outros Concelhos das proximidades.

O estabelecimento de Concelhos no Nordeste trasmontano tinha como objectivo, para além do povoamento, de diminuir o poder dos Nobres, e em particular dos Clérigos na região. O grande proprietário de terras nessa área era o Mosteiro de Castro de Avelãs. Necessitava povoar a região, pois se tratava de local fronteiriço e que requeria uma ocupação efectiva. Ao mesmo tempo, o Monarca necessitava consolidar o seu poder nessas terras em que os Clérigos eram os grandes responsáveis pelo início da sua ocupação.

Assim, era importante que o Monarca se preocupasse em diminuir o poder da Igreja na região e consolidasse o seu. O caminho encontrado para atingir os seus objectivos foi a criação de novos Concelhos e/ou o reconhecimento das comunidades existentes que já possuíam uma administração local. Essa administração podia ou não contar com o apoio dos Clérigos do Mosteiro de Castro de Avelãs.

Dessa forma, inicialmente alguns Monarcas que sucederam a D. Sancho I, mantiveram esses privilégios e o estenderam a outros Concelhos da região, v.g., D. Dinis realizou algumas permutas de aldeias com o Mosteiro Castro de Avelãs, para depois outorgar as Cartas Forais que tornavam as comunidades um pouco mais independentes das Outras Ordens. Mesmo que as aldeias viessem a voltar para o controle dos Clérigos, dificilmente seriam as mesmas, pois a introdução de práticas e costumes diferentes possibilitou a cristalização de novas características que seriam difíceis de serem alteradas.

Esse conjunto de privilégios evidencia a necessidade de uma determinada conjuntura sócio - económico - político daquela região e do seus perímetros. Mas, não obstante, como se verá a seguir, o Foral outorgado por D. Manuel, independentemente se tenha conseguido obter sucesso (penso que não totalmente), altera totalmente a autonomia desse Concelho e dos que seguiam o Foral de Bragança, ou mesmo àqueles Concelhos trasmontanos que devido à sua localização necessitou no passado de maior autonomia para conseguir atrair habitantes. Como

que, independentemente das reclamações, acredito mereceriam ser catalogadas e identificadas por Concelho ou região, essas comunidades compreenderam e aceitaram “passivamente” o novo Foral.

Intriga-me como que se reclamavam tanto dos velhos e como um passe de mágica com os “novos” Forais, que lhe tolhiam toda liberdade, o aceitaram e foi um sucesso como nos afirma a visão tradicional. Necessita-se de trabalhos mais regionais para que se possa perceber como cada região do reino realmente recebeu o novo Foral, qual o verdadeiro impacto desse foral na comunidade, nos chefes locais, nos poderes locais.

O Foral novo que o Concelho de Bragança recebeu trata somente das questões dos impostos inicia-se da seguinte forma.

Primeiramente foram vistos per nós os foraaes antigos dados aaa dicta cidade assy o del Rey Dom Sancho o primeiro deste nome como depois o del Rey Dom affonso conde de bolonha per que aforou as aldeas da dicta terra por dous mil maravidijs antigos de vinte e sete soldos o maravedi que fazem ao todo noventa e sete mil e dozentos Reais pagos em duas pagas como se ate quy fez Convem a saber a metade per dia de sam martinho E a outra por dia de pascoa Os quaaes noventa e sete mil e duzentos reaae se pagam pollos fogos da dicta terra e termo tanto ao rico como ao pobre. (CHORÃO, 1990, p.55).

O Monarca ao iniciar o enunciado do Foral deixa claro que se baseou nos Forais antigos. E se preocupa em destacar o montante que foi aforado as terras, coloca o valor e deixa claro que tanto os ricos quanto os pobres sempre pagaram e continuariam a pagar. Diferentemente do Foral outorgado por D. Sancho que como vimos, inicia o Foral dando liberdades aos possuidores de herdades, D. Manuel imprime logo, no início do documento a sua preocupação com a arrecadação de impostos. Houve um acordo tácito, que não se encontra registrado em documentos, entre o Monarca e as pessoas poderosas dos Concelhos, ou, pelo contrário fingiu-se que se aceitou uma nova Carta de Foral, respeitando-a somente no lhes interessava?

Os tópicos que são tratos nessa nova Carta de Foral, repito-o, são exclusivamente de questões económicas, a saber: declaração da paga do foro; lugares que não pagam; liberdade aos da cidade; arma; pensões; terço da igrejas; montados, maninhos; vento e portage.

Esta Carta de Foral declara que todos os moradores e aqueles que não moram no Concelho, mas que possuam bens de raiz deverão pagar o imposto devido à Coroa. Estavam isentos do pagamento de foro todos os lugares, casais e herdades da igreja ou mosteiros e ainda os reguengos e foreiras à Coroa, somente se enquadravam nessa categoria as pessoas que nam tiverem na dicta terra fora dos dictos aforamentos. Possuindo ainda algum bem de raiz patrimonial deveriam pagar igual aos outros. Na verdade, a possibilidade de

isenção era mínima, pois ao mesmo tempo que isenta determinadas pessoas, cria mecanismo que os levam a pagar o foro devido à coroa.

Deixa claro também que deverá continuar a arrecadação do um terço do dizimo devido à igreja pelos fiéis, “segundo atee aqui sempre estevemos em posse e foy costume de se fazer. Ressalta que sempre foi costume, lembra o direito consuetudinário, ou seja, sempre foi direito da coroa em receber uma parte dos dízimos que a igreja arrecadava. Graças a esse direito real, a coroa pode cobrar e “daver a metade dos dízimos e mais do reguengo noventa e seis alqueires de çenteeo e de cada pessoa da dicta Freyguesia huuma galinha”. (FORAL DE BRAGANÇA, P.56)

Percebe-se que no mesmo item “terço da Igreja” mistura-se impostos cobrados aos moradores que deveriam ser pagos em espécie. Mesmo que essa prática já tivesse sido executada pelos monarcas anteriores, fica a dúvida se realmente os concelhos cumpriram integralmente essas novas regulamentações em detrimento das anteriores, pois ao não falar nas questões política-jurídica-administrativa pode-se entender que ficavam como eram ou que não mais existiam. Nesse caso o Concelho podia resistir a essas mudanças e continuar, no tocante as outras questões, a se comportar como antes o fazia. (?) Este novo Foral de Bragança, se olharmos para o que foi concedido por D. Sancho, reduziu em muito a autonomia do Concelho. Entretanto fica sempre a dúvida, por falta de trabalhos em que se analise o verdadeiro impacto dessa nova Carta na população do sítio, qual o resultado real, e não simplesmente apologético, do novo Foral na população, e em particular nos poderes locais?

O Novo Foral concedido para Chaves foi confeccionado à partir do Foral outorgado por D. Dinis e por seu filho Afonso IV, também trata exclusivamente das questões do fisco, porém esta Carta de Foral é bem mais detalhada. Com efeito, regulamenta os impostos pagos no dia de São Martinho, as Matinegas e os que deveriam ser pagos no primeiro dia do mês de março, as Marçeirias. Nesta Carta vários impostos deviam seguir a forma de pagamento do Foral de Bragança é o caso, v.g. , do foro sobre “Sangue e Arma”, o foral determina o seguinte:

“as pessoas que tirarem sangue de que ham de pagar os dictos mill e dezoyto reaaes nam pagarão mais a penna de hordenaçam dos duzentos reaaes nem outra nhuuma Soomente as armas pera o alcaide E se das feridas morrer o ferido nam sepagará a dicta penna As quaees pennas **Se arrecadarão como dicto hé com a mais decraçam do foral de Bragança***. (Grifo Nosso)

A Portagem também deveria ser igual ao do Foral de Bragança, “E a portagem hé segundo no foral de Bragança (...) . E a penna do foral hé tal segundo em Bragança”.

Houve uma preocupação em aproximar os forais em determinados pontos, assim repetia-se ou melhor referia-se a algum outro Foral que o Concelho deveria proceder semelhantemente. Esse procedimento encontramos também nos vários forais outorgados por D. Dinis para a região Transmontana, seguiu-se muito o Foral de Bragança e ainda o Foral de Miranda. Nesse sentido não há novidade alguma nos forais manuelinos para além da questão de supressão dos direitos que os Concelhos possuíam, mormente com relação a autonomia política - jurídica - administrativa. Podia-se ficar analisando e/ou comparando os Forais, veria - se que eles se assemelham muito, quanto não se reproduzem.

Há necessidade de um maior aprofundamento nas investigações dessa matéria, em particular realizações de estudos mais regionalizados em que se possa verificar como que as redes de poderes locais se comportaram com as Novas Cartas de Forais. Sabe-se que o poder mais central sempre se articula com poderes locais, assemelhando-se a uma teia, ou seja, todos interligados entre si. Nesse sentido trabalhos que tenham como objectivo central o entendimento das Cartas de Forais juntamente com as Inquirições feitas nesse período, necessário que foi para se proceder um levantamento mais próximo do realidade dos Concelhos, tornam-se extremamente importante, pois assim pode-se realizar sínteses fundamentadas em monografias regionais e ainda em outras fontes para além das já estudadas.

Conceber o poder como unilateral, não é um procedimento metodologicamente de todo correcto, pois para além do poder monárquico há os poderes locais, tanto dos grandes (senhorios laicos, eclesiásticos) quanto dos “pequenos” o poder Concelhio, dos cavaleiros vilões, dos homens bons e da própria população no momento de escolher o seu juiz, o seu administrador. Esses “pequenos poderes”, pequenos quando comparados com o poder monárquico, merecem ser estudados a partir das suas reacções com a outorga das novas Cartas .

Os novos Forais somente conseguiram (será que realmente conseguiram?) na verdade uma redução em toda liberdade política - administrativa da comunidade. Essas Cartas só se preocuparam em regulamentar os mecanismos de arrecadação, assim não se vê, mesmo para o período em que foram confeccionados, algo de revolucionário, ou excessivamente novo. Por fazer parte de um grupo de medidas empreendidas por D. Manuel, que tiveram por objectivo modernizar o aparelho administrativo do Estado, a historiografia tradicional por, talvez, não ter encontrado nada semelhante nas práticas de outros monarcas, viu nessa acção algo como inusitado. (CHORÃO, 1990.).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A emissão das Novas Cartas de Forais tiveram como objectivo proceder o enquadramento dos Concelhos, Coutos e Honras a uma nova forma de relação política - jurídica - administrativa. Com isso pretendeu D. Manoel reorganizar o Estado Português de uma forma mais racional e centralizada. O resultado efetivo, vitorioso dessa ação não se pode dizer que foi totalmente vitoriosa, pois faltam trabalhos que possam demonstrar como que se comportaram os poderes locais frente a essas alterações.

Alterações muito profundas se adotarmos como metodologia a comparação da antiga Cartas de Forais com as Novas. Os direitos políticos, de liberdade dos Concelhos foram, praticamente, todos tolhidos. Nesse sentido é importante perguntar: como se muda um costume? Como se muda o direito de se eleger os agentes que cuidam e administram o Concelho? Como se impõe somente deveres, suprimindo direitos de anos? A historiografia tradicional trata esse assunto a partir do que coevos escrevem a respeito, sem muita vezes proceder uma crítica mais contundente as fontes.

Os poderes locais precisam falar, precisam dar a sua opinião, pois assim verificar-se-á, em que medida, o empreendimento executado por D. Manuel, com todas as dificuldades, obteve realmente sucesso. Talvez hajam trabalhos, monografias, todavia desconhecemos, que já realizaram essas análises e precisam ser divulgados ao grande público, para que então se reafirme ou não a visão existente.

Quando se olha para o primeiro Foral de Bragança e para o Foral que foi dado por D. Manuel percebe-se melhor qual foi realmente a dimensão das alterações efetuados pelo monarca, daí a dificuldade em acreditar, totalmente, na visão da historiografia tradicional, em que, não se fala, em praticamente nenhum conflito na aceitação dessas Cartas Novas, pelo contrário o monarca fez a vontade dos Concelhos. Se acreditarmos na fonte como um documento que só diz a verdade, possivelmente cometeremos essa análise, agora se percebermos a fonte como um documento produzido pelo homem e que tudo que o homem produz tem a sua intencionalidade o seu objectivo, veremos com mais cuidados o que foi dito à respeito dos Forais.

Vimos que a emissão dos Forais era uma prática efetuada por todos os monarcas portugueses desde o momento da criação do condado portucalense, ou seja, desde de D. Henrique, passando por D. Teresa até chegar a D. Manuel. Entretanto o Foral sempre foi a Carta “constitucional” do Concelho, por isso fica difícil de compreender que o regimento que

regia a comunidade foi totalmente alterada e a comunidade e os poderes locais não se pronunciaram. Pode ser que realmente agiram assim, mas se assim agiram, o que ganharam devido à perda de suas prerrogativas?

O poder somente se estrutura com a teia tecida juntamente com os poderes locais, e essa relação não se dá somente no campo do económico, mas a partir, e também, das relações entre poderes. Assim somente pode-se entender as Cartas Forais, as Inquirições levando-se em considerações as diferentes esferas dos poderes locais. Foi assim com os monarcas anteriores, pois quando davam uma Carta de Foral para além da necessidade de povoar, habitar uma região estava subjacente a acção do monarca o enfraquecimento de um dos poderes existente naquela localidade.

BIBLIOGRAFIA

FONTES IMPRESSAS

- CARTA DE FORAL DE BRAGANÇA. Publicado por VITERBO, Fr. Joaquim de St^a. Rosa. *Elucidário das palavras e frases que em Portugal antigamente de usaram e que hoje regularmente se ignoram ; obra indispensável para entender sem erro os documentos mais raros e preciosos que entre nós se conservam*, 2 vols., Porto: Livraria Civilização Editora, 1983.
- CARTA FORAL DE CHAVES. Publicado por VITERBO, Fr. Joaquim de St^a. Rosa. *Elucidário das palavras e frases que em Portugal antigamente de usaram e que hoje regularmente se ignoram ; obra indispensável para entender sem erro os documentos mais raros e preciosos que entre nós se conservam*, 2 vols., Porto: Livraria Civilização Editora, 1983.

OBRAS DE REFERÊNCIA

- COELHO, Maria Helena da Cruz. “Relações de Domínio no Portugal Concelhio de Meados de Quatrocentos”. In: *Revista Portuguesa de História*. Tomo XIV. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de História Económica e Social. Coimbra, 1989 - 1990, pp. 235 - 289.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e HOMEM, Armando Luís de Carvalho. *Portugal em Definição de Fronteira. Do Condado Portucalense à Crise do Século XIV*. Nova História de Portugal; Volume III, Direção de Joel Serrão e António Henrique de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e MAGALHÃES, Joaquim Romero. *O Poder Concelhio das Origens às Cortes Constituintes*. Coimbra: CEFA, 1986.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *Homens, Espaços e Poderes. Séculos XI - XVI. Notas do Viver Social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

- COELHO, Maria Helena da Cruz. A Dinâmica Concelhia Portuguesa nos Séculos XIV e XV. *In: Anais, I Colóquio de Estudos Históricos - Brasil/Portugal*. PUC - MG, 1994.
- CHORÃO, Maria José Mexia Bigotte - *Os Forais de D. Manuel - 1496-1520*. Lisboa: Serviço de Publicações e Divulgação Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990.
- DUARTE, Miguel Luís. *Os Forais novos: uma reforma falhada?* Porto, mimeo, s/d.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. A Constituição de um Condado. *In: M. H. da Cruz Coelho e A. L. de Carvalho Homem*, p, 22.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Vol. I, Lisboa: Palas Editores, 1990.
- MARREIROS, Maria Rosa Ferreira. “A Política de Fomento Agrícola e de Povoamento do Rei D. Dinis”. *In: Revista Portuguesa de História - Tomo XXVIII- 1992*, pp.1 a 41.
- MARREIROS, Maria Rosa Ferreira. *Propriedade Fundiária e Rendas da Coroa no Reinado de D. Dinis. Guimarães*. V. I e II. Coimbra, Dissertação de Doutoramento policopiada, 1990.
- REIS, Antônio Matos. *Origens dos Municípios Portugueses*. Lisboa: Livros Horizontes, 1991.
- SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. IV Volumes. Porto: Livraria Figueirinhas, 1971.
- SILVEIRA, Luís Espinha da, et alii. *Poder Central. Poder Regional. Poder Local. Uma Perspectiva Histórica*. Lisboa: Edições Cosmos, 1947.
- VARGAS, José Manuel. *Foral de Lisboa de 1500*. Lisboa: Edição amigos de Lisboa, Colares Editora, s/d.

AS MARCAS IMPRESSAS NA PAISAGEM DE LONDRINA: PERMANÊNCIAS E DINÂMICAS URBANAS

Sandra Catharinne Pantaleão¹
sandrinhapanta@gmail.com

Perceber as cidades, sua evolução histórica, seus eixos ou setores de crescimento e expansão foram os fios condutores do presente trabalho. Analisamos como esses fenômenos interferem na construção de imagens coletivas e na qualidade dos espaços construídos, tendo em vista a relação homem-meio ambiente. O objeto de estudo é a cidade de Londrina, localizada no norte do Paraná, onde permanências e dinâmicas convivem lado a lado. Mesmo não sendo tão visíveis, as permanências marcam o substrato do ambiente, ressaltando-se imagens bucólicas em plena era da informação. Sobre os processos dinâmicos, discutimos acerca da evolução urbana e as mudanças na relação homem e meio ambiente. Evidente que são várias as abordagens da historiografia urbana, mas nossa pesquisa respalda-se em pontos de vista mais recentes que investigam a cidade por meio de símbolos, significados, traços culturais, atmosferas, memórias, em outras palavras abordam a dimensão simbólica, numa perspectiva cultural.

Palavras-chave: permanências e dinâmicas urbanas, imagens urbanas, dimensão simbólica.

Apprehending the cities, their historical evolution, and their axis by growing and expansion, whose development permits recognizing the urban permanencies and their dynamics were main points to developing this paper. We analyzed how these phenomena interfere on the construction of collectives' images and on the quality of life in the cities, considering the relationship between humans and environment. Londrina, city localized in north of Paraná, is the object analyzed in this paper, where permanencies and dynamics are living side by side, shaping the city. Even the permanencies are not being so visible, they mark the landscape, which is evidenced by the bucolic images inserted in the Information Age. About dynamic process, we discuss about the urban evolution and the changes as relationship between the humans and the environment that can be perceived from materiality of urban phenomena. Of course, there are a lot of approaches to urban history cities, but our research follows the views more recents by investigation through the meanings, by the cultural features, by the atmospheres, by the memories or, in the others words, it is approached by the symbolic dimension in the cultural perspective.

Keywords: urban permanencies and dynamics, urban images, symbolic dimension.

1. INTRODUÇÃO

As investigações pós anos 1960 apontam que o modelo funcionalista e científico, aplicados no ordenamento e reconstituição das cidades abaladas pelas Guerras Mundiais na Europa e a extrema capitalização do espaço, nos Estados Unidos, têm deteriorado a qualidade

¹ Docente do Curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Estadual de Goiás, Mestranda em Geografia pela Universidade Estadual de Londrina. Especialista em Reabilitação Ambiental, Sustentável, Arquitetônica e Urbanística pela Universidade de Brasília (UNB). Especialista em Arquitetura e Urbanismo, pela Universidade Estadual de Londrina. Arquiteta e Urbanista, formada pela Universidade Católica de Goiás.

de vida em função do maior distanciamento do homem do meio ambiente, além da mercantilização das cidades, vistas, em sua maioria, como mercadoria (VÁZQUEZ, 2006).

A crise das ciências e a introdução de abordagens menos rígidas quanto à objetividade científica, que abarca relações subjetivas, ou melhor, não se limitam apenas à organização do espaço pelos seus aspectos físicos, ao reconhecem os significados impregnados nessa estrutura formal, vêm sendo utilizados entre os estudiosos do espaço urbano². Vinculam-se às investigações do campo da semiótica para desvendar de que forma a dimensão imaterial se manifesta e se concretiza na configuração espacial do ambiente construído: decodificar a linguagem que a cidade apresenta, de modo que possa ser inteligível e perceptível o processo de construção das paisagens urbanas, sejam elas fruto de processos históricos ou de intervenções recentes. Essa caracterização, no entanto, só pode ser analisada se tomarmos como ponto de partida a dinâmica urbana que se entremeia ante as permanências urbanas, tendo em vista o processo intrínseco de construção, mediação e transformação do ambiente construído.

Nesse sentido, Peter Eisenman (1993) afirma que a percepção estática do espaço, desenvolvida pelos renascentistas e, portanto, de ordem extremamente racional, exclui da apreensão visual, principal mecanismo de interpretação do espaço ainda vigente, a tridimensionalidade própria da realidade, pois a abstrai bidimensionalmente, limitando a visão a único ponto de fuga, exaurindo-se da percepção o movimento e a simultaneidade.

Não apenas do ponto de vista físico é possível afirmar a mutabilidade do espaço, como também pelo próprio avanço da microeletrônica, que reafirma as transformações oriundas da Revolução Industrial: a simultaneidade, a fragmentação do espaço e a possibilidade de expansão do horizonte, não mais enquadrado em uma precisão espaço-temporal estática. (NOBERG-SCHULZ, 2005).

Ao ultrapassar as barreiras estáticas da observação do espaço, evidenciam-se não mais apenas os aspectos estéticos e funcionais, que reproduz a superficialidade das duas dimensões, mas a mobilidade e a mutabilidade do espaço em função da diluição do tempo, pelo encurtamento das distâncias, o que possibilita uma nova visualidade interpretativa do ambiente construído: passa-se a intervir no espaço em profundidade, visando apreender também sua natureza lógica e estrutural: aquilo que lhe dá sentido e significado.

² É cada vez mais consensual que a cidade é um objeto de estudo transdisciplinar, pois respalda nas especificidades tanto da arquitetura, quanto da geografia, da história, da antropologia, da psicologia, uma vez que se consolida a visão da problemática urbana como tema pertinente a própria sociedade urbana.

Segundo Ferrara (2000), a arquitetura alcança a esfera da linguagem, sendo expressão cultural, por meio da materialização dos elementos intangíveis que se articulam e interagem entre si, ou seja: “[...] a arquitetura instala-se no espaço social do edifício ou da cidade e seu universo de representação está voltado para a necessidade de construir, no espaço, o projeto de uma sociedade ou de uma escala de valores, ideologicamente marcados no tempo.” (FERRARA, 2000, p. 155).

Desse modo, conforme explica a autora, a arquitetura é uma linguagem, dotada de signos que se processam entre o espaço e o homem que nele intervém, seja pelas edificações ou pelo uso cotidiano dos componentes do ambiente construído, considerando as conformações espaciais e temporais que delatam a dinâmica urbana, ainda que haja dificuldades de decodificação dos signos, mesmo dotados de riqueza informativa. Trata-se, pois, de compreender como as relações sociais se concretizam e se estabelecem no ambiente construído, de identificar o âmago da interação homem e meio ambiente nas representações visuais do ambiente construído.

Como ciência especial, a arquitetura tem dupla característica: de um lado, ocupa-se da construção/transformação do abrigo do homem; da habitação à cidade, pela composição de formas em materiais que revelam suas virtualidades ao concretizarem aquelas formas; de outro, é uma experiência que tem como cenário os ambientes construídos. (FERRARA, 2000, p. 156).

Assim, pode-se estabelecer a dualidade do espaço quanto às dinâmicas e às permanências, como marcas inerentes do ambiente construído, tendo em vista a análise dos aspectos imateriais e materiais, inseridos numa dimensão espaço-temporal, que definem e redefinem a própria estrutura espacial no processo de configuração da paisagem urbana. A cidade, portanto, não pode ser entendida apenas pela sua fisionomia ou pelos aspectos concretos, pois seus significados só podem ser identificados a partir da compreensão da dimensão histórica.

2. ARQUITETURA DA CIDADE: O SIGNO DO AMBIENTE CONSTRUIDO

É comum definir uma cidade não apenas pelos atributos fisiográficos, mas também pela atmosfera, pelos símbolos, pelas memórias, ou ainda, pelos seus traços culturais, ou feitos históricos. É uma busca constante de imagens que possam corroborar para a construção do conhecimento do espaço, evocando suas raízes pelas permanências ou vislumbrando as tendências, em função das dinâmicas que remodelam a forma urbana. A cidade, portanto, não pode ser um objeto de estudo imutável, fechado, pronto e inalterável, pois, ao contrário, a manifestação cultural é que expressa, de fato, os aspectos essenciais da estrutura urbana.

Ao considerar a arquitetura como “[...] signo da relação de conhecimento que se processa entre o homem, o espaço e o tempo.” (FERRARA, 2000, p.158), podemos dizer que

as permanências estão diretamente relacionadas ao tempo, e as dinâmicas, com o espaço; a inter-relação entre ambas se processa pela ação do homem na dimensão espaço-temporal, que resulta na construção do ambiente construído.

A paisagem urbana pode ser definida como um conjunto de elementos que agrupados constituem um todo: a configuração espacial. Na arquitetura moderna as funções ditavam a forma dos objetos, inclusive das cidades, mas seus argumentos de padronização, modelo universal e zoneamento não se sustentaram por muito tempo, visto que cidades não são máquinas, não são objetos inertes em uma forma estática, é, antes de tudo, a materialização das relações entre o homem e o meio ambiente. Os críticos ao modernismo trouxeram à tona numerosas questões acerca do ambiente construído analisado pela percepção e, dentre eles, Kevin Lynch e Gordon Cullen são considerados pioneiros (DEL RIO; OLIVEIRA, 1999).

A abordagem da percepção ambiental proposta por Lynch (1999), que dava ênfase aos aspectos qualitativos, foi ampliada e renovada, tornando-se importante instrumento para o entendimento entre as relações homem-ambiente, pois conforme explica Del Rio e Oliveira (1999), ambientes de baixa qualidade físico-ambiental são vandalizados, sendo um fenômeno transcultural dos dias atuais. Isso porque são os cidadãos que vivenciam e são influenciados pelos impactos da qualidade ambiental, especialmente em se tratando de espaços públicos e/ou equipamentos urbanos.

Tuan (1980) avançou nos estudos da percepção ambiental, dentro da geografia humanística, cujo foco de suas pesquisas é o espaço vivido, através das significações materializadas e afetivas que dão o espírito ao lugar, ou seja, ao *genius loci*, que segundo Del Rio (1999) distingue a categoria cognitiva do espaço – local meramente funcional, e do lugar – local percebido e repleto de valores e significados.

Nesse sentido, o autor aborda questões fenomenológicas, uma vez que investigam-se as relações entre o homem e o ambiente. O método fenomenológico consiste em renovar a cada momento uma ciência rigorosa dos objetos. É necessário, provisoriamente, de certo modo, colocar de lado os resultados e a realidade dos conteúdos, para prestar atenção nos objetos com intenção consciente.

Landim (2004) complementa que a paisagem urbana é resultado da experimentação dos ambientes construídos, através de processos cognitivos e perceptivos que criam associações mentais dotadas de significados. Dessa forma, as partes móveis da cidade (pessoas, atividades e fluxos) são tão importantes quanto as partes estacionárias. Significa que a paisagem existe através de um processo de relações da qual as pessoas são parte da cidade.

As cidades do século XXI apresentam-se entre a dialética e a tensão entre o antigo e o novo; entre o local e o global, cujos espaços são banalizados pela falta de organização compositiva e a percepção visual forjada, separando o homem do seu território. Para Landim (2004, p.44), esse fenômeno contribui para a criação de uma paisagem cada vez mais invisível, no sentido de não ser vivenciada, apreendida, experimentada ou percebida: é irreconhecível como imagem de um determinado lugar, com grande contribuição da aceleração e da virtualidade. Os espaços urbanos são apenas corredores de passagem, obstáculos a serem vencidos rapidamente. A falta dessa interação estabelece relações entre ambiente e o homem apenas potenciais, ou seja, regride-se ao estado icônico.

3. A LEGITIMIDADE IMAGINÁRIA DOS ESPAÇOS PÚBLICOS

Os espaços públicos sempre foram caracterizados pela permanência. Na cidade do século XX, esses mesmos espaços são meras passagens. O estar em público outrora assumia um papel de representação social, hoje é um estar em movimento; o *flâneur* é substituído pelo movimento com uma direção precisa. Essa questão está tão presente em nossas vidas, que nem nos damos conta de seus efeitos, que atuam no sentido de nos desprender de nosso espaço e da nossa realidade. A apreensão e o contato com a cidade, e principalmente com a paisagem, tornam-se superficiais ou até mesmos abstratos. (LANDIM, 2004, p. 45)

Essa simples travessia não permite a fixação das imagens e não há tempo suficiente para a percepção apurada por todos os sentidos, apenas a visão é explorada. Essa condição evidencia-se nas intervenções urbanas de recuperação dos tecidos urbanos, tentando devolver ao espaço, paisagens de outros contextos históricos: são imagens de paisagens simuladas, ou seja, descompassadas do tempo e, portanto, não estabelecem vínculos com a população.

Nas concepções de Ferrara (1997), ver a cidade é um apelo à lembrança de suas imagens ou cidades que povoam o cotidiano de todos nós. Mas discriminar implica em uma observação analítica a fim de se distinguir imagens dentro de imagens. A autora observa que, “para generalizar, exige-se uma abstração que se descola da concreta imagem para produzir um conhecimento. Em outras palavras, é possível transformar a imagem numa outra categoria de análise do fenômeno urbano”. (FERRARA, 1997, p. 194)

4. A INTEGIBILIDADE DOS ESPAÇOS PÚBLICOS: VIVENCIANDO LONDRINA

A conjugação de edificações, espaços livres, circulação e vegetação, entre outros, configura a morfologia do espaço urbano, que se altera, não pela apropriação do espaço físico, mas pelo uso que se faz dele (LANDIM, 2004). Assim, a cidade detém de elementos de

tempos distintos, que representam a própria historicidade da cidade – patrimônios edificados e construções mais recentes.

É difícil falar de uma cidade, sem adentrar em sua história, nos primórdios de sua materialização como representação das relações sociais, suscetíveis a reconstruções, apropriações e renovações espaciais em função da dinâmica organizacional social circunscrita no ambiente construído. Os resquícios históricos indicam os fragmentos inerentes da forma urbana, pois representam os elementos, de uma certa forma, imunes ou resistentes às transformações espaço-temporais.

Londrina, cidade atualmente com cerca de 500.000 habitantes, planejada e nascida há mais de setenta anos, no enredo da modernidade, liderada por ingleses e paulistas, cresce incrustada no interior do país. Aceitando o desafio de se consolidar urbana, em meio à produção agrícola que a circunscrevia, com menos de vinte anos, passa a dominar uma vasta região de mais de 500.000 alqueires paulistas, tornando-se o pólo agrícola, comercial e, posteriormente, industrial e de serviços, controlando e exercendo um domínio territorial sobre a região norte paranaense.

Surge, num primeiro momento da sua evolução, de um rigoroso planejamento rural e urbano, fruto da divisão de várias glebas rurais. A subsidiária inglesa, denominada de Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP) no Brasil, com sede inicialmente na capital paulista, após a desistência de implantar o cultivo de algodão na região, deu origem a uma rede de mais de sessenta núcleos que se tornaram cidades planejadas, compostas de áreas urbanas e rurais, sobre o sítio natural, como ilustrado na figura 1.

A demarcação da área destinada a CTNP tomava como limites norteadores as bacias do Rio Paranapanema, a Norte e o Rio Tibagi, a sul, distribuindo os principais núcleos urbanos de leste para sudoeste. A relação com São Paulo é reforçada pela apresentação da estrada e da ferrovia que possibilitavam as relações de comunicação entre a capital paulista e o Norte do Paraná. No sentido leste-oeste, tem-se a estrada, como eixo estruturador de toda a região, em que as cidades pólo (Londrina, Maringá e Cianorte) foram dispostas, a cada 100 km, em média. A partir das vertentes, foi feito o parcelamento do solo, caracterizando divisões alongadas no sentido perpendicular aos cursos d'água, determinando-se a própria configuração espacial, conforme ilustrado na figura 2.

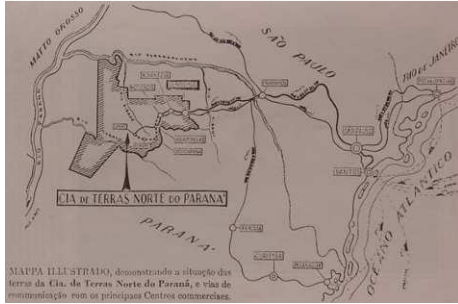


Figura 1: Área da Companhia de Terra Norte do Paraná, com centros comerciais principais. Fonte: Museu Histórico, 1982.



Figura 2: Mapa de parcelamento dos Ribeirões Três Bocas, Jacutinga e Vermelho, entre Londrina e Cianorte. Fonte: com intervenção do autor, 2008.

O atrativo para a venda e comercialização das “terras roxas” do norte paranaense concentrava-se em divulgar a imagem urbana composta por uma rede de cidades planejadas e organizadas, atendendo aos requisitos modernos de funcionalidade, higienização e circulação. Assim, na década de 1930, solidificava-se a imagem urbana de Londrina, segura, pública, apelativa e referencial para o processo de urbanização do norte do Paraná. Por outro lado, a madeira e o café aferiam um caráter emblemático, suscitando no imaginário, uma imagem moderna em pleno sertão (figura 3). De local isolado, a região passou a conviver com o desenvolvimento de São Paulo, proporcionado pela construção das vias de circulação – rodovia e ferrovia, em função dos eixos estruturadores projetados por toda a região norte paranaense. Do ponto de vista regional, Londrina ficou conhecida como o *eldorado verde* (JANUZZI, 2005).



Figura 3: Primeiras construções em madeira de Londrina, ocupando área urbana parcelada. Ao fundo, resquícios da mata outrora existente e em primeiro plano, árvores cortadas para ceder lugar à cidade. Fonte: Museu Histórico de Londrina, 1984.

Sendo pólo centralizador da atividade cafeeira no norte paranaense, Londrina recebeu voluptuosas quantias de investimentos, ocasionando o crescimento e a modificação da paisagem urbana. O processo de urbanização foi acelerado, levando a elaboração da Lei municipal 133, no ano de 1951, para orientar o crescimento urbano e definir as normas para novos loteamentos. O pioneirismo dessa lei, no interior do Brasil, retrata a sociedade já em processo rápido de incorporação da modernidade, absorvendo a velocidade de desenvolvimento da capital paulista.

Londrina, cidade planejada, com funções urbanas que cresciam a cada década, em função das atividades de liderança e comando, pelas trocas de produtos agrícolas e de serviços com a região, extrapolou a planta inicial projetada pelos ingleses. Nem mesmo a quadrícula xadrez permaneceu com as mesmas feições: em pouco mais de 40 anos, a cidade já apresentava a tendência de verticalização das grandes cidades brasileiras. O crescimento urbano de Londrina foi tão acelerado e rápido que, a cidade pensada para 30.000 habitantes, logo se espalhou para além dos limites pré-estabelecidos inicialmente, ocupando áreas rurais cada vez mais distantes do centro urbano (figura 4).

O traçado xadrez impõe uma rígida estrutura sobre o território, o que determina, de certo modo, a configuração urbana, disciplinando a área urbana. A expansão também se apropriou desse traçado, ora reproduzindo a malha com as mesmas proporções, em termos de quadra, ora acompanhando o desenho dos lotes rurais, cuja geometria era mais retangular, o que desdobraria em feições urbanas bem distintas da original.

Entendido como uma produção social e, portanto, cultural, o espaço urbano congrega na sua materialidade – a cidade – registros que vão se modelando no tempo e no espaço, como expressão cultural o que pressupõe a inserção ou a marca imprimida no tecido urbano do passado, na conformação contemporânea, reinscrutando-a na dinâmica da sociedade globalizada. A imagem urbana, então, expressa a valorização histórica, marco referencial de identidade em âmbito global, em oposição ou resistência às intervenções de caráter de renovação urbana.

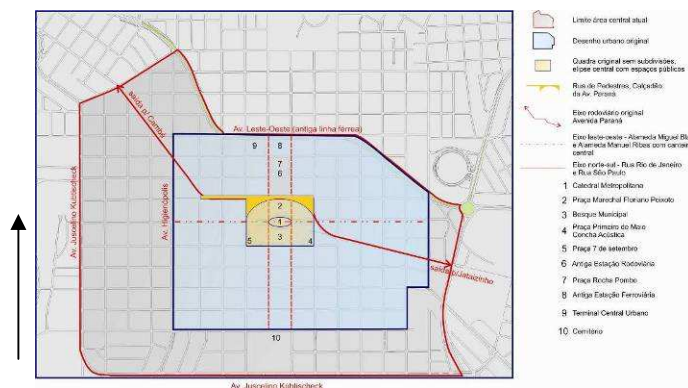


Figura 4: Área do centro atual de Londrina e área original: expansão para além dos limites planejados e elementos principais da área central.

A associação entre patrimônio urbano construído e imagem urbana parece ser facilmente cabível para as cidades antigas, tais como as medievais européias, como também as cidades coloniais brasileiras. Mas, como gerir as cidades novas, protegendo as suas identidades iniciais, inseridas visíveis ou invisíveis no contexto da modernidade? Como aferir imagem, identidade e memória às cidades desprovidas de uma longa tradição histórica, cujo

processo de transformação é tão dinâmico e, pautado na agressiva produção social do mundo contemporâneo?

A princípio pode-se ter uma imagem urbana síntese de representação ou de identidade, no imaginário coletivo, mas, deve-se ter em mente que a cidade é um conjunto de *totalidade*, onde “[...] coexistem multiplicidades de elementos heterogêneos que se relacionam, se conectam, se sobrepõem, se contaminam, mantêm, entre eles, zonas de vizinhança, temporalidades diferentes [...]” (MAGNAVITA, 2007, p.2). Ainda que seja uma totalidade, as cidades contemporâneas não representam o mesmo modelo tipológico de coesão das cidades tradicionais, pois as partes não se encaixam em harmonia, como numa composição clássica, mas pela coexistência de diversidades em um mesmo espaço-tempo, o que sugere uma *heterogênese*.

Dentro dessa heterogênese, observam-se traços de permanência das raízes urbanas tanto do ponto de vista da materialidade e da visibilidade, como da ambiência simbólica que está contida nessa heterogênese. Ao abordar as transformações que as cidades sofrem, evidencia-se a noção de evolução urbana, em que a iconografia representa, *per si*, dotada de sentidos e significados, tornando-se fonte de comunicação e de profusão do processo cognitivo de compreensão da própria evolução e construção urbanas.

5. IMAGENS, IMAGINÁRIO, IDENTIDADE E MEMÓRIA URBANA

A dimensão do lugar, relacionada à percepção e aos modos de vida, revelada pelas representações, materializa-se pelos sentidos atribuídos, para que possam desvelar ou conferir determinadas interações entre o homem e o meio, que se diluem entre a imagem e o imaginário, e, por vezes, torna-se memória e identidade urbana.

As marcas impressas pelos pioneiros na formação do norte do Paraná corroboram para a construção de determinados valores e identidades, cujo reconhecimento amplia-se a nível regional, permitindo que essas marcas tomem para si a síntese de imagem urbana regional.

No entanto, as imagens tanto urbanas quanto regionais, construídas e vivenciadas nos dias atuais, se diferem daquelas construídas pelos pioneiros, pois, a percepção da cidade também se expressa pelos fenômenos imateriais presentes no espaço urbano. Tanto a escala, quanto a dimensão de alcance do horizonte se modificam, devido à própria complexidade e diversidade, que o dinamismo e as transformações da produção do espaço estabelecem na construção da cidade contemporânea.

A coexistência de multiplicidades e a inserção de novos ícones ou elementos passam a remodelar a imagem urbana, criando uma relação com o imaginário, o qual seleciona e remete a determinadas memórias e identidades, que podem se perder pelas transformações

decorrentes da dinâmica e da evolução urbana. Esses aspectos caracterizam a vida contemporânea e refletem a produção social do espaço, o que obriga a reflexão acerca da estruturação urbana, como expressão social para que seja possível interpretar e compreender Londrina e região e suas imagens urbanas perpassadas pelo imaginário ou experimentadas pela população de forma coletiva.

Em âmbito regional, Londrina e Maringá, dois pólos regionais, cidades médias de grande expressão social e econômico-financeira, distantes cerca de 100 km uma da outra, exercem grande influência sobre as demais cidades norte paranaenses, extrapolando a importância de suas funções urbanas, atingindo até mesmo estados vizinhos. Concentram instituições financeiras, grandes equipamentos de serviços regionais, como universidades, *shopping centers*, centros de saúde, laboratórios especializados, turismo de eventos e negócios. Comandam a formação de uma rede de cidades, conectadas por fluxos sociais, econômicos e financeiros, cujos fluxos percorrem a estrutura regional, concentrando-se, principalmente, nesses dois pólos regionais.

O tecido urbano apresenta as marcas, pois imprime no sítio, o crescimento da cidade, com forte predomínio para sudoeste, em direção a Maringá, incorporando para a área urbana, o que antes fora definido como rural. Esse avanço sobre o território não configura mais pela tensão entre urbano e rural, revelando as inter-relações da produção social do espaço de alcance regional. Representa desse modo, o delineamento da organização do espaço com interferência da globalização, levando a formação de ícones de expressão na cidade, seja como afirmação de inserção em escala planetária, seja pelas novas tipologias arquitetônicas, ou ainda, pelos novos arranjos produtivos ou de apropriação do espaço regional, como também pelos novos equipamentos que o avanço científico-tecnológico impõe na configuração urbana. Por outro lado, a densidade de redes construídas beneficiou toda essa estrutura em franca expansão.

Muitas cidades foram “desestruturadas” como rebatimento da desestruturação agrário-regional (FERREIRA, 1980) cujo processo reafirma o poder não só simbólico, mas econômico suplantando aos pequenos e médios núcleos urbanos na região norte paranaense, em que perdem determinada importância na rede urbana.

Se, antes a cidade moderna deveria atender aos requisitos de moradia, lazer, circulação e trabalho, dentro da lógica da funcionalidade, na cidade contemporânea, observa-se o crescimento gradativo da sobreposição de funções urbanas, pela necessidade e também como resposta ao processo capitalista de reprodução do espaço. A revalorização da natureza como valor de mercado diferenciado e agregado, o espraiamento das áreas residenciais e a

concentração do comércio e de serviços próximos às vias de grande circulação, são objetos e fixos representativos na construção de novas imagens de alcance regional, especialmente pela valorização das atividades comerciais e terciárias.

Na constituição das imagens urbano-regionais da modernidade, apoiada em marketing, e no imaginário coletivo que divulga a cidade para além das fronteiras urbanas, carrega em si ícones de progresso, desenvolvimento, valorização do meio ambiente, afirmando e legitimando a cidade no contexto da globalização. Os aspectos e os princípios que constituíram a sua gênese, tanto sobre o ponto de vista material quanto imaterial, nem sempre estão contidos na atualidade da imagem da contemporaneidade urbana, apesar da sua gênese na estruturação da paisagem urbana.

Londrina, hoje, é muito mais reconhecida pelos elementos que consolidam as relações urbanas metropolitanas do que pelo reconhecimento de suas feições originais. O crescimento, verificado a partir da década de 1970, impulsionou a formação de uma imagem urbana deslocada da sua raiz histórica, o que sugere, até certo ponto, a negação da tradição agrícola, pela valorização dos *novos elementos*, importados da urbanidade, principalmente, paulista.



Figura 5: Novos elementos urbanos: Catuaí Shopping Center e áreas para os condomínios fechados – identidades urbanas contemporâneas, silhueta urbana de horizontalidade. Ao fundo, área urbana consolidada, verticalização predominante no imaginário. Fonte: Grassiotto, 2007.

Os processos de globalização e fragmentação do território implantam uma nova espacialidade: dualidade de formas, em relação à composição volumétrica, à apropriação dos espaços públicos, contemporizados por diferentes tempos históricos, cujos limites já não são mais físicos. Há uma mescla entre a tradição e esses novos elementos, em que o ambiente construído é reconhecido pela terra roxa, aspecto tradicional e pelos arranha-céus, enfileirados na malha original, consolidando as prerrogativas metropolitanas de desenvolvimento.

6. MATERIALIDADE E IMAGENS COLETIVAS: A INTEGIBILIDADE URBANA DE LONDRINA

A cidade apresenta-se verticalizada no centro, cuja centralidade é predominante, pois concentra os locais de moradia, de comércio, de bens e serviços, além das tradicionais feiras livres e manifestações civis sociais e culturais, sendo os espaços públicos, entre o

emaranhando de edifícios verticais, que possibilitam a experimentação sensorial e se constituem como permanências em meio à dinâmica de construções “modernas” (figura 6).

Nota-se que o centro não possui uma tendência imediata de “empobrecimento”, situação comum em cidades de crescimento vertiginoso. Além disso, medidas de reabilitação urbana e resgate histórico afloram nos espaços públicos. Essa característica, tão forte em Londrina pode caracterizá-la como uma cidade interiorana, cujo referencial é o centro, notadamente a Praça Matriz ou principal, mesmo que haja ações que remodelam a sua forma – um movimento dialético, que cria condições e propicia o surgimento de novos cenários urbanos, para além dos limites originais e emergem como novas expressões de centralidade, numa relação dialética entre as marcas históricas e as inserções que demarcam a nova expansão da cidade, mesmo que ainda não se apresente como áreas totalmente consolidadas.



Figura 6: Vista aérea Londrina: ao centro verticalização em contraponto com a horizontalidade da área periférica. Fonte: Acquametrópole, 2002.

De uma cidade de madeira, originalmente expressando os modos de habitar dos imigrantes, o tecido histórico incorporou os edifícios de apartamentos; do Ribeirão de abastecimento urbano, construiu-se o Lago Igapó; dos loteamentos rurais, edificaram-se os grandes equipamentos de superfície: o *shopping center* e os condomínios fechados; a Avenida Paraná foi transformada em calçadão para “revitalizar” o centro e permitir a instalação de um espaço público intimamente ligado às grandes lojas de departamentos, conjuntamente com redes bancárias e equipamentos urbanos (figura 7 , 8, 9 e 10).

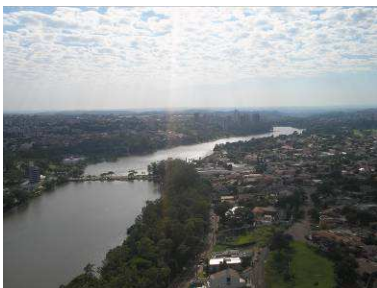


Figura 7: Vista aérea do Lago Igapó, represamento do Ribeirão Cambezinho - fonte de abastecimento inicial. Fonte: acervo da autora, 2009.



Figura 8: residência em madeira, em primeiro plano. Ao fundo, edifícios de apartamento na Gleba Palhano, antiga área rural de Londrina. Fonte: acervo da autora, 2009.



Figura 9: Sobreposição de condomínios residenciais fechados sobre o traçado dos lotes rurais, em segundo plano. Em primeiro plano, área de plantio. Fonte: acervo da autora, 2009.



Figura 10: Avenida Paraná, via de pedestres sobreposta ao traçado original, com diferenciação de níveis entre antigo leito carroçável e passeios públicos. Fonte: acervo da autora, 2008.

Lado a lado essas edificações convivem com edifícios públicos, notadamente de caráter histórico, com feições da arquitetura moderna brasileira dos anos 1940 e 1950, como o teatro Cine Ouro Verde, a Biblioteca Municipal, o Teatro Zaqueu de Melo, a Secretaria Municipal de Cultura, entre outros (figuras 11, 12, 13 e 14). Essas edificações, que se consolidaram ao longo da formação urbana da cidade, permitem a vitalidade do centro tradicional e sua efervescência como centralidade principal, afirmando a permanência da fase áurea do café na pujança econômica, elementos indissociáveis da sua historiografia urbana.



Figura 11: Cine Teatro Ouro Verde. Símbolo da economia cafeeira. Arquitetura moderna, projeto de Artigas, década de 1950. Fonte: acervo da autora, 2009.



Figura 12: Biblioteca Municipal. Edifício em estilo neoclássico, marca a substituição da madeira por material (alvenaria, segundo lei 133/1951). Fonte: acervo da autora, 2008.



Figura 13: Teatro Zaqueu de Melo. Edifício em estilo neoclássico, marca a substituição da madeira por material (alvenaria, segundo lei 133/1951). Fonte: acervo da autora, 2008.



Figura 14/ Figura 15: Primeiro Plano, homenagem aos Pioneiros na Praça Primeiro de Maio. Ao fundo, antiga maternidade, atual Secretaria da Cultura de Londrina. Fonte: acervo da autora, 2008.



Os espaços públicos do núcleo histórico são analisados por se configurarem como áreas do traçado original e, ao mesmo tempo, por possuírem edificações pioneiras remanescentes, convivendo com as transformações típicas da evolução urbana, como resquícios que tornam inteligível a própria história urbana de Londrina.

A partir das discussões e fundamentos teóricos explicitados, esses espaços, são analisados os espaços por reforçarem a identidade da cidade, não apenas pelo desenho urbano, mas também pelas relações culturais que evocam. Esses elementos permitem a percepção do espaço, tornam-se códigos para a construção de uma imagem coletiva, evidenciando ou não a sua fácil legibilidade pelos diversos usuários de forma clara e direta. As discussões também apresentam as relações entre o ambiente construído e o homem, que usufrui dele, buscando identificar quais as potenciais experimentações sensoriais existentes nesses lugares, visto que são espaços vividos. Não basta apenas verificar o potencial estético dos espaços, pois seu sentido só é significativo quando são, de fato, apropriados pela população, como parte da cotidianidade da cidade.

6.1. Espaços públicos e imagem da cidade: a formação de uma identidade

No desenho urbano da área planejada não havia a previsão para espaços públicos característicos, notadamente as praças, sendo que foram resultados de recortes de uma forma geométrica sinuosa dentro do traçado ortogonal, conforme ilustra a figura 16. Por isso mesmo, os espaços livres circundam o marco da paisagem da cidade, que é a Igreja Matriz, dotada de simbolismo, pois se localiza no local aonde foi celebrada a primeira missa, antes mesmo da fundação de Londrina. Isso associado ao crescimento vertiginoso da cidade em menos de trinta anos acarretou na reconstrução da paisagem, alternando a fachada e os materiais empregados, mas com a planta típica longitudinal cristã, o que reforça os aspectos culturais dos desbravadores paulistas.

O marco é delimitado pelas pelos quartos da elipse a leste e oeste, com predomínio dos edifícios de dois pavimentos, alternando com alguns edifícios de até 14 pavimentos, localizados nas Ruas Rio de Janeiro e São Paulo (figura 17).

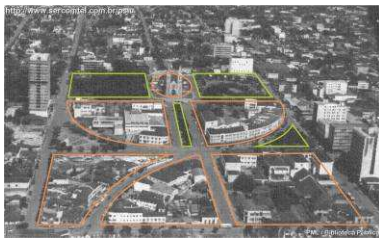


Figura 16: Traçado urbano ortogonal e via sinuosa, resultando em áreas públicas. Fonte: Sercomtel, 2004.



Figura 17: Vista da elipse imaginária. Fonte: Museu Histórico de Londrina, s/d.

A forma sinuosa da curva assemelha-se a um limite de proteção ao edifício religioso, contornando-o e separando-o das outras edificações, que são ladeadas pelas praças. Percorrendo de sul para norte, tem-se a Praça 7 de Setembro, a direita; e a esquerda, a Praça Primeiro de Maio. Avançando um pouco mais, visualizam-se as Alamedas, cuja inclinação para oeste e leste é facilmente percebida, enaltecendo o ponto focal, como se fossem caminhos convidativos para este nó de junção dos dois eixos, onde está implantada a Catedral de Londrina (figura 18 e 19).

Em seguida, depara-se com um grande espaço livre, a Praça Floriano Peixoto, de onde é possível vislumbrar o ponto focal do comércio: o calçadão da Avenida Paraná (figura 20). Suas

extremidades são espaços livres curvos, incorporados ao percurso dos pedestres, cuja continuidade é quebrada pelas Ruas Rio de Janeiro e São Paulo, o que evidencia o traçado dos outros dois quartos da elipse complementares ao primeiro. Após esse espaço livre, a inclinação das Ruas Rio de Janeiro e São Paulo desembocam na Antiga Estação Rodoviária, hoje Museu de Artes, a Praça Rocha Pombo e a Antiga Estação Ferroviária, Museu Pe. Weiss, conjunto tombado pelo Estado do Paraná. (figura 21).

Percebe-se claramente o predomínio do eixo norte-sul sobre o leste oeste, como percursos de experimentação perceptiva dos espaços públicos na área definida como quadrilátero central³. Não apenas o retângulo central constituído por três quadras, entre as Ruas João Candido e Minas Gerais e duas, entre as Ruas Piauí e Paraná.



Figura 18: Catedral de Londrina.
Fonte: acervo da autora, 2007.

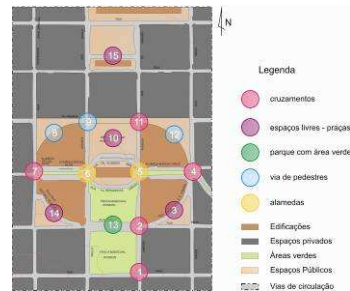


Figura 19: Elipse Central e espaços públicos presentes no desenho urbano. Fonte: elaborado pela autora, 2008.



Figura 20: Calçadão de Londrina; à direita Praça Floriano Peixoto em nível mais elevado.
Fonte: acervo da autora, 2008.

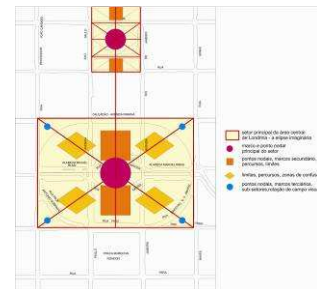


Figura 21: Áreas que constituem a imagem do centro de Londrina: a elipse em meio a quadrícula xadrez na paisagem do centro. Destaque para Elipse Central e Eixo norte-sul. Fonte: elaborado pela autora, 2008.

Dentro da organização formal, o predomínio vertical é maior se comparado com o horizontal, pois este se prolonga até o Museu Histórico de Londrina. Isso se deve pela distribuição dos espaços livres nesse sentido, com os percursos predominantes nas Ruas Rio de Janeiro e São Paulo. Por um lado, a primeira faz a ligação sul com as áreas adjacentes do quadrilátero central, após a Avenida JK e a segunda, a norte, atravessando a Avenida Leste-Oeste, antes a linha férrea. É uma assimetria entre as duas, apesar de serem elementos simétricos entre si, com predomínio da demarcação axial. De um lado, o fechamento da via e do outro a abertura, ligando –se a outras partes da cidade.

³ Considera-se como quadrilátero central de Londrina, o traçado urbano projetado pela CTNP.

Desse modo, esses dois percursos possuem limites opostos, o Cemitério São Pedro e o Museu Histórico de Londrina, sendo eixos de fluxos contrários em relação à circulação de carros (figura 22). As quadras a sul da elipse imaginária têm o predomínio residencial, cujos pontos de interesse são os edifícios suntuosos, que corroboram com a formação da paisagem, reforçando o sentido de cidade moderna, que acompanhou as transformações das grandes metrópoles brasileiras, em especial São Paulo, como se houvesse vínculos territoriais entre uma e outra.

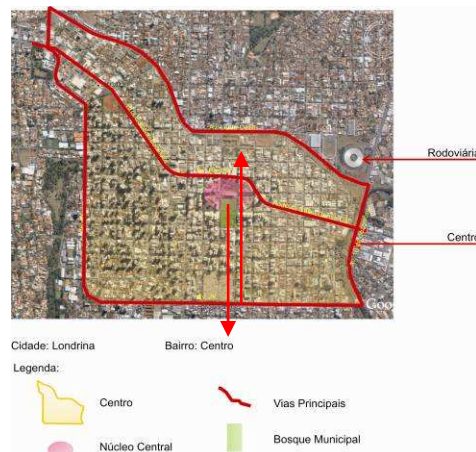


Figura 22: Região Central de Londrina, com núcleo central e a diagonal inserida na malha ortogonal. Indicação do sentido das Ruas Rio de Janeiro e São Paulo, ultrapassando os limites do contorno central. Fonte: elaborado pela autora, 2007.

Após o marco da cidade, ambas as ruas têm caráter comercial, com declividade acentuada em direção ao Museu Histórico e edifícios mais baixos (figuras 23). Essa configuração denota a valorização sul, predominante no imaginário coletivo, como local de moradia das classes de maior renda e a norte, as classes menos favorecidas, deixando claro o processo de exclusão social.

Próximo à Rua Sergipe, as duas vias possuem edifícios históricos (figura 24), culminando no conjunto tombado. O retângulo central aparece como um divisor entre as duas configurações distintas dessas vias, que se repetem nos eixos paralelos. Percebe-se que são percursos estruturais para a distribuição dos fluxos.



Figura 23: Rua São Paulo com Avenida Leste-Oeste. Foto: acervo da autora, 2005.



Figura 24: Rua Rio de Janeiro com Rua Sergipe. Foto: acervo da autora, 2005.

Outro percurso importante dentro entre as duas áreas de estudo, apesar de pertencer ao primeiro, no sentido leste-oeste é a Avenida Paraná, trecho retilíneo entre a Rua João Cândido

e Minas Gerais. Esse percurso é notadamente comercial, mesmo que existam alguns edifícios residenciais. As figuras 25, 26, 27, 28, 29, 30 e 31 referem-se à Avenida Paraná, com resquícios das primeiras décadas da cidade: os edifícios curvos de baixa altura, a consolidação comercial da Avenida Paraná, que era o principal local de negociação do café e dos principais edifícios projetados por Artigas na década de 1950 e a inserção da pavimentação em *petit pavet*⁴, marcando a intervenção da década de 1970, como transformação mais visível.



Figura 25: Avenida Paraná, anos 50.
Fonte: MHL, 2007.



Figura 26: Avenida Paraná, com edifícios curvos.
Fonte: MHL, 2007.



Figura 27: Praça Gabriel Martins, incorporada ao calçadão, com coreto, já demolido. Fonte: arquivo da autora, 2005.



Figura 28: Praça Wille Davids, incorporada ao Calçadão. Fonte: arquivo da autora, 2008.



Figura 29: Praça Gabriel Martins após demolição do coreto. Fonte: arquivo da autora, 2008.



Figura 30: Cine Teatro Ouro Verde e calçadão. Fonte: arquivo da autora, 2005.



Figura 31: Calçadão e Praça Floriano Peixoto à direita. Fonte: arquivo da autora, 2007.



Figura 32: Praça Floriano Peixoto, com calçadão ao fundo. Fonte: arquivo da autora, 2005.



Figura 33: Praça Floriano Peixoto, com calçadão ao fundo. Fonte: arquivo da autora, 2005.

Localizada no centro geométrico da elipse e no ponto mais alto do espigão, a Igreja Matriz é um limite visual, que divide a visada da própria elipse, a em todas as direções, separando, de certa forma, os espaços livres de toda a área. Assim a continuidade visível no

⁴ A denominação de pedra portuguesa em Londrina é *petit pavet*, do francês: pequeno pavimento.

traçado urbano não se repete tridimensionalmente, uma vez que a Igreja, pela sua própria volumetria, adicionada a topografia elevada, é uma barreira visual, sugerindo espaços independentes um do outro. Ao invés de fortalecer o entorno, propiciando uma permeabilidade entre cada quarto da elipse, essa edificação torna-se um ponto focal, especialmente no sentido leste-oeste, devido às alamedas, cuja sensação é de perspectiva. Isso ocorre porque o edifício não fica enclausurado entre a massa edificada, mas sua visibilidade não é possível no outro sentido (norte-sul).



Figura 34: Igreja Matriz destaque entre vegetação. Entradas laterais. Fonte: acervo da autora, 2005.



Figura 35: Igreja Matriz, a partir da Alameda Manoel Ribas. Fonte: Acervo da autora, 2005

Verifica-se que a área correspondente ao primeiro trecho possui qualidades que a tornam o principal espaço da cidade de Londrina, conservando no imaginário coletivo a historicidade e os traços culturais de uma cidade, e conserva o período áureo do eldorado verde, cuja urbanização e inserção da arquitetura moderna são conseqüências diretas da pujança cafeeira, o que coloca não apenas o traçado original, mas principalmente as marcas impressas na paisagem, que são evocadas pela memória dos pioneiros e, que em alguns trechos do ambiente construído, reavivando a sua importância, ainda que tímida, na configuração espacial⁵.

6.2. Diluição do imaginário urbano

Londrina surgiu de um projeto de integração da CTNP, cujo foco era a construção da linha férrea. Desse modo, a ocupação do Norte do Paraná ocorreu através da implantação de uma linha de percurso entre as cidades, a malha ferroviária e, posteriormente, as rodovias, sendo eixos estruturadores da região.

Em função disso, a localização da ferrovia e da estação ferroviária eram estratégicas e fundamentais para o escoamento da produção cafeeira, com destaque para a área livre entre a rodoviária antiga, hoje Museu de Artes e a ferrovia, sede do Museu Histórico de Londrina Pe. Weiss. Esse espaço vazio enaltecia os dois edifícios, de arquiteturas diferentes, mas que se integravam,

⁵ Em 2008, na Praça Primeiro de Maio foi inaugurado o Memorial dos Pioneiros, com a inserção de mobiliário urbano, devolvendo ao espaço público qualidade ambiental e favorecendo a apropriação por parte da população, especialmente pela presença da Concha Acústica, local de apresentações culturais ao longo do ano e, pela iluminação pública.

formando um conjunto pela permeabilidade do espaço público, palco das principais manifestações socioculturais nas duas primeiras décadas, além de conter os elementos de chegada e de valorização da atividade econômica que permitiam a exportação do café e a importação do progresso de São Paulo.

Partindo do ponto mais alto, com a construção da Rodoviária, uma marquise em abóbadas de concreto armado, é possível visualizar tanto a Praça Rocha Pombo, espaço livre e a estação ferroviária. Isso caracteriza a continuidade espacial, mesmo que isso não tenha sido intencionalmente projetado. Verifica-se, nesse momento que a importância sociocultural acaba por intervir no espaço, uma vez que nos anos 1960, houve proposta para a urbanização do espaço, aproveitando-se os percursos “naturais” existentes (figuras 36, 37, 38, 39, 40 e 41).



Figura 36: Marquise em concreto armado, de Artigas.
Fonte: www.londrina.pr.gov.br, 2007.



Figura 37: Marquise em concreto armado, de Artigas.
Fonte: www.londrina.pr.gov.br, 2007.



Figura 38: Vista: Estação Ferroviária e Praça Rocha Pombo. Fonte: acervo da autora, 2009.



Figura 39: Vista da Estação Ferroviária à noite, a partir do centro. Fonte: acervo da autora, 2008.



Figura 40: Praça Rocha Pombo, espaço abandonado ao longo do tempo. Fonte: acervo da autora, 2008.



Figura 41: Praça Rocha Pombo, espaço público abandonado. Fonte: acervo da autora, 2005

Ambos os museus, no processo de intervenção, foram fechados por grades, ditas necessárias, por causa de sua localização (uma área de grande fluxo de pedestres) e da fragilidade dos prédios (que possuem muitos vidros). Essas barreiras físicas acabaram isolando os museus da Praça Rocha Pombo, que deveria ser o elemento de ligação entre esses espaços culturais e, conseqüentemente, tornou-se um espaço pouco atrativo e não apropriado pela população, sendo palco de prostituição e consumo de drogas, mesmo durante o dia.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar esses espaços públicos, percebe-se a distinção sócio-espacial entre um e outro, visto que a elipse central representa uma imagem muito forte para a cidade, é o marco referencial de legibilidade e identidade. No entanto, algumas ações em termos paisagísticos devem ser contempladas para que haja a experimentação sensorial desses espaços, para que se configurem como espaços coletivos apropriados e utilizados pela população no cotidiano.

Isso porque os espaços públicos detêm em si mesmos a síntese das cidades, como foi na *pólis grega*, sendo locais necessários para a sociabilidade e difusão cultural. Essas análises incipientes buscaram evidenciar os elementos compositivos da paisagem, com espacial atenção aos espaços livres.

No primeiro caso, percebe-se a configuração espacial composta por um traçado sinuoso permeável, pela atratividade, pela riqueza de elementos, alguns deles necessitando de cuidados paisagísticos, tornando-se o ponto focal da área central. Também pela estrutura do campo visual, percebe-se a distribuição simétrica e ordenada do retângulo central, com praças em seu entorno. Essas características abarcam os aspectos de centralidade, tornando-o centro físico e psicológico, mesmo com a sobreposição de outros elementos, como os edifícios em altura. As raízes da cidade estão impregnadas no traçado urbano, mesclado com as marcas culturais que representaram na consolidação, expansão e estruturação da cidade como pólo regional.

É nítido que o sentido norte-sul se conserva, mas a quadra edificada abaixo do Calçadão interrompe a continuidade dos espaços, separando os dois cenários. Além disso, é a partir da via de pedestres que a paisagem deixa de ser predominantemente vertical, com edifícios históricos, em até três pavimentos, retomando-se a atmosfera inicial, levando a repensar acerca do patrimônio histórico de cidades planejadas no século XX, cuja historiografia urbana pode ser perdida sem a legitimação da conservação patrimonial de “áreas modernas”. Dada a importância sociocultural, são espaços que se conservam e se caracterizam como resistências às transformações impostas: ou pelos novos elementos da pós-modernidade, ou pelas leis de tombamento sem quaisquer vínculos com a história urbana.

Mesmo sendo uma área tombada pelo Estado, a segunda área não possui forças capazes de reabilitar o espaço público, marco de entrada da cidade, tornando-o um espaço de pouco uso e palco da violência urbana. Dessa forma, há a necessidade de formulações de reabilitação ambiental, em que sejam previstas as experimentações, a percepção ambiental e fortalecimento da relação homem e ambiente. É preciso devolver-lhe a imagem de convite ao centro histórico. Isso demonstra que as ações de patrimonialização, destoantes da realidade

cotidiana não favorecem a formação de imagens coletivas, perdendo-se a identidade dos elementos construídos.

Podemos afirmar que os elementos estruturadores do traçado original – a ferrovia e a rodovia, perderam sua notoriedade, relegadas em segundo plano, como meras marcas físicas, sendo paisagens abstratas, no sentido apontado por Landim (2004).

Percebe-se que o núcleo urbano foi desenhado e parcelado, com aspectos modernos pelo traçado retilíneo e ortogonal. Essa forma de ocupação do território definiu seu traçado, que existe até hoje, sendo uma das permanências mais marcantes na estrutura urbana.

Londrina é uma cidade dúbia: de um lado o seu centro tradicional revela uma cidade interiorana, que incorporou o desenvolvimento tecnológico dos últimos trinta anos, e dá claros sinais de uma metrópole quando vista como ponto estratégico para o investimento do capital financeiro, seja com a implantação de condomínios fechados, redes de hipermercados, *shopping center*. Dizer, portanto, que Londrina é uma simples cidade de médio porte não é de todo uma verdade, pois sua paisagem vem se alterando, devido ao acelerado crescimento urbano e tornando-se pólo indutor de desenvolvimento do norte paranaense.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. de (Org.). **Percepção Ambiental: a experiência brasileira**. 2ed. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

EISENMAN, P. Visões que se desdobram. A arquitetura na era da mídia eletrônica. Revista **Oculum**. Campinas, São Paulo. n. 3, 1993, p. 14-17.

FERREIRA, Y. N. Formas de apropriação do espaço urbano de Londrina e as migrações intra-urbanas. **Projeto: o uso do solo urbano de Londrina**. Londrina, 1984.

_____. **Produção e reprodução do espaço urbano de Londrina: à luz e a margem da legislação**. v. 4, Londrina, nov., 9 p.

_____. MetrÓpole sustentável? Não é uma questão urbana. In: **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 14, n.14, out-dez. 2000, p. 139-144.

FERREIRA, Y. N. e MARANDOLA Jr., E. O sensível e a afetividade nas fronteiras do saber: sobre a imaterialidade dos fenômenos geográficos. In: **Olam – ciência e tecnologia**: Rio Claro, v. 3, n. 1, p. 129-174, set. 2003.

JAZZUNI, D. C. R. O desenvolvimento de Londrina e as transformações nos espaços públicos da região central. In: **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, v. 26, p. 87-94, set. 2005.

LANDIM, P. C.. **Desenho de paisagem urbana: as cidades do interior paulista**. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

LYNCH, K. **A imagem da cidade**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Coleção a.

PANTALEÃO, S.C. **Da Companhia de Terras do Norte Paranaense ao Shopping Catuaí: uma abordagem morfológica das centralidades de Londrina**. 2005. 115f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

PREFEITURA MUNICIPAL DE LONDRINA. **Leis do Plano Diretor**. 1998.

_____. **Perfil do Município de Londrina**, 2003, disponível em: www.londrina.pr.gov.br, acessado em 18/07/2007.

SEVCENKO, N.. **A corrida para o século XXI**, no loop da montanha russa. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

VARGAS, H. C.; CASTILHO, A. L. H. **Intervenções em Centros Urbanos**: objetivos, estratégias e resultados. Barueri, SP: Manole, 2006.

YAMAKI, Humberto. **Iconografia Londrinense**. Londrina: Humanidades, 2003.

_____. **Labirintos da memória**: paisagens de Londrina. Londrina: Humanidades, 2006.

FERRARA, D'A. L. Cidade: imagem e imaginário. In: SOUZA, C. F.; PESAVENTO, S. J. (Org). **Imagens Urbanas**: os diversos olhares na formação do imaginário urbano. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997.

_____. **Os significados urbanos**. São Paulo: Edusp, 2000.

MAGNAVITA, P. R. História, cidade e o pensamento pós-estruturalista. In: **XII Encontro da Associação Nacional de pós-graduação e pesquisa em planejamento urbano e regional**, maio 2007. Pará.

MUSEU HISTÓRICO DE LONDRINA. **Boletim do Museu Histórico de Londrina "Pe. Carlos Weiss" n. 1-9**. Londrina: 1984.

Disponível em: http://www2.uel.br/museu/publicacoes/BMHL_1980_1.pdf. Acesso em 12/09/2008.

NAKAGAWARA, Y. questões agrárias e urbanas – interdependências e subordinação: o caso norte-paranaense. In: **Terra e Cultura**. Londrina, v. 1, n. 1, p.93-115, jan. 1981.

_____. **O papel da Cia. de Terras Norte do Paraná no crescimento de Londrina e da região norte-paranaense**. Londrina: 1984 (mimeo).

_____. Café, do colonato ao bóia-fria. In: **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, v. 15, n. 3, p. 87-94, set. 1994.

NORBERG-SCHULZ, C. **Los pincipios de la arquitectura moderna**: sobre la nueva tradicion Del siglo XX. Barcelona, Editorial Reverté, 2005.

VÁZQUEZ, C. G. **Ciudades hojaldres**: visiones urbanas del siglo XXI. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2004.

VILLAC, M. I. Obras e discursos da cidade e o imaginário da cidade: a arte, o construtor, o poeta, o filósofo e o arquiteto. In: **Cadernos de pós-graduação em arquitetura e urbanismo**, v. 1, n. 6, 2006. São Paulo.

PERCURSOS INTERATIVOS: ARTE COMUNITÁRIA NA CORÉIA DO SUL

Maria Julia Pascali
juliapas@terra.com.br¹

O teatro enquanto conhecimento, com seu integrado quadro de linguagens (cenário, figurino, música, interpretação, dança e interação) tem sido aplicado em experiências interativas junto a várias comunidades. Apresento aqui jornadas interativas desenvolvidas junto a uma comunidade rural na Coréia do Sul (em Munmak, Wonju), incluindo crianças, adultos e artistas, em julho de 2009. O “idioma” que nos uniu surgiu de observação e interação com a cultura local e das atividades cênicas integradas e coletivas que desenvolvemos nos campos da preparação corporal, dança, mímica, música, desenho, instalação, etc. Proposições de linguagem múltipla, caráter aberto e participativo, as intervenções realizadas se configuraram como percursos interativos artístico-antropológico e podem ser observados à luz dos conceitos de arte como veículo de Jerzy Grotowski e de ritos de passagem de Arnold Van Genep,

Palavras-chave: Teatro Participativo, Arte como veículo, Percursos Interativos

The theater as knowledge, with its integrated languages framework (scenery, costumes, music, interpretation, dance and interaction) has been applied in interactive experiences with various communities. I present here the interactive journeys developed with a rural community in South Korea (in Munmak, Wonju), including children, adults and artists, in July/2009. The "language" that brought us together emerged from observation and interaction with local culture and from the integrated and collective performing arts activities that we developed in the fields of body preparation, dance, mime, music, drawing, installation, etc.. Proposals of multi-language, open and participatory nature, the interventions are configured as interactive artistic-anthropological journeys and can be seen in the light of the concepts of art as a vehicle by Jerzy Grotowski and rites of passage by Arnold Van Genep .

Keywords: Participative Theatre, Art as Vehicle, Interactive Journeys

Action is not a performance. It does not belong to the domain of art as presentation. It is an opus created in the field of art as vehicle. It is conceived to structure, in a material linked to performing arts, the work on oneself of the doers. Jerzy Grotowski (1998)².

I.

As experiências com grupo de Teatro Popular União e Olho Vivo, que desde a década de 70 cria espetáculos de cunho político e se apresenta nos bairros da periferia da capital de São Paulo, nos levam a perceber o caráter integrativo do Teatro, onde entre Vida e Arte não há separação; entre teatro e ação social, também não há separação; entre canto,

¹ Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás, Doutora em Artes.

² “Ação não é uma performance. Não pertence ao domínio da arte como a/representação. É uma obra criada no campo da arte como veículo. É concebida para estruturar, num material ligado às artes performáticas, o trabalho sobre si mesmo dos fazedores - autores de uma ação.”, diz Jerzy Grotowski em seu último texto, escrito em 4 de Julho de 1998 e publicado, a seu pedido, postumamente.

música, dança, texto, interpretação, preparação corporal, figurino, maquiagem, cenário, luz, não há separação; e, entre platéia e palco, não há separação.

Um dos lemas do TUOV é “O teatro como meio e não como fim”, e a vivência profunda desta premissa perdura até hoje e se expande para outras proposições que relacionam comunidade e arte participativa. Se naquele tempo o discurso militante e engajado dizia respeito à emancipação da classe trabalhadora, hoje, apontamos para outro ponto de vista. O teatro é o caminho de emancipação do ser humano e do planeta. E este caminho se dá além do discurso, se dá pela ação. Ação através da arte. Grotowsky nos elucidada:

“When I speak of art as vehicle, I refer to verticality. Verticality - we can see this phenomenon in categories of energy: heavy but organic energies (linked to the forces of life, to instincts, to sensuality) and other energies, more subtle. The question of verticality means to pass from a so-called coarse level - in a certain sense one could say an ,”everyday level” - to a level of energy more subtle or even toward the higher connection. I simply indicate the passage, the direction. There, there is another passage as well: if one approaches the higher connection - that means, if we are speaking in terms of energy, if one approaches the much more subtle energy - then there is also the question of descending, while at the same time bringing this subtle something into the more common reality, which is linked to the density of the body. Thomas Richards analyzed his perception, his individual experience of this kind of process, and he characterized it as inner action.” (GROTOWSKI, 1998.)³

A partir de 1984, percebi que gostaria de fazer com que outros participantes, além dos especificamente envolvidos em teatro, sentissem a comunicação com esta vertical linha que me nos leva à consciência cósmica, que nos liga aos planos mais sutis. Buscando penetrar

³ “Quando eu falo da arte como veículo, eu me refiro à verticalidade. Verticalidade – nós podemos observar este fenômeno em categorias de energia: energia pesada mas orgânica (ligada às forças da vida, aos instintos, à sensualidade) e outras energias, mais sutis. A questão da verticalidade significa passar do assim chamado nível grosseiro – num certo sentido pode-se dizer um “nível cotidiano” – para um nível de energia mais sutil ou mesmo em direção a uma *conexão mais alta*. Eu simplesmente indico a passagem, a direção. Lá, tem uma outra passagem também: se alguém aborda a conexão mais alta – isto significa, se nós estamos falando em termos de energia, se alguém aborda uma energia muito mais sutil - então existe também a questão de descer enquanto traz, ao mesmo tempo, este algo sutil para uma realidade mais comum, que esta ligada à densidade do corpo. Thomas Richards analisou sua percepção, sua experiência individual deste tipo de processo, e ele a caracterizou como *ação interior*.”

coletivamente neste espaço de presença, onde nos esquecemos de nós mesmos e nos percebemos como um campo imenso, impalpável e ao mesmo tempo tão presente, por muitos anos, pesquisei, pratiquei e atuei neste sentido, convivendo com alguns grupos indígenas e desenvolvendo treinamentos orientais.

A sabedoria tibetana da linha Dzogchen (www.tsegyalgar.org/teachings/dharma.html) propõe que nós vivamos a maior parte do tempo em estado de ligação com a nossa verdadeira natureza. E a nossa verdadeira natureza só aparece quando estamos em estado de presença, não. Nós, em geral, vivemos distraídos. Quando se entra em estado de presença faz-se a conexão com o Cosmos. Este estado é não-dual, um estado onde não há dúvida.

Isto é o que praticamos no Teatro, em estado de expansão e presença:

- através das experiências de unidade e organicidade que reúne corpo, voz e mente;
- através da fé criativa na performance, que não nos deixa permanecer na dúvida; e,
- através da intenção consciente, que mantém e conduz o fluxo energético transformador.

A performance, a ação criativa, dentro deste espectro, é o ato de presentificar essa sensação de plenitude e presença, o estado não-dual. A performance presentifica e educa, permitindo o conhecimento do caminho de retorno. E mais, possibilita que isso seja feito em grupo.

A vida civilizada, suas práticas sociais, culturais, corporais, condicionam o ser humano, amortecendo-o. Como descondicionarmo-nos, limpando os canais de comunicação sutil? Conforme desenvolvimento e abertura para o auto-conhecimento, através de práticas criativas corporais e coletivas que podem liberar o ser humano da vivência limitante em sociedade e cultura e das amarras da visão materialista do mundo.

Tempo e espaço: esses são os eixos que comandam a existência humana. Referências ao tempo e ao espaço encontram-se registradas em todas as manifestações humanas: seja na religião ou na arte; seja no dia a dia e nas comunicações. E nesse sentido podemos dizer que é experimentando soluções para os enigmas do tempo e do espaço que o homem produz ciência, filosofia e história; além de todo aparato indispensável à sua sobrevivência. (BORGES LC, GONDIM L, 2003.)

Os padrões teatrais podem apresentar um percurso civilizatório, com circuitos marcados no tempo e espaço - performances, cujas matrizes se encontram numa constelação cosmológica em marcha. Quer dizer, uma performance, seja um espetáculo, seja um ritual, são as impressões de um padrão cósmico. Impressões poéticas, onde se tem uma apreensão, uma

percepção, um espectro de novo e mais amplo saber. É o conhecimento que se dá com o corpo, com a vivência, onde a idéia e o pensamento se configuram como fatores acessórios e/ou passivos.

O estado de presença incorpora o pensamento como uma das maneiras de abordar o Universo, a realidade. Todos os outros sentidos e a consciência permitem ir além e aceitar-se algo que o pensamento sozinho não consegue. A condução da experiência fica nas mãos da intuição.

II.

“With verticality the point is not to renounce part of our nature - all should retain its natural place: the body, the heart, the head, something that is “under our feet” and something that is “over the head”. All like a vertical line, and this verticality should be held taut between organicity and the awareness. Awareness means the consciousness which is not linked to language (the machine for thinking), but to Presence.” (GROTOWSKI, 1998.)⁴

Assim, neste mês de julho de 2009, fui ao encontro do diferente numa busca profunda do que havia de comum. Sem compreender a língua, distante do mundo conhecido, me encontrei diante da espécie humana e sua possibilidade de comunicação profunda. Entrei num campo de estranhamento para me perceber mais existente. Tudo era diferente e tudo me dizia mais da espécie humana, me acrescia em termos da consciência de nossa origem comum, numa comunicação elementar e básica.

Assim, buscando esse estado de presença e comunhão cósmica, a Amor (no feminino), penetrei na migração dos saberes, uma migração de diversas densidades energética, da observação para a convivência, no diálogo entre culturas e figuras, e encontramos o uno no diverso, a comunhão total pela proposição.

Os movimentos foram surgindo naturalmente, integrando em dança, música, teatro, desenho, instalações, vídeos, fotos. Os participantes foram tocados com a transformação de consciência, com a transformação, em vida, de um ser em outro ser, de um ser em direção ao

⁴ Com verticalidade, o ponto é não renunciar parte de nossa natureza – tudo deve conservar seu lugar natural: o corpo, o coração, a cabeça, algo que está “sob os nossos pés” e algo que está “sobre nossa cabeça”. Tudo como uma linha vertical, e esta verticalidade deve ser mantida alinhada entre a organicidade e o estado desperto. Estado desperto significa consciência que não está ligada à linguagem (à máquina de pensar), mas à Presença.

outro ser, de um ser em direção a outros seres, outras linguagens, outras possibilidades expressivas, outros grupos, comunidades e referências culturais.

Potencializando o sentido de auto-conhecimento e de imersão no mundo, a arte é o caminhar contemporâneo de experimentação da humanidade – criando oportunidades e eventos, mostrando a necessidade de se estender a via, o veio criativo e solidário para que cada minuto e ação no tempo/espaço do planeta /cosmos ganhe o status de registro da dimensão cósmica, de hólón – onde a imaginação tem poder de transformação e o ego, seu serviçal, auxilia na execução, na ação.

IV.

“Therefore to cross the threshold is to unite oneself with a new world.”
(GENNEP, 1960.)⁵

Apreciemos agora os passos na criação de momentos vivenciais de intercâmbio com uma comunidade rural coreana se delineando como um linguagem comum. Da ativação do estado de presença, do mergulho na cultura local, dos sonhos e intercâmbios, foram surgindo percursos interativos, aos quais foram convidados ora crianças, ora atores, ora famílias, ora as mulheres da comunidade. A partir do Teatro enquanto conhecimento foram se apresentando espaços e movimentos de interação criativa, que rompendo padrões, ativando potencialidades e expressões, criaram verdadeiros ritos de passagem.

Descrição de residência artística em Munmak, Wonju, Coréia do Sul no Centro de Artes Hooyming em julho de 2009

Chego com uma história de lealdade envolvendo um general e sua esposa. O general Park Jesang doou sua própria vida em prol da salvação de um príncipe. No alto da montanha em frente ao mar de onde partiu o general surgiu uma pedra. De tanto esperar, sua esposa, que ía todos os dias observar o mar, se transformou em pedra – **Mangbu**.

Sincronicidade: No dia anterior à minha chegada, a comunidade havia celebrado o funeral de um senhor.

⁵ “Cruzar um limiar é unir a si mesmo com o novo mundo.”

Conhecendo os que me rodeiam: Primeiro contato com cinco mulheres da comunidade.
Reunião com o diretor do Grupo de Teatro Nottle, que me dava guarida.

Vislumbrando o percurso interativo: Às 15: 00 hs fui ao lugar onde se reúnem as mulheres da comunidade. Observando. Jogam com 4 pedaços de madeira e um tabuleiro. Por vezes, com ruídos felizes, dizem **Pacu!!!** Comemos ameixas colhidas há pouco.

Encontrei o ponto de força no Nottle: a Árvore que fica entre o jardim e a primeira rua da Comunidade. Três bonecos de pano saltaram de uma caixa do refeitório e me “disseram” que gostariam de ficar um pouquinho na Árvore. Encontrei também o Palácio do Som/Dança, em frente a uma estrada movimentada.

A senhora que tinha perdido o marido veio ao teatro pedir para que alguém fosse dormir com ela. Eu fui.

Vários dias, por volta das 15:00 hs, fui ao local das mulheres e comecei a jogar com elas.



Um dia de sol. A senhora estava triste. Fiquei com ela até que ela pudesse sorrir (fazendo Johrei e cantando). À tarde: jogando com as mulheres.

Outro dia ensolarado. Fui a uma escola infantil. Colaboração com Nicola e Anna, dois artistas residentes e observação.

Fui convidada para compartilhar o jantar na casa das mulheres.

Festa com os meninos bailarinos (BBoys). Pedidos para ouvir uma música brasileira. Canto *Bigorriho* em homenagem à Dercy Gonçalves:.

Mais um dia em meio às mulheres e ao jogo.

Há uma canção escrita no muro. Ela era cantada pelas crianças da antiga escola elementar que funcionava na atual sede do Nottle. Eu a copio e começo decifrá-la no órgão.

Procurando pela senhora, conheci sua filha e netos. Eles também gostam do jogo com os pauzinhos, o Yut No Ri. Jogamos juntos e aprendo melhor as regras.

Convido-os para a **Primeira Jornada Interativa** (primeira parte):

1. Juntos, preparamos um grande Pacu (Back Do, que significa “ voltar um”, mistura do inglês e coreano) usando uma caixa de madeira de 1,80 ms de altura e vários outros pequenos conjuntos de pauzinhos.

2. Vamos até o muro onde está escrita a canção. A filha da senhora conhecia a canção. Tinha sido aluna da escolinha nos velhos tempos. Ela me ensina melodia e letra, e cantamos juntas.

3. Vamos ao Palácio do Som/Dança e cantamos juntos – adultos e crianças - a música aprendida e outros sons, dançando e rindo.

À tarde, primeira aproximação ao jardim de pedra: limpeza. E... jogando com as mulheres.

Mais tarde ainda, canto com a filha e com as crianças.

Jornada Interativa com os atores da Nottle. **Segunda Jornada Interativa:**

1. Preparação e aquecimento individuais. Colocação, em círculo, de desenhos e instrumentos de percussão. No centro: o pássaro da paz de Pirenópolis, a flor e um lenço de seda rosa sobre um outro desenho.

2. *Treinamento de energia coletivo, numa formação circular. Energia das mãos flui. Livre expressão: movimento, olhares, atuação.*

3. *Visita ao Palácio do Som/Dança. Improviso de dança-teatro com o Pássaro da Paz, instrumentos de percussão, voz e corpo.*

4. *" Voamos" em direção à Árvore, e os atores ofertam suas emoções quando percebem os bonecos e flores vermelhas na Árvore, trazidos à vida pelo Pássaro da Paz. Eu me transformo em mais um boneco e subo na árvore. Canto e brinco com eles e com a vizinhança da comunidade: A Ponte está viva.*

5. *Retorno ao teatro: compartilhando experiências.*

Novo encontro com algumas crianças da escola e com a professora. Preparação pessoal, maquiagem, vestimenta. Por volta de 12: 50 hs chegam a professora e 4 crianças.

Convido-os para a **Terceira Jornada Interativa:**

1. *Começamos com uma preparação coletiva. Encontramos uma profunda e calma energia fazendo Tai Chi Chi Gong. Surge uma dança livre, seguindo o mestre que aparece em cada um: passeamos pela mímica e o teatro compondo cenas com corpo, voz e expressões faciais.*

2. *Com os olhos fechados, escolhemos instrumentos de percussão, preparados anteriormente. Juntos, brincamos com os sons dos instrumentos.*

3. *Agora, o mestre é o Pássaro da Paz, e nós "a" seguimos (um pomba grávida), dançando, tocando os instrumentos e "voando" em direção ao Palácio do Som/Dança.*

4. *Silenciosos, começamos a pesquisa das vozes, de uma maneira coletiva. Depois criamos uma pequena "orquestra", o Palácio do Som/Dança vibra. Nós cantamos a canção do muro com a "orquestra".*

5. *Vôo coletivo, a seguir o Pássaro com manto/lenço de seda rosa na direção do muro. Todos cantam juntos seguindo a partitura escrita no muro.*

6. *Todos conduzem o lenço rosa e o Pássaro da Paz, voando em direção à Árvore.*

7. *Encantamento: Os bonecos, as flores e a chegada do Pássaro da Paz no lugar onde todos haviam nascido. Ofereço meu braço às crianças para que eles possam movimentar os bonecos mais altos. Eles movimentam os bonecos, as flores e a eles próprios numa dinâmica especial em contínua conexão, utilizando canções e instrumentos de som. Querem saber por que os bonecos estão lá. Eu lhes digo que eles me pediram para trazê-los àquela Árvore, e que o Pássaro de Paz está grávido e que é a mãe de todos e de tudo. Alguns deles não acreditam. Eu sim.*

8. *Fazemos um novo movimento, cantando, dançando e tocando os instrumentos de som, em direção à sala de refeição.*

9. *Abro o órgão, começo a tocar, e eles, sentados em volta, usando os instrumentos de percussão criando uma pequena "orquestra". Um a um, eles também vão para o órgão, tocando e cantando. Encontramos algumas máscaras e outros objetos, como alguns chapéus engraçados e espada. Dançamos juntos com tanta expressão criativa e felicidade!*

10 *Refeição coletiva – pequeno intervalo.*

11. *Retornamos ao ponto de partida. Decifrando alguns desenhos que fiz no dia anterior. Mostro como se pode dançar cada desenho. Eles criam suas próprias danças, sozinhos e juntos, tentando criar no espaço as linhas inspiradas pelos desenhos.*

Uma quinta-feira: Encontro Won Hyou Sook - a filha - suas filhas e dois sobrinhos no jardim. Ela lembrou a música, inclusive a parte que estava apagada no muro. Quando estava quase dormindo, a música toda veio. Ela foi aluna desta escola quando criança, assim, recordou toda a canção. Ela se emocionou. Eu me emocionei. Fomos ao Palácio do Som/Dança e gravamos a música, cantando junto com as crianças.

O movimento natural nos trouxe à **Primeira Jornada Interativa** (segunda parte):

1. *Experiência no Palácio do Som/Dança, canto coletivo e gravação.*

2. *Voando em direção da Árvore, seguindo o Pássaro de Paz.*

3. *Encontramos os bonecos e as flores. A filha teve um pouco de medo (imaginando que poderia se deparar com os bonecos na escuridão da noite). As crianças se divertiram muito. Conto a história sobre o Pássaro da Paz brasileiro e grávido, – a mãe celeste de todos nós,*

bonecos e pessoas. A filha e as crianças escutaram os nomes aos três bonecos: Tsholsu, Rina e Yona.

4. Vamos para o Grande Pacu e o pintamos com um círculo preto. Preparamos também os conjuntos pequenos, pintando as peças de madeira do jogo com pedaços de carvão.

5. Todos assistem ao ensaio da peça do grupo de teatro Nottle.

6. Vamos para a sombra e dançamos juntos, guiados por Tienon, o rapaz que fala inglês.

7. Voltamos para a Árvore para nos despedirmos dos bonecos. Através de meus movimentos os bonecos abraçam cada uma dos participantes.

Tarde: Visito as mulheres em seu local, como de costume. Fotos e vídeo. Após muitos gestos e risadas, eu consegui convidar as mulheres para vir ao espaço do Nottle, naquele momento mesmo. No meio do caminho encontramos a senhora, pego-lhe pela mão e ela se une ao grupo.

Quinta Jornada Interativa:

1. O caminho feliz e surpreendente para o Nottle.

2. A música no muro. Eu a cantei, e elas, admiradas, me acompanharam.

3. Fomos para a Árvore dos Bonecos. Dançando juntos: os bonecos, as mulheres e eu.

4. Na direção do Grande Pacu. No caminho, um Pacu de tijolos, vários pequenos de madeira e o Grande Pacu. Rindo e felizes, naturalmente as mulheres se sentam e começam a jogar Yut No RI. Fotos e vídeos.

5. Voltando ao espaço, as mulheres me presenteiam com pão para a apresentação da noite.

Noite: Sexta Jornada Interativa:

1. As crianças chegam. As mulheres da Comunidade, minhas amigas, chegam. Eu recebo todos.

2. *Após a apresentação de Nicola e Anna Dora, os atores italianos, deixo o local e um menino da escola vem comigo.*
3. *Preparamos juntos a Mangbu no jardim de pedras. Preparamos a iluminação com velas em torno dela.*
4. *Vamos para a Árvore e juntos arrumamos os bonecos, as flores vermelhas e o Pássaro da Paz. Descobrimos como iluminá-los.*
5. *Dançamos o Tai Chi do coração juntos, só nós dois..*
6. *Oferecemos Mangbu para a filha da senhora - uma homenagem.*
7. *Apresentei a professora para a filha. Fui a ponte que transmitiu a música do muro.*
8. *Quietas e felizes, nós nos despedimos.*

Sexta-feira: Sétima Jornada Interativa:

1. *Preparação pessoal, maquiagem, vestimenta, desenhos, instrumentos.*
2. *Subo para a casa das mulheres.*
3. *Mostro os desenhos e elas escolhem a melhor posição para a assinatura. Muitas interpretações. Elas gostam e escolhem os desenhos.*



4. Faço maquiagem com urucum, visto grandes lenços rosa e verde, coloco meu chocalho no calcanhar e danço inspirada pelos desenhos, cantando.

5. Recebo presentes: tomates e doces.

6. Vou à casa dos homens com uma das mulheres amigas. Ela me apresenta a eles, contando muitas coisas. Eles se admiram, rindo, como se ela entendesse inglês. Na verdade, eles acompanharam todos estes dias minhas visitas, , pois sua casinha fica ao lado.

“Conversamos” sobre os meus desenhos, danças e tudo mais. Eles escolhem seus desenhos. Eu danço para eles. Saímos de lá todos juntos.

7. No caminho de volta, dançamos: os homens e eu.

IV.

Renascidos depois de percorrer as jornadas interativas, os participantes passaram por ritos de passagem e foram construindo este ser que busca permanentemente mais consciência e presença.

“Van Gennep saw 'regeneration' as a law of life and of the universe: the energy which is found in any system gradually becomes spent and must be renewed at intervals. For him, this regeneration is accomplished in the social world by the rites of passage given expression in the rites of death and rebirth. The full significance of this idea may be grasped, however, only when its relation to other concepts is seen.

Van Gennep, with others, accepted the dichotomy of the sacred and the profane; in fact, this is a central concept for understanding the transitional stage in which an individual or group finds itself from time to time. The sacred is not an absolute value but one relative to the situation. The person who enters a status at variance with the one previously held becomes 'sacred' to the others who remains in the profane state.

It is this new condition which calls for rites eventually incorporating the individual into the group and returning him to the customary routines of life. These changes may be dangerous, and, at least, they are upsetting to the life of the group and the individual. The transitional period is met with rites of passage which cushion the disturbance, In one sense all life is transition, with rhythmic periods of quiescence and heightened activity. (KIMBALL , 1960.)⁶

Cada um de nós explorou novos limites também em nossas vidas, rompendo-os naquele tempo mesmo (a maioria) ou mais adiante, por penetrarmos estados, ao mesmo tempo, tão amplos e receptivos a partir da integração de linguagens artísticas, de pessoas, de planos, de tempos, de culturas, e de possibilidades de expressão, por contemplar e viver o *estar inteiro* a cada momento.

⁶ "Van Gennep viu 'regeneração' como uma lei de vida e do universo: a energia que é encontrada em qualquer sistema torna-se progressivamente gasta e deve ser renovada a intervalos. Para ele, esta regeneração é realizada no mundo social através dos ritos de passagem dada a sua expressão nos ritos de morte e renascimento. O pleno significado desta idéia pode ser aproveitado, porém, somente quando sua relação com outros conceitos é visto. Van Gennep, juntamente com outros, aceitou a dicotomia do sagrado e o profano; na verdade, este é um conceito central para a compreensão do fase transitória em que um indivíduo ou grupo encontra a si próprio de tempos em tempos. O sagrado não é um valor absoluto, é relativo à situação. A pessoa que entra num status de variação com o anteriormente vivenciado, se torna "sagrado" para os outros que se mantém no estado profano. É a nova condição que chama pelos ritos, eventualmente incorporando o indivíduo no grupo e devolvendo-lhe às rotinas habituais da vida. Estas mudanças podem ser perigosas, e, pelo menos, eles são perturbadoras para a vida do grupo e do indivíduo. O período de transição é vivenciado com ritos de passagem que amortecem as perturbações. Num certo sentido, toda a vida é transição, com períodos ritmados de quiescência (quietude) e aumento da atividade,.

Contemporaneamente, a arte se apresenta como forma de conhecimento e campo de experimentação, oferecendo proposições ao modo de ritos de passagem, em prol de uma humanidade mais criativa e solidária onde o diverso e o uno são facetas indissociáveis de uma ampla dimensão de vida e pulsação.

Esta viagem foi patrocinada pela intensa necessidade de ampliar níveis de conhecimento e consciência, pela profunda necessidade de servir com maior lucidez à espécie humana, expondo-me à experiência na linha de frente rumo ao instante pleno, à vivência da presença que perdure cada vez mais e mais a ponto do olvido dos termos passado e futuro.

Referências

- BORGES L C, GONDIM L. O saber no mito: conhecimento e inventividade indígenas. Rio de Janeiro: Editora Teatral; 2003.
- GENNEP, A V. The rites of passage. Trad. MB Vizedom, GL Cafee. Chicago: The University of Chicago Press; 1960.
- GROTOWSKI, J . Untitled text by Jerzy Grotowski, signed in Pontedera, Italy, July □, □□□□. (In: Statement by Grotowski in <http://owendaly.com/jeff/grotDir.htm> consultado dia 4 de setembro de 2009).
- KIMBALL, S T. Introduction. in The Rites of Passage, by Arnold Van Gennep .Trad. MB Vizedom, GL Cafee. Chicago: The University of Chicago Press; 1960.

O BÁRBARO EM ESTRATAGEMAS DE POLIENO

Raul Vitor Rodrigues Peixoto¹
monitoriahistoriaantiga@gmail.com

Polieno foi um autor macedônio que viveu na cidade de Roma por volta da segunda metade do século II d.C. Ele exerceu a função de advogado por grande parte de sua vida e só na velhice, como ele mesmo declarou, decidiu escrever compêndios que tratavam de assuntos militares. À série de oito compêndios que escreveu Polieno, deu o nome de “Estratagemas”. Essa comunicação tem como objetivo analisar a caracterização do bárbaro na obra *Estratagemas de Polieno*, visando compreender como este exemplo de alteridade para as civilizações clássicas aparece no compêndio militar deste autor macedônio. Dentro dessa perspectiva utilizaremos as teses de François Hartog e Catherine Peschansky como base para análise do par dicotômico grego-bárbaro.

Palavras-chave: Estratagemas, Gregos, Bárbaros.

Polyene was a Macedonian author who lived in Rome around the second half of the second century AD. He served as attorney for most of his life and only in old age, as he said, decided to write textbooks that dealt with military affairs. In the series of eight textbooks that wrote Polieno, gave the name "Stratagems". This communication is to analyze the characterization of the barbarian in the work of *Stratagems of Polieno* in order to understand how this example of otherness to the classical civilizations appear in this military compendium of this Macedonian author. Within this perspective we will use the thesis of François Hartog and Catherine Peschansky as a basis for analysis of dichotomous pair Greek-barbarian.

Keywords: Stratagems, Greeks, Barbarians.

No texto *Invenção do Bárbaro e Inventário do Mundo*, François Hartog faz um interessante percurso que tem como objetivo demonstrar a ideia de que o conceito de “bárbaro” foi de fundamental importância para a definição do que era basicamente não ser grego. Da mesma forma Catherine Peschanski, em seu texto *Os Bárbaros em Confronto com o Tempo* chega a conclusão de que a determinado tempo histórico o termo bárbaro é usado de forma pejorativa entre os próprios gregos, podendo ser atribuído a aquele grego que por suas atitudes, semelhantes a do bárbaro, acaba por se esvaziar de sua grecidade. Dessa forma, nos dois textos, percebemos a intensa característica identitária que os autores vêem na dicotomia grego/bárbaro. Porém, é na origem que o próprio Heródoto atribui aos gregos que pretendemos corroborar algumas ideias com relação ao texto de Polieno.

Segundo Hartog na abertura das *Histórias* de Heródoto os bárbaros já estão lá fazendo um par anônimo com os gregos. Heródoto escreve suas investigações para evitar que

¹ Mestrando em História pela UFG – Financiado pelo REUNI

caiam no esquecimento os feitos notáveis, tanto de gregos quanto de bárbaros e acima de tudo, de acordo com Costa Lima, a intenção de questionar o motivo pelo qual estes entraram em guerra. Ainda segundo Hartog

“Há, de um lado, os gregos – e os bárbaros, de outro, os quais não se definem se não enquanto se opõe: não se sente nenhuma necessidade, ao que se parece, de explicações – rodo mundo sabe, todo mundo compreende. Mas, observemos logo, tanto uns quanto outros exigem que o historiador revele os traços do que realizaram de grande e guarde sua memória. Atores antagonistas, nem por isso fazem menos o conjunto da história dos homens.” (HARTOG. 2004: 92).

No entanto, apesar desta divisão clara que aparece logo na introdução, parece ter havido um tempo em que os gregos não existiam, um tempo onde todos eram bárbaros. Segundo Peschanski esse tempo é

“[...] aquele onde os gregos e os bárbaros parecem próximos uns dos outros, é um passado não apenas acabado, mas ainda sem relação com os outros passados; um tipo de tempo suspenso [...] Segue-se que os bárbaros semelhantes aos gregos, ou civilizadores, não tiveram futuro; para eles o tempo congelou. (PESCHANSKI. 1993: 63).

Então em um tempo muito semelhante ao mitológico, ou seja, um tempo antes do tempo dos próprios historiadores gregos a separação entre gregos em bárbaros ainda não estava em curso. Segundo o próprio Tucídides em sua *Arqueologia* a separação ainda não aparecia nos poemas homéricos, que narrava a guerra entre gregos e troianos.

Mas então como surgiu a partição que acabou por repercutir, em perspectiva de longa duração, na separação do próprio mundo em ocidental e oriental? Segundo Hartog, para a historiografia grega, houve tempo em que, com exceção dos dórios que eram descendentes de Heleno,

[...]os futuros gregos pertenciam ao domínio bárbaro. A começar pelos atenienses. Pertenciam, com efeito, ao povo dos pelasgos. Ora, os pelasgos, “conjectura” Heródoto, eram “bárbaros” e falavam língua “bárbara”. Tanto é assim que “o povo ateniense, ao mesmo tempo em que sofria sua transformação (*metábole*) em grego, teve de aprender um língua nova. Para Hecateu de Mileto, as coisas eram ainda mais claras: o Peloponeso e praticamente toda a Grécia tinham sido, em outros tempos, habitados por bárbaros. (HARTOG. 2004: 94).

Neste tempo, que segundo Peschanski esta desconectado pela própria historiografia grega de outros dois posteriores, “Grandes eram então a plasticidade e a instabilidade das culturas. Época dos empréstimos , das migrações e das viagens.” (HARTOG. 2004: 94). Assim, graças a esta maleabilidade, própria deste período, os pelasgos poderiam literalmente se transformarem em gregos por intermédio de uma aprendizagem. A grecidade então poderia ser adquirida, pelo menos neste durante este tempo.

Há uma ideia clara de melhoramento e crescimento nesse processo de tornar-se grego. O próprio Heródoto afirma que os povos que permaneceram pelasgos não chegaram ter a expansão que os gregos conseguiram. O interessante de se notar é que a “oportunidade” de se tornar grego cessa. O tempo em que era possível aprender a grecidade termina fazendo com que todos aqueles que não tiveram competência para aprende-la ficassem estacionados no tempo. Serão agora sempre bárbaros, pois, em dado momento não conseguiram deixar de ser como fizeram os pelasgos que hoje são gregos. Hartog resume então colocando que “gregos e bárbaros [...] podiam ser concebidos numa sucessão: primeiramente bárbaros, depois gregos.” (HARTOG. 2004: 94).

Hartog ainda chama atenção para o fato de que de acordo com a historiografia grega não só os pelasgos se tornaram gregos, mas também os cinúrios, que aparentemente eram os únicos jônios autóctones, também se transformaram em um outro povo, os dórios, graças a dominação argiva e ao que parece pelo principal fator “catalisador de povos”: o tempo.

Entretanto, para o autor, é no século V a.C. que bárbaro passa a forma de fato o par assimétrico com o grego, pois, é neste período que os gregos passaram a atribuir um nome a seu agrupamento *Héllenes*, note que ai passasse a ter um nome próprio fazendo uma oposição a uma designação genérica. Um nome designa um povo específico e outro tudo aquilo que não é esse povo. O acontecimento político marcante que determina esse binômio são as Guerras greco-pérsicas.

O campo da alteridade acabou redistribuído e fixado, por muito tempo, em torno dessa nova polaridade. Os gregos, de um lado – em face dos outros, todos os outros, reunidos pelos simples fato de não serem gregos. Não é preciso dizer que essa classificação binária é fortemente assimétrica, concebida pelos gregos e para eles, não pode ser manejada senão por eles e só para eles é operatória [...] O bárbaro é, antes de tudo, mais que todos e por muito tempo, o persa. E o bárbaro por excelência será o Grande Rei, encarnação da *hybris* despótica. Assim é Xerxes, que na sua distração, creu poder lançar cadeias sobre o Helesponto. (HARTOG. 2004: 96).

Assim as guerras greco-pérsicas contrapõe gregos, que um dia foram bárbaros, aos bárbaros que sempre o serão, não simplesmente por que falam uma língua gaguejante mas porque permanecem sobre o domínio de um único homem, são seus servos e ao contrário dos gregos, livres para decidirem seus próprios rumos, fazem aquilo que o rei manda. Nesta perspectiva, os gregos eram ameaçados de voltarem ao estado original, ou seja bárbaro, todas as vezes que eram governados por um só homem, o tirano.

As guerras greco-pérsicas também demarcam o espaço geográfico do bárbaro, que acaba por ser essencialmente a Ásia. Juntamente com essa delimitação geográfica vem

também a atribuição, obviamente por parte dos gregos, de um vício aos bárbaros, o de transgressores de espaços. O bárbaro, muito mais do que somente aquele que não possui liberdade política, é também um invasor de espaços que segundo a norma não lhe pertence. O Grande Rei, não apenas satisfeito em impor seu despotismo em sua terra e a sua gente, deseja fazer isso a outros povos. Por tabela, o bárbaro também é um transgressor de leis, pois, se deseja governar outro povo obviamente já está transgredindo o costume e as leis daquele determinado povo. Percebemos então que neste período a alteridade grego-bárbaro concentrava-se fortemente em motivos políticos, ligada as oposições democracia-monarquia, cidadão-sudito.

Os gregos também criam que o clima de suas terras também seria um fator de diferenciação entre eles e os bárbaros. Segundo eles a grande variação do clima em seu território os condicionava a serem mais fortes e resistentes, ao contrário dos bárbaros que ao viverem em terras com quase nenhuma variação de clima tornavam-se moles e pouco resistentes. A mistura de climas era, segundo os gregos, fator importante em sua virilidade que se opunha ao bárbaro que consideravam covarde e afeminado.

No entanto, da mesma forma que uma guerra foi fundamental para a criação desta dicotomia caracterizada pela política outra guerra a transformou em uma dicotomia cultural. A guerra do Peloponeso opõe gregos não a seu par rival e assimétrico, mas a seu igual. É a própria Atenas que se encaixa como bárbara na definição anterior, pois, deseja impor suas leis e costumes tornando-se transgressora dos costumes de outros. Sobretudo o enfraquecimento da cidade isonômica provoca a mudança de paradigmas. Como o binômio grego-bárbaro baseava-se em sua maior parte em uma questão de liberdade política a perda desta organização após a guerra do Peloponeso aproxima gregos e bárbaros. Resta aos gregos deslocarem sua alteridade para outro campo e gradativamente a grecidade passa a ser uma questão de *Paidéia*, além também da mudança paulatina na forma de se ver a figura do rei. Este deixa de ser sinônimo de barbárie, não é mais o transgressor das leis, mas um ordenador que afasta o caos da luta pelo poder. Aos poucos a monarquia vai afastando sua imagem da antiga imagem de tirania (HARTOG. 2004: 113).

Agora, expostos os principais pontos sobre a dicotomia bárbaro - grego, queremos compartilhar algumas especulações a respeito das relações entre esta dicotomia e a obra *Estratagemas*. Temos um macedônio, cidadão romano, advogado e já bem afastado no tempo com relação a Heródoto e Tucídides: Polieno. A pergunta que estes textos nos levou a fazer é

a seguinte: o que Polieno pensou a respeito do bárbaro? Felizmente acreditamos que essa questão *Estratagemas* consegue responder.

Adiantando a conclusão percebemos que para Polieno o bárbaro é sim capaz de exercer os *estratagemas* assim como qualquer outro povo, mais ainda, os *estratagemas* que os bárbaros criaram e procederam são dignos de compilação como o dos gregos e romanos.

“Os ofereço, sacratíssimos imperadores Antonino e Vero, este sétimo livro dos *Estratagemas*, em que podeis aprender nem as mentes dos bárbaros carecem em absoluto de capacidade estratégica, mas que entre eles também se conta o engenho, a astúcia e o engano, de sorte que faria bem em recomendarmos a vós mesmos, e a os polemárcos enviados por vós a guerra não depreciá-los por insensatos e carentes de astúcia, mas, bem ao contrario, nada há neles tão digno de se precaver como a astúcia, a deslealdade e o engano, dos quais a gente bárbara se gaba mais do que das armas. Seja, pois, a melhor e inexpurgável salvaguarda para com eles a desconfiança, com a qual nós teremos a força militar e praticaremos uma arte mais depurada contra eles, se previamente aprendermos sua forma de conceber os *estratagemas*.” (POLIENO. Livro VII, *introdução*).

Poderíamos pensar, com grandes chances de estarmos corretos, que para Polieno a arte de se vencer pelos *Estratagemas* não pertence a determinado povo por direito, dizemos isto apoiados no fato dele ter compilado exemplos referentes a situações didáticas que aconteceram com os mais diversos povos bárbaros, o que se formos parar para pensar não constitui algo difícil, aja vista, a totalidade dos povos do mundo não greco-romano ser considerada bárbara.

“Os Celtas empreenderam uma campanha contra os autariatas e a guerra era longa. Os Celtas envenenaram os alimentos e o vinho com ervas daninhas, e os deixaram em suas tendas, correndo ao anoitecer; os autariatas, crendo que corriam assustados, ocuparam as tendas e consumiram alegremente os alimentos e o vinho, em estantes caíram desfalecidos por uma diarreia que não podia ser contida. E os celtas, lançando-se contra eles, que estavam prostrados, os mataram. (POLIENO. Livro VII, 42).

“Os trácios, havendo entravado combate com os beócios junto ao lago Copais, derrotados, se refugiaram em Helicón e pactuaram com os beócios uns dias de tregua, ate que, depois de deliberar, se retiraram. Os beócios, animados com a vitória e confiando na tregua, fizeram um sacrifício a Atena Itonia para celebrar a vitória. Os trácios, atacando-os pela noite enquanto faziam sacrifício e festejavam seu triunfo desarmados, mataram a muitos e prenderam vivos também a muitos. E quando os beócios acusaram os trácios de transgredir a tregua, os trácios responderam que em absoluto não haviam transgredido, pois acordaram expressamente dias para o armistício, mas sobre as noites não haviam feito nenhum acordo com eles.” (POLIENO. Livro VII, 43).

“Os tauros, uma tribo escita, sempre que vão enfrentar-se, cavão os caminhos de detrás e, fazendo-os intransitáveis, lutam assim para que, ao não poder correr, ou vencem ou morrem.” (POLIENO. Livro VII, 46).

O fato é que persas, celtas, trácios, taurus, gregos e romanos tiveram seus momentos de brilhantismo estratégico. Mesmo na introdução do livro IV, que é quase que inteiramente composto por estratégias macedônicas, povo ao qual ele afirma pertencer, Polieno afirma que aquele livro seria mais útil, que, por exemplo, o livro VII, que apresenta as estratégias bárbaras. Polieno afirma apenas ter tido mais “satisfação” em escrever o livro IV, isso não significa que este livro ensinasse mais que os outros sete.

Apesar do primeiro homem de que se tem notícias que tenha se utilizado de estratégias terem sido Sísifo (POLIENO. *Estratégias*. Livro I, *Introdução*) em momento nenhum essa arte ficou presa à alguém, pelo contrário, os oito volumes de *Estratégias* tratam de mostrar justamente o contrário, tratam de como essa arte, de se obter vitórias evitando perdas, circulou abertamente pelos mais diversos povos e temporalidades.

A arte do estratégia “greciza” um povo? Ou ela não pertence a um povo específico? Estaria Polieno oferecendo uma oportunidade de os generais romanos se tornarem gregos ou ele apenas estava oferecendo meios mais rápidos e seguros de se alcançar a vitória militar?

Se for possível defender que *Estratégias* é uma afirmação identitária de um macedônio vivendo em Roma, ainda não somos capazes de responder. Por esse, e por outros motivos, continuaremos nossa pesquisa com foco naquilo que é textual por parte do autor, o caráter didático de seus exemplos estratégicos, no entanto, não podemos deixar de expressar a satisfação que tivemos pela abertura desses novos horizontes de pesquisa acerca de Polieno e de sua obra e com certeza continuaremos pensando a respeito das possibilidades de estudos identitários que utilizem *Estratégias* como fonte, mesmo que de maneira paralela.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

POLIENO. *Estratégias*. Tradução de Francisco Martín García. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

HARTOG, François. Invenção do Bárbaro e Inventário do Mundo. In: *Memória de Ulisses*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2004. P. 923-122.

PESCHANSKI, Catherine. *Os bárbaros em confronto com o tempo* (Heródoto, Tucídides, Xenofonte). In: CASSIM, B.; LOURAU, N.; PESCHANSKI, C. **Gregos, Bárbaros, Estrangeiros. A cidade e seus outros**. Rio de Janeiro: Trinta e Quatro, 1993, PP.56-74.

LITERATURA BRASILEIRA E VIOLÊNCIA CRIMINAL

Maria Angélica Peixoto*
angelicapeixoto@terra.com.br

A literatura brasileira dos anos 1980 e 1990 tematizará cada vez mais a violência criminal. O problema de pesquisa levanta qual motivo a literatura brasileira contemporânea vem abordando de forma ampliada esta temática. A criação artística possui fonte social, sendo que as mudanças sociais e na esfera artística são fundamentais para explicar a mutação temática, tal como colocam Duvignaud, Viana e Bourdieu. A metodologia utilizada foi a análise bibliográfica, sendo a fonte de dados a bibliografia existente sobre a sociedade brasileira contemporânea, a literatura brasileira contemporânea, bem como dados estatísticos disponíveis sobre os índices de criminalidade. Os resultados apontaram para a percepção de que o fenômeno da violência em sua manifestação social concreta explica sua expressão literária.

Palavras-chave: Literatura, violência criminal, mudanças sociais.

The Brazilian literature of years 1980 and 1990 will go to present, each time more, the subject of the criminal violence. The research problem raises which reason Brazilian literature contemporary comes approaching of extended form this thematic one. The artistic creation possess social source, being that the social changes and in the artistic sphere are basic to explain the thematic mutation, as places Duvignaud, Viana and Bourdieu. The used methodology was the bibliographical analysis, being the source of data the existing bibliography on the Brazilian society contemporary, Brazilian literature contemporary, as well as available statistical data on the crime indices. The results had pointed with respect to the perception of that the phenomenon of the violence in its concrete social manifestation explains its literary expression.

Keywords: Literature, criminal violence, social changes.

O tema de nossa pesquisa é a violência na literatura brasileira contemporânea. O discurso literário nos anos 80/90 irá cada vez mais tematizar a questão da violência. Surge todo um filão de obras literárias que desde 1970 tematizam a violência, expresso nas obras de José Louzeiro, Inácio Loyola, Rubem Fonseca, Sérgio Santana, Bernardo Carvalho, entre outros. É neste contexto que surge a obra literária de Patrícia Melo, que estabelece um diálogo com o filão literário de sua época, o que a leva a tematizar a violência através da narrativa literária¹.

* Professora da UNIP; Mestra em Sociologia/UnB; Trabalho financiado pela Vice-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UNIP – Universidade Paulista.

¹ “(...) Os artistas e intelectuais, por mais singulares e individuais que possam ser, nunca agem nem falam fora de uma rede discursiva e institucional, que emoldura seus enunciados e suas possibilidades de ação”

O problema de nossa pesquisa é o seguinte: por qual motivo a temática da violência vem ganhando tanto espaço nas obras literárias brasileiras, tal como podemos exemplificar nas obras de Patrícia Melo (1994; 1995; 1998; 2000). Assim, o tema da abordagem da violência nas obras literárias no Brasil contemporâneo remete ao problema da razão de sua tematização. Para problematizar este objeto de estudo e possuir subsídios para a elaboração de uma hipótese é preciso apresentar algumas reflexões teóricas que discutam a relação literatura-sociedade, o problema da violência e conceitos complementares. Nos dedicaremos a estes pontos a partir de agora.

A construção imaginária está calcada em fatos objetivos que assumem forma ficcional e não é simplesmente criação arbitrária de fatos pois não é possível o solipsismo (CÂNDIDO, 1976). O fato literário é produzido pelo autor da obra a partir de sua visão de mundo, de sua experiência de vida, que emerge no contexto social, sendo que este é a matéria-prima da obra literária e assim esta apresenta em outra linguagem, a mesma realidade, sem necessariamente apresentar-se como sendo objetiva. É por isso que Goldmann irá trabalhar a idéia de “estrutura homóloga” entre romance e realidade social. Segundo ele,

“Com efeito, a obra romanesca parece-nos ser a transposição para o plano literário da vida cotidiana na sociedade individualista nascida da produção para o mercado. Existe uma homologia rigorosa entre a forma literária do romance (...) e a relação cotidiana dos homens com os bens em geral; e, por extensão, dos homens com os outros homens, numa sociedade produtora para o mercado” (GOLDMANN, 1976, 16).

Assim, os indivíduos se vêem orientados para os valores mercantis, se convertendo em indivíduos problemáticos, tal como coloca Goldmann (1976). Desta forma, é preciso, para analisar a gênese da importância temática da violência nas obras literárias, apresentar alguns elementos fundamentais para servir de referencial teórico e conceitual de nossa pesquisa.

Por isso apresentaremos alguns conceitos sociológicos fundamentais para nossa pesquisa. Os conceitos básicos que desenvolveremos e irão orientar nossa análise, são, entre outros que darão suporte ao nosso trabalho, embora estes se destaquem, os de violência e violência criminal. O conceito de violência vem sendo trabalhado sob diversas perspectivas, alguns buscam a partir da idéia de natureza humana e da abordagem filosófica, construir este conceito e outros partem de determinações biológicas para realizar tal construção. Porém, na

(VELOSO & MADEIRA, 1999, 52).

perspectiva sociológica, a violência deve ser compreendida como uma relação social. Segundo Nildo Viana, a violência é:

“Uma relação social caracterizada pela imposição realizada por um indivíduo ou grupo social a outro indivíduo ou grupo social contra sua vontade ou natureza. Este conceito amplo de violência nos permite pensar as suas diversas formas de manifestação: violência física, simbólica, sexual, entre outras. Porém, a classificação das formas de violência é bastante problemática, pois ela pode variar de acordo com o critério utilizado e existem diversos critérios. A violência pode ser classificada de acordo com as características comuns de suas vítimas (violência contra a criança, contra a mulher, etc.), pelas características comuns dos agentes da violência (violência policial, realizada pelos policiais; violência criminal, realizada pelos criminosos; violência estatal ou institucional, realizada pelo estado), pelo local onde ela ocorre (violência urbana, violência no campo, violência doméstica), pela forma como ela se realiza (simbólica, sexual, física), pelos seus objetivos (violência revolucionária, cujo objetivo é a revolução, violência repressiva, cujo objetivo é a repressão, pelos grupos sociais envolvidos (violência racial, étnica, de classe), pelas suas motivações inconscientes (violência reativa, violência vingativa, violência compensativa, violência recreativa)” (VIANA, 1999b, 224-225).

Assim, a violência é uma relação social entre indivíduos e grupos, na qual uns realizam a imposição a outros contra sua vontade ou natureza. A violência se caracteriza, então, como relação social, como um processo social. Nesta concepção, não se pode dizer que a violência seja algo natural, instintual, e sim um produto social.

A partir desta abordagem também percebemos a existência de diversas formas de violência. A forma de violência que queremos tratar é a violência criminal, ou seja, a violência realizada por criminosos, pois é esta forma que aparece de maneira quantitativamente elevada e ampliada na literatura brasileira contemporânea. Isto também é reforçado pela afirmação de Yves Michaud, segundo a qual a maioria das considerações sobre violência é centrada na criminalidade (MICHAUD, 1989).

Uma importância crescente vem sendo atribuída ao fenômeno da violência criminal, o que em parte justifica a sua exploração excessiva pelos meios de comunicação de massas, que utilizam uma aspiração e preocupação das pessoas e, ao veiculá-las, reforça-as.

Também é de suma importância reconhecer que o crime é algo constituído socialmente. A criminalidade não é uma escolha arbitrária e desmotivada de um indivíduo e sim um

produto social. Este aspecto é essencial para a análise da manifestação ampliada da violência na literatura brasileira contemporânea. Devemos ressaltar que aqui não nos interessa o crime em geral, pois existem formas de criminalidade não violenta, tais como a “falsidade ideológica”, falsificação de dinheiro, etc., embora eles possam caminhar juntamente com atos de violência. O que nos interessa aqui é a criminalidade violenta, onde se destaca o assassinato, a tortura, o estupro, entre outras formas.

A produção social da criminalidade tem como base essencial o caráter das “sociedades proprietárias” (TAYLOR, WALTON & YOUNG, 1980). Sem dúvida, uma sociedade, tal como a capitalista, fundamentada na propriedade privada de uma minoria em contraste com a não propriedade da maioria e com a desigualdade social e conjunto de mazelas sociais que lhe acompanha, é uma sociedade produtora de criminalidade em alta escala. E quanto maior for a desigualdade e seus efeitos nefastos, tanto maior será o índice de criminalidade.

A violência criminal está intimamente ligada aos fundamentos da sociedade capitalista, marcada pela pobreza, miséria (ALMEIDA, 1996; VIANA, 1999). Tal situação de pobreza e miséria irá originar, diretamente, uma gama de violência criminal, bem como indiretamente. A criminalidade, às vezes, é a manifestação da busca da sobrevivência para aqueles que a sociedade capitalista não permite a inserção no mercado de trabalho, ou outra forma de conseguir a renda monetária para garantir sua sobrevivência. O roubo e outras formas de criminalidade possuem sua origem aí. Mas o assassinato também, em alguns casos, é produto desta situação social.

No entanto, a situação marginal de milhares de indivíduos não é a única determinação da violência criminal. A estrutura social competitiva e que apresenta como valores fundamentais o *status*, a riqueza e o poder, também incentivam pessoas que não se encontram em situação de miséria e pobreza propriamente dita, a cometer atos criminosos.

As metas colocadas para o indivíduo integrado na sociedade burguesa são a ascensão social, o dinheiro, o poder, o *status*, etc. Os meios (e aqui existem problemas entre os meios apresentados discursivamente e os praticados efetivamente) são o trabalho, a competência etc. Os meios condenáveis são aqueles considerados criminosos pelas normas legais: o roubo, a fraude, o seqüestro, etc.

Assim, a criminalidade é a transgressão das normas legais e isto é feito por várias razões. Além da miséria e pobreza – que é responsável por um certo *quantum* de atos

criminosos – a própria criação de valores da sociedade capitalista, que coloca metas inacessíveis para inúmeros indivíduos, é outra fonte de transgressão e de criminalidade.

Para encerrar esta listagem de determinações da criminalidade, resta apresentar um elemento fundamental que parece estar desligado da estrutura social capitalista: esta mesma estrutura social cria indivíduos com problemas psíquicos que acabam se tornando indivíduos violentos. A violência destes indivíduos, principalmente a violência física e sexual, também transgredie as normas legais e são formas de violência criminal.

Isto irá abrir uma nova fonte de criminalidade, ligada a problemas psíquicos gerados pela insatisfação de determinados indivíduos com o cotidiano no qual estão inseridos. Alguns psicanalistas apresentaram fortes argumentos em favor desta tese:

“Na medida em que a psicologia do indivíduo que capitaliza é submetida aos ditames do mercado rígido, exigente e minuciosamente calculador, o seu ‘ser calculista’ também se estende a todos os relacionamentos humanos. ‘O cálculo não só se relaciona com a quantia de dinheiro gasta no prazer e coloca um limite ao gozo, como também governa as relações humanas (...) uma troca equivalente degrada as relações humanas a um mau negócio; o que se investe não deve revelar-se uma perda, investe-se para ganhar’ (H. Platto)” (SCHNEIDER, 1977, 182).

Numa sociedade onde o conjunto das relações sociais foi degradado pelo mercado, onde reina a alienação e a coisificação, se observa a constituição de um ser humano submetido a um alto grau de repressão convivendo com uma insatisfação consciente e com desejos reprimidos que povoam o inconsciente. Tal como Freud (1978) colocou, o mal estar na civilização está relacionado ao fato dos indivíduos terem que renunciar ao prazer em favor do princípio de realidade. Assim, as pulsões, ou instintos, são reprimidos pela sociedade, devido sua necessidade de sobrevivência, o que constri os seres humanos ao trabalho, do qual eles não são naturalmente amantes (FREUD, 1978). A repressão aos instintos ou pulsões, segundo Freud, é produto da necessidade de trabalho para se garantir a sobrevivência da sociedade. Estas pulsões são, para Freud, fundamentalmente, os instintos sexuais e o instinto de morte. No entanto, a existência de um “instinto de morte” foi amplamente desconsiderada pelos psicanalistas posteriores, tais como Jung, Adler, Fromm, Lacan, etc.², pois para alguns deles não existe nenhuma fundamentação empírica que permita considerar a existência de um instinto de morte, sendo que a existência da violência e destrutividade não é suficiente para

² Na verdade, apenas Melanie Klein e o filósofo (um não-psicanalista) Herbert Marcuse aceitaram a existência de tal instinto ou pulsão (FROMM, 1979).

comprovar tal tese, pois ambos podem ser considerados como produto da própria repressão, ou seja, a repressão dos instintos ou necessidades (cuja classificação varia de acordo com o psicanalista, sendo que para Fromm se colocaria a criatividade e a sexualidade e para Reich, a sexualidade apenas e assim por diante) cria insatisfação e isto gera violência e destrutividade, o que significa que não são expressões de um instinto e sim de sua repressão.

Uma visão mais complexa sobre os instintos (que passam a ser considerados não exatamente como “instintos” e sim potencialidades contidas nos seres humanos) foi desenvolvida por Erich Fromm. Este teórico concebe de forma mais ampla a concepção de natureza humana e assim consegue não só reconhecer um leque muito maior de necessidades/potencialidades humanas como também uma concepção mais abrangente da repressão e do inconsciente. Segundo La Fuente,

“Disse Fromm que suas observações clínicas lhe conduzem a um conceito mais amplo de inconsciente. É inconsciente, disse, tudo o que por ser contrário aos fins da sociedade é reprimido por ela” (LA FUENTE, 1989, 23).

Assim, Fromm produz uma psicanálise que reconhece as determinações sociais de forma muito mais conseqüente que Freud, devido, em parte, à influência exercida por Marx em seu pensamento.

Erich Fromm aborda a questão do crescente processo de burocratização, mercantilização, abstratificação e competição na sociedade capitalista como raiz para a doença mental.

“O modelo fornecido pela cultura não funciona para uma minoria. Trata-se daqueles cujo defeito individual é mais sério do que a da média das criaturas, de forma que os remédios culturalmente oferecidos não são suficientes para impedir a eclosão da doença manifesta. (Um exemplo está na pessoa cujo anelo é conquistar poder e fama. Conquanto esse desejo seja, em si, patológico. Há, não obstante, uma diferença entre a pessoa que usa as suas energias para alcançar realisticamente o seu objetivo e a pessoa mais seriamente doente que ainda tenha emergido tão pouco de sua grandiosidade infantil que nada faz para a realização do seu desejo, ficando à espera de um milagre, e, sentindo-se, assim, cada vez mais impotente, termina por adquirir a sensação de futilidade e amargor). Mas também há aqueles cuja estrutura de caráter, e, portanto, cujos conflitos diferem dos da maioria de forma que os remédios eficazes para a maioria dos demais não lhes são de valor algum. Neste grupo encontramos, às vezes criaturas de integridade e sensibilidade maiores do que as da maioria, e que, justamente por isso, se negam a aceitar o narcótico

cultural, enquanto, ao mesmo tempo, não se revelam suficientemente fortes e sadias para viverem salutarmente 'contra a correnteza' (FROMM, 1976, 31).

Assim, segundo Fromm, os valores mais autênticos e fundamentais dos seres humanos são bloqueados na sociedade capitalista e junto com este bloqueio vem a resistência e a doença mental. A doença mental e os problemas psíquicos gerados por esta estrutura social provocam conflitos sociais e atos de violência, inclusive violência física. Assim, existe a produção social da violência criminal gerada pela doença mental instituída por uma sociedade repressiva, burocrática, mercantil, abstratificante, competitiva.

A obra literária pode realizar a reprodução deste processo de produção, pois ela cria uma estrutura social imaginária que possui uma “estrutura homóloga”; para utilizar expressão de Lucien Goldmann (1976) à estrutura social real, “na medida em que recorre ao arsenal comum da humanidade” (CÂNDIDO, 1976, 21), pois o criador da obra literária não cria a partir do nada e sim a partir da sua vivência, valores, constituídos nas interações sociais, como também a partir de outras obras, com as quais dialoga (BAKHTIN, 1997).

A partir desta conceituação de violência e desta discussão sobre a criminalidade, podemos trabalhar a idéia de manifestação ampliada da violência na literatura brasileira, que segue a tendência do filão ficcional de romances urbanos, através de sua descrição no plano fictício, e que, segundo nossa hipótese, reproduz as mutações sociais concretas. Assim, pensamos que são as transformações contemporâneas e o aumento do índice real de violência criminal que provoca a ampliação da abordagem da violência na literatura brasileira contemporânea, hipótese que tentaremos comprovar em nossa pesquisa.

O longo processo histórico de desenvolvimento da literatura brasileira pode ser observado do ponto de vista sociológico como manifestando na esfera literária e fictícia as mudanças sociais e políticas. É claro que não se trata de um determinismo e sim de uma constatação de que não é possível separar literatura e sociedade. Assim, iremos trabalhar a partir da perspectiva da sociologia da literatura para analisar a emergência da temática da violência na literatura brasileira contemporânea.

Aqui iremos trabalhar a perspectiva da sociologia da literatura que visa apresentar a produção social da arte (WOLF, 1982), ou seja, descobrir o processo de gênese social de uma determinada obra artística ou conjunto de obras. A partir desta perspectiva, vamos tentar descobrir a gênese da temática da violência na literatura brasileira contemporânea.

Nas obras literárias se manifesta uma diversidade temática bastante ampla, e temas tais como a violência, o sexo, o amor, a guerra, a paz, o dinheiro, o poder, a miséria, a riqueza, estão presentes e atuantes em uma determinada obra literária. A pesquisa sociológica sobre por qual motivo aparece uma determinada temática e não outra assume papel fundamental para nossos propósitos. Neste sentido, Duvignaud, nos aponta um caminho sugestivo:

“As forças que estão em ação no momento em que se define uma obra criadora, não podem justapor-se na imaginação, porque a imaginação não pode impor como uma função de luxo ou de distração, pairando acima da existência. O enraizamento da criação artística é, ao mesmo tempo, análise de todos os símbolos sociais que nela se cristalizam e que ela cristaliza em seu acontecer.

Mas este enraizamento na experiência coletiva, não é uma simples constatação, uma característica atribuída, suplementarmente, à criação. Faz parte da sua própria existência e só por ignorância ou má fé nós poderemos separar uma da outra.

Como uma obra de arte se situa, simultaneamente, em relação às intencionalidades de uma época, de um grupo, de um indivíduo e em tipos de sociedade que supõe experiências sempre diferentes de relações humanas, de sentimentos e de emoções, é necessário, pois, para avaliar o enraizamento da criação imaginária, definir duplamente esta última em relação às atitudes artísticas conscientes ou implícitas; e com relação à função que a arte exerce num tipo particular de sociedade” (DUVIGNAUD, 1970, 53-54) 3.

Esta concepção pode ser comparada com a elaboração benjaminiana da “historiografia inconsciente” (KOTHE, 1976). A obra literária realiza uma historiografia sem pretender fazer isto. E esta historiografia se encontra implícita na obra:

“Benjamim insiste também muitas vezes na idéia de que a literatura é uma historiografia inconsciente. As obras literárias, mesmo não pretendendo ser e não sendo um mero registro histórico, acabam sendo também uma historiografia inoficial. Na medida mesma em que não querem ser documento, seu caráter autônomo lhes permite uma liberdade de registro e transmissão que escapa à historiografia oficial, comprometida com as omissões, cortes e deformações que as relações de produção lhes impõem” (KOTHE, 1976, 78-79).

³ Encontramos semelhanças com este ponto de vista em Antônio Cândido quando ele expressa o seguinte: “(...) a arte pressupõe algo diferente e mais amplo que as vivências do artista. Estas seriam nele tudo, se fosse possível o solipsismo; mas na medida que o artista recorre ao arsenal comum da civilização para os temas e formas da obra, e na medida que ambos se moldam sempre ao público, atual ou prefigurado (como alguém para quem se exprime algo), é impossível deixar de incluir na sua explicação todos os elementos do fracasso comunicativo, que é integrador e bitransitivo por excelência” (CÂNDIDO, 1976, 22).

Kothe esclarece que a historiografia inconsciente de Benjamin não tem nada a ver com a concepção de inconsciente coletivo de Jung, pois se trata mais de uma historiografia “pré-consciente”, que apresenta certos dados essenciais imperceptíveis que podem ser resgatados pelo leitor crítico.

Mas quais grupos sociais a que se refere Duvignaud poderiam ter um papel explicativo no que se refere ao problema da temática na obra artística? Sem dúvida, partindo de Duvignaud, existe um conjunto de forças sociais gestando as obras de arte. Aqui podemos acrescentar a discussão de Pierre Bourdieu, que aborda a questão do campo artístico (1996), isto é, o conjunto de agentes envolvidos no processo de produção, distribuição e divulgação da obra de arte, especialmente os artistas. Consideramos que o campo artístico possui um papel neste processo de definição temática e por isso a emergência de determinada temática num conjunto de obras literárias não ocorre individualmente.

Bourdieu realiza uma discussão sobre Flaubert e o campo literário. Ele identifica três grupos no interior do *campo literário*. *É preciso esclarecer que tal análise está voltada para uma determinada época e lugar, isto é, no século XIX na França.*

Estes três grupos são compostos por: a) os que defendem uma “*arte social*”, formando um grupo caracterizado por exigir que a literatura cumpra uma função social ou política; b) os que expressam a defesa de uma “*arte burguesa*”, ligados aos benefícios financeiros proporcionados pela arte e por isso apresentavam menos questões sociais em suas obras; c) os escritores que estavam localizados fora destes dois grupos anteriores, defendendo o que é denominado “*arte pela arte*”.

Este grupo, segundo BOURDIEU:

“Em lugar de uma posição para ser, era uma posição para fazer. Embora tenha existido potencialmente dentro do espaço das posições existentes, seus ocupantes tiveram que inventar, contra as posições estabelecidas e contra seus ocupantes, tudo aquilo que distinguisse sua posição daquela ocupada por todos os outros. Tiveram que inventar um personagem social sem precedentes - o artista moderno, profissional de tempo integral, dedicado ao seu trabalho, indiferente às exigências da política sobre as injunções da moralidade, e não reconhecendo nenhuma jurisdição senão aquela específica da arte” (1996, p. 457)

Esta discussão de Bourdieu contribui para compreendermos as divergências no interior do campo literário e suas diferenças. Sem dúvida, nem todos do campo literário passaram a

abordar a temática da violência e, neste sentido, esta distinção elaborada por Bourdieu pode ajudar a compreender uma das determinações deste processo. Claro que é preciso compreender que a esfera artística (terminologia quase equivalente à campo artístico), tal como compreendida por VIANA (2007), é marcada por lutas de classes e por uma diversidade de posições no seu interior, que vão além da competição dentro da própria esfera, e tendo um vínculo muito maior com a sociedade e as mudanças sociais. É por isso que Viana irá criticar Bourdieu em sua abordagem que deixa de lado fenômenos como a acumulação de capital e as mensagens repassadas pelas obras de artes particulares (VIANA, 2007).

Outras determinações também contribuem para que não haja apenas uma tendência temática dentro da produção literária brasileira durante determinado período de tempo. Assim, resta-nos explicar por qual motivo a temática da violência se tornou tão presente na literatura brasileira contemporânea.

A metodologia utilizada se fundamentou na análise bibliográfica, tomando como fonte de dados a bibliografia existente sobre a sociedade brasileira contemporânea, a literatura brasileira contemporânea, bem como acessar os dados estatísticos disponíveis sobre os índices de criminalidade. A análise da bibliografia se baseou no referencial teórico acima apontado, visando possuir não somente uma base teórica como também sugestões analíticas para o desenvolvimento da compreensão da evolução temática da literatura brasileira. Neste sentido, foram fundamentais as obras que abordam a relação literatura e sociedade.

O material informativo que utilizamos, ou, em outra linguagem, a coleta de dados, foi fundamental para percebermos determinadas mudanças sociais, que, posteriormente, relacionamos com a mudança temática literária. Assim, com base na pesquisa bibliográfica e material informativo sobre a realidade da violência criminal no Brasil, efetuamos uma análise comparativa entre o desenvolvimento da criminalidade na realidade contemporânea e na literatura brasileira recente, visando comprovar ou não nossa hipótese segundo a qual a manifestação ampliada da violência na literatura brasileira contemporânea acompanha a manifestação ampliada da violência criminal na sociedade brasileira a partir dos anos 80.

Os resultados da nossa pesquisa apontam para a confirmação da nossa hipótese. Após o aprofundamento da pesquisa bibliográfica e da fundamentação teórica de nosso trabalho, somado ao material informativo sobre o desenvolvimento da violência no Brasil, nos forneceu uma base analítica que permitem apresentar os resultados a seguir. Segundo nossa

hipótese, fundada em nosso referencial teórico, isto pode ser explicado pelo processo histórico-social de aumento da violência real em nosso país. Os dados estatísticos reforçam nossa interpretação:

Taxa de homicídios para jovens entre 15 e 24 no Brasil:

1980	30 por 100 mil habitantes
1990	32,5 por 100 mil habitantes
2000	52 por 100 mil habitantes

(FONTE: Mapa da Violência IV)

**Evolução de homicídios no Estado de São Paulo
(População Total)**

1993	9.219
1999	15.810
2003	13.903

(Fonte: Mapa da Violência de São Paulo, Unesco 2005)

Os dados mostram, em geral, um processo de crescimento constante da violência no Brasil e também em São Paulo. Entre 1980 e 2002 cerca de 695 000 pessoas foram assassinadas – o que é apenas a forma mais visível e divulgada de violência em nosso país. A taxa de homicídios cresceu assustadoramente, chegando a duplicar no período acima colocado. A taxa passou de 11,7 por 100 mil habitantes (1980) para 28,5 (2002).

Os anos 80 marcaram um crescimento da violência, tal como mostram os índices de criminalidade. Segundo Lobão e Cerqueira:

Um dos primeiros trabalhos quantitativos empíricos coube a Pezzin (1986), que desenvolveu uma análise em cross-section (com dados de 1983) e outra em séries temporais, para a região metropolitana de São Paulo (com dados compreendidos entre 1970 e 1984). Ele encontrou uma correlação positiva significativa entre urbanização, pobreza e desemprego em relação a crimes contra o patrimônio. Não houve evidências acerca da correlação entre estas variáveis sociais e demográficas em relação aos crimes contra a pessoa” (LOBÃO e CERQUEIRA, 2004, 22).

Os dados apresentam uma evolução crescente da criminalidade a partir dos anos 80. As relações estabelecidas entre aumento de violência e mudanças sociais apontam para o desemprego, a pobreza e os problemas sociais como elementos determinantes.

Cano e Santos (2001), com base em regressão estimada por OLS [Ordinary Last Square] para o ano de 1991, mostraram evidências acerca de uma correlação positiva entre taxas de urbanização e taxas de homicídios nos estados brasileiros, ao mesmo tempo que não puderam evidenciar a relação destas últimas com a desigualdade de renda (L de Theil) e educação (o componente educativo do Índice de Desenvolvimento Urbano). Mendonça (2000) desenvolve uma extensão do modelo da escolha racional de modo a introduzir a idéia de “insatisfação” na função utilidade, consubstanciada pela diferença entre o consumo corrente e uma cesta de consumo ideal. Em seu trabalho empírico, essa “insatisfação” seria medida a partir do coeficiente de Gini. Utilizando os dados de homicídios do Ministério da Saúde, entre 1985 e 1995, o autor desenvolveu um painel em que a determinante mais importante (significativa estatisticamente) foi a taxa de urbanização, seguida pela desigualdade de renda em um primeiro plano, e a renda média das famílias e o desemprego em um segundo, tendo todas essas variáveis os sinais esperados segundo a teoria. Em relação aos gastos públicos com segurança, os resultados não foram significativos. Cerqueira e Lobão (2003) desenvolveram um modelo de produção de crimes que considera a existência de virtuais criminosos que objetivam a maximização de lucro e se defrontam com uma tecnologia de produção que sofre a externalidade da ação da justiça criminal e das condições ambientais da localidade onde o crime seria perpetrado. Cada indivíduo é diferenciado dos demais pelo custo de oportunidade da sua mão-de-obra no mercado legal e pelo prêmio esperado da ação criminosa (o preço do crime). A principal equação do modelo define que o número de crimes da localidade é determinado pelas variáveis: desigualdade de renda; renda esperada no mercado de trabalho legal (que depende da taxa de ocupação); densidade demográfica; poder de polícia; e valor da punição. Os autores implementaram empiricamente esse modelo para analisar duas décadas (anos 70 e 80) de homicídios nos Estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. As estimativas obtidas, por meio da técnica de VAR-VEC, estatisticamente significativas, corroboram com o modelo teórico e sugerem, principalmente, duas conclusões: não há como equacionar o grave problema da segurança pública deixando de enfrentar a questão da exclusão econômica e social; e a mera alocação de recursos nos setores de segurança pública a fim de replicar o atual modelo de polícia – sem que se discuta a eficácia e eficiência – está fadada a obter desprezíveis resultados para a paz social (LOBÃO e CERQUEIRA, 2004, 23-24).

Estas mudanças ocorreram em um determinado contexto, que é o da transição para o modelo neoliberal. O neoliberalismo marca um período histórico que se inicia nos anos 80 em alguns países (Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha) e chega ao Brasil no final da década de

80, através do Governo Collor. Os seus sucessores mantiveram a política neoliberal, que corrói os direitos sociais, as políticas sociais, ao lado de processos que intensificam o aumento da pobreza, desemprego, e condições precárias de vida, e também na esfera da produção, com a reestruturação produtiva (VIANA, 2009). A relação entre neoliberalismo e aumento da pobreza e situação precária de vida já foi objeto de inúmeros estudos. A temática da exclusão social surge justamente a partir da implantação de governos neoliberais em todo o mundo. Neste contexto histórico, também vários estudos demonstram o aumento da violência e da criminalidade, bem como do papel repressivo do Estado neoliberal (WACQUANT, 2002).

Assim, temos, a partir dos anos 80, a nível mundial, a passagem para o neoliberalismo, e, a nível nacional, a partir do final desta década. Neste mesmo momento histórico, ocorre uma mutação na produção literária brasileira. José Louzeiro é um precursor, juntamente com Rubem Fonseca, já que desde a década de 60 escrevia livros sobre questões relacionadas com a criminalidade e violência. Porém, ele se insere no novo contexto literário, se encaixando como uma luva.

CARNEIRO (2005) afirma que existe uma certa afinidade entre os autores surgidos nos anos 80 e 90. Tal afinidade se encontra na dominância da temática urbana, principalmente ligada a violência e drogas. Carneiro, ao fazer 65 resenhas de obras literárias da literatura brasileira nos últimos anos, aborda nomes como Rubem Fonseca, Luis Fernando Veríssimo, Nérida Piñon, entre outros, contribui com nossa pesquisa ao destacar a mudança temática que ocorreu no seu interior. A temática da violência perpassa mais marcadamente a literatura contemporânea no Brasil e revela a nova fase da produção literária, marcada não mais por escolas e tendências e sim por produções individuais e variadas. A violência criminal ganha destaque na nova literatura brasileira (CARNEIRO, 2005).

Além das obras literárias trabalhadas por Carneiro, que fornece um extenso apanhado geral da literatura brasileira contemporânea, poderíamos também colocar as obras de Patrícia Melo (1994; 1995; 1998; 2000), as obras de Bernardo Carvalho, *Onze Noites* (2002) e *Medo de Sade* (2000), entre outras, bem como outros autores, tais como José Louzeiro, Inácio Loyola, Rubem Fonseca, Sérgio Santana.

O panorama geral da literatura do período pós-80 marca uma tendência crescente para abordar a temática urbana e da violência. A relação entre o contexto histórico e a produção literária não é apenas casual, é estrutural. Só seria possível pensar diferente imaginando que o

escritor de obra literária vivesse num mundo associal e não sofresse as influências do mundo circundante, além de outros elementos, como, por exemplo, a atração no mercado consumidor das obras literária que abordam a temática da violência.

A partir da pesquisa realizada chegamos a algumas conclusões que iremos recapitular. A obra literária, como a obra de arte em geral, se fundamenta em fatos objetivos que assumem forma ficcional, não sendo mera criação arbitrária, tendo em vista, segundo CÂNDIDO (1976) a impossibilidade do solipsismo. A obra literária é produzida a partir da visão de mundo do autor, tal como coloca GOLDMANN (1976) e esta visão de mundo emerge a partir do contexto social, sendo sua “matéria-prima”, só que apresentada em outra linguagem. Desta forma, a literatura não é uma “forma pura”, alheia às relações sociais, é parte das relações sociais em ação recíproca com elas.

A partir desta constatação, analisamos a gênese da importância temática da violência nas obras literárias. Assumiu importância, neste contexto, uma discussão teórica e conceitual sobre a questão da violência. Os conceitos básicos para nossa análise são os conceitos de violência e violência criminal. Deixando de lado as diversas definições destes conceitos, elegemos uma que, do nosso ponto de vista, explicita o verdadeiro caráter destes fenômenos. Assim, partimos da definição de violência com uma relação social de imposição. Sendo uma relação social, então temos, frente a frente, dois indivíduos ou grupos, sendo que um (grupo ou indivíduo) realiza um processo de imposição sobre outro grupo/indivíduo (VIANA, 1999). Este processo de imposição possui diversas formas de manifestação e assume variadas formas. Dentre estas formas, a violência criminal assume importância fundamental para compreender a literatura brasileira contemporânea.

A partir da percepção da existência de diversas formas de violência, tornou-se necessário discutir a forma de violência que passou a ser a principal temática em várias obras literárias contemporâneas no Brasil. Esta é a violência criminal, que é a forma de violência realizada por criminosos. A violência criminal é um produto social e é gerada por determinadas características da sociedade capitalista, tal como a pobreza, miséria (ALMEIDA, 1996; VIANA, 1999). O desemprego, a falta de possibilidade de adquirir os bens necessários para a sobrevivência, são algumas das causas de determinadas formas de violência, tal como o roubo. Também a competição social por *status*, riqueza, poder, é geradora de criminalidade, pois muitos aceitam os objetivos impostos pela sociedade, mas não

os meios considerados por ela como sendo legais e ideais. Assim, determinados valores são também geradores de violência criminal. Os problemas psíquicos – constituídos socialmente, que transcorrem na vida individual e estão ligados aos problemas sociais, tais com as relações familiares, traumas, frustração – são, da mesma forma, geradores de violência criminal.

A obra literária reproduz a estrutura social, já que o autor recorre ao conjunto da produção cultural que é patrimônio comum da humanidade, tal como coloca CÂNDIDO (1976). Esta reprodução pode ser compreendida a partir da contribuição de Lucien GOLDMAN (1976), segundo a qual a obra de arte pode possuir uma estrutura homóloga a da sociedade. O criador da obra literária parte dos valores, de sua experiência social, entre outras determinações, inclusive dialogando com outras obras.

O diálogo com outras obras permitiu retomarmos a tese de Bourdieu referente ao campo literário, pois este diálogo é uma das formas de intercomunicação no campo literário e faz parte das lutas travadas no seu interior. O campo literário é marcado por disputas, confrontos, alianças, influências e neste sentido, as relações entre os integrantes do campo literário são importantes para observar as influências recíprocas.

O fenômeno da violência em sua manifestação social concreta é a chave para explicar sua expressão literária, e, desta forma, e inversamente, a literatura ajuda a perceber a proeminência da violência criminal na sociedade brasileira. Literatura e sociedade são inseparáveis e, conseqüentemente, as mudanças sociais geram a mudança no campo literário.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rosemary. *Violência Urbana, Exclusão Social e Identidade*. In: LINS, Daniel & BARREIRA, César. *Poder e Violência*. Fortaleza, Ed. Universidade Federal do Ceará/EDUFC, 1996.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. 2ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

BENJAMIN, Walter. *O Narrador*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

BOURDIEU, P. *As Regras da Arte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e História Literária*. 5ª Edição. São Paulo, Nacional, 1976.

CARNEIRO, Flávio. *No País do Presente*. Rio de Janeiro, Rocco, 2005.

- CARVALHO, Bernardo. *Medo de Sade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- CARVALHO, Bernardo. *Nove Noites*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro, Forense, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.
- FREUD, Sigmund. *O Mal Estar na Civilização*. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- FROMM, Erich, *O Coração do Homem*. Rio de Janeiro, Zahar, 1965.
- FROMM, Erich. *Meu Encontro com Marx e Freud*. 7ª Edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- FROMM, Erich. *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. 8ª edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* 4ª Edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4ª edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.
- GOLDMANN, Lucien. *A Sociologia do Romance*. 3ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- KOTHE, Flávio. *Para Ler Benjamin*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.
- LA FUENTE, Ramón. *El Pensamiento de Erich Fromm*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- LOBÃO, Waldir e CERQUEIRA, Daniel. *Determinantes da Criminalidade: Arcabouços Teóricos e Resultados Empíricos*. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 47, no 2, 2004, pp. 233 a 269.
- LUKÁCS, Georg. *Ensaio Sobre Literatura*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
- LUKÁCS, Georg. *Teoria do Romance*. Lisboa, Presença, 1970.
- MELO, Patrícia. *Acqua Toffana*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- MELO, Patrícia. *Inferno*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- MELO, Patrícia. *O Elogio da Mentira*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- MELO, Patrícia. *O Matador*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- MICHAUD, Yves. *A Violência*. São Paulo, Ática, 1989.
- SCHNEIDER, Michael. *Neurose e Classes Sociais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- TAYLOR, Yan; WALTON, Paul; YOUNG, Jock. *Criminologia Crítica*. Rio de Janeiro, Graal, 1980.

- VELOSO, Mariza & MADEIRA, Angélica. *Leituras Brasileiras. Itinerários no Pensamento e Social e na Literatura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999.
- VIANA, Nildo. *A Esfera Artística. Marx, Weber, Bourdieu e a Sociologia da Arte*. Porto Alegre, Zouk, 2007.
- VIANA, Nildo. *O Capitalismo na Era Acumulação Integral*. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.
- VIANA, Nildo. *Violência, Conflito e Controle*. In: SANTOS, Sales Augusto; LIMA, Ricardo Barbosa; e outros (orgs.). *50 Anos Depois: Relações Raciais e Grupos Socialmente Segregados*. Brasília, MNDH/Movimento Nacional dos Direitos Humanos, 1999.
- WOLF, Janet. *A Produção Social da Arte*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

AS REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NA POESIA DE CÉSAR VALLEJO

Aidenor Aires Pereira¹
literjur@terra.com.br

Neste artigo pretende-se abordar em alguns textos da obra poética de César Vallejo as representações do feminino. Partindo dos marcos biográfico e temporal do autor, coteja-se em sua construção poética as várias feições do feminino, em face das modernas teorias de gênero, desvelando em seu discurso revelações poéticas pioneiras quanto a luta das mulheres e o reconhecimento do seu papel como sujeito da história e busca de superação dos marcadores excludentes do binarismo ocidental.

Palavras-chave: representação – história - gênero

This article proposes to search in some Cesar Vallejo's poetic texts, the feminine representation. Through the author biographic and temporal marks, we aim to compare, in his poetic construction, several aspects of the feminine, beside the modern theories of gender, discovering in his pioneers poetics speech revelations about women struggles, and recognition of their role, as subject of the History. Searching to overcome the markers of the binary occidental exclusion.

Key words: representation – history - gender

O Poeta e sua temporalidade.

César Vallejo (1892-1938) é um dos mais instigantes poetas da América Latina. Nascido na serra peruana, Santiago de Chuco, departamento de La Libertad, em 16 de março de 1892 é resultante do entrecruzamento de europeus e índios, um mestiço, “cholo”, por conseguinte. Seu pai era filho de um sacerdote galego e de uma índia da etnia chimu e a mãe também filha de outro sacerdote espanhol (galego) e índia chimu, daí sua origem duplamente mestiça, com ancestrais espanhóis e indígenas.

Era o caçula de uma numerosa prole de 11 filhos. Estudou em sua cidade natal, Santiago, em Huamachuco, na Universidade de Trujillo e Universidade de São Marcos, em Lima. Bacharelou-se em Filosofia e Letras com a tese *El Romanticismo em la Poesia Castellana*, e também na Faculdade de Direito.

Inicia-se muito jovem na literatura e publica seus primeiros textos em periódicos locais. Aparece em livro, em 1919 com o poemário *Los Heraldos Negros*, onde emergem

¹ Mestrando em História Cultural pela Universidade Católica de Goiás.

nítidos traços de influências romântico-simbolistas, mas já denunciando, em muitos poemas, uma poderosa força lírica e espantosa originalidade.

Em 1922 publica *Trilce*, livro de vanguarda, onde o poeta assume linguagem própria, inovadora, antecipando avanços só desembarcados no Peru, por meio das vanguardas européias: cubismo, dadaísmo, ultraísmo, criacionismo etc.

Embora tenha sido recebido com aplausos pela crítica limeña e especialmente pelo pensador do chamado Grupo do Norte, Antenor Orrego, quando da publicação de *Los Heraldos Negros*, em 1919. Teve que amargar todo o peso dos preconceitos e mudo desprezo da provinciana e serôdia inteligentzia de Lima.

Essas incompreensões, acrescidas de seus intrincados problemas amorosos, apertos financeiros, conflitos existenciais, e até uma iníqua prisão em Trujillo, o compeliram a Deixar o Peru. Embarcou para a Europa em junho de 1923. Em Paris não houve melhora em sua situação, continua lutando com privações e enfermidades em um clima político de grandes transformações.

Adere ao pensamento marxista, depois de viajar à União Soviética em 1928. Com a proclamação da República espanhola incorpora-se à causa republicana e se mobiliza em defesa das forças revolucionárias envolvidas na Guerra Civil Espanhola eclodida em 1936.

É o período de intensa produção jornalística, teatral e ficcional e também poética. Na poesia destacam-se os poemários: *Poemas Humanos* e *Espanha, Aparta de mi este Cáliz*. Marcada por sua origem, pela memória ancestral da América e por intenso sentimento universal e humanista, a poesia de Vallejo tange a herança original, historiciza sua temporalidade e, como um verdadeiro arauto, anuncia novos caminhos para a poesia de língua espanhola. Sugere uma estética original para o desvelamento do homem americano em busca de sua felicidade no mundo.

Além de poderosa expressão pessoal, a poesia de Vallejo espalha-se em temas amorosos, políticos e filosóficos, contemplando e dignificando sua origem mestiça, sem fazer disso ingênuo indianismo, muito a gosto dos românticos e novomundistas. Mergulha nos dramas de seu tempo com uma compreensão rica e auroreal, em muitos momentos antecipando, como verdadeiro vate, pletoras só possíveis em presentes ainda futuros.

Neste desprezioso estudo, vamos percorrer alguns poemas vallejianos², procurando registrar e compreender o tratamento dado pelo poeta ao feminino, verificando como, sobre o material da memória, constrói em seu discurso lírico, a especificidade histórica do gênero.

Mesmo em ligeira leitura de seus versos, exsurge entre os temas abordados, ênfase original à representação do feminino; seja como coita morosa romântica, na visão da mulher amada; seja na identificação com o materno. Parte das relações domésticas para as construções arquetípicas, elaborando representações do feminino alimentadas pela tradição da cultura ocidental, cristã e mestiça, sem desprezar a irreverência do dionisíaco pagão.

Para rastrear essas construções em sua temporalidade, que incluem traços do político, do econômico e do cultural, passamos a extrair da realidade discursiva os rostos, máscaras e pré – conceitos cultivados socialmente. Também as originalidades com que reproduz ou reelabora as representações do gênero feminino, às vezes em oposição ou convergência, em unidade ou dualidade em face do masculino, tendo em vista a vigência dos discursos patriarcais, provincianos no Peru, ao seu tempo, e na atualização sincrônica da tradição cristã ocidental.

Representação do feminino materno.

Em primeiro lugar, examinaremos a representação³ do gênero construída a partir da figura materna. O poeta expõe ricas possibilidades de leitura do signo materno, como expressão do feminino e de endereço da ancestralidade, presente nos ritos da terra e nas tradições místico-religiosas e mitológicas, onde se enuncia a binariedade masculino/feminino com seus estereótipos. Como veremos, a mãe em Vallejo extrapola o genésico biológico e familiar para assinalar o sonho ou pesadelo da origem, a óssea espinha da diacronia, do arcaico e gnésico. Ao (re) elaborar a figura do materno, o poeta reveste com sua peculiar audição e dicção a expressão historicizada tradicional do feminino no discurso ocidental.

² Todos os poemas, cujos excertos são utilizados e comentados neste trabalho, foram coligidos da obra **Cesar Vallejo – Poemas Completos**, com introdução e notas de Ricardo González Vigil, Ediciones Copel, Lima, 1998.

³ Utilizamos este conceito na direção da proposta interpretativa de Joan Scott. Para maiores detalhes ver: ELENI VERIKAS. Gênero, Experiência e Subjetividade. pp 63-84.

Vejamos:

“En un sillón antiguo está sentado mi padre.

Como una Dolorosa, entra y sale mi madre.

Y al verlos siento un algo que no quiere partir.”

(*Encaje de Fiebre, p. 155*)

Neste poema, cuja primeira versão é de 1916, o poeta em visita à família é colhido por repentina febre. E ao influxo da percepção alterada vê a figura do pai que está sentado, fixo, a mãe em oposição: “*Como una Dolorosa, entra e sale mi madre.*” É claro que a figura da mãe, além de representar o movimento, a vida doméstica, alcança o arquétipo cristão da Mater Dolorosa⁴, que expressa o cuidado primordial, o zelo inexpugnável que ultrapassa a enfermidade e a morte.

A mãe do poeta, como a mãe de Jesus (a deusa máter?) se sobrepõe com diligência o empoçamento da existência provocado pela enfermidade ou ameaça da morte. Ao contemplar os pais, principalmente a figura materna, o poeta intui “*un algo que no quiere partir.*” Um motivo para a permanência, seja na segurança vital do aconchego materno, um retorno à segurança uterina; seja na evocação da “*Pachamama*”, mãe-terra, ou ainda no seio da mãe transcendente, como a mãe da divindade.

Em “*Pasos Lejanos*”, de Los Heraldos Negros, Vallejo recupera a representação lírica da mãe, como ser quase incorpóreo, pleno de idealização romântica, emoldurada numa paisagem bucólica, onde “*pasea allá en los huertos*”, capaz de saborear um “*sabor ya sin sabor*” (esquecimento), assimilada a um tipo de isenção aérea (*tan ala*), a uma evasão do concreto (*tan salida*) figurando o poeta, na mãe, a transcendência do gesto amoroso.

“Y mi madre pasea allá en los huertos,

saboreando un sabor ya sin sabor.

⁴ Para se saber mais acerca da origem da “dor” materna ver: GEORGES DUBY, *Eva e os padres*, p.59-60.

*Está ahora tan suave,
tan ala, tan salida, tan amor.”*

(Los Pasos Lejanos, p. 156)

E a mãe, como signo de endereço genético, é a destinatária dos sonhos do poeta que se vê no mundo como arauto de futuros e só ela pode compreender que os passos dolorosos do poeta apontam para os umbrais de um amanhecer absurdo. Ao entender sua *via crucis* o poeta revela, em invocação à mãe plural, sua missão como labaredas de uma manhã inigualável. Vaticina talvez que ao queimar-se na via dolorosa se converterá em chama que ilumina ao, consumir-se.

*“Madre nuestra, si mis pasos
en el mundo hacen doler,
es que son los fogonazos
de un absurdo amanecer.”*

(Las Piedras, p. 142, LHN)

Num poema de **Trilce**, diante da morte da mãe, dialoga com este ser que ultrapassa a temporalidade e aparece como a utopia das coisas permanentes, substrato e emergência do feminino materno. O princípio, o fim e a eternidade. Fonte permanente de bênção, capaz de inundar e consolar o poeta. A morte da mãe não é o fim. Escapando da temporalidade existencial galga o espaço de permanência da memória e do mito, já que a mãe morta é “*muerta inmortal*.”, tão imensa que diante dela há que se passar sorrateiramente, e o próprio pai humilha-se até a metade do homem, até ser, apequenado como o primeiro filho gerado.

Indestrutível, a figura materna oferece a segurança “*entre la columnata de huesos*” que não pode ceder nem a choros e em cujo flanco nem o destino pôde intrometer sequer um de seus dedos. Porque a morta transcende como ser da memória e do mito em substância imortal. Aí o poeta acomoda seus desenganos, o rubor da chaga de seus falsos gestos. Parece

amamentar sua transitoriedade num seio que já não pode ser alcançado pelo perecimento da (des) memória, porque a morte não é o desaparecimento físico, mas o tempo vazio do esquecimento.

*“Madre, me voy mañana a Santiago,
a mojar me en tu bendición e en tu llanto.
Acomodando estoy mis desengaños y el rosado
de llaga de mis falsos trajines.*

(...)

Así, muerta inmortal. Así.

*Bajo los dobles arcos de tu sangre, por donde
hay que pasar tan puntillas, que hasta mi padre
para ir por allí,
humildóse hasta menos de la mitad del hombre,
hasta ser el primer pequeño que tuviste.*

(...)

Así muerta inmortal.

*Entre la columnata de tus huesos
que no puede caer ni a lloros,
y a cuyo lado ni el destino pudo entrometer
ni un solo dedo suyo.*

Así, muerta inmortal.

Así.”

(Poema LXVI, Trilce, p. 241/2)

No poema XVIII de Trilce, o poeta vê para além das paredes da cela, nas duas compridas que tem a noite, “*algo de madres que ya muertas*” conduzem por fétidos declives, cada uma, um menino pela mão. O feminino/mãe reveste mais uma vez a feição de cuidado e condução que sequer libera a morte. A mãe como refúgio, reproduz aqui o poeta a representação do feminino materno, conforme a tradição, explícito na impessoalidade das mães que seguem estendendo as mãos a frágeis filhos, pelos escuros e hediondos declives da noite, apontando roteiros e confortados trajetos.

“Ah las paredes de la celda.

De ellas me duelen entre tanto, más

las dos largas que tienen esta noche

algo de madres que ya muertas

llevan por bromurados declives,

a un niño de la mano cada una”.

(Poema XVIII, Trilce, p. 183)

Segue na representação do feminino materno sugerindo em uma linguagem de estranhamento peculiar, algo de fênix em renascimento dos escombros, quando “*hasta tus puros huesos estarán harina/que no habrá en que amasar.*” E dos ossos, da sombra crua, até os dentes e as gengivas pulsam o manante e lácteo orifício. Segue, assim, este manancial materno nutrindo, ainda que em sonho, com fonte láctea, a vida.

“Hoy que hasta

tus puros huesos estarán harina

que no habrá en qué amasar

tierna dulcera de amor,

hasta en la cruda sombra, hasta en el gran molar

cuya encía late en aquel lácteo hoyuelo”

(Poema XXIII, Trilce, p. 188)

Nas produções do período da Guerra Civil Espanhola, a figura materna se amplia, sem perder seu significado de afirmação original, o deslizamento do significado vai enriquecendo o discurso do poeta para incluir, na expansão de sua compreensão sincrônica, contingencial, na performance tradicional do gênero, uma certa forma de aproximação ou cumplicidade na distância, borrando as fronteiras da bipolaridade masculino/feminino.

O poeta não deixa de ser filho, mas vê em si e nos demais, (homens) a categoria exasperante de “HIJO ETERNO”, (em caixa alta, intencionalmente, invoca, talvez, algum Cristo) porque para construção de outras categorias ainda faltam, ao irmão, braços diversos para compreender a pluralidade do fraterno; e para a paternidade, excede a malícia, incompreensível na utopia socialista. Assim, o materno contempla o presente sério e a queda humana do vôo. A mãe, então, aparece como a palavra crítica que pesa o sentido da queda (a falência das relações fraternas?) e o olhar exercita na sincronia, “*en diámetro*”, silenciando sobre a diacronia: “*callandose en altura*”.

*“Hasta Paris ahora vengo a ser hijo. Escucha,
hombre, en verdad te digo que eres HIJO ETERNO
pues para ser hermano tus brazos son escasamente iguales
y tu malicia para ser padre, es mucha.
La talla de mi madre moviéndome por índole
de movimiento,
y poniéndome serio, me llega exactamente al corazón:
pesando cuanto cayera de vuelo con mis tristes abuelos,
mi madre me oye en diámetro callándose en altura”.*

(Lomo de Las Sagradas Escrituras, Poemas Humanos, p. 273)

A figura do feminino acrisolada no materno, memorialmente reconhecido como o cuidado, a ternura, a nutriz, se transforma diante do horror do mundo da contemporaneidade do poeta, imerso em crise e violência. Assim, este feminino marcado, face do binário e opositivo fenece, juntamente com os vínculos afetivos familiares, diante da tristeza e de uma sombra que paira sobre o futuro: morreram, no revólver, a mãe; no punho, a irmã; nas vísceras sangrentas, o irmão. Todos fulminados por um gênero triste de tristeza. Radicalizando esta perda, evidentemente frente à barbárie da guerra civil o poeta, sucumbe, na sucumbência do sonho de uma eternidade histórica e solidária pela ascensão das massas obreiras e a construção do paraíso comunista. E é de frio estupor sua constatação que continua doendo a cada leitura: *“Murió mi eternidad y estoy velándola.”*

*“Murió en mi revólver mi madre, en mi puño mi hermana y mi
hermano en mi víscera sangrienta, los tres ligados por un género
triste de tristeza, en el mes de agosto de años sucesivos.
(...)
Murió mi eternidad y estoy velándola.”*

(La Violencia de Las Horas, P. Humanos, p. 277)

O feminino como signo amoroso.

Herdeiro da tradição arcaica – pré-incaica, cristã e patriarcal – Vallejo se vê como uma ponte, fronteira, onde os antagonismos se encontram e uma visão unitária de gênero começa a tomar forma, antecipando indagações e questionamentos só vislumbrados pelos estudos feministas contemporâneos.⁵ Inicialmente, entoa a irmandade do mito bíblico, onde o feminino, a amada, aparece como parte exilada de si, “blanca e acérrima costilla”. E ao homem faltou um menino que construísse sua paternidade e à

⁵ Como por exemplo, a clareza que o poeta tinha da incapacidade das representações binárias de gênero para exprimir suas indiosincrasias. A questão da mulher como uma categoria social fixa pode ser vista In JOAN SCOTT . História das Mulheres. P.82.

mulher um menino “construtor de seu evidente sexo”. Assim, o poeta denuncia o dualismo da criação, residente no imaginário cristão, que separou o que poderia nascer e crescer em necessária infância e estrada comum construtora dos gêneros.

*“Pregúntame entonces, oprímieéndome
la enorme, blanca, acérrima costilla:
Y este hombre
no tuvo a un niño por creciente padre?
Y esta mujer, a un niño
por construtor de su evidente sexo?”*

(Poemas Humanos, p. 383)

Este discurso contradiz o poeta dos primeiros versos quando cheio de idealismo romântico dirige-se à amada como:

*“Grácil virgen en auto raudo cruza...
Parece que en su forma azul de musa
se escurriera la luz del firmamento...

Eléctrica visión! Ella há cruzado
mi triste corazón que ahora siento
caer cual sol poniente, ensangrentado!”*

(La misma tarde,(in opus cit. P. 53)

Aí o feminino representado pela mulher amada é destinatário da coita amorosa, da galanteria que lhe atribui características de pureza, uma existência quase imaterial “*en su forma azul de musa*” chegada de esferas ideais do firmamento com todo o etéreo do discurso simbolista. Por outro lado, a mulher amada também é, recorrentemente, signo de sofrimento, de traição e abandono que ao cruzar o coração do poeta o faz sentir transitório como um ocaso ensangüentado.

O poeta abandonado pela mulher idealizada, conforme o ideário romântico-simbolista, signo de dor e sofrimento, deplora a solidão moldada no desencontro, por culpa da mulher que é sujeito do desprezo e do abandono, o poeta mergulha em sentimento de queda profunda, simbolicamente colhendo a amargura da perda: “*y em mis lábios lloran siléncios de hiel!*”

*“Y al ver que abandonas al pobre poeta,
llora un dulce ocaso la triste retreta,
y en mis lábios lloran siléncios de hiel!”*

(Linda Regia, id, p. 56)

Pela amada, ainda idealizada, seu canto assume metaforização com trânsito ilimitado do significado, acentuando a visão simbólica do feminino, “a mulher amada”, em acentos de devoção bíblica. A mulher é objeto de amor cavalheiresco, de culto angélico, porque não é um ser igual, mas outro, algo intangível, se não menor, pelo menos distante e indecifrável em sua representação.

*“Balarán mis versos en tu prédio entonces,
canturreando en todos sus místicos bronces
que há nacido el niño-jesús de tu amor.”*

(Nochebuena, opus cit. P. 81)

A invocação do feminino só pode dirigir-se a um ser distinto, exterior ao poeta, e mesmo no conluio de Eros é “Magdala”, a diferença pagã do consentido: “*toda la distancia de Dios*”, portanto memória de pecado e subversão.

*“Sólo esa noche de Setiembre dulce,
tuve a tus ojos de Magdala, toda
la distancia de Dios... y te fui dulce!”*

(Septiembre, p. 100)

E a primavera, a mulher, se exprime como “Eva” que cantará num minuto horizontal, ardente dos nardos de Eros. Pode forjar o perdão para o poeta que não o recebe como um gesto de igualdade e parêntese afeto, mas com mordente remorso, que haverá de doer como um cravo que fecha um ataúde. E o vibrar do feminino em sua alma confirma o discurso cristão da culpa que este gênero carrega, diante do que sua alma simula “*una enlutada catedral*” sem lugar para a epifania.

*“Primavera vendrá. Cantarás <Eva>
desde un minuto horizontal, desde un
hornillo en que arderán los nardos de Eros.
Forja allí tu perdón para el poeta,
que há de dolerme aún,
como clavo que cierra un ataúd!
(...)
Amada! Y cantarás;
y há de vibrar el femenino en mi alma,
como en una enlutada catedral.”*

(Yeso, p. 106)

Vallejo também reproduz a visão lírica, pastoril e árcade da poesia ocidental, onde a mulher amada é a pastora, emoldurada na fumaça doméstica da manhã com sabor de restolho da colheita e só aí seu canto se levanta em selvagem aleluia.

E a pastora que canta, zagala serrana entoa o “yaraví” ancestral como mestiça Vênus pobre que exhibe o mesclado lirismo de sua raça brônzea e arrogante.

*“Vierte el humo doméstico en la aurora
su sabor a rastrojo;
y canta, haciendo lema, la pastora un salvaje aleluia!*

(...)

*La zagala que llora
su yaraví a la aurora,
recoge, oh, Vênus pobre!
Frescos leños fragrantés
en sus desnudos brazos arrogantes
esculpidos en cobre”.*

(Mayo, p. 120)

O poeta, então, indaga da mulher amada, aqui afeiçoada mestiça de “*junco e capulí*”, no desvario da memória - “Bizâncio”, fusão de culturas, e o sincronismo do sangue adormecido em expressão mista “*como flojo coñac*”. O poeta reconhece o entrecruzar de influências que conformam seu lirismo, reconhecendo-se no momento híbrido de sua acontecência:

*“Que estará haciendo esta hora mi andina y dulce Rita
De junco y capulí;*

Ahora que me asfixia Bizancio, y que dormita

La sangre, como flojo coñac, dentro de mi.”

(Idilio Muerto, p. 124)

Neste descobrir-se ponte, confluência de sentidos diversos, vê que é possível no deslizamento do significado elaborar um discurso superativo, diverso, onde já não importa a dicotomia de gênero e com impressionante competência de linguagem funde-se monisticamente, permeando as margens que desde sempre operaram o dualismo e binário masculino/feminino. O poeta é auroreal e arauto, conhecedor e revelador no comovente *inshigt*:

“Y hembra es el alma de la ausente.

Y hembra es el alma mia.”

(Poema IX de Trilce, p. 174.)

Feminino: signo arcaico, companheira, camarada...

Nos versos seguintes, extraídos de seus poemas juvenis, não publicados em *Los Heraldos Negros*, 1919, Vallejo utiliza-se de uma representação do feminino como signo arcaico peculiar à visão edênica imaginária dos tempos incaicos, ressoando a cantilena do paraíso perdido e de um possível renascer revolucionário, querido por indianistas e grupos políticos de nacionalismo anacrônico.

Ao saudar uma jovem que desfila fantasiada de princesa incaica, o poeta assevera que sua corte está morta, sugerindo na sucessão metafórica, ambígua e mutante significação vocabular que ela é também apenas uma sombra vingativa remanescente na memória e no rancor. É a visão de um tempo repartido, de sonho de um idílio irretornável.

Este texto, talvez por sua invenção ocasional, leva Vallejo à repriminção desse mundo simbólico, de uma extinta realeza índia que atravessa o imaginário peruano, como sucede no resto da América Latina, reatualizando sempre o conflito inicial do choque colonizatório. Vallejo, em sua madurez exorciza esta visão e responde com um discurso não conciliatório, mas superador, inaugural de um continuum histórico e da cotidiana descoberta das identidades latino-americanas que cada vez mais vão, sem olvido da história e da tragédia, se construindo, ganhando existência nas representações elaboradas pela nova linguagem.

“Princesa incaica. Pasa! Tu corte real há muerto!

*Tu lunar es um grano de dolor imperial,
que emerge al bronce triste de perfil desierto,
cual punta amenazante de incógnito puñal.*

Princesa incaica. Pasa! Tu corte real há muerto!

*Tostar deben tus venas la pólvora mortal!
de tus arcaicos ódios y encontrarás tu huerto
de emperatriz en una mañana purpural!*

(...)

*En el cuartel que armas la gran venganza, aguzan
sus flechas mil Silêncios; y mil Ensueños cruzan
montados em los pumas chispeantes del rencor!”*

(Armada Juvenil, Poemas Juveniles, in opus cit. p. 67)

Em **Poemas Humanos** o feminino assume para Vallejo uma dimensão distinta. Mesmo a amante ou a simples militante reúne a imagem de objeto amoroso, mas de voz recíproca, acabando por converter-se não em um distante e oposto gênero, mas igual no encontro e na luta. O “nós” comanda o discurso, onde o poeta acolhe e se entrega, construindo juntos sonhos de justiça, só possíveis pela abnegação, pelo abandono do pessoal em favor do

coletivo e a até do afastamento, ainda que sorrateiro de si mesmos. A mulher é convocada a exercitar sua vontade, *“trae por la mano a tu cuerpo”*, *“traes tu alma de la mano...”* *“cenemos juntos y pasemos un instante la vida/a dos vidas...”* Dá ainda à mulher amada, ou companheira o mandato para falar em seu nome: *“hazme el favor/de quejarte en mi nombre”*

*“Ahora, entre nosotros, aquí,
ven conmigo, trae por la mano a tu cuerpo
y cenemos juntos y pasemos un instante la vida
a dos vidas y dando una parte a nuestra muerte.
Ahora, ven contigo, hazme el favor
de quejarte en mi nombre y a la luz de la noche tenebrosa
en que traes a tu alma de la mano
y huímos en puntillas de nosotros.*

O poeta, permeando as margens e palmilhando pontes ou confusas fronteiras, convoca a companheira para vir *“con paso par, a vermos a los dos con paso impar...”* E os voluntários que partem despedem-se num prenúncio de esperança na construção dos dias de justiça e justificação: *“Hasta quando volvamos! Hasta la vuelta! Hasta quando leamos, ignorantes!”* Observe-se aqui que a partida e o afastamento dos combatentes, apesar dos distintos gêneros, não espelha o tradicional aceno de lenços e mãos que separam, um que parte, outro que fica. Aqui ambos partem, como expressa a repetição enfática afirmativa: *“Ven a mi, si, y a ti, si,”* *“Hasta cuando volvamos, despedámonos!”*

*Ven a mí, sí, y a ti, sí,
con paso par, a vermos a los dos con paso impar,
marcar el paso de la despedida.
Hasta cuando volvamos! Hasta la vuelta!
Hasta cuando leamos, ignorantes!*

Hasta cuando volvamos, despidámonos!

Com verbo novo o poeta recria um discurso de vaticínio, durante e ao fim da luta, se edifica uma comunhão, onde já não se divisam as fronteiras binárias que confinam as noções de gênero. Antecipa o poeta num campo cada vez mais amplo e deslizante de significação, uma nova fala de encontro, parceria, afastado dos marcadores da cultura cristã ocidental calcados na dominação e nas imposições do poder, que faz de um gênero, no caso o feminino, menor, dependente, submisso.

Esta superação é muito importante e destaca Vallejo como um desbravador, levando-se em conta as injunções de sua temporalidade, início do século XX. No amor ou na luta, alheios aos riscos a amada/companheira prova da dor e dos sonhos comuns: “... *escúchame, qué impórtame,/si la bala circula ya em el rango de mi firma?/ Qué te importan a ti las balas,..., “y una vez que cantes, lloraremos./ Hoy mismo, hermosa, con tu paso par/ y tu confianza a que llegó mi alarma/saldremos de nosotros, dos a dos.”*

Qué me importan los fusiles?,
escúchame;
escúchame, qué impórtanme,
si la bala circula ya en el rango de mi firma?
Que te importan a ti las balas,
si el fusil está humeando ya en tu olor?
Hoy mismo pesaremos
en los brazos de un ciego nuestra estrella
y, una vez que me cantes, lloraremos.
Hoy mismo, hermosa, con tu paso par
y tu confianza a que llegó mi alarma,
saldremos de nosotros, dos a dos.
Hasta cuando seamos ciegos!

Hasta

que lloremos de t nto volver!”

(Palmas y Guitarras, PH, p.396)

Para Georgette Philipart, sua mais demorada companhia na terra, Vallejo manifesta seu amor solid rio e inclusivo compartilhado: “*De veras, cuando pienso/en lo que es la vida/no puedo evitar decirlo a Georgette,*” Aqui o poeta n o faz da companheira apenas a confidente de suas possíveis queixas, mas celebra e comparte a exist ncia: “*...a fin de comer algo agradable e salir por la tarde...*”. O poeta se desculpa de seus sofrimentos e liricamente consente cauteloso diante da mulher amada: “*del mismo modo sufro con gran cuidado/a fin de no gritar o de llorar, ya que los ojos/poseen, independientemente de uno, sus pobreza...*”

*“De veras,cuando pienso
en lo que es la vida,
no puedo evitar decirlo a Georgette,
a fin de comer algo agradable y salir,
por la tarde, comprar un buen periódico,
guardar un día para cuando no haya
(así se dice en el Perú – me excuso);
del mismo modo sufro con gran cuidado
a fin de no gritar o de llorar, ya que los ojos
poseen, independientemente de uno, sus pobreza,
quiero decir, su oficio, algo
que resbala del alma e cae al alma.”*

(Poemas Humanos, p. 410)

No Himno a los Voluntários de la Republica invoca duas figuras icônicas do feminino, a teóloga e poetisa Tereza, em contraponto com a combatente dos voluntários republicanos Lina Odena. Uma porque é imortal, “*mujer que muere porque no muere*” e outra que não morre porque morre. Lina Odena, secretária do Partido Comunista Espanhol, foi imolada na luta republicana, vítima de uma emboscada. Implícito aí, nos dois casos, o ideal e o sacrifício como prerrogativa do humano e não necessariamente do gênero.

“...a Teresa,mujer, que muere porque no muere

O a Lina Odena, en pugna en mas de um punto con Teresa...”

(Himno a los Voluntarios de la Republica, España, Aparta de Mi Este Cáliz,
p. 424, 429)

Feminino bíblico e mitológico.

Neste poema dedicado uma de suas amadas juvenis, segundo Juan Espejo Asturrizaga, Vallejo invoca no feminino a memória atávica de sua origem, a causa da trágica nascença e do sofrido viver. Em seu sangue busca o argumento de crescer, o fermento de seu não ser e do champanha, líquido da existência. No fundo da rica plurissignificação da imagem, recorde-se que o fermento é que faz a duração dos cereais empregados nas bebidas em processos de crescimento e permanência, como sucede com o vinho, a *chicha*, a cerveja.

“Linda Regia! Tus venas son fermentos

de mi noser antiguo y del champaña

negro de mi vivir!

(...)

Vallejo vai deslizando e intensificando os significados dos significantes que elege, recuperando símbolos da mitologia cristã atribuindo à amada uma aura nobre, sacrificial e redentora que pode purgar e resgatar o ser frágil e cheio de memória do poeta. O feminino é, mais uma vez, a poderosa origem, possibilidade de alegria e salvação, pela vigência da memória que enlaça o mosto do passado sempre passível de reconstrução nas fronteiras do tempo presente.

*Tú cuerpo es la espumante escaramuza
de un rosado Jordán;
y ondea, como un látigo beatífico
que humillara a la víbora del mal!*

*Tus pies son dos heráldicas alondras
que eternamente llegan a mi ayer!
Linda Regia! Tus pies son las dos lágrimas
que al bajar del Espíritu ahogué,
un Domingo de Ramos que entré al Mundo,
ya lejos para siempre de Belén!”*

(Comunión, opus cit. P. 78)

Na invocação das mulheres bíblicas o poeta elabora da amada uma representação transcendente e simbólica, arquétipos de amadas ou de mãe. A elas, junta atributos de sacrifício, flagelação, liberdade e redenção, confundida às vezes com a figura materna, no que o poeta reproduz em discurso polissêmico representações remotas do feminino, especialmente na gnosiologia cristã ocidental, cujo discurso atribui às mulheres aquelas características.

“Dulce hebrea, desclava mi tránsito de arcilla;

desclava mi tensión nerviosa y mi dolor...

*Desclava, amada eterna, mi largo afán y los
dos clavos de mis alas y el clavo de mi amor!*

(...)

Desclávame mis clavos, oh nueva madre mía!

Sinfonía de olivos, escancia tu llorar!

*Y has de esperar, sentada junto a mi carne muerta,
cuál cede la amenaza, y la alondra se va!*

*Pasas... vuelves... Tus lutos trenzan mi gran cilicio
con gotas de curare, filos de humanidad,
la dignidad roquera que hai en tu castidad,
y el judithesco azogue de tu miel interior”.*

(Nervazón de Angustia, in opus cit. P. 79)

Ao recorrer com certa insistência às mulheres bíblicas, especialmente a figura de Judith, o poeta atualiza a representação da mulher em categorias preconceituosas consentidas na mitologia judaico-cristã. Aí a própria vida assume a expressão da falsidade, ao indagar “La vida?” – e responder: “Hembra protéica.”, em cuja símile mitológica agrega fâcies de Proteu, deus marinho, filho do Oceano e de Tétis, sempre cambiante de forma, atitudes e idéias, em constante metamorfose. À vida fêmea o poeta reconhece este rosto instável, e dissimulado (trans /formador) como recorda a Judith bíblica frente à Holofernes.

*“La vida? Hembra proteica. Contemplarla asustada
escaparse en sus velos, infiel, falsa Judith;
verla desde la herida.Y asirla en la mirada,*

incrustando un capricho de cera en rubí.

(...)

Mosto de Babilonia, Holofernes sin tropas,

en el árbol cristiano yo colgué mi nidal;

la vida redentora negó amor a mis copas;

Judith, la vida aleve, sesgó su cuerpo hostial”.

(Pagana, p. 144)

CONCLUSÃO

Partindo da situação histórica de César Vallejo, sua encruzilhada cultural e seu peculiar discurso, sob muitos aspectos profético, acompanhamos em sua obra poética as representações do feminino. O poeta frequentemente socorre-se do imaginário tradicional conformado pela experiência histórica peruana, latino-americana e européia. Reproduz a expressão simbólica com que se representou o feminino na verticalidade diacrônica, atualizado, ainda hoje, com crescentes e insatisfeitas releituras, como a exercitada pelos estudos feministas, os pré – conceitos e dualismos pacientemente construídos na história dos gêneros.

Vallejo, porém, não sucumbe à mera reprodução discursiva colonizante. A originalidade de seu discurso instaura novas redes de significação permitindo uma leitura diferenciada para cada sujeito, contribuindo, inclusive, com sua fala inaugural de vocábulos e sintaxe inusitados, para uma nova expressão poética, uma reavaliadora expressão do real, inclusive do feminino, como neste caso.

A aparente complexidade de seu texto não oculta, revela. Revela com novos signos o viés passado e a nova leitura presente/futuro. Na abordagem do feminino, constatamos que o poeta não secciona sua representação, mas instala como elo adequado e imprescindível às redes de significação de seu discurso poético. Assim, o feminino não se dissocia do social, do histórico e do revolucionário e humano.

No decorrer de sua trajetória de linguagem vai apropriando-se de novas interpretações e conferindo a elas uma voz, uma fala, uma – discurso - que o torna distinto e original entre os poetas latino-americanos. Desta forma, Vallejo usa da memória individual e social para recordar o desenho tradicional do feminino, questioná-lo e propor uma nova visão que, no seu tempo, antecipou bandeiras hoje desfraldadas pelas vanguardas do movimento feminista. Sob este aspecto, objeto do presente recorte, Vallejo vence o tempo e o espaço e consegue fazer seu discurso atual, ou sempre atualizável e dialogante, a cada leitura, a cada novo olhar.

BIBLIOGRAFIA

BURQUE, Peter (Org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CADERNOS PAGU, Campinas, n.3, 1994.

CADERNOS PAGU, Campinas, n.11, 1998.

DUBY, Georges. *Eva e os padres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ESTUDOS FEMINISTAS. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. IFCS/UFRJ, 1998.

ESTUDOS FEMINISTAS. Santa Catarina: Centro de Filosofia e Ciências Humanas - UFSC, 2000.

FRIEDAN, Betty. O Inimigo Comum. *Veja*, São Paulo, p.7-9, agosto. 1995.

GÊNERO E EDUCAÇÃO. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, FAE: UFRGS, v.20, n.2. Jul-dez, 1995.

VIGIL, Ricardo González. *César Vallejo – Poemas Completos*. Lima: Ediciones Copel. 1998.

OS GESTORES COMO CLASSE DOMINANTE NA FORMAÇÃO HISTÓRICA DO CAPITALISMO BRASILEIRO (1930 – 1990).

João Alberto da Costa Pinto¹
joaoacpinto@yahoo.com.br

A comunicação propõe uma breve exposição sobre um fundamento operacional de pesquisa historiográfica que venho desenvolvendo sobre algumas trajetórias intelectuais e seus vínculos institucionais junto ao processo de organização dos *Gestores* como expressão de classe dominante no capitalismo brasileiro.

Palavras-chave: Gestores, Capitalismo brasileiro, João Bernardo.

The communication considers one brief exposition on an operational bedding of research that I come developing on some intellectual trajectories and its institutional bonds next to the process of organization of the *Managers* as expression of ruling class in the brazilian capitalism.

Key words: Managers, Brazilian capitalism, João Bernardo.

Proponho nesta comunicação uma exposição sintética sobre alguns aspectos programáticos de uma pesquisa que venho desenvolvendo referente aos vértices institucionais das classes sociais frente ao processo global de definição histórica da “revolução capitalista brasileira” no recorte 1930 – 1990. Pesquisa essa que dialoga com algumas das principais referências explicativas da formação histórica do capitalismo brasileiro, entre outras, BOSI, 1992; COVRE, 1983; DINIZ, 1999; DINIZ & BOSCHI, 1978; DREIFUSS, 1981 e 1986; FRANCO, 1997; PEDROSA, 1966; WEINSTEIN, 2000 e que está balizada nas matrizes do marxismo de João BERNARDO (1978, 1991, 2003). Se as práticas de exploração da força de trabalho são o termo fundacional das instituições que caracterizam a historicidade das formações sociais capitalistas, nessas instituições é que se encontra a realidade fundamental a ser aferida pelo historiador porque é nelas que se define a totalidade processual de tais práticas, logo, do ponto de vista dos trabalhadores, submetidos à lógica da Lei do Valor (Marx), todas as instituições capitalistas (fundamentalmente o Estado, as Empresas e os Sindicatos) demarcam-se como espaços de organização da exploração. Os Gestores definem-se como classe nas práticas históricas da organização da exploração consolidando para tanto, na reprodutibilidade das instituições, os princípios de sua auto-organização (junto

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (2005) e Professor Adjunto no Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado e Doutorado) da Faculdade de História da UFG.

com a burguesia) como classe dominante já que impõem através das mesmas a hetero-organização das classes trabalhadoras. Da heurística desse modelo depreendo a hipótese historiográfica dos Gestores como classe dominante na organização do capitalismo brasileiro

O presidente Luis Inácio Lula da Silva, como resultado institucional do capitalismo brasileiro, é a coerência histórica absoluta das práticas gestoras do capitalismo de mais-valia relativa. Só por ingenuidade Lula poderia ser visto como figura histórica de “esquerda”. Nas práticas históricas do capitalismo só se pode efetivamente definir como esquerda aquele *campo social proletário* originado e inter-relacionado das práticas de exploração e que se manifesta através das lutas sociais anticapitalistas pelo autocontrole do seu tempo de trabalho, por esse tempo sempre estar socialmente afirmado nas práticas da força de trabalho agregada como capital variável na reprodução integral capitalista. Por sua vez, capitalismo de mais-valia relativa é aquele modelo de exploração que se fundamenta nas constantes práticas de “recuperação” e controle – sempre ampliados – dos tempos disponibilizados pela força de trabalho quando, por exemplo, também os tempos dos lazeres deixam de pertencer aos trabalhadores como tempos livres ou quando os tempos de brincar com máquinas eletrônicas que crianças e adolescentes gastam numa *lan house* se definem como tempos qualificadores de mão-de-obra, isto porque, no capitalismo de mais-valia relativa as tecnologias educam, formulam e recondicionam as qualificações da operatividade da mão-de-obra, demandas exigidas pelos sempre mais rápidos ciclos produtivo-tecnológicos que lutam contra uma imanência estrutural sistêmica do capitalismo – a lei da queda da taxa de lucro.

No Brasil, vista no conjunto das relações sociais da produção nacional, a “esquerda” raramente foi anticapitalista, excetuando notadamente as práticas proletárias manifestadas nas lutas sociais urbanas (de cariz anarquista) (São Paulo e Rio de Janeiro) nas décadas de 1890 a 1920, e algumas experiências de práticas proletárias anticapitalistas em conjunturas mais específicas como as acontecidas em 1963-1964 e 1978-1986. Na década de 1930, esquerda brasileira já se demarcava como nacionalista (PCB e Aliança Nacional Libertadora [ANL]) e ser nacionalista é firmar-se socialmente em propostas de formas institucionais de exploração capitalistas autóctones. A visão de mundo nacionalista dos trabalhadores derrotava naquela conjuntura a visão de mundo proletária anticapitalista. De um ponto de vista das lutas sociais proletárias anticapitalistas, pouco releva se as empresas são nacionais ou estrangeiras. Além disso,

nas suas práticas históricas, os fundamentos do nacionalismo, se vistos como expressão da autoridade organizacional produtiva do Estado, não são contraditórios com a internacionalização do capital. Muito ao contrário, pois como afirma João BERNARDO (1991), quanto mais ativo é o Estado nacional na economia mais ele se substantiva como importador de capital, logo, o Estado é sempre uma instituição capitalista nacional plenamente inserida no mercado global. Os fatos do nacionalismo econômico do Estado Novo (1937 – 1945) e as suas vinculações na importação de capital com os EUA durante a Segunda Guerra Mundial são um exemplo histórico de fácil apreensão.

Grande parte do Brasil de hoje (o Norte, Nordeste e Centro-Oeste) pouca experiência histórica tem de ingresso numa etapa industrial generalizada de mais valia-absoluta (o modelo fabril de chaminés fumacentas, da exploração do trabalho sob baixos índices tecnológicos). Entre as saídas apontadas pelo governo Lula afirma-se a ampliação do mercado de consumidores na ampliação da renda através de programas como o programa *Bolsa Família*. É perfeitamente possível a partir desses fundamentos de estímulo ao consumo, de acesso ao mundo das mercadorias, acreditarmos no fato de que Lula “salva o Brasil” (expressão emblemática muito usual na mídia por parte de alguns ideólogos do capitalismo de gestão tecnocrático-militar da década de 1970, como o ex-ministro Delfim Neto), porque se podem esperar na ampliação dessa renda que, futuramente, sejam gerados ciclos locais de investimentos produtivos garantindo-se assim uma virtuosa “revolução capitalista” no Brasil (ainda que de baixo valor agregado – e porque não pensar-se daí numa “nova burguesia” de bases locais? Essa é uma hipótese advinda da lógica do argumento que aqui referendo da obra de João BERNARDO). Sob um ponto de vista capitalista, não há dúvida alguma de que o governo Lula é o melhor “gestor” das contradições apresentadas pela claudicante e sempre “incompleta” revolução capitalista no Brasil, Lula é o neto mais feliz de Vargas.

Numa perspectiva historiográfica anticapitalista cabe ressaltar que não é somente a burguesia como detentora dos meios de produção que deve ser percebida como classe dominante no capitalismo, uma “outra” *classe dominante* afirmou-se historicamente no capitalismo, conjuntamente com a burguesia, a classe dos *Gestores*. Sigo nessa assertiva a perspectiva marxista das reflexões de João BERNARDO, principalmente aquelas apresentadas em duas de suas obras mais notáveis: *Marx Crítico de Marx – 03 volumes* (1977) e *Economia dos Conflitos Sociais* (1991).

Os gestores não são possuidores de meios de produção (ainda que em momentos de complexa evolução produtiva esses meios de produção passem ao seu controle,

situação percebida historicamente em níveis crescentemente globais a partir de 1930), no sentido clássico do significado de “posse” (ser o dono) no capitalismo. A burguesia organizou historicamente as relações de dominação dos meios de produção, mas em práticas restritas fisicamente àquela posse de origem, ou seja, a burguesia organiza a produção e as relações sociais de exploração ao âmbito restritivo da unidade de produção privada da qual é a proprietária. Contudo, entenda-se que o processo concorrencial entre empresas na conquista do mercado de consumidores não se efetiva apenas nesse “jogo” externo. Ao contrário, o jogo de mercado – daí a tendência monopolista de todos os mercados capitalistas – já está previamente ganho por aquelas empresas que melhor articularam sua capacidade tecnológica na produção, *a concorrência na produção*, esse é o fundamento do “avanço” das unidades empresariais na concorrência intercapitalista. Contudo, há aqui um termo central: essas unidades produtivas não entram em competição pelo desejo solipsista de seus proprietários, é necessária para essas empresas a existência prévia das *condições gerais de produção* (infra-estruturas sanitárias, escolas, hospitais, estradas, polícias) isto é, tudo aquilo que dá estrutura e possibilita a existência em demanda aberta de uma mão-de-obra para o trabalho nessas empresas particulares. Só com esses elementos é que se consagram historicamente as bases para a exploração do tempo da força de trabalho do proletariado. Capitalismo é isso: uma relação social sustentada nas práticas da exploração da força de trabalho. Não são as máquinas, as paredes em si de uma fábrica que definem as práticas do capitalismo, mas uma relação social de exploração do tempo dos trabalhadores. Ora, as empresas que conseguem organizar melhor essas práticas de exploração é que se sagrarão vencedoras na disputa “externa” do consumo de suas mercadorias, por uma razão simples, porque com a intensificação dos tempos de exploração, mais barato é o custo da produção das mercadorias. Se hoje os capitalistas americanos instalam as suas fábricas no interior da China é porque lá está uma mão de obra de custos baixíssimos e uma *ditadura capitalista de um partido comunista de gestores* que garante a otimização desses níveis de Condições Gerais de Produção em custos muito baixos. O curioso é que há setores da esquerda brasileira que defendem o modelo chinês como modelo de socialismo para o Brasil, como o fazia alguns anos atrás o marxista brasileiro Jacob Gorender. A questão chave que se coloca é a seguinte: nas práticas institucionais do capitalismo é a burguesia que organiza as condições gerais de produção? Claro que não e nem historicamente o poderia dadas as condicionantes estruturais de estar submetida à lógica “particular” de sua unidade privada de produção.

E é aqui que se encontram os gestores e se explica e justifica o “enigma” Lula (enigma para a esquerda que até pouco tempo insistia em se pasmar com uma pretensa traição do governo Lula às expectativas que lhe eram imanentes como quadro político portador do legado institucional da esquerda brasileira).

Afirmar acima que a concorrência intercapitalista se define antes de tudo pela capacitação tecnológica de cada empresa na produção de suas mercadorias, mas para que existam possibilidades reais de ampliação dessa capacitação tecnológica é de fundamental importância que se realizem favoráveis condições gerais de produção, uma infra-estrutura social que garanta a reprodução ampliada das relações de exploração na empresa privada. Por exemplo, são necessárias escolas qualificadoras de mão-de-obra, condições sanitárias de saúde pública, transportes públicos e estradas adequadas para a rápida mobilidade e deslocamento da mercadoria produzida e da mercadoria produtora (força de trabalho), enfim, o que classicamente se define como infra-estrutura. Desse modo, ao contrário do que comumente se afirma, em toda *origem nacional* capitalista o Estado sempre esteve presente como estrutura fundante desse mesmo capitalismo, a idéia da existência de um mercado livre em concorrência pura é uma impossibilidade histórica. Trata-se de uma sandice ideológica acreditar-se hoje nas possibilidades de existência concreta de prerrogativas neoliberais. A esquerda nacionalista insiste em afirmar-se programaticamente em luta contra o neoliberalismo, ora, isso para uma perspectiva proletária é uma posição radicalmente “capitalista” como outra qualquer.

Volto ao ponto inicial desta comunicação, uma assertiva política e uma perspectiva historiográfica: a esquerda nacionalista não oferece alternativa política aos trabalhadores, muito ao contrário, no seu leninismo programático só pode oferecer aos trabalhadores um futuro de contínuas práticas de exploração. O ponto de vista dos chefes dos partidos de esquerda sempre foi e sempre será, enquanto existirem partidos de esquerda, o ponto de vista da manutenção da exploração capitalista. Para melhor elucidar esse ponto de vista é necessário apresentar aqui algumas rápidas palavras sobre a formação histórica do capitalismo brasileiro.

A presença dos *gestores* como classe dominante é fato histórico estrutural do modo de produção capitalista. No entanto, é no campo da teoria marxista ortodoxa que essa assertiva é mais combatida, insiste-se na tese das duas classes – burguesia e proletariado, e as demais categorias sociais sumariam-se no “vaporoso” conceito de “classes médias” (ou as tais das “classes auxiliares” da burguesia) sendo o Estado capitalista definido como instituição guardiã dos interesses de classe da Burguesia, onde

seus funcionários, as burocracias, ali se definem como funcionários subalternos da burguesia como classe dominante. Ora, historicamente, o Estado capitalista quase sempre se manifestou de modo organizado *contra* os interesses privados da burguesia. A incapacidade de a burguesia deixar de “pensar” e agir conforme seus interesses particulares (nos seus investimentos específicos), a incapacidade de pensar o capitalismo como sistema leva desde o alvorecer do capitalismo o Estado a uma ação normativa contra os interesses privados da Burguesia. Contudo, o Estado não é uma instituição em si, o Estado moderno também é resultado das relações intercapitalistas, é o Estado quem garante a relação fundante das condições gerais de produção – as infra-estruturas gerais – com as empresas privadas. Isso significa que a expressividade institucional do projeto capitalista nacional advindo das práticas organizatórias do Estado não podem “derivar-se” de um processo societário burguês, mas de um processo tecnocrático gestorial capitalista não-burguês (engenheiros, advogados, economistas, militares, por exemplo). No Brasil, práticas capitalistas como expressões societárias de integração de um mercado nacional só começaram a estruturar-se na década de 1930, mais especificamente com o Estado Novo (1937 – 1945), quando as demandas locais da burguesia brasileira passam a estar subordinadas a uma lógica que lhe transcende o significado particular de classe. Assim, a revolução capitalista brasileira inaugurada com Vargas não pode ser afirmada como uma “revolução burguesa”, pois não houve uma revolução burguesa no Brasil, mas uma *revolução capitalista de gestores*, o que é muito diferente em termos de enquadramento conceitual. Poderiam aqui ser elencados inúmeros exemplos históricos para justificar essa assertiva, no entanto vou direto ao ponto: nesse capitalismo de gestores (da organização das condições gerais de produção) os sindicatos assumiram um papel institucional de integração, de consenso regulatório dessas condições gerais de produção (o trabalhismo varguista é a expressão síntese dessa perspectiva) e por mais radical (exceções devem ser consideradas nas conjunturas acima citadas [1963-1964 e 1978-1982]) que pudesse ser essa luta sindical, a mesma sempre traduziria uma prática institucional capitalista.

Insisto ainda que muito rapidamente nessa questão chave dos gestores como classe dominante capitalista. A classe dos Gestores porque se relaciona com a integração das unidades econômicas no processo global e com a coordenação dessas articulações, estabelece sua ação institucional empresarial com o desenvolvimento de formas integradas de propriedade do capital, e essa ação nunca é particularizada individualmente, mas unificada por grupos mais ou menos numerosos de gestores que,

assim, poderão deter no processo de complexificação institucional do capitalismo monopolista, empresas, conjuntos de empresas ou até a totalidade da economia num país (BERNARDO, 1991: 205). Quanto mais se desenvolve a economia capitalista mais se consolidam os gestores como classe, os que se responsabilizam diretamente pela organização e integração desse desenvolvimento. "São a classe capitalista que, contemporânea da gênese deste modo de produção, expande-se e reforça-se com o crescimento econômico, confundindo-se com ele o seu eixo de evolução" (BERNARDO, 1991: 216). No processo de expansão capitalista verifica-se crescentemente a "eliminação física" dos indivíduos burgueses provocada pela falência do seu projeto empresarial na concorrência do mercado e o que se percebe historicamente é que esses indivíduos (burgueses) tendem a assumir funções de chefia em âmbito administrativo, tornam-se, portanto, gestores do capitalismo, por muitas vezes são colaboradores nas empresas que já foram suas (exemplo de empresas que deixam de ser controladas pela família e passam a se qualificar no mercado como empresas de capital aberto sob a mediação administrativa de acionistas determinados institucionalmente à lógica da governança corporativa). Constata-se então um fenômeno histórico estrutural intrínseco à globalização das práticas monopolistas do capitalismo, o declínio progressivo da burguesia como classe dominante em detrimento de uma expansão progressiva dos gestores como classe dominante (BERNARDO, 1991: 216), a burguesia definha historicamente para alimentar a outra classe dominante capitalista em expansão.

Quando a hegemonia nas classes dominantes era da burguesia, fato que se verifica mundialmente com clareza até o fim da década de 1920, era corriqueiro aos gestores, no processo de sua ascensão como classe, estarem dispersos "por campos e instituições várias" e serem por isso uma classe ainda incapaz de "comportamento unificado", daí "puderam confundir-se com os trabalhadores numa comum oposição à burguesia". Esse momento de efetiva ambigüidade de classe,

"permitiu que grandes movimentos da classe dos trabalhadores, inicialmente dirigidos para a destruição do modo de produção capitalista, acabassem afinal reconvertendo-o em formas novas, acelerando assim o seu desenvolvimento e consolidando-o" (BERNARDO, 1991: 217).

Esse fenômeno tão característico das lutas dos nacionalismos de esquerda no século XX acabava por reforçar a apropriação da mais-valia relativa, isto é, reforçar um capitalismo

cada vez mais organizado, cada vez mais sistematizado pela classe dos gestores. O corolário sob o ponto de vista dos trabalhadores é paradoxal, porque viu nascer em definitivo, no seu próprio campo de lutas, um ex-aliado como um inimigo de classe. Dessa maneira, parafraseando o autor, os gestores, como classe, são o efetivo "inimigo oculto" dos trabalhadores, só assim se pode explicar o percurso institucional de classe que a trajetória de Luís Inácio Lula da Silva melhor sintetiza.

Nos modelos capitalistas de mais valia – absoluta, como no caso brasileiro das décadas de 1940 – 1970, as fracas possibilidades tecnológicas obrigaram a uma intensificação externa da repressão aos trabalhadores para garantirem-se assim margens de exploração que pudessem manter o sistema de acumulação funcionando. Nos modelos capitalistas de mais valia – relativa, por exemplo, contexto produtivo internacional a que o Brasil é inserido quando do Plano Collor (década de 1990), as melhores possibilidades tecnológicas automaticamente garantiram a reprodução ampliada do sistema, nesse modelo, a repressão externa do poder público diminuiu, porque o elemento compulsório da exploração da força de trabalho em escala crescentemente intensificada, “naturalmente” obriga essa mão-de-obra a ritmos crescentes de auto-organização, de autodisciplina, o Estado deixava de cumprir funções repressivas, porque a própria tecnologia (entendida sempre como relação social) imporia as necessárias repressões e domesticações da força de trabalho. Essa processualidade histórica de novas práticas institucionais de exploração está sumariada pela universalização das práticas gestoras do toyotismo (OLIVEIRA, 2004). Com o modelo da mais valia – absoluta predomina o Estado autoritário, com o modelo da mais valia – relativa predomina a *democracia*. O novo sindicalismo da década de 1980 preparou o ingresso do Brasil a ciclos produtivos de mais valia – relativa e Golbery do Couto e Silva sabia perfeitamente bem disso. Lula e suas práticas sindicalistas são parte integrante dessa passagem da mais valia – absoluta a um ciclo produtivo de mais valia – relativa, e às suas práticas agregou-se a questão da redemocratização. Com tais práticas nunca se definiu uma lógica anticapitalista no discurso e organização “petista-cutista” (ressalve-se que por alguns momentos, tais práticas anticapitalistas manifestaram-se no interior do partido, mas foram derrotadas pela composição capitalista de gestores da qual Lula é a sua expressão máxima), ao contrário, a lógica definida historicamente foi a da inserção do corpo de gestores sindicais nas estruturas institucionais do Estado e / ou nos conselhos gestores de fundos de pensão e ainda nos conselhos gestores de capital privado.

Nas décadas de 1980 – 1990 e seguindo-se até a presente década, nos quadros gestores capitalistas nacionais afirmou-se a ambigüidade de vincular a ação econômica do Estado como um erro histórico diante dos tempos neoliberais. Ora, para países imperialistas como os EUA, o Estado nunca deixou de ser um elemento fundamental na organização do capitalismo, o que aconteceu no Brasil? Em nome de um programa “neoliberal” os “novos” gestores (os tucanos e o PSDB) de meados da década de 1990 a meados da década de 2000 impuseram ao mercado interno a destruição da única instituição capitalista que poderia preservar a saúde do capitalismo brasileiro: o Estado! Esses gestores acreditaram que o Brasil sem ter base alguma de mercado integrado nas suas condições gerais de produção poderia “privatizar-se” na organização dessas condições gerais de produção resultando-se daí o fim de uma economia travada pelo peso do Estado, ora no caso brasileiro, o Estado não tem peso algum, o Estado é a rede que estrutura a efetividade geral do capitalismo nacional. Diria sem hesitar, que o modelo de gestão *tucana* demarcou-se como prática conservadora das mais reacionárias que o país já viu realizar como prática política nacional, conservadorismo que conseguiria arruinar os fundamentos do próprio capitalismo brasileiro e como fato histórico, não tenho dúvida que a burguesia industrial só teria a perder nos seus fundamentos de dominação de classe se tivesse apostado novamente num projeto nacional “peessedebista” (nas eleições de 2002 e de 2006), isto porque, e a burguesia brasileira já vinha percebendo algum tempo que a salvação do capitalismo só poderia estar nas mãos de outros gestores, como Lula, por exemplo, aqueles (ex-sindicalistas) que poderiam (e podem) dar continuidade à realização das funções clássicas integracionistas das Condições Gerais de Produção (Estado e Empresas) com as Unidades Privadas de Produção (Empresas).

No capitalismo da mais valia – relativa os conflitos sociais são sempre “recuperados” pela lógica do capital, isto é, nesse modelo, a criatividade da auto-organização de resistência é “apropriada” posteriormente como prática de organização produtiva capitalista, porque com a “autonomia” das tecnologias as formas de gestão produtiva podem perfeitamente incorporar as demandas que motivaram inicialmente as lutas dos trabalhadores, podem inclusive oferecer possibilidades de ganhos salariais garantindo-se uma maior intensificação da exploração da força de trabalho. Só se garante a ampliação dos ciclos de mais valia – relativa se estiver crescentemente agregada e de modo continuamente ampliado a imensa potencialidade capitalista de força de trabalho e consumo daqueles brasileiros que sequer conseguem fazer uma

refeição por dia, trazê-los ao mercado é a garantia futura dos ciclos de realização de mais valia. Só com os gestores como classe dominante é que se podem garantir as condições de organização de integração e acesso de contingentes massivos de mão-de-obra ao mercado (ampliando-se a realização das condições gerais de produção: estradas, portos, aeroportos, hospitais, escolas, etc.) ampliando-se a capacidade autóctone do capitalismo brasileiro e, em paralelo, ampliar a lógica imperialista de algumas empresas brasileiras como a PETROBRAS e a EMBRAER no mundo. Esse é um ponto fundamental que deixa a esquerda brasileira ainda mais atônita: o Brasil comporta-se com seus parceiros *terceiro-mundistas* como uma nação imperialista ao mesmo tempo em que quer afirmar-se como líder global dos mesmos – práticas imperialistas envernizadas com a retórica da solidariedade dos pobres e dos povos, ora, quem melhor que o presidente Lula para incorporar esses contraditórios sem nenhum pudor ideológico? Nesse sentido, Lula é o melhor resultado do positivismo brasileiro, com ele, nunca a ordem e o progresso estiveram tão assegurados para o capitalismo brasileiro e que com sua afabilidade ainda agrega a si a palavra roubada do axioma de Auguste Comte, com seu sorriso e aceno ao povão acrescenta o “Amor” que faltava à Ordem e ao Progresso.

A esquerda da mais valia – absoluta (PCB, PCdoB, PSTU, PSOL e outros) com Lula no governo determina-se diante de uma inexorabilidade histórica: a afirmação de que também é classe dominante por ser a expressão institucional da consciência real da classe dos gestores e por isso roda esquizofrenicamente em torno de suas sombras afirmando, como afirmavam até há pouco tempo: “o PT nos traiu, fundemos o PSOL”... E assim sucessivamente ao longo das próximas décadas. Com tais práticas políticas de “luta”, esses gestores continuarão a sonhar com a conquista capitalista do Estado, mas para isso continuarão também a agregar valor aos ciclos de recuperação da exploração da democracia da mais valia – relativa, porque continuarão a lutar pelo colossal embuste da “democracia como valor universal”, não percebendo nesse processo de acumulação flexível-intensiva a efetivação histórica da *democracia totalitária*.

Referências Bibliográficas:

- BERNARDO, João. *Marx crítico de Marx* (03 volumes). Porto: Afrontamento, 1978.
- BERNARDO, João. *A Economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.
- BERNARDO, João. *O Labirinto dos fascismos*. Porto: Afrontamento, 2003.

- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- COVRE, Maria de Lourdes. *A Fala dos homens – Análise do pensamento tecnocrático 1964-1981*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DINIZ, Eli. Engenharia institucional e políticas públicas: dos conselhos técnicos às câmaras setoriais. In PANDOLFI, Dulce (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, p. 21-38, 1999.
- DINIZ, Eli & BOSCHI, Renato Raul. *Empresariado nacional e Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- DRAIBE, Sonia. *Rumos e metamorfoses – Estado e industrialização no Brasil 1930-1960*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- DREIFUSS, René Armand. *1964: A Conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DREIFUSS, René Armand. *A Internacional Capitalista: estratégias e táticas do empresariado transnacional 1918 – 1988*. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1986.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- OLIVEIRA, Eurenice de. *Toyotismo no Brasil: desencantamento da fábrica, envolvimento e resistência*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- WEINSTEIN, Barbara. *(Re)formação da classe trabalhadora no Brasil (1920 – 1964)*. São Paulo: Cortez, 2000.

A MODERNIZAÇÃO DO CATOLICISMO EM GOIÁS

Eduardo Gusmão de Quadros¹
Eduardo.hgs@hotmail.com

O processo de modernização em Goiás tem sido estudado privilegiando a construção de Goiânia e a, conseqüente, transferência da capital do Estado. Ele ocorreu, certamente, em muitas dimensões – políticas, econômicas, sociais, culturais – mas esse marco não é tão válido quando se estuda o catolicismo. O município de Campinas é que foi chave para que a modernidade atinja o campo religioso goiano. Isso devido à presença dos padres missionários redentoristas.

Palavras-chave: Catolicismo, Modernidade, Goiás

The process of modernization in Goia's catholicism have been studied with emphasis about the construction of Goiânia city. In fact, it's was relevant and has various dimensions. In this work, we defended that in case of popular religious, campinhinas's town was more important. This place shared a new form of religiosity because the mission of Redentorist priests.

Key-words: Catholicism, modernity, Goiás

A idéia de que a modernidade se afirmou contrapondo-se à religião é comumente encontrada. Para que o mundo da tecno-ciência se desenvolvesse, a crença religiosa teria entrado em declínio, numa relação de proporção inversa. Os clássicos da teoria social fundamentaram essa idéia e, ainda hoje, ela permanece debatida.

Max Weber correlacionou estritamente estas duas tendências. Nos estudos acerca da *ética protestante e o espírito do capitalismo*, propusera “o grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo” como algo progressivo (2004, p.96). A racionalização da ética, sua aplicação intra-mundana, o impulso ativo e transformador dos sujeitos sociais restringia cada vez mais o domínio dos representantes da Deus. O raciocínio é confirmado em sua análise da *ética econômica das religiões universais*, onde a contraposição surge enquanto um princípio heurístico:

¹ Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor da Universidade Estadual de Goiás e da Universidade Católica de Goiás. Agradecemos à FAPEG que financia esta pesquisa.

Quanto mais sistemático o pensamento sobre o sentido do mundo, mais racionalizado o mundo em sua organização externa, mais sublimada a vivência consciente dos conteúdos irracionais do mundo; o que constituía o conteúdo específico do religioso começou a converter-se, de forma estritamente paralela, em algo menos mundano, mais distante de toda a vida organizada (WEBER, 1997, p.422).

Como se vê, o que está por trás da oposição é a identificação do conteúdo religioso com o irracional e o pensamento sistemático com a elaboração da razão. Weber era um racionalista, acreditava na ciência e no poder liberador dos valores iluministas. Afirma-se com o progresso humano a ação racional.

Verdade que esta pode ser originada por concepções religiosas (v.g.WEBER, 1999, p.15). Todavia, o intelectual alemão não vê possibilidade da religião ser intrinsecamente racionalizada, principalmente devido à presença da magia. Toda tradição religiosa guardaria algo de mágico, uma tentativa de manipulação de forças irracionais que é igualmente irracional. A classe sacerdotal, por sua vez, impediria a *evolução* para um nível mais ético e universal, assegurando para si o controle da comunicação com a divindade (WEBER, 1997, p.85). Visando vantagens, em última instância, extra-mundanas, o sagrado é irracional².

Tais oposições entre racional e irracional, magia e religião, intra e extra-mundano, local e universal denunciam o etnocentrismo das concepções weberianas. Ele isola um *tipo* de razão como critério para julgar as outras e, no fundo, tem a história do cristianismo ocidental, particularmente o de veio protestante, como o auge da *evolução* religiosa. Em que pese o euro-germano-centrismo de suas concepções, Weber colocou em diversos trabalhos a religiosidade como um elemento que possibilitou o surgimento da modernidade, seja ela econômica, política ou dos valores sociais. Nesse trabalho, buscamos estudar tais relações, partindo da tese de que **o catolicismo contribuiu positivamente para a modernização em Goiás.**

² Weber coloca essa irracionalização como um processo histórico: (...) o sentido do comportamento especificamente religioso, em paralelo com essa racionalização do pensamento, se busca cada vez menos nas vantagens puramente externas do cotidiano econômico e dessa forma o objetivo do comportamento religioso se irracionaliza...”. A matiz historicista não o impediu de considerar a dimensão sagrada enquanto intrinsecamente irracional.

A autonomização das esferas

O chamado *desencantamento do mundo* atingiu também as instituições. Isso significou uma maior independência entre os profissionais do sagrado e os demais grupos da configuração social. Na verdade, autonomia completa não há, mas uma menor área de intercessão entre, por exemplo, a esfera religiosa e a política. Nesses rearranjos, busca-se novos equilíbrios no jogo de forças que ordena os vínculos sociais.

Pode-se dizer, assim, que o campo político surgiu no século XVI, quando o poder dos reis suplementou o eclesiástico na Europa. O mercado econômico se emancipa, conforme Karl Polany (2000), durante o século XVIII. Invertendo o raciocínio, poder-se-ia igualmente afirmar que o *religioso* foi sendo depurado, ligando-se mais restritamente ao que é classificado como sobrenatural. A diferenciação social seria progressiva nas transformações enquadradas sob o conceito de modernização.

No Brasil, isso ocorreu com suas peculiaridades. O país foi formado mantendo o direito ao padroado, herdado do império lusitano³ e adquirido de Roma no reconhecimento da independência. Padres eram funcionários públicos e o governo determinava até a entrada de noviços nos conventos. Por outro lado, o Estado sustentava financeiramente as iniciativas eclesiásticas.

Com o advento da República, os governantes abdicaram desse direito. O Brasil não teria mais religião oficial e a igreja católica seria um dentre os demais grupos religiosos já existentes no Brasil. Os analistas costumam falar na liberdade conseguida pelo clero, que “a separação haveria de rejuvenescer a igreja” (MONTENEGRO, 1972, P.136) e nas “vantagens dessa situação de mútua independência” (LUSTOSA, 1991, P. 30). Claro que eles estão julgando o evento de um ponto de vista futuro, considerando o maior envolvimento eclesiástico com as questões sociais de maneira valorativa e o atrelamento

³ Sobre a história do padroado e seu funcionamento na colonização ibérica, conferir nossa tese de doutoramento (QUADROS, 2005).

estatal do igreja como prejudicial à fidelidade evangélica. Na época, todavia, o ato foi sentido como um grande golpe⁴.

Podemos acompanhar as reações ocorridas em Goiás pelas notícias da *Revista Católica A Cruz*. Em seu primeiro número, o editorial⁵ de primeira página comenta a lei aprovada em sete de janeiro de 1890 separando instituição eclesiástica católica do governo brasileiro. Ela seria “uma violação dos direitos sagrados de Jesus Cristo e da Igreja, o desconhecimento das mais gloriosas tradições do Brasil, um fermento de dissolução lançado na sociedade, um ato absolutamente retrógrado”⁶.

O Brasil reproduzia uma ação já tomada por muitos governos europeus. A separação deveria ser considerada uma decisão que acompanha a modernidade. Todavia, o ato jurídico-político é classificado como retrógrado. Por que? A resposta vem mais ao fim do artigo, dando um recado para o governo provisório instituído depois do golpe: “Quanto mais fordes fiéis em executar a voz da igreja e prestar-lhe plena obediência, tanto mais trabalhareis em prol da liberdade e do progresso”⁷.

Só se progride realmente através da religião, ela é o cimento da nacionalidade e da organização social. Óbvio que nesta visão a única religião verdadeira seria a católica. Por isso, nem deveria o Estado administrar a igreja, nem estar separado, mas submisso aos *santos* desígnios por ela revelados. O modelo da cristandade medieval, readequado através das monarquias modernas, permaneceu colocado como meta.

Os *desgostos* com o novo regime permanecerão. Outros grupos religiosos teriam, ao menos no nível jurídico, os mesmos direitos dos católicos. Depois o casamento civil foi instituído como o único válido. O regime republicano ainda secularizou inteiramente os cemitérios. “Nem os mortos escaparam”, comenta ironicamente o editor⁸.

Como os padres tinham muito prestígio com a população, poderiam ser eleitos para a assembléia constituinte e impedir a execução desses princípios. O governo provisório

⁴ A afirmação feita por Leila B. Dias Santos de que “a transição da monarquia para a República não foi alvo nem de entusiasmo, nem de oposição radical por parte do clero” (SANTOS, 2008, p. 182) está totalmente equivocada.

⁵ O editor responsável pelo periódico era o leigo Dr. Joaquim Jubé. A notícia correu rápido, pois não havia sequer um mês de aprovada a proposta de Rui Barbosa no Conselho de Ministros da nascente república.

⁶ *Revista Católica A Cruz*. Cidade de Goiás, num.1, 1º de fevereiro de 1890, p.1. O texto da lei vem publicado integralmente na página 8 deste número.

⁷ *Idem*, p.3.

⁸ *A Cruz*, 10 de novembro de 1890.

estabeleceu, então, uma lei determinando a inelegibilidade de qualquer clérigo. O catolicismo ficou de mãos amarradas?

Nem tanto. Houve mobilizações, grupos de protesto⁹, abaixo-assinados e, até, a criação de um partido católico liderado pelo arcebispo primaz do Brasil D.Macedo Costa. Porém a própria igreja romana caminhava em direção contrária. Desde, ao menos, o Concílio Ecumênico Vaticano I (1869-1870) um movimento de *espiritualização* tentava resguardar os direitos sobrenaturais da igreja. O mundo contemporâneo constrangia a cúria a tomar medidas contra a inevitável destituição de seus antigos poderes temporais e o resguardo da sua pertinência espiritual foi uma solução¹⁰.

Os novos padres

O clero precisava readequar-se. A situação era difícil, principalmente a financeira, com a perda da subvenção estatal. Em Goiás, a carência de padres permanecia crônica, em que pese os esforços para formar sacerdotes. O Seminário Santa Cruz, fundado em 1872, não vigorou como se esperava. Quando estava em funcionamento, ia precariamente formando pouquíssimos estudantes.

A solução rápida viria de fora. Inicialmente, ainda na época do Padroado, a Ordem Dominicana veio da França estabelecer-se em Goiás. Auxiliaram bastante o episcopado de D.Claudio Ponce de Leon através das missões. A carência espiritual do povo admirava os frades. No relato da viagem feita acompanhando o bispo na sua primeira visita pastoral, em 1883, frei Michel Laurent Berthet escrevia:

Após a refeição é inútil pensar na sesta, pois eis que chegam de todos os lados os camponeses que, sabendo da chegada do bispo, aproveitam sua passagem para confessar-se, comungar, receber a confirmação, assistir á Santa Missa e casar-se. Confessamos o povo até dez ou onze horas da noite.

⁹ A medida que mais mobilizou foi a lei instituído o casamento civil. Conselhos contra sua aplicação foram criados em Jataí, Jaraguá, Itaberaí, Cidade de Goiás, etc., sob a liderança do clero. Sobre estas batalhas, conferir o bem fundamentado trabalho de Maria da Conceição Silva (2009).

¹⁰ O decreto conciliar acerca da infabilidade papal pode ser visto a partir desta ótica. Ressaltamos que a igreja não entregou facilmente os pontos e houve muita resistência dos setores episcopais. Por outro lado, certas afirmações doutrinárias reafirmando o modelo saudoso da cristandade não teriam mais nenhum eco social.

(...) Durante dois dias evangelizamos esta pobre gente que só vê sacerdote de tempos em tempos e que deseja aproveitar da Graça de Nosso Senhor. Numerosas são as confissões. Algumas pessoas, que vivem em concubinato, aproveitam da passagem do bispo para receber a benção de Deus (1982, p.115 - 117).

Os frades trabalhavam arduamente e conseguiram que as confrades dominicanas viessem organizar um colégio feminino na capital. Contudo, não consideramos o impacto da fundação do convento dominicanos tão grande como o que ocorrerá com a chegada dos redentoristas. Isso porque as missões que eles faziam esporadicamente atingiam uma população dispersa. Pregavam nas missas, auxiliavam os trabalhos pastorais, administravam os sacramentos, admoestavam contra os pecados, mas cumprindo os deveres, basicamente, do escasso clero secular. A chegada do novo bispo D.Eduardo Duarte Silva, o caráter conflitivo de seu episcopado e, principalmente, a instalação dos discípulos de Santo Afonso na Igreja de Trindade, templo mais visitado do Estado, favoreceram para que a ruptura fosse maior.

A ênfase em um novo tipo de padre já surge na Carta Pastoral de D.Eduardo escrita, ainda em Roma, após sua designação para a diocese goiana. Ele traduz diretamente o ideário básico do Concílio Vaticano I, do qual fora testemunha ocular (SILVA, 2007, p.39). O sacerdote que não é um verdadeiro “espelho de virtudes” está enganando ao povo e a si mesmo. Em todos os seus atos ele precisa demonstrar “o cunho da missão divina que exerce” (1890, p.9).

Já acerca dos valores que marcavam a modernidade, a condenação é radical:

A sociedade moderna, amados filhos, esfacela-se, cai em pedaços. (...) Com as sonoras palavras de progresso, civilização e regeneração social os inimigos de Deus e da sociedade não querendo curvar a inteligência às verdades de por Deus reveladas, que são superiores ao alcance da Razão, e a vontade aos preceitos salvadores do cristianismo que estão em antinomia com as leis pelas quais o século quer governar-se, empenham-se com todas as forças por destruir tudo, principiando pela religião” (1890, p.13).

O tom apocalíptico do texto é fruto da lógica dicotômica enunciada. O Cristianismo não se encaixava nas estruturas que arquitetavam a vida contemporânea. Ali estão os conceitos-chave de progresso e civilização, mas *descristianizados* de nada valiam para a ação. Deus não se adapta, não faz concessões, a igreja igualmente não poderia fazer. A fé torna-se elevada retoricamente ao inatingível, estabelecendo-se um fosso entre a Graça e a natureza.

Tal estilo de raciocínio pode parecer europeizado, estrangeiro e descontextualizado, mas é bom lembrar que no Brasil as leis promulgadas na constituição de 1891 tentavam afastar-se, sim, da vontade de poder eclesiástica. O governo que derrubou a monarquia almejava um Estado secular próximo aos congêneres europeus.

D. Eduardo, semelhantemente, admirava as raízes *cristãs* que, na sua visão, constituíram o mundo europeu¹¹. A sua postura de combate à sociedade moderna, por incrível que pareça, também é moderna no contexto em que atuava. Ele fez um grande esforço pessoal para impor este *projeto religioso modernizante* e, para auxiliá-lo, convidou os padres redentoristas alemães.

Além do romantismo

Quando chegaram em Campinas, os oito alemães – cinco padres e três irmãos leigos – encontraram um povoado com pouco mais de trinta casas (SANTOS, 1976, p.50). A idéia original era que ficassem residindo próximo à capela da Trindade, em Barro Preto, mas o desentendimento surgido entre a irmandade do local e o bispo, em sua primeira passagem por lá, desaconselhavam tal decisão. Aquele templo, conseqüentemente a romaria ao Padre Eterno, estavam sob interdição episcopal (SILVA, 2007, p.86).

Já *Campininhas*, na descrição da eminência goiana, era um dos lugares mais aprazíveis do Estado, com água abundante, uma bela planície e boas matas (SILVA, 2007,

¹¹ Fizemos a contraposição entre as representações de Goiás e as da Europa através de sua autobiografia no artigo A diferença fabricada (QUADROS, 2008).

p.88). Ali estabelecidos¹², começaram de imediato o trabalho pastoral que vieram fazer. Três semanas depois, uma carta desolada do padre Valentim Von Riedl ao superior na Baviera expunha a dificuldade da missão assumida:

Já estamos aqui há três semanas, sinto muita falta do silêncio de nossas igrejas, a vida religiosa, os cânticos piedosos e o sossego e a ordem de nossos conventos da Alemanha. Aqui o barulho é contínuo nos ofícios divinos, crianças gritando, música esquisita na igreja e repiques extravagantes de sinos; conversas em alta voz dentro da igreja dão a impressão de ser tudo, menos uma casa de oração e recolhimento. (...) A vida missionária não é brincadeira: quando se está nela some o romantismo, restando só a realidade nua e crua de cruzes e renúncias (apud WERNET, 1995, p.71).

Note-se que o clérigo não reclama da pobreza, da falta de alimentos, da estrutura urbana deficiente ou do isolamento dos *sertões*, mas da situação espiritual encontrada. Ou melhor, da ausência dela (em sua ótica de europeu, claro). Numa espécie de desabafo, ele conclui: “receio perder o espírito religioso e cair no abismo” (idem).

O abismo não seria o vazio, mas o excesso. Havia tarefas demais para realizar, de modo a tornar aquele ambiente “habitável”. A principal renda deveria vir da devoção em Trindade, entretanto o poder laico era ainda demasiado forte. D.Eduardo fala em cristianizar a festa religiosa (SILVA, 2007, p.125), o que pode ser entendido enquanto um sinônimo de clericalizar.

De Campinas mesmo, em termos materiais, pouco poderia advir. A pobreza da povoação permanecia e a maioria das iniciativas de melhora surgiram do convento. O relatório do delegado de saúde em 1904 registrou 85 casas, a maioria fechada boa parte do ano. Moravam ali pouco menos de 250 pessoas, com “baixíssimo nível intelectual”¹³.

¹² Apesar de descrição tão favorável, D.Eduardo nos informa que eles ficaram alojados numa pequena casa térrea, sem vidraças, comendo por vários dias milho cozido sem sal devido à falta de mantimentos (SILVA, 2007, p.142)..

¹³ Relatório do delegado sanitário Dr. Laudelino Gomes. Arquivo do Estado de Goiás, Manuscritos, Caixa num.02 – Campinas, p.4.

A situação pouco se alterou com o passar dos anos, mesmo tendo sido elevado à município em 1907¹⁴. Num ato meio desesperado, o próprio conselho municipal pede ao presidente do Estado, em 1920, que sua sede seja transferida para o Arraial de Trindade, muito mais próspero e com mil e quinhentos moradores. Campinas possuía, então, 90 casas apenas¹⁵.

O crescimento de Trindade não poderia ser atribuído somente a atuação dos religiosos, mas é claro que as reformas promovidas no santuário e na estrutura urbanística contribuíram bastante. Em 1920, por exemplo, eles instalaram luz elétrica em torno do templo, com grande admiração dos romeiros (WERNET, 1995, p. 278). A iluminação de Campinas veio em 1921, seguido do primeiro jornal publicado ainda em 1921, rede telefônica em 1924 e um colégio administrado pelas Clarissas vindas da Alemanha. Comemorando os trinta anos da presença redentorista, até um cinema seria colocado à disposição da população¹⁶.

Considerações finais

A modernidade trazida pela Ordem religiosa, portanto, se dá em mais de um nível. O primeiro é bastante concreto, via a implantação de reformas arquitetônicas e urbanísticas, bem como de aplicação da tecnologia em sua atuação. Não precisamos ficar emaranhados no longo debate teórico acerca dos conceitos de modernização ou modernidade. Ela era percebida sob tal insígnia nos ambientes sertanejos de Goiás.

O segundo é bem mais sutil, estando relacionado com o que a historiografia chamou de *romanização*. Consideramos esse processo como um esforço de desmágicação do catolicismo, para uma maior separação, como queria Weber, entre magia e religião, entre ética individual e universal, entre interesses intra e extra-mundanos.

¹⁴ A lei encontra-se no Arquivo do Estado de Goiás, Manuscritos, Caixa num.01 – Campinas.

¹⁵ Requisição do Conselho Municipal de Campinas em 25 de maio de 1920 ao presidente do Estado. Arquivo do Estado de Goiás, Manuscritos, Caixa num.02 – Campinas.

¹⁶ Artigo “Trinta anos”. Santuário da Trindade, 13 de dezembro de 1924, p.1. Analisamos a utilização de filmes na catequese redentorista em outro trabalho, ainda no prelo.

Na avaliação que fez de suas iniciativas, o intransigente D.Eduardo viu os resultados da ação redentorista no santuário de maior devoção em Goiás. Trindade era, no início dos anos vinte do século passado,

um centro de verdadeira piedade; um lugar onde se adora a Deus em espírito e verdade, onde milhares e milhares de pessoas vão reconciliar-se com Deus no sacramento da confissão e onde, recebida a Sagrada Comunhão, voltam os fiéis com a paz na sua consciência, e tudo isso graças à abnegação dos bons padres, às suas prédicas e sobretudo à sua vida irrepreensível (SILVA, 2007, p.166).

O modelo europeu, romanizador, fora realmente consolidado? Claro que não. As práticas devotas não perderam seu lugar, nem deixaram de ocorrer. Porém, cada dia mais foram se tornando expressão de resistência a uma política conjunta, modernizadora, estabelecida tanto pelo Estado quanto pela Igreja.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHET, Frei Michel Laurent. *Uma viagem de missão pelo interior do Brasil* (1883). In: Memórias Goianas 1. Goiânia: Editora Centauro, 1982, pp.109-170.
- LUSTOSA, Oscar. *A igreja católica no Brasil república*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972
- Polanyi, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- QUADROS, Eduardo. *A diferença fabricada: um estudo sobre o processo de romanização em Goiás*. Texto apresentado na X Simpósio da ABHR, UNESP – Assis, São Paulo, 2008.
- QUADROS, Eduardo. *Embaixadores de dois reinos*. Tese de doutoramento em História. Universidade de Brasília, 2005.
- SANTOS, Leila Borges Dias. *Ética da súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX*. Goiânia: Editora da UCG, 2008.

SILVA, D. Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goiás*. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

SILVA, Maria da Conceição. *Casamento e família em Goiás*. Goiânia: Editora da UCG, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1999.

WEBER, Max. *Sociologia de la religión*. Trad. Enrique Gavilán. Madrid: Istmo, 1997.

TRIBOS MÚSICAIS: PERFORMANCES NO ESPAÇO URBANO

Nathália Raggi¹
nat.raggi@gmail.com

Busca-se apresentar o universo cultural de “tribos musicais juvenis”, nas quais a juventude, muitas vezes atuando como seus próprios produtores e gestores, busca demarcar uma identidade juvenil (individual e coletiva) e criar espaços próprios de representação e identificação através de práticas, símbolos e rituais. Os grupos culturais juvenis, também denominados “tribos”, são espaços de socialização e formação identitária juvenis, nos quais a música atua como elemento central na edificação de suas múltiplas dimensões como ser social. Cabe dizer que a música é neste trabalho entendida não apenas como um reflexo dos sujeitos, dos povos e das culturas, mas sim como produtora dos sujeitos, podendo criar experiências diversas.

Palavras-Chave: Juventude, Tribos Musicais, Sociabilidade.

Looking to present the cultural universe of "youthful musical tribes", which the youth many times acting as their own producers and managers, it searches to demarcate an youthful identity (individual and collective) and built proper spaces of representation and identification through practices, symbols and rituals. The cultural youthful groups, also called "tribes", provides an environment of socialization and creation for youthful identities, which the music act as the central element on the construction of multiples dimension as social individual. Therefore, the music on this scenario can be understood not only a reflect of the subjects, the folks and cultures, but yes as a subject producer, being able to create multiples experiences.

Keywords: Youth, Musical Tribes, Sociability.

*Se você não passeia de preto por cemitérios e catedrais
Não poesia melancolia e cianureto
Nem sente no esqueleto a brisa fria da paz
Se não desfila as grifes famosas nos shoppings, e lugares 'in's'
Se 'time is not money', nem tem uma mulher gostosa
Pra jogar tempo fora em ares tupiniquins
Quem é você? Me explique a tribo que você é
Quem é seu cacique? Quem é seu pajé?
Não vai fumar mais nosso cachimbo da paz
Se não tem a cabeça raspada e nem odeia os negros e judeus
Não considera sua raça nobre e purificada
Como que mera imagem e semelhança de Deus
Se não transpira o pó das flanelas
Nem foi Seattle que te inspirou
Não usa nem bermuda nem cabelo até as canelas
Nem quer que o mundo acabe num show de Rock'n Rool
Se não é hippie, se não é punk
Qual é seu pique, você anda com quem?
Não é yuppie, nem dança funk
Então desculpe, você não é ninguém*

¹ Mestranda da Faculdade de Educação – UNICAMP. Agência Financiadora: CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

O trecho da música acima retrata uma atitude muito comum em relação aos jovens de hoje, presente principalmente nos meios de comunicação, de classificá-los em determinados grupos ou “tribos”, referidos a distintos modos ou estilos de vida, que se distinguem uns dos outros por distintivos na imagem visual, gosto musical ou ideologia defendida por seus membros.

Para a realização da pesquisa de Mestrado “Identidades Nômades – as “tribos urbanas” e o contexto escolar”², foi necessário partir de tais classificações “senso-comum” para visualizar, ainda que de forma simplificada, a diferenciação através da formação de grupos entre os jovens, o que reforça a diversidade existente entre esses.

Porém, a atenção em relação à classificação do “diferente”, presente desde o início da investigação, tornou-se ao longo da pesquisa o “nó” que, muitas vezes querendo “desfazer-se”, formou novas “tramas” e permitiu a movimentação de meu olhar enquanto pesquisadora, de forma a classificação se tornar um elemento cada vez mais secundário na pesquisa. Deste modo, conhecer e problematizar as práticas culturais de tais grupos, como tais práticas constituem identidades juvenis e, num segundo momento, como tais práticas e identidades se inscrevem no contexto escolar, tornaram-se os objetivos primários da presente investigação.

Em um primeiro olhar superficial, as “tribos” podem parecer estar separadas ordenadamente, pela estética visual adotada, pelo comportamento que demonstram ou pelos produtos culturais que consomem e/ou produzem. Deste modo, a lógica racional e ordenadora da ciência pode cair no equívoco freqüente do *mass media*³ de reduzir a diversidade presente nas juventudes a “rótulos” ou “etiquetas” que, como problematiza Pais (2004), podem ser aceitas ou rejeitadas pelos indivíduos em questão.

Bauman (1999), em seu livro “Modernidade e Ambivalência” afirma ser o projeto igualitarista e universalista da Modernidade um esforço do pensamento para derrotar a ambivalência, buscando a ordem. Tal ordem seria alcançada ao superar-se o “estado de natureza”, o caos, através da classificação, organização e nomeação das coisas, dos seres, fatos e sentimentos, incluindo-os (ou não) a determinadas categorias ou grupos, de forma a apagar-se a diversidade, valorizando-se as dicotomias e a fragmentação dos saberes como forma de apreensão e domínio sobre a realidade (BAUMAN, 1999: 20).

² Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação – UNICAMP.

³ São os vários meios de expressão social: a imprensa, a televisão, a rádio e o cinema, orientados para um público que se pretende o mais abrangente possível, e produzem mensagens políticas, ideológicas, comerciais, recreativas e culturais etc.

Tal processo também pode ser visto como um processo de produção ou afirmação de identidades, de forma a demarcar-se diferenças:

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer "o que somos" significa também dizer "o que não somos". A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmer a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre "nós" e "eles". Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. (SILVA, 2000: 82)

O processo de classificação, deste modo, envolve a atribuição de valores aos grupos classificados, e é este o ponto nodal que pode fazer toda a diferença na estratégia de investigação e análise científica de práticas sociais. Isso porque tais valores podem ser construídos ao longo do processo de investigação ou tomados de outros domínios e “inculcados”, pelo pesquisador, à realidade estudada. Mas como construir tais valores, sem cair na armadilha de reduzir, ou até mesmo apagar, a diversidade presente no objeto de pesquisa?

Tal resposta foi delineando-se durante a pesquisa empírica, quando ao “conversar” com os jovens depoentes, estes traziam elementos que reforçavam antigas concepções (sempre proporcionando novas leituras), desconstruíam outras e mostravam-me que tais práticas estão sempre em movimento, não são estanques, e poderiam “escapar” frente a uma atitude fixista de investigação e análise. Tal como nos aponta Diógenes (1998):

A experiência de abordar o “diferente” é antes de qualquer coisa o esforço de compreensão em perceber quais os mecanismos utilizados por eles para expressar suas diferenças [grifo do autor] e estabelecer liames de identificação [grifo do autor] com as práticas sociais como um todo. O desafio desse tipo de investigação é o de poder mapear “diferenças” [grifo do autor] sem incorrer no equívoco de percebê-las como uma porção isolada, segmentada ou, de outro modo, como já ressaltou Clastres (1990), “identificá-las” [grifo do autor] para “aboli-las” [grifo do autor] e, ao “explicá-las” [grifo do autor], trazê-las para o campo da racionalidade global. (DIÓGENES, 1998: 64)

A aproximação com o mundo dos jovens durante a realização da pesquisa de campo mostrou-me a importância de realizar-se uma leitura interna das práticas estudadas, ou seja, a partir dos seus protagonistas, de modo a entender o fenômeno segundo a perspectiva dos participantes da situação estudada. Um dos caminhos possíveis para enfrentar o impasse de apreender tais práticas e descrevê-las seria, assim, partir do questionamento em relação foco de análise – como sugere Magnani (2002) - em vez de olhar tais grupos “de longe” e “de

fora”, mergulhar em suas práticas, vivências e significados “de perto” e “de dentro” (MAGNANI, 2002: 11).

Tal perspectiva acarreta tensões, já que por mais que o encontro do pesquisador com o “outro” possa transformar o olhar do primeiro, as análises sempre desenvolver-se-ão, conforme lembra Magnani (2002), tendo como referência os “padrões de seu próprio aparato intelectual e até mesmo do seu sistema de valores” (MAGNANI, 2002: 16).

A descrição que pretendo realizar no presente artigo torna-se importante como apresentação e “localização” para os leitores, que durante o texto se depararão com termos alguns já conhecidos, outros talvez não, devido a seu caráter recente. Ao descrever e rotular algumas das múltiplas culturas juvenis, declaro estar ciente do risco de tratá-las como definitivas e acabadas, porém desejo ressaltar que no presente trabalho entende-se “tribos” como movimentos dinâmicos que expressam aspectos vinculados a determinados contextos históricos, econômicos, sociais e culturais, podendo ser ressignificados e/ou recriados continuamente.

Algumas “tribos” são identificadas pelo visual ou pela identificação com estilos musicais, outras por valores religiosos ou ideológicos e outras ainda mesclam várias dessas características, chegando a tornar-se um “estilo de vida”⁴. Por isso, muitas vezes é comum o uso de termos tais como “tribos musicais”, “tribos sexuais” ou “tribos de moda”. Para o presente estudo, destacaremos as “tribos musicais”, por motivos que explicitarei adiante.

O interesse pela Juventude atual sempre me foi presente. Porém se tornou viva e direcionada em minha atuação enquanto parte integrante de uma Ong⁵ formada por jovens preocupados com a falta de espaços de sociabilidade entre os jovens na cidade de Americana – SP. Com a ajuda do órgão público da cidade, a Ong Família José promoveu um Festival Estudantil de Música intitulado “Projeto E.U.A. – Escolas Unidas de Americana”, realizado em duas edições: a primeira no ano de 2005, e a segunda no ano de 2006 e no qual a música era a “força motriz” da participação e união das juventudes. O Projeto consistia no interesse da Ong na sociabilidade e união entre as diversas culturas juvenis, que poderia se dar através de um ideal comum: a expressão cultural.

⁴ *Estilo* é entendido neste trabalho como “uma manifestação simbólica das culturas juvenis, expressa em um conjunto mais ou menos coerente de elementos materiais e imateriais que os jovens consideram representativos da sua identidade individual e coletiva” (DAYRELL, 2005: 41). No caso específico deste trabalho, entre os elementos ou artefatos que se combinam na produção de um *estilo*, considera-se a música o elemento central.

⁵ Fundada em 19/11/2004, a Ong Família José atua na cidade de Americana –SP e seus projetos, planos de ações e programas visam incentivar a prática da *cidadania* e *cultura*, além de gestar a representatividade legal que necessitam as expressões ativas da cidade, sendo uma referência associativista ao acolher, promover e documentar os ideais dessas expressões.

Para contemplar a diversidade cultural existente entre a juventude, três estilos musicais foram escolhidos: Rap, Reggae e Rock. Durante o Projeto, pôde-se constatar que tais estilos expressam não apenas um gosto musical, mas também o contexto social e práticas dos jovens que com eles se identificam. Nesta experiência, pude constatar o espaço que a música ocupa na socialização, composição de estilos e trocas afetivas entre os jovens, sendo um forte fator de agregação e constituição de grupos, suscitando-me o interesse em investigar as práticas culturais juvenis atreladas à música como um caminho para compreender o universo de tais sujeitos sociais, as maneiras como interpretam seu mundo, o transformam e dão sentidos às suas vidas.

Dayrell (2005) afirma que a relação que os jovens estabelecem nas práticas relacionadas à música afirma um determinado modo de ser jovem que adquire sentidos diversos em outras instâncias sociais nas quais se inserem, tais como a família, o trabalho ou a escola (DAYRELL, 2005: 18). Deste modo, analisar o jovem por meio de suas práticas culturais e problematizar como elaboram essas experiências nas diferentes esferas de sua vida, pode ser um caminho valioso para a compreensão dos jovens como sujeitos sociais em sua totalidade.

Nos últimos anos, e de forma cada vez mais intensa, jovens lançam mão da dimensão simbólica como a principal e mais visível forma de comunicação, expressa nos comportamentos e atitudes pelos quais se posicionam diante de si mesmos e da sociedade. A música, a dança, o corpo e seu visual têm sido os mediadores que articulam grupos que se agregam para produzir um som, dançar, trocar idéias, postar-se diante do mundo, alguns deles com projetos de intervenção social. O mundo da cultura aparece como um espaço privilegiado de práticas, representações, símbolos e rituais no qual os jovens buscam demarcar uma identidade juvenil. Longe dos olhares dos pais, professores ou patrões, assumem papel de protagonistas. A música é a atividade que mais os envolve e os mobiliza. (DAYRELL, 2005: 15)

Tal como afirma Caiafa (1989): “Música pode ser ouvida nos mais diferentes cantos do mundo (e entendida, sentida, desejada) – uma prodigiosa gíria universal. Marcadamente jovem, é uma *youth culture* [grifo do autor] que articula essa língua, internacionalmente.” (CAIAFA, 1989: 11).

Frith (1997) contribui para essa discussão ao destacar a música como uma metáfora da identidade, ao enxergá-la como algo não fixo, mas sim um processo. Nas palavras do autor, “a música constrói nosso senso de identidade através das experiências diretas do corpo, tempo e sociabilidade” (FRITH, 1997: 124). Frith (1997) ressalta ainda que a música não pode ser entendida apenas como um reflexo dos sujeitos, dos povos e das culturas, mas sim como produtora dos sujeitos, podendo criar experiências diversas.

Partindo-se da concepção de “identidade” como algo não-fixo e não possuidor de uma “essência”, pode-se afirmar que o sujeito social pode ocupar diversas posições na trama cultural e social na qual está inserido, inclusive em suas identificações musicais. Em se tratando de identidades (no plural) e de processos marcados por descontinuidades, as combinações são múltiplas e podem alterar-se, de modo que se pode pertencer a uma “tribo” em um momento e a outra em outro momento, assim como é possível transitar por diversas “tribos” ou não se sentir parte de nenhuma. A dinâmica de formação das “tribos” também segue essa lógica nômade: uma “tribo” pode dar origem a uma outra (o que denota uma contínua mudança nos valores e referenciais identificatórios) ou até extinguir-se. Elas variam e estão em mutação constante, sendo que “(...) muitos dos grupos pretensamente presentes no cenário urbano constituem mais uma recordação (uma recordação de uma presença passada) do que uma presença quantitativa real.” (TORNERO, COSTA e TROPEA, 1996: 94-95).

Tal como nos aponta Silva, “A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade.” (SILVA, 2000: 84). Deste modo, a definição e percepção das diferenças existentes entre as diversas “tribos” são de difícil apreensão, até mesmo para os membros de “tribos” rivais. O que permite definir as fronteiras simbólicas de determinada “tribo” é o produto da interação entre a imagem que ela faz de si e a imagem que a sociedade faz dela, talhadas ao mesmo tempo em torno de elementos internos ao grupo e da diferenciação inter-grupos.

A descrição das “tribos musicais” se baseará em relatos realizados até o momento na pesquisa com depoentes pertencentes às “tribos” descritas, assim como em sites construídos por e para os membros de tais “tribos”. Também me apoiarei em pesquisas e estudos já realizados sobre algumas das “tribos” em questão e em filmes e documentários que tratam dessas⁶. Uma obra de grande ajuda nesta apresentação é o “Vocabulário de Música Pop”, de Roy Shuker (1999), que traz elementos históricos e culturais que relacionam a formação das “tribos” com as práticas culturais relacionadas à produção e consumo da música. Cabe destacar que as “tribos musicais” que aqui serão descritas são as que mais se destacaram nas observações realizadas durante a pesquisa de campo.

Uma “tribo” de grande visibilidade desde o seu surgimento até os dias atuais é a **punk**, que segundo Abramo (1994), teria se originado na Inglaterra, no final dos anos 70. A Inglaterra, tendo em vista seu histórico como “berço” da cultura operária e suas contradições,

⁶ Vale enfatizar a mostra recente “Tribos Urbanas no Cinema”, realizado pelo Centro Cultural Banco do Brasil em maio de 2009. A programação incluiu 20 títulos, representativos de dez “tribos” - os *Beatniks*, *Mods*, *Glams*, *Clubbers*, *Hippies*, *Yuppies*, *New Wavers*, *New Romantics*, *Grunges* e *Punks*.

já teria sediado a formação de outras “tribos” a partir dos anos 50, como os *teddy boys*, os *skinheads*, os *mods*, os *rockers*⁷, entre outros (ABRAMO, 1994: 32). Porém o que diferencia as “tribos” originadas nos anos 50 das dos anos 70 (como os *punks*), segundo a autora, é que os últimos “têm uma dimensão ampliada: mais numerosos e diversificados, mais *exagerados* [grifo do autor] (um aparecimento mais *espetacular* [grifo do autor]), e com uma surpreendente amplitude internacional.” (ABRAMO, 1994: 43).

Shuker (1999) define o *punk* como uma

Subcultura jovem estritamente associada ao punk rock. Entre 1977 e 1980, o punk tornou-se a subcultura jovem mais presente no Reino Unido e na maioria das metrópoles ocidentais (particularmente, Los Angeles e Melbourne). Em parte, o movimento foi uma reação ao romantismo hippie e a uma perda de status social - alguns estudiosos consideram os punks como jovens desempregados que celebram essa condição. Havia diversos grupos, desde os punks de classe média, influenciados pelas escolas de arte e pela boêmia, até os punks da classe operária, “durões” [grifo do autor]. O estilo punk envolvia a noção do “faça-você-mesmo” [grifo do autor]: uma combinação de uniformes escolares velhos, sacos plásticos de lixo e alfinetes de segurança, transmitindo uma imagem chocante e zombeteira. Os punks adotaram a suástica como um elemento de seu estilo, retirando-a de sua moldura nazista e adotando-a com uma bijuteria para causar impacto. O estilo do cabelo era o corte rente e tingido em cores brilhantes ou, posteriormente, o corte moicano - espetado para o alto, como os penachos grandes e eréteis das cacatuas. (...) O punk manteve-se como um estilo subcultural durante a década de 1990, embora sujeito à mercantilização. (SHUKER, 1999: 221-222)

O *punk* pode ser visto como uma “criação musical e estilística” (ABRAMO, 1994: 44), sendo o estilo musical e a estética de aparência seus elementos principais. A música *punk*, desde suas origens até os dias de hoje, passou por diversas mudanças e sub-divisões, englobando características que vão do pop-rock irônico e politicamente indiferente ao ruidoso discurso político panfletário. Apesar disso, nos diversos estilos de música *punk*, o caráter anti-social e/ou socialmente crítico é bastante recorrente e a ausência destas características é vista por alguns como justificativa para o não-reconhecimento de uma banda como sendo do estilo *punk*⁸.

A música punk aparece como uma reação ao estrelismo do rock progressivo imperante nos anos 70, que necessitava de um enorme esquema empresarial e envolvia muito dinheiro; aparece como busca de uma música simples e rudimentar, sem necessidade de grandes aparatos e virtuosismo, que qualquer garoto com

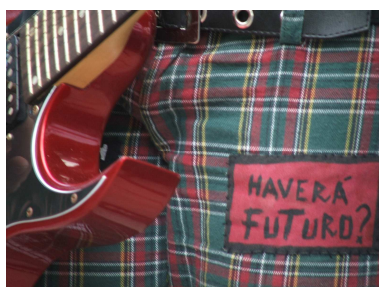
⁷ No início da década de 50, na Grã-Bretanha, muitos jovens provenientes das classes operárias organizavam-se em gangues consideradas briguentas e ouviam rock-and-roll. Eram chamados de *teddy-boys* e tinham uma estética corporal que expressava revolta, agressividade e desprezo para com os padrões impostos pela sociedade. Assim como os *teddy-boys*, “os *mods* [um tipo de grupo de jovens que se tornou atuante a partir da década de 60, na Grã-Bretanha] rodavam pelas ruas, bem vestidos, em suas lambretas, e contrastavam com os *rockers*, que ostentavam, orgulhosos, seus blusões de couro e tentavam se aproximar do estilo assumido pela gangue de motoqueiros americanos “*hell’s Angels*” (COSTA, 1993: 25).

⁸ Apontamentos presentes no texto “Punks e Cultura Punk”, do site “Spiner: O Mundo de todas as Tribos Jovens – Portal para Jovens”, disponível em <http://www.spiner.com.br/>, acessado em 11/06/2009.

vontade de divertir-se e expressar-se pudesse fazer: o “lema” [grifo do autor] da proposta musical é justamente o do it yourself [grifo do autor], com os recursos disponíveis, por mais rudimentares que sejam. O punk aparece então como uma música ágil e “autêntica” [grifo do autor], ligada às experiências dos jovens no cotidiano das ruas: uma música que faz sentido de novo para os jovens e suas experiências reais. (ABRAMO, 1994: 44)

Deste modo, vários elementos se articulam torno de tal proposta musical, compondo (como os próprios integrantes preferem denominar) um “estilo”⁹ de aparência agressiva e contestadora.

Cabe enfatizar que “Punk é um termo da língua inglesa que quer dizer madeira podre, mas que também serve para designar coisas sem valor ou pessoas desqualificadas.” (ABRAMO, 1994: 44)



Depoente, que se autodenomina *punk*, durante a apresentação de sua banda, utiliza frases em seu vestuário como forma de contestação.

A forma como os *punks* divulgam seus valores e contestações é uma das marcas peculiares dessa “tribo”, dado que evitam (e até negam) os meios comuns de comunicação (a mídia tradicional), sendo que os próprios integrantes da “tribo” fazem sua própria divulgação, através de publicações alternativas (destacando-se os *zines*¹⁰), promoção de eventos e palestras, organização de movimentos tais como passeatas, panfletagens, produção de boletins informativos e *gigs* (expressão idiomática inglesa que significa "show" ou "festival", utilizada na cultura alternativa britânica e que foi adotada por alguns punks brasileiros)¹¹.

⁹ O termo *moda* não é bem aceito pela maioria dos punks, pois é entendido estritamente como modismo, aceitação social, comércio e/ou mera aparência. Costuma-se empregar o termo *estilo*, com o significado de "roupa como afirmação pessoal" (apesar deste também ser um dos significados da palavra *moda*), ou mais comumente ainda o termo *visual*, utilizado em quase toda a cultura alternativa brasileira, não somente no meio *punk*.

¹⁰ “Zines são publicação alternativas e independentes feitas geralmente em folha de papel A4. Se utilizam de colagens, desenhos feitos à mão e de muita criatividade para criar o formato desejado; é comum possuírem uma aparência poluída. No início tratava de assuntos como ficção científica e na década de 70 falava de bandas do cenário punk, depois evoluíram para assuntos como política, literatura, sexo, quadrinhos, poesias, feminismo, jornalismo investigativo, e o que mais puder ser expresso em uma folha de papel. Aliás, essa liberdade de escolha de temas e a forma como os mesmos são tratados é uma das várias características que diferem um zine de uma publicação normal. São distribuídos gratuitamente e no máximo é pedida uma contribuição voluntária para ajudar nas cópias do original.” Texto disponível no site “Contracultura”-, acessado em 11/06/2009.

¹¹ Apontamentos presentes no texto “Punks e Cultura Punk”, do site “Spiner: O Mundo de todas as Tribos Jovens – Portal para Jovens”, disponível em <http://www.spiner.com.br/>, acessado em 11/06/2009.

A importância da “tribo” *punk* entre as diversas “tribos” juvenis deve-se, entre muitos fatores, às transformações trazidas ao cenário cultural e comportamental das juventudes, de modo a provocar, como assinala Abramo (1994), o surgimento de outras “tribos”:

A explosão do punk provocou também o surgimento de novas tribos [grifo do autor] e o revigoramento de outras. Todas elas tendo a música como elemento centralizador de suas atividades e da elaboração de sua identidade, e caracterizando-se também por um imenso investimento na construção de um estilo de aparecimento (modo de vestir, expressão facial, postura de corpo e gesticulação) como sinalizador de sua localização e visão de mundo. (ABRAMO, 1994: 46)

Outra “tribo” de grande importância e visibilidade nos dias atuais é dos apreciadores do estilo musical *heavy metal*, cujos integrantes são chamados de *metaleiros* ou *headbangers*:

Os head bangers [grifo do autor], fãs de heavy metal [grifo do autor], transferem o peso do som para o comportamento. Frequentemente usam camiseta preta com estampa da banda favorita, acompanhado preferencialmente por jeans desbotado e botas. Para completar cabelos compridos e desarrumados. A expressão head-bangers [grifo do autor] (balançadores de cabeça) faz referência ao movimento de cabeça característico da dança dos metaleiros, jogando os cabelos compridos para o ar. (MARQUES, 2008: 5)

Como movimento, teria surgido no levante contra cultural dos anos 60 em contraponto aos ideais da sociedade na época, utilizando-se de um visual alternativo (cabelos longos, roupa rasgada, etc.). O *Heavy Metal* (ou *Metal*) é considerado um subgênero do rock. Suas origens residem nas bandas de rock que, entre 1964 e 1970, utilizaram-se de diversos estilos musicais que, misturados ao rock tradicional, deu origem a um som híbrido pesado, veloz e virtuoso, centrado na guitarra. Nas letras, são utilizados temas como protestos contra elementos repressores da sociedade, os medos e o lado obscuro do ser-humano, a musicalização de contos, poemas, história de civilizações, momentos ou heróis da humanidade, trabalhos conceituais, humor, fuga da realidade e psicodelia, referências mitológicas, Ateísmo e Satanismo. Encontram-se ainda letras sobre o louvor ao próprio Heavy Metal e ao Rock, como forma de transmissão da paixão e da fidelidade ao estilo. Hoje em dia é um estilo musical complexo, difícil de se definir, pois pode ser subdividido em diversos subgêneros distintos (*classic metal, power metal, trash metal, death metal, black metal, doom metal, gothic metal*/heavy metal cristão), além das fusões entre os próprios subgêneros, bastante diferentes uns dos outros, tanto lírica quanto musicalmente, tendo como

característica comum o peso das músicas.¹² Tais subdivisões refletem-se na organização de tal “tribo”, que também passa a fragmentar-se em subdivisões organizadas em torno da identificação com os estilos musicais.



Depoente, que se autodenomina *metaleiro*, exhibe adornos que expressam sua identificação Ao estilo musical *heavy metal*.

Outra “tribo” presente nos dias atuais é a *emo*. O termo *emo* é oriundo de *emotional hardcore*, um gênero de música derivado do *punk rock* dos anos 80. Como a própria expressão sugere, o novo estilo conferiu um tom mais sentimental ao “rock pesado”. No Brasil, o gênero se estabeleceu sob forte influência norte-americana em meados de 2003, na cidade de São Paulo, espalhando-se para outras capitais do Sul e do Sudeste, e influenciou também uma moda juvenil caracterizada não somente pela música, mas também pelo comportamento geralmente emotivo e tolerante, e também pelo visual, que consiste em geral em trajes pretos, trajes listrados, cabelos coloridos e franjas caídas sobre os olhos¹³:

A denominação “emo” vem de emotional hardcore, vertente do punk que mescla som pesado com letras românticas. O gênero emocore nasceu em Washington, na década de 80. Em seu vestuário, os emos mesclam a rebeldia punk com ícones infantis. Os cabelos lisos, com enormes franjas no rosto, são marca característica. Em geral, comportam-se com emotividade, dão demonstrações explícitas de carinho, aceitam a opção sexual do outro sem preconceitos, opõem-se à violência. (MARQUES, 2008: 4)

A Internet é a principal ferramenta de disseminação desta “tribo”. As redes sociais virtuais, como o *orkut*, *blogs* e *fotologs*¹⁴ são muito utilizadas por seus membros. Mesmo assim, é difícil que os jovens que se identifiquem com tal “tribo” afirmem-se “emos”, dado o preconceito que tal rótulo carrega, visto que o comportamento fortemente emotivo e a tolerância em relação à opção sexual não são aceitos por jovens de tendência machista ou

¹² Apontamentos presentes no texto “Headbangers e o Heavy Metal”, do site “Spiner: O Mundo de todas as Tribos Jovens – Portal para Jovens”, disponível em <http://www.spiner.com.br/>, acessado em 13/06/2009.

¹³ Apontamentos presentes no texto “Emos e o Emocore”, do site “Spiner: O Mundo de todas as Tribos Jovens – Portal para Jovens”, disponível em <http://www.spiner.com.br/>, acessado em 14/06/2009.

¹⁴ *Orkut* é site de relacionamentos virtuais desenvolvido pela empresa *Google*, em que o público brasileiro constitui maioria (53%, em junho de 2008). Acessível em . *Blog* é um site utilizado como diário na *web* (internet), para publicar informações pessoais ou pertinentes a um determinado assunto, atualizado frequentemente. *Fotologs* são álbuns de fotos virtuais que podem ser visitadas e comentadas.

homofóbica, sendo os “emos” alvos freqüentes de violência moral e até mesmo física por parte de membros de outras “tribos”¹⁵.

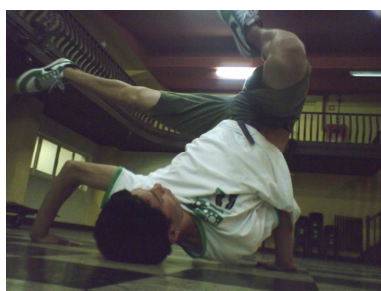
Atualmente, os jovens das periferias de grandes centros urbanos desenvolvem práticas culturais que têm adquirido enorme visibilidade. Seus integrantes são chamados de *rappers* (em referência ao gênero musical rap) ou *hip hoppers* (em referência ao movimento ou cultura Hip Hop):

O rap, palavra formada pelas iniciais de rhythm and poetry [grifo do autor] (ritmo e poesia) junto com as linguagens da dança (o break [grifo do autor]) e das artes plásticas (o grafite), seria difundido para além dos guetos com o nome de Cultura Hip Hop. O break [grifo do autor] é uma dança de rua, de movimentos de ruptura corporal – as “quebras” – e movimentos acrobáticos de pulos e saltos, de efeitos harmoniosos, em performances reelaboradas com movimentos de outras danças de origem afro-americanas, como o charlestone, e até mesmo das artes marciais. O grafite surgiu também na década de 70, a partir das “tags”, assinaturas inscritas pelos jovens com sprays nos muros, trens e estações de metrô de Nova York. Mais tarde incorporou letras especiais, desenhos e símbolos, criando uma estética própria, definindo-se como “arte das ruas”. (DAYRELL, 2005: 47)

O *Rap* tem suas origens na história negra americana (mais precisamente nos guetos negros nova-iorquinos), cuja “mixagem” de vários estilos da *black music* era o elemento principal na formação do estilo (DAYRELL, 2005: 46):

Desde então, o rap é um gênero musical que articula a tradição ancestral africana com a moderna tecnologia, produzindo um discurso de denúncia da injustiça e da opressão a partir do enraizamento nos guetos negros urbanos. (DAYRELL, 2005: 46)

No Brasil, o *Hip Hop* enquanto movimento teria sua origem com a proliferação dos chamados “bailes black”, que ocorriam nas periferias das grandes metrópoles, como São Paulo e Rio de Janeiro, e nos quais o gênero americano *black music* era o preferido entre os jovens freqüentadores, em sua maioria negros.



Depoente, que se auto-denomina “b.boy” - abreviatura de “break boy” (garoto que dança no *break* da música). A dança se baseia em quebras rítmicas, com movimentos de giro de cabeça, saltos mortais, etc.

¹⁵ Ver matéria “Punks no jardim-de-infância”, Revista Época, Ed. 403, 04/02/2006, disponível em: , acessado em 13/06/2009.

Segundo Filho (2005), o *rap* e a cultura *Hip Hop* foram bastante criticados e discriminados em sua chegada ao Brasil na década de 80, mas teriam se propagado crescentemente em seu aspecto musical, de modo a cultura de periferia alcançar “vez e voz” (FILHO, 2004: 139).

Após muitas mudanças, o *Rap* e o movimento *Hip Hop* são cada vez mais vistos como elementos de identificação e integração dos jovens negros e moradores da periferia. Para Filho (2004), tais estilos

tem não só garantido aos jovens dessas áreas o resgate da auto-estima, a sensação de pertencimento, por seu teor contestatório, como tem preenchido lacunas deixadas pela educação formal. As tribos hip hoppers têm logrado certo respeito para as periferias, têm servido como elemento de identificação para muitos jovens das camadas médias da sociedade e inspiração para renomados artistas plásticos e estilistas (...). (FILHO, 2004: 128)

Cabe reforçar que, para além das “tribos” aqui descritas, há inúmeras outras atuando no espaço urbano, sendo criadas e recriadas a todo momento. Torna-se igualmente importante salientar que as formas como esses grupamentos juvenis marcam sua inserção social – pela imagem muitas vezes exótica, formas discursivas próprias e pautas de comportamento singulares – expressam o modo como os jovens incorporam e são afetados pelas transformações socioeconômicas e culturais da contemporaneidade.

As novas formas de sociabilidade que se gestam entre os jovens nascem principalmente da socialização no espaço urbano, suas esquinas e pontos de encontro, onde desenvolvem relações de amizade e lazer e enfrentam os mecanismos da violência urbana. Neste espaço, buscam construir identidades coletivas e diversas modalidades de sociabilidade.

Podemos, deste modo, considerar que as identidades juvenis são construídas e ressignificadas nas vivências e experiências sociais que se dão em diferentes espaços e meios de socialização, organizando as representações que os jovens fazem sobre si mesmos e sobre o mundo, e nas quais a música pode ser um elemento de auxílio na edificação de suas múltiplas dimensões como ser social. Podemos, desta maneira, enxergar as “tribos musicais” como grupos urbanos compostos por jovens que se ligam a determinados estilos e os concebem não apenas como aparatos ideológicos, mas, também, como experiências de vida.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Helena Wendel. Cenas juvenis – punks e darks no espetáculo urbano. São Paulo, Ed. Página Aberta, 1994.

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- COSTA, Márcia Regina da. *Os “carecas do subúrbio”: caminhos de um nomadismo moderno*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- CAIAFA, J. *Movimento punk na cidade: a invasão dos bandos sub*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- DAYRELL, Juarez. *A Música entra em cena: O rap e o funk na socialização da juventude*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2005.
- DIÓGENES, Glória. *Cartografias da Cultura e da Violência – gangues, galeras e o movimento hip hop*. São Paulo, Ed. Annablume, 1998.
- FILHO, João Lindolfo. *Hip Hopper: Tribos Urbanas Metrôpoles e Controle Social* In PAIS, José Machado, BLASS, Leila Maria da Silva (orgs.). *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo, Annablume, 2004.
- FRITH, Simon. *Music and Identity*. In Hall, Stuart e Du Gay, Paul (ed.). *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications, 1997.
- LEÃO, Tom. *Heavy Metal: guitarras em fúria*. São Paulo: Editora 34, 1997.(Coleção Ouvido Musical).
- MAGNANI, José Guilherme C. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*”, Revista Brasileira de ciências Sociais, vol. 17, nº49, São Paulo, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme C., Torres, Lilian de Lucca (orgs.) *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 1996.
- MARQUES, Ana Cesaltina Barbosa. *Praça Portugal entre o Material e o Virtual: Espaços para Vivências Políticas*. Anais do XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Natal, 2008.
- PAIS, José Machado, BLASS, Leila Maria da Silva (orgs.). *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo, Annablume, 2004.
- SILVA, Tomaz Tadeu da Silva. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva de estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- SHUKER, R. *Vocabulário de Música Popular*. São Paulo, Ed. Hedra, 1999.
- TORNERO, José Manuel Pérez, COSTA, Pere-Oriol e TROPEA, Fábio. *Tribos urbanas – El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona, Paidós, 1996.

Sites:

Spiner: O Mundo de todas as Tribos Jovens – Portal para Jovens, disponível em , acessado em 11/06/2009

Contracultura, disponível em , acessado em 11/06/2009

Revista Época, Ed. 403, 04/02/2006, disponível em: , acessado em 13/06/2009.

Discografia:

QUINTANILHA, Marcelo. *Metamorfosicamente*. São Paulo: Azul Records, 1995. *Tribos Urbanas*.

AS CASAS QUE SAINT-HILAIRE VIU! E UM POUCO DE GOIÁS TAMBÉM!

Indira Vanessa Pereira Rehem¹
indirarehem@gmail.com

Auguste de Saint-Hilaire percorreu diversas províncias brasileiras e sul-americanas no período de 1816 a 1822. Sua narrativa aborda aspectos da sociedade brasileira de modo abrangente, porém descritos, de acordo com o próprio viajante, da maneira mais fiel possível. Durante seis anos percorreu no Brasil, cerca de quinze mil quilômetros, em cinco viagens. Em sua quarta viagem percorreu dentre outras as províncias de Minas Gerais e Goiás, onde teve a oportunidade de visitar e descrever, a sede da fazenda Babilônia, a igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Pirenópolis e alguns arraiais. Este artigo apresenta por meio do olhar do viajante Francês, algumas localidades da província de Goiás e as referidas técnicas construtivas como forma de reconstruir um retrato, mesmo que incompleto, da região no entorno da área destinada à construção da futura capital do país.

Palavras-Chave: Saint-Hilaire / Goiás / Técnicas Construtivas

Auguste de Saint-Hilaire toured several provinces of the South America in the period 1816 to 1822. His narrative focuses on the Brazilian society in a comprehensive way, however described, according to the traveler himself, as faithfully as possible. For six years he traveled in Brazil, about fifteen thousand miles, in five trips. In his fourth trip he toured to the provinces of Minas Gerais and Goiás, where he had the opportunity to visit and describe the farmhouse of Babylon, the Church of Our Lady of the Rosary in Pirenópolis and some 'arraiais'. This article presents through the eyes of the French traveler, some regions of the province of Goiás and their constructions techniques in such a way to reconstruct a picture, even if incomplete, of the region surrounding the area for the construction of future capital.

Key-words: Saint-Hilaire / Goiás / Construction Techniques

INTRODUÇÃO

A partir da criação da *Académie Royale des Sciences*, em 1666, iniciaram as grandes expedições científicas internacionais para as terras do Novo Mundo momento que assinalou o surgimento da história natural. Estas expedições objetivavam a exploração do potencial econômico das novas terras em função dos interesses das grandes metrópoles européias, que muitas vezes financiavam as viagens. Deste modo, os viajantes naturalistas dos séculos XVIII e XIX estão inseridos no processo expansionista europeu e como cita PRATT (1999:35):

A inauguração de uma nova etapa territorial do capital, marcada pela busca de matérias-primas, a tentativa de expandir o comércio costeiro para o interior, os

¹ Universidade de Brasília – UnB, aluna do Mestrado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Brasília - UnB

imperativos nacionais de se apoderar de territórios ultramarinos, assim evitando que outras potências européias as ocupem.

E não se limita apenas a observar e narrar, passa a ser o responsável por um inventário da natureza da sociedade das regiões não européias por onde passa.

O estabelecimento da Família Real no Brasil e a abertura dos portos as nações amigas de Portugal em 1808, não teve conseqüências apenas econômicas, possibilitou um afluxo de cientistas, missionários e viajantes naturalistas para a América Portuguesa em busca do novo, do exótico, ou seja, constituiu um vasto campo de pesquisa em prol da ciência européia. Até então quase nada se sabia sobre a flora, a fauna e a geografia física e humana. As academias científicas européias induzem os governos a mandar missões ao Brasil. Os diplomatas trazem adidos às suas embaixadas que aproveitam a estada para estudar o Brasil. Desta forma, os relatos dos viajantes e botânicos que percorreram o Brasil, no século XIX, constituem para a historiografia uma das principais fontes para os estudos da vida econômica e social do país, naquele período. Dentre os botânicos, merece destaque o francês Augustin François César Prouvensal de Saint-Hilaire (1779-1853), comumente mais conhecido como viajante Auguste de Saint-Hilaire, devido aos seus relatos de viagem que constituem a fonte principal desta pesquisa. Na produção literária dos viajantes encontramos dois momentos distintos de percepção: a da época da publicação e a de épocas futuras.

As razões da vinda de Saint-Hilaire ao Brasil

O botânico Auguste de Saint-Hilaire desembarcou no Rio de Janeiro em primeiro de junho de 1816, integrando a comitiva do embaixador extraordinário o Duque de Luxemburgo, representante do rei Luís XVIII, que tinha a missão diplomática de reatar as relações França e Portugal e resolver a questão de Caiena que tinha sido invadida pelos portugueses em 1809, descumprindo o Tratado de Fontainebleau. Saint-Hilaire era membro correspondente da *Académie Royale des Sciences* de Paris e durante seis anos percorreu grande parte do território brasileiro, além da província Cisplatina e as Missões do Paraguai. Ainda no Brasil foi eleito correspondente para a seção de botânica do Instituto da França em 27 de dezembro de 1819. Retornou à França no início do mês de junho de 1822.



Figura 1 – Aquarela de Charles Othon Frederic. Rio de Janeiro, 1816. Disponível em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/oprazerdopercurso/img/lug08g.jpg>

A partir do ano de 1824, inicia a publicação de sua *Flora Brasiliae Meridionalis*. Em março de 1830 foi eleito como membro titular da Academia Francesa das Ciências. A partir desta data, passa a publicar com bases em seus diários de campo, os relatos minuciosos de suas viagens pelas regiões percorridas na América do Sul. A obra de Saint-Hilaire, constitui numa das mais extensas publicadas por viajantes que percorreram o Brasil no século XIX. Seus relatos de viagem representam um panorama da sociedade brasileira nos seis anos que antecederam o processo de independência do Brasil, pois aborda uma imensa extensão territorial. Saint-Hilaire percorreu nas terras sul-americanas cerca de quinze mil quilômetros, em cinco viagens, tendo sempre como ponto de partida e retorno a cidade do Rio de Janeiro. Suas viagens, em lombo de burro e em canoas, eram extensas, demoradas, cheias de percalços e por vezes, de perigo.

Para a realização de suas viagens, Saint-Hilaire foi agraciado com um passaporte régio que lhe abria as portas por onde quer que passasse; além de inúmeras cartas de recomendações dadas por pessoas revestidas de autoridades, como as concedidas pelo comendador José Rodrigues de Almeida, “que me deu cartas de recomendação para todas as partes da América que visitei. Devo reconhecer que sem tal auxílio ter-me-ia sido impossível terminar minhas viagens” (SAINT-HILAIRE,1972:294). Percorreu e descreveu várias províncias, distritos, comarcas e julgados da América Portuguesa, passa pelas províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Província Cisplatina, Paraguai, pela comarca de Curitiba, pelas nascentes do Rio São Francisco, do Rio Doce, o distrito dos Diamantes e o litoral do Brasil.

Seu olhar está atento para a natureza, para a história e para a organização humana - pública e privada. Revela-nos com exatidão o *modus vivendis* da população, descreve as técnicas e materiais utilizados na construção das habitações encontradas, por vezes foi minucioso quando do relato das principais estruturas físicas, como sedes de fazendas e engenhos. Muitas das passagens dos relatos constituem cenas da vida cotidiana da sociedade brasileira (costumes, comportamentos, meios de transportes utilizados, as diferenças étnicas e sociais), pois o viajante mantém um contato direto com o público de cada região, as suas expectativas e angústias, assumindo assim a condição de estrangeiro que observa, recria e descreve. Apresenta as diversidades regionais no interior da colônia expondo as contradições ao afirmar que:

O sistema colonial não tendia somente a empobrecer o Brasil; tinha uma finalidade mais odiosa, a de dividi-lo. Semeando germens de desunião entre as províncias, a metrópole esperava conservar por mais longo período essa superioridade forças que lhe era necessária para exercer sua tirania. Cada capitania tinha o seu sátrapa, cada qual com seu pequeno exército... Não havia no Brasil um centro comum; era um círculo imenso cujos raios iam convergir bem longe da circunferência... Havia um Brasil, mas não havia brasileiros e, procurando isolar as províncias, estabeleceu diferenças muito mais sensíveis entre os respectivos habitantes do que as existentes na Europa, entre a maior parte dos países limítrofes (SAINT-HILAIRE, 1974: 213-214).

Apresenta críticas ao sistema político ora vigente, sobretudo, a forma de administrar os bens patrimoniais da Coroa calcada em abusos e corrupções e considera o Brasil um país corrompido por um longo despotismo e apenas ‘semicivilizado’ (SAINT-HILAIRE, 1974:213-222), embora o próprio autor admita a existência de exceções “é claro que falo de modo geral e não posso deixar de admitir haja exceções. O mesmo acontece quando me refiro à semicivilização do Brasil” (SAINT-HILAIRE, 1974:216). Os acontecimentos políticos que culminaram com a independência do Brasil em 1822, são percebidos como uma articulação política em que o ‘povo nada ganhou’ processo que difere da Revolução Francesa de 1789, que foi uma revolução das classes populares e burguesas, que suprimiu os privilégios da nobreza.

É perceptível em sua obra o esforço do autor para atingir a exatidão na descrição geográfica dos locais visitados e também as mudanças ocorridas depois de sua passagem registradas por outros escritores. Em seus relatos o autor também procurou por orientação do General Raimundo José da Silva Matos, sempre utilizar as nomenclaturas encontradas de modo a não criar ‘estrangeirismos’. Em suas palavras: “se cada viajante se achasse no direito de escrever como lhe aprouvesse os nomes das localidades e regiões por onde passasse, em breve reinaria

na geografia uma confusão inextricável (SAINT-HILAIRE, 1975:15). Quando de sua viagem para a região diamantífera das Minas Gerais, revela a mesma preocupação em descrever os acontecimentos pelo viés mais exato, “note-se que procurei destituir este meu livro dos quadros românticos e dos trechos de grande efeito, para cingir-me a esboçar-se de modo fiel as cousas que sucessivamente passaram pelos meus olhos” (SAINT-HILAIRE, 1974:43) e em sua concepção critica outros viajantes que não tiveram o cuidado e o rigor seja com a descrição geográfica seja com os acontecimentos sociais. O grande intervalo entre as viagens e a publicação da narrativa é preenchido com a leitura de outros viajantes, deste modo seus relatos são permeados por citações e comparações com outros autores aos quais recorreu em busca de alguma informação e para tanto se esforçou por consultar todas as obras publicadas à época sobre o Brasil. Como membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, recebia as publicações destas instituições e citava em suas obras.

O olhar do viajante é seletivo. O autor escolhe os fragmentos da realidade que vivencia e transporta esta realidade para a narrativa, procurando dar mostras de sua idoneidade e da objetividade do relato que apresenta. A fim de corroborar esta afirmação, faz-se necessário transpor uma citação do autor extraída de prefácio de sua obra Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais (SAINT-HILAIRE, 2000:4):

Permitir-me-ei poucas reflexões; direi o que tiver visto, procurando apresentar os fatos sob o seu aspecto real, deixando na maioria das vezes ao leitor, tirar por si as conseqüências. Levei o escrúpulo da exatidão ao máximo; e devo confessá-lo, preocupeí-me mais em pintar corretamente o que observei do que em burilar o estilo. é preciso convir, porém, que o viajante não pode ver tudo com os seus próprios olhos passa quando se está semeando, já estará longe quando se fizer a colheita já estará longe, é portanto obrigado a basear-se nas informações de outrem, e, por conseguinte, está sujeito a enganar-se. é possível que mais de uma vez, talvez me tenha acontecido assim, mas será somente nesses casos que terei induzido em erro aos que me lerem.

Por mais crítico que se possa ser, a narrativa de Saint-Hilaire prima pela isenção e objetividade dos fatos. O autor escreve para o leitor europeu e constantemente faz comparações entre os colonos brasileiros e os franceses da região de Beauce, de onde era originário. Ao retratar a cultura estabelece noções comparativas com o “nosso” (europeu) e o “deles” (brasileiro). Nesta relação percebe-se que o “deles” é atrasado e não civilizado por não possuir os valores europeus. Entretanto, convém ressaltar que o olhar do viajante é limitado e construído pela racionalidade cientificista positivista do século XIX. O que reflete a sua visão de mundo (que está quase sempre em sintonia com a época), a sua formação

cultural e técnica que são os componentes do seu quadro de referências. Deste modo, a comparação da sociedade brasileira, tendo como parâmetro a cultura europeia e está presente em toda a narrativa das viagens. Descreve e critica uma comemoração festiva de Nossa Senhora da Abadia no arraial de Bom Fim (atual Silvânia) interior da província de Goiás, que tinha finalidade de:

Relembrar um milagre operado por intercessão da Virgem numa abadia qualquer da França. O mais curioso, porém, é que a festa, celebrada com grande pompa em remotos arraiais do Brasil é inteiramente desconhecida dos católicos da França, o país, segundo dizem, onde ocorreu o milagre. Seja como for, um grande número de pessoas aflui para o arraial, vindo de santa Luzia, de Meia Ponte e de lugares, ainda mais distantes. Mas não é tanto a devoção que atrai para ali essa multidão de gente e sim o variado programas de festividades (SAINT-HILAIRE, 1975:105).

E acrescenta que nesta passagem que no caso das festividades o atrativo maior era a diversão em detrimento do caráter religioso, “poderíamos dizer o mesmo das festas em nossas aldeias” (SAINT-HILAIRE, 1975:105).

No universo destas narrativas de campo a estada de Saint-Hilaire na América Portuguesa é classificada num conjunto de cinco grandes viagens e que abarca uma porção da América espanhola. Interessa-nos em especial a quarta viagem quando de sua passagem pela província de Goiás onde teve a oportunidade de visitar e descrever pormenorizadamente, a sede da fazenda Babilônia, a igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Meia Ponte, atual Pirenópolis e alguns arraiais, como Jaraguá, Ouro Fino, Bom Fim e as águas termais de Caldas Novas ao sul da província e, sobretudo, da região no entorno da área destinada à construção da futura capital do país, na década de sessenta do século XX.

AS VIAGENS DE SAINT-HILAIRE

A Primeira Viagem

Foi considerada como a mais breve com duração de trinta dias e pode ser considerada como uma aclimatização para as futuras viagens. Teve por finalidade o reconhecimento de uma fazenda no Vale do Paraíba nas proximidades do Rio de Janeiro, distante cerca de trinta (30) léguas², aproximadamente cento e oitenta (180) quilômetros.

² Considerando a extensão de uma légua equivalente a seis quilômetros.

A Segunda Viagem

Teve duração de quinze meses. O viajante partiu do Rio de Janeiro, em 07 de dezembro de 1816, acompanhado pelo Sr. Langsdorff³, além de dois criados franceses e mais alguns arrieiros. Percorreu extensamente a província de Minas Gerais, em especial a zona da Mineração – inclusive o Distrito Diamantino – passando pelo vale do Jequitinhonha e alcançando a atual cidade de Montes Claros (Formigas), ao norte da província, retornou por Santa Luzia, Sabará, Vila Rica, Porto da Estrela, Pilar e Rio de Janeiro.



Figura 2 – Mapa da segunda viagem de Saint-Hilaire. Construído com auxílio do software gratuito Google Earth. Autor: Indira Vanessa Pereira Rehem.

A Terceira Viagem

Ocorreu entre os meses de agosto a novembro de 1818. E teve duração de três (03) meses. Esta viagem o levou até o rio doce, pelo litoral do Rio de Janeiro e Espírito Santo. Daí embarcou de volta para a cidade do Rio de Janeiro e afirma de forma lacônica que “os maiores desgostos que experimentei durante as minhas viagens, devo-os atribuir às pessoas que me serviram” (SAINT-HILAIRE, 1999:143).

³ Georg Heinrich Von Langsdorff, naturalista alemão e cônsul da Rússia no Rio de Janeiro.

A Quarta Viagem

Teve seu início no primeiro mês de 1819 e retorno em julho de 1822. Na ocasião, deixou o Rio de Janeiro e, percorreu novamente Minas Gerais, agora ao sul da zona metalúrgica, no sentido do vale do Rio Grande, indo até Araxá, novamente pelas nascentes do rio São Francisco, passou pela Comarca de Paracatu; entrou na província de Goiás, pelo Registro dos Arrependidos, passando por Santa Luzia, Fazenda Ponte Alta, Santo Antonio dos Montes Claros (atual Santo Antonio do Descoberto) foi até a cidade de Vila Boa (hoje Goiás), passou por Meia Ponte (Pirenópolis) e Caldas Novas ao sul da província. Atravessou o hoje triângulo mineiro e entrou em São Paulo, passando por Franca, Mogi mirim e Campinas até chegar a cidade de São Paulo. A caravana deslocou-se para o sul, via Itapeva e Itararé rumo a Comarca de Curitiba e Paranaguá, onde o botânico Francês destacou a falta de pousos destinados aos viajantes. Chegou à província de Santa Catarina e pelo litoral chegou ao Rio Grande do Sul, na região da lagoa Itapeva onde manifestou certo abatimento.

Para SAINT-HILAIRE (1999:19) “esta viagem vai se tornando cada vez mais penosa, contribuindo para o esgotamento de minhas forças e de meu ânimo”. Seguiu rumo a Porto Alegre e Rio Grande; Desceu até a Província Cisplatina (atual Uruguai), retornou ao Rio Grande atravessando a província até o norte, voltando até Porto Alegre de onde embarcou de volta para o Rio de Janeiro. Foi sua mais longa viagem, durando aproximadamente dois anos e meio.

Quinta Viagem

Saindo do Rio de Janeiro em 29 de janeiro de 1822, penetrando na parte leste e sul de Minas Gerais, para sair em São Paulo e daí retornar ao Rio de Janeiro por volta do dia 05 de maio de 1822. Regressa a França em princípios de junho de 1822.

Ao percorrer as regiões sudeste, sul e centro-oeste, Auguste de Saint-Hilaire descreveu as habitações encontradas às margens das estradas, bem como as das vilas, cidades e arraiais. Faz uma minuciosa descrição das habitações revelando com muitas vezes a pobreza dos moradores:

Encontramos um casebre, grosseiramente produzido construído de taipa, coberto de sapé e cujas entradas são portas estreitas fechadas com couro. Se esta choupana apenas revela a indigência, sua situação foi bem escolhida. De um lado um grande bosque; do outro, um riacho, cuja água é excelente e faz mover um pequeno monjolo (SAINT-HILAIRE, 1974:34).

A vasta produção literária de Auguste de Saint-Hilaire é frequentemente citada por historiadores, etnólogos, sociólogos, botânicos, geógrafos e outros pesquisadores. No entanto, a sua importância é restrita ao circuito acadêmico e um ilustre conhecido pela população brasileira. Consoante (LIMA, 2002:21) “a melhor apresentação desse grande botânico e viajante foi fornecida pelo poeta Carlos Drummond de Andrade, por ocasião do bicentenário de seu nascimento”:

É um caso de simpatia pessoal e também de gratidão. Entre os viajantes estrangeiros do começo do século XIX, ele me interessou, mais do que qualquer outro, pelo que viu e contou de Minas. Não só de Minas, do Espírito Santo, de Goiás, de São Paulo, do sul do Brasil [...] Graças a ele, viajei por estas terras, conheci seus moradores, seus costumes, plantas, animais, minerais, sem precisão de sair de casa. Turismo na toca: haverá maior comodidade? [...] Muita coisa que ele conta do modo de viver brasileiro ainda permanece atual nas áreas menos povoadas do interior. Não é, porém, a atualidade que procuro nele, é a observação lúcida, o interesse pelas coisas tanto da natureza como do homem, a inclusão do lado humano na preocupação científica. Ele não pesquisava apenas vegetais e minérios. Interessava-se por tudo, pela sociedade rural e pelo indivíduo. O melhor repórter (LIMA, 2002:21).

No universo de seus relatos de viagem, destaca-se sua passagem em 1819, pela província de Goiás e suas informações sobre os costumes desta região. Ao iniciar sua narrativa sobre a província estabelece como parâmetro administrativo a província de Minas Gerais que considera como uma “espécie de padrão, por assim dizer, do qual me sirvo para julgar todas as outras que percorri mais tarde” (SAINT-HILAIRE, 1975:13). Entretanto, o autor adverte que a “comparação não será favorável a Goiás, infelizmente região entregue há longos anos a uma administração quase sempre imprevidente e com frequência espoliadora” (SAINT-HILAIRE, 1975:13). Ao descrever a vastidão do interior, mais precisamente o sertão de Goiás, ressalta o descaso e a isolamento no contexto político do Brasil e alerta quanto ao fato que:

Nas regiões escassamente povoadas as coisas mudam com extrema lentidão. Faltam a eles os elementos que propiciem um progresso rápido. Uma população rala, disseminada por vastidões imensas e entregues à própria sorte, atormentada por um clima ardente, sem nenhum estímulo e quase nenhuma aspiração, não deseja e não sabe mudar nada (...) Muitos anos ainda irão passar antes de que se veja, do alto dos Pireneus, algum traço de cultura, e muito tempo irá decorrer até que o S. Francisco seja navegado por embarcações de maior porte do que as frágeis canoas que deslizam sobre suas águas. Mas aquelas belas regiões desérticas (Goiás) contêm os germes de uma grande prosperidade. Tempo virá em que cidades florescentes substituíram as miseráveis choupanas que mal me serviam de abrigo, e então seus habitantes poderão desfrutar de uma vantagem que raramente encontramos na Europa, pois saberão com certeza pelos relatos de alguns viajantes, quais foram as origens não apenas de suas cidades mas também dos seus mais insignificantes povoados (SAINT-HILAIRE, 1975:14).

E afirma ser o primeiro francês a pesquisar a região de Goiás, Minas Gerais e São Paulo e vislumbra um futuro promissor para a região.

O viajante Auguste de Saint-Hilaire, traça um panorama geral da província de Goiás, após a decadência aurífera, como o abandono das minas, as características espaciais das vilas e arraiais, suas construções bem como o esvaziamento dos núcleos populacionais que tiveram suas origens no ciclo minerador. Destaca também empobrecimento da população, o relaxamento dos costumes familiares. Todavia, neste cenário de decadência econômica destaca o bom gosto dos goianos e a aptidão para o artesanato como os móveis e as pratarias confeccionados na província. E se mostra surpreso ao visitar uma fazenda modelo nas terras da América Portuguesa- a fazenda Babilônia, nos arredores de Meia Ponte.

Os relatos sobre a província em seus aspectos socioeconômicos são vastos e preciosos em detalhes, porém nos deteremos nos relatos relacionados às construções das casas encontradas quando de sua passagem pelas regiões sul, centro e noroeste do atual estado de Goiás. Geralmente as casas descritas são feitas de barro, se estragam facilmente, principalmente por fora. As casas dos pobres são tão fáceis de construir que qualquer um é seu próprio arquiteto e como se verá essas casas também se destroem com facilidade extrema. A matéria-prima empregada nas construções era encontrada com abundância na natureza. E, encontram-se continuamente no interior do Brasil habitações semelhantes completamente abandonadas e semi-destruídas, e que existe mesmo um termo especial para designar as casas que caem em ruínas, *Tapera*.



Foto 1 – Estrutura de Pau-a-pique comum das tapersas vistas por Saint-Hilaire. Foto: Oscar Luís Ferreira.

Após passar pela Comarca de Paracatu, ainda na província de Minas Gerais, o viajante Auguste de Saint-Hilaire, desce a “Serra do Rio S. Francisco e do Paraíba para chegar ao Registro dos Arrependidos, no limite Minas com Goiás. Ao entrar numa nova província eu ia também atravessar outro divisor de águas, a Serra de Corumbá e do Tocantins” (SAINT-HILAIRE, 1975:21).

Ao ultrapassar o limite sul da província de Goiás, na região compreendida entre Paracatu e o Arraial de Santa Luzia (atual município de Luziânia), o viajante Auguste de Saint-Hilaire descreve a primeira casa encontrada – a casa do Registro Real dos Arrependidos

Que é bastante espaçosa e de um só andar. Compõem-se, à maneira brasileira, de uma construção e duas alas pequenas, ligada entre si por uma varanda, que é coberta pelo prolongamento do telhado. Diante da casa há um rancho bastante amplo e aberto de todos os lados, como os que se encontram na entrada do Rio de Janeiro a Minas. É aí que os viajantes e os tropeiros se encontram (SAINT-HILAIRE, 1975:21).

Registro dos Arrependidos foi criado em 1750, ficava na picada de Minas Gerais e ligava o Norte ao Rio de Janeiro: “Foi por esse caminho que passou Antonio Bueno de Azevedo, que, saindo de Paracatu [Minas Gerais] com muitos companheiros e escravos, entrou em Goiás e descobriu as minas de ouro de Santa Luzia, em 13 de dezembro de 1746” (JACINTHO, 1979:17).

Ao chegar ao posto fiscal, nosso viajante apresentou a carta régia ao comandante que não revistou sua bagagem e também não ofereceu pouso. Antes da partida para Goiás (28 de maio de 1819) verificou com uma passada de olhos no livro de registro, que desde o mês de fevereiro não entrara nenhum viajante na província de Goiás. Depois de ter deixado o Registro dos Arrependidos, seguiu pela serra do Corumbá e do Tocantins, mais ou menos na direção Leste para ir a Vila Boa, passando pelos arraiais de Santa Luzia (Luziânia), Santo Antonio dos Montes Claros (Santo Antônio do Descoberto), Corumbá, Meia Ponte Pirenópolis, Ouro Fino e Ferreiro (fazem parte do município de Goiás), arraial de Pilões (Iporá), Bom Fim (Silvânia), Caldas Novas e por fim o arraial de Santa Cruz, um dos mais antigos da província.

Ao descrever a natureza da região, o viajante tem o referencial da região de Beauce (França), no tocante a ausência de flores, após a colheita. Entretanto, a visão do elegante buriti desfazia esta impressão. Após nove léguas de caminhada deparou-se com seu primeiro núcleo de habitantes – Sítio Taipa ou Sítio Novo. O sítio abrigava duas ou três famílias:

Algumas casinhas feitas de barro cinzento, umas cobertas de palha, outras de folhas de buriti (1819) Nenhuma delas tinha janela, e as portas, muito frágeis, fazendo lembrar as nossas treliças, eram feitas com folhas de buriti dispostas verticalmente e ligadas umas às outras com cipó (SAINT-HILAIRE, 1975:22).

No percurso de noventa quilômetros que separam o Registro dos Arrependidos do arraial de Santa Luzia descreve uma fazenda situada a beira do Riacho Frio, “que era muito extensa para os padrões da região. Não obstante a casa do proprietário, coberta de palha, difere pouco da dos homens escravos” (SAINT-HILAIRE, 1975:23).

Descrição do Arraial de Santa Luzia - situada numa encosta, acima de um extenso vale, o arraial de Santa Luzia estende-se paralelamente à margem direita de um riacho que passa no fundo do vale, o córrego de Santa Luzia. É descrita como uma localidade em seu apogeu como aprazível, com ruas largas e regulares. Na praça quadrangular está a igreja matriz – que é bastante grande e isolada – como as de Minas. Seu interior era razoavelmente ornado e sem forro. Existiam também, mais duas igrejas, uma em cada extremidade do arraial. Uma delas a Nossa Senhora do Rosário - construída pelos negros no apogeu aurífero. Mas que já estava em ruínas após o declínio do ouro e os negros viviam na indignação. “A outra começou a ser construída pouco antes da minha passagem por lá, e as obras ainda estavam em andamento, apesar da extrema pobreza a que se achavam reduzidos os habitantes de Santa Luzia (SAINT-HILAIRE, 1975:25).

O viajante alerta-nos quanto à estrutura física dos arraiais brasileiros:

Não devemos julgar os povoados do Brasil pelos nossos, pois em geral não passam de um amontoado de casebres miseráveis e de ruas lamacentas. A maioria dos arraiais de Minas e Goiás, cuja origem se deve às minas do ouro, que não de ter tido o seu encanto em seus tempos de esplendor, e é evidente que Santa Luzia foi um dos mais aprazíveis. Suas ruas são largas e bastante regulares. E quanto as casas – cerca de trezentas- é verdade que são feitas de madeira e barro, sendo menores e mais baixas do que as de todos os outros arraiais por que eu tinha passado até então, mas todas elas são cobertas de telhas e rebocadas com um barro branco que no interior do Brasil é chamado de tabatinga. Algumas têm mesmo em suas janelas vidraças feitas com lâminas de talco tão transparentes quanto vidro (SAINT-HILAIRE, 1975:26).

Entretanto, Auguste de Saint-Hilaire impressiona-se com o estado de penúria dos fazendeiros da região, fator que atribui à indolência das pessoas. Segundo seus relatos a apatia “chegou a tal ponto, em muitos deles, que, dispondo praticamente de toda a terra que lhes convém, eles não chegam a cultivar o suficiente nem mesmo para o seu próprio sustento” (SAINT-HILAIRE, 1975:27). De Santa Luzia seguiu o viajante francês seguiu viagem para o Arraial de Meia Ponte e de lá até Vila Boa. Passou em 1819, pela região sudoeste da futura área

destinada a construção da nova capital do Brasil, na Fazenda Ponte (atual região do Gama) e assim se refere à vastidão e monotonia da área:

À exceção de uma casinha que me pareceu abandonada, não encontrei durante todo o dia nenhuma propriedade, nenhuma propriedade, nenhum viajante, não vi o menor trato de terra cultivada, nem mesmo um único boi. A região apresenta sempre o mesmo aspecto. Os campos ora são quase que exclusivamente cobertos de capim, ora se mostram salpicados de áreas tortas e retorcidas (tabuleiros cobertos e tabuleiros descobertos) (SAINT-HILAIRE, 1975:29).

E acrescenta:

A fazenda de Ponte Alta, onde parei, fica situada à beira de um córrego que tem o mesmo nome. Como tantas outras, a propriedade se achava então em ruínas. As terras que percorri ao sair dali. São também despovoadas, mas ao invés de planas passam a ser montanhosas. Eu me achava então nos Montes Claros (SAINT-HILAIRE, 1975:30).

Após passar pela Fazenda Ponte Alta, segue rumo ao de arraial de Santo Antonio dos Montes, Claros, que pertencia à jurisdição da paróquia cuja sede era o Arraial de Santa Luzia. Entretanto, em razão da decadência da mineração estava abandonado e à época de sua passagem, de Santo Antonio dos Montes Claros tinha sido reduzido apenas à capela e a uma única casa.

À medida que avança em direção ao arraial de Meia Ponte, percebe um maior fluxo de pessoas, sobretudo pela confluência das estradas que liga a Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso. No arraial de Meia Ponte descreve o interior de algumas casas abastadas, como a riqueza de seu mobiliário e surpreende-se com o asseio destas habitações. A casa do Comandante do arraial havia “quadros nas paredes, que eram pintadas até certa altura, depois caídas até o teto. Um espelho pequeno, algumas mesas e um grupo de cadeiras dispostas caprichosamente compunham o mobiliário da sala” (SAINT-HILAIRE, 1975:36). A casa do vigário foi considerada igualmente bonita, mas “o que a tornava notável era o asseio tipicamente holandês que se via nela” (SAINT-HILAIRE, 1975:36).

Em 1819, com uma população de aproximadamente sete mil habitantes e situa-se numa pequena planície rodeada de montanhas e coberta de árvores de pequeno porte e estende-se ao longo da margem esquerda do Rio das Almas, tem praticamente o formato de um quadrado, disposição típica dos arraiais e vilas da América Portuguesa. Descreve a paisagem a partir da praça onde fica situada a Igreja matriz e afirma ser o cenário mais bonito do Brasil:

Conta com mais de trezentas casas, todas muito limpas, caprichosamente caiadas, cobertas de telhas e bastante altas para a região. Cada uma delas, conforme o uso dos arraiais do interior, tem um quintal onde se vêem bananeiras, cafeeiros, laranjeiras plantados desordenadamente. As ruas são largas, retas e com calçadas dos dois lados. Cinco igrejas contribuem para enfeitar o arraial. A igreja paroquial, dedicada a Nossa Senhora do Rosário, é bastante ampla e fica localizada numa praça quadrangular. Suas paredes são feitas de adobe, têm doze palmos de espessura e são assentadas sobre alicerces de pedra. O interior da igreja é razoavelmente ornamentado, mas o teto não tem forro. Da praça onde fica situada essa igreja descortina-se um panorama que talvez seja o mais bonito que já me foi dado apreciar em minhas viagens pelo interior do Brasil. A praça foi construída sobre um plano inclinado; abaixo dela vêem-se os quintais das casas...” (SAINT-HILAIRE, 1975:36).

Ao contrário de outros arraiais goianos, o arraial de Meia Ponte não havia sucumbido ao fim do ciclo minerador, substituíram-no pela agricultura e pela criação de suínos, cujos produtos eram distribuídos para várias regiões. De Meia Ponte, passou pelos arraiais de Jaraguá e Ouro Fino e Ferreiro, antes de chegar a Vila Boa, capital da província de Goiás. Em Jaraguá apenas cita a igreja como a construção mais bonita e refere-se de modo geral a localidade, “Jaraguá me pareceu quase tão grande como Meia Ponte, mas suas ruas são menos regulares, suas casas menores e menos bonitas” (SAINT-HILAIRE, 1975:43).

Após deixar a desértica região de Jaraguá, começa a encontrar pessoas pelo caminho o que sinaliza a proximidades de núcleo populacional maior, a capital da província. Ao longo deste caminho descreve os ranchos de pousos “passei por três casas habitadas, uma das quais tinha um rancho destinado aos viajantes e aberto de todos os lados, como os que se vêem na estrada Rio de Janeiro - Minas” (SAINT-HILAIRE, 1975:45). A comitiva do viajante descansa da exaustiva viagem nas proximidades do rio Vermelho, no arraial de Ouro Fino:

Parei num rancho aberto, onde já se acham alojados outros viajantes. Espalhados pelo chão viam-se malas, couros crus, cangalhas e arreamentos dos burros. Havia redes suspensas dos mourões que sustentavam o rancho, e os tropeiros se achavam acorados ao redor do fogo[...] O arraial que nunca teve importância, deve sua origem ao ouro que era extraído outrora do Rio Vermelho, e o seu nome à boa qualidade desse ouro [...] Ouro fino apresenta agora um aspecto de triste decadência. Todas as suas casas estão semi-arruinadas e, várias delas se acham desabitadas. Sua igreja, filiada a paróquia de Vila Boa, não tem melhor aparência que as casas[...] Cheguei a um lugarejo composto de uma capela e algumas casas semi-arruinadas. Esse lugarejo tem o nome de Ferreiro (SAINT-HILAIRE, 1975:48).

O maior núcleo populacional encontrado por Auguste de Saint-Hilaire na província de Goiás foi a sua capital – Vila Boa:

A cidade conta com cerca de novecentas casas, feitas de barro e madeira, sendo pequenas mas bastante altas para a região. Várias delas são sobrados, e algumas janelas têm vidraças feitas de lâminas de talco. A maioria é bem cuidada, tendo eu

notado que as principais são razoavelmente bem mobiliadas e imaculadamente limpas. Não ocorre em Vila Boa o que se vê na capital da província de Minas, onde muitas ruas se acham inteiramente abandonadas [...] As ruas da cidade são largas e bastante retas, sendo quase todas calçadas, mas sua pavimentação não é bem feita. (SAINT-HILAIRE, 1975:50).

Durante a sua estada em Vila Boa descreve os prédios públicos dispostos conformando uma das principais praças, cujo formato é o de um triângulo:

Vários prédios públicos, o palácio do governador, a Casa da Contadoria, a da Fundação, a igreja paroquial e uma outra igreja menor situam-se em uma dessas praças, que é chamada de terreiro do Paço. A outra (praça) que é maior, fica localizada numa das extremidades da cidade. Nela se encontram a Casa de Câmara e o quartel, e o seu centro há um chafariz. A arquitetura deste me pareceu bastante medíocre, mas pelo menos não é grotesca (SAINT-HILAIRE, 1975:51).

Auguste de Saint-Hilaire faz comparações entre a arquitetura européia e a encontrada em Vila Boa de Goiás:

Quando falo de prédios públicos não se deve imaginar que se trata dos enormes edifícios que se vêem na Europa. Ali tudo é pequeno, tudo é mesquinho, sem beleza e até mesmo, segundo dizem, sem solidez. Quanto ao tamanho, o palácio do Capitão-geral talvez seja uma exceção, pelos menos pelos padrões da região. Entretanto, é um prédio de um pavimento só e sem ornamentos externos. Achando situado um pouco acima do nível da rua, para chegar a ele sobe-se por uma ridícula escada de uns poucos degraus, mas não sem que se passe por um portão que avança inesteticamente sobre a praça e serve de posto de sentinela (SAINT-HILAIRE, 1975:51).

Além de descrever a arquitetura encontrada nos arraiais e vilas da província de Goiás, o viajante também apresenta as técnicas construtivas utilizadas para a construção da casa indígena dos Caiapós, como se segue:

O teto destas é feito de palha e a sua estrutura é a mesma das casas luso-brasileira - compondo-se de varas fincadas no chão e atadas com cipó a compridos bambus dispostos transversalmente. Mas, enquanto os portugueses costumam tapar com barro os espaços vazios entre as varas cruzadas, os Caiapós se limitam a trançar folhas de palmeiras entre elas, como outros indígenas, tentando imitar as construções européias (SAINT-HILAIRE, 1975:64).

Com a preocupação de retratar o passado aurífero da província, Auguste de Saint-Hilaire estende-se até a região circunvizinha ao Rio Claro, nas proximidades do arraial de Pilões. Seu Ao retornar para a localidade de Vila Boa, num percurso de aproximadamente vinte léguas, ou seja, cento e vinte quilômetros, o olhar do viajante europeu revela-se surpreso com a falta de habitações, os grandes vazios demográficos existentes na região, e a inexistência da agricultura, pois, sempre estabelece uma comparação com a Europa, sobretudo a França

Em toda a parte, na Europa, a proximidade das cidades é anunciada por um número crescente de habitações e por lavouras mais bem cuidadas. O mesmo

acontece nas cidades do litoral do Brasil, cuja localização foi previamente determinada por ser favorável ao comércio e a agricultura (SAINT-HILAIRE, 1975:90).



Foto 2 – Fazenda Babilônia / Pirenópolis – GO. Vista geral. Autor: Oscar Luís Ferreira

No retorno de Vila Boa para a capitania de S. Paulo, a passagem por Meia Ponte é obrigatória, porém há duas estradas, Auguste de Saint-Hilaire retornou pela outra estrada menos visitada, a fim de passar por novas regiões, neste caminho fez pouso na fazenda do comandante de Meia Ponte, Joaquim Alves de Oliveira. As dimensões da fazenda retratam o apogeu e opulência vivenciados no ciclo minerador em oposição à decadência da província em 1819, segue o relato:

A fazenda, fundada por ele, nunca tivera outro nome a não ser o seu. Tratava-se, inegavelmente, da mais bela propriedade que havia em toda a região de Goiás que eu tinha percorrido. Reinavam ali uma limpeza e uma ordem que eu ainda não vira em nenhuma outra parte. A casa da fazenda era ao rés do chão e nada tinha de extraordinária, mas era ampla e bem conservada. Na frente uma extensa varanda oferecia sombra e ar fresco em todas as horas do dia. O engenho-de-açúcar, conjugado à casa, fora construído de maneira que, da sala de jantar pudesse ser visto o trabalho que fazia junto as caldeira e da varanda o que se passava no moinho de cana. Este último dava para o pátio quadrado. (98). O corpo da casa se prolongava numa série de construções que formava um dos lados do pátio, nas quais estavam instaladas a selaria, as oficinas do serralheiro, do sapateiro, a sala do arrieiro e, finalmente a cocheira. O outro lado era constituído pelos alojamentos dos casados. Esses alojamentos eram cobertos de telhas e divididos em cubículos por paredes até certa altura. Um muro de adobe fechava os dois lados restantes do pátio.

Após sua passagem pela fazenda de Joaquim Alves, o viajante segue o caminho que leva a Meia Ponte, a fim de prosseguir pela verdadeira estrada que liga Goiás a São Paulo. Deste modo, percorre a região sul da província, passando pelos arraiais de Bom Fim e Santa Cruz até onde registra o abandono dos engenhos de açúcar, o fim do ciclo minerador, a fertilidade das terras até alcançar as margens do rio Paranaíba e avançar pelos sertões da província de Minas Gerais.



Foto 3 – Sede da Fazenda Babilônia. Casa e Engenho. A direita o quarto de hóspedes e, no extremo esquerdo, temos a capela. A varanda envolve a casa e parte do engenho. Foto: Oscar Luís Ferreira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do olhar do viajante europeu e de suas narrativas descortina-se o cotidiano da província de Goiás após o apogeu da mineração. A sua empreitada para o Arraial de Meia Ponte, vindo pelo lado da Comarca de Paracatu, tinha como passagem obrigatória a região que foi posteriormente delimitada pelo astrônomo belga Louis Ferdinand Cruls (1848-1908), para abrigar a futura capital do país na década de sessenta no século XX. A região do planalto central, apesar de ser retratada como erma, abrigava esparsos núcleos populacionais e seguia de rota para os viajantes e tropeiros provenientes das regiões do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo.

De acordo com as próprias considerações de Auguste de Saint-Hilaire, esta região possuía um potencial para integrar as regiões, sudeste, centro-oeste e nordeste vislumbrando um futuro promissor, calcado no desenvolvimento:

Se alguns dos meus relatos resistirem ao tempo e ao esquecimento, as gerações futuras talvez encontrem neles informações de grande interesse sobre essas vastas províncias, provavelmente transformadas, então em verdadeiros impérios. E ficarão surpreendidas ao verificarem que, nos locais onde se erguerão então cidades prósperas e populosas, havia outrora apenas um ou dois casebres que pouco diferiam das choças dos selvagens; que onde estarão retinindo nos ares os ruídos dos martelos e das máquinas mais complexas ouviam-se apenas, em outros tempos, o coaxar de alguns sapos e o canto dos pássaros; que, em lugar das extensas plantações de milho, de mandioca, de cana-de-açúcar, e das árvores frutíferas, o

que havia eram terras cobertas por uma vegetação exuberante mais inútil. Diante dos campos cortados por estrada de ferro, e talvez mesmo por veículos mais possantes do que nossas locomotivas de hoje, as gerações futuras sorrirão ao lerem nos livros que houve um tempo em que o viajante podia considerar-se afortunado quando conseguia percorrer, numa jornada, quatro ou cinco léguas (SAINT-HILAIRE, 1975:14).

A construção da nova capital do Brasil materializou as palavras do viajante Francês quando de sua passagem por esta região no ano de 1819. Atualmente, o botânico Auguste de Saint-Hilaire é um desconhecido tanto do povo francês quanto do brasileiro. Seus minuciosos relatos sobre a sociedade brasileira do século XIX estão quase que restritos aos circuitos acadêmicos, toda a sua narrativa conta uma importante parte da história de nosso país que deve ser resgatada. Hábitos e costumes por ele mencionados são permanências que podem ainda ser identificadas e que formam hoje a identidade local de uma população. A presença da capital modernista não pode e não deve apagar da história este passado riquíssimo e ainda pouco pesquisado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. JACINTHO, Olympio. **Esboço histórico de Formosa**. 2ª ed. Brasília: Editora Independência, 1979.
2. LIMA, Maria Emília Amarante Torres. **As caminhadas de Auguste de Saint-Hilaire pelo Brasil e Paraguai**. Belo Horizonte: Autêntica: 2002.
3. PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império**. Bauru: EDUSC, 1999.
4. SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à província de São Paulo e Resumos das Viagens ao Brasil, Província Cisplatina e Missões do Paraguai**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1972.
5. _____. **Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1974.
6. _____. **A Viagem à Província de Goiás**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1975.
7. _____. **Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.
8. _____. **Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.

O TEMPO E O GÊNERO: ENTRE A LITERATURA E A HISTÓRIA.

Jaqueline da Silva Revorêdo¹.
jaquerevoredodo@hotmail.com

A noção de temporalidade está presente na literatura como uma preocupação constante, (a) o escritor (a) se inscreve em uma tradição literária no mesmo momento em que participa da vida em sociedade. Este trabalho versa sobre o diálogo das diversas instâncias culturais na contemporaneidade sob uma perspectiva de gênero. A fronteira literatura-história se dilui na apreensão de um discurso construído em permanente diálogo com as instâncias geradoras da arte, do mito e da organização social. Recuperar os liames sociais no intuito de solucionar uma das questões essenciais da atualidade, o respeito à diferença, permite ao ser humano atingir o interlocutor. O desejo permanente é o de comunicação em uma sociedade igualitária onde o acesso a informação e ao conhecimento seja permitido a todos.

Palavras-chave: Literatura, Gênero, História.

The notion of temporality is present in the literature as a going concern, the writer subscribes to a literary tradition at the same time that participates in social life. This work is about the dialogue of several instances in contemporary culture in a gender perspective. The literature – history frontier dissolves in the seizure of a discourse constructed in permanent dialogue with the generating instances of art, myth and social organization. Retrieve the social bonds in order to solve one of the key issues of our time, respect for difference, enables the human being to reach the caller. The ongoing aim is communication in an egalitarian society where access to information and knowledge is allowed to everyone.

Keywords: Literature, Gender, History.

*“Lá onde outros propõem suas obras, eu
não pretendo fazer outra coisa senão
mostrar meu espírito.
A vida é queimar as questões.
Eu não concebo nenhuma obra separada
da vida.”
Antonin Artaud.*

Falar em conhecimento histórico implica tratar o tempo passado sob a perspectiva do presente, buscar compreender os acontecimentos a partir de normas e modelos da memória coletiva, apoiados em gêneros fincados na tradição que apontam para o esquecimento do real imediato e aprofundamento das questões humanas reinventadas pela ficção.

A noção de temporalidade está presente na literatura como uma preocupação constante, o escritor se inscreve em uma tradição literária no mesmo momento em que

¹ Graduada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Especialista em Educação pela Faculdade de Humanidades Pedro Segundo (FAHUPE)-RJ, Mestre em Letras (Teoria da Literatura) pela Universidade Federal de Pernambuco(UFPE). Docente da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA-IBAPES) RN. Professora Nível II da SME/Natal/RN, Brasil.

participa da vida em sociedade, essa aparente cisão informa sobre a transitoriedade do mundo e o desejo de conservar na memória coletiva o testemunho do seu tempo e sua voz. A enunciação do presente acontece de acordo com Paul Zunthor na medida do esquecimento: “Nossas culturas só se lembram esquecendo, mantêm-se rejeitando uma parte do que elas acumularam de experiência, no dia-a-dia” (ZUNTHOR, 1997: 15). Esse mecanismo significa uma exclusão e também uma escolha, a oralidade e a escrita privilegiam determinados acontecimentos e relegam outros ao olvido.

Esquecimento pode significar um distanciamento de determinados acontecimentos que escapam a memória para produzir uma melhor perspectiva sobre os fatos. À literatura e à sociedade interessam preencher o tempo de maneira palatável e significativa e essa necessidade deriva da condição humana, ser humano é ser efêmero e daí seguem todas as tentativas de preservação da vida e conseqüentemente da cultura, atividade humana por excelência na concepção de Lévi-Strauss.

A técnica cria instrumentos especializados substituindo a seleção natural por um equivalente humano gerado na cultura, o ser se constrói culturalmente modificando através dessa especialização sua relação com o tempo, este passa a ser percebido a partir do ritmo desta evolução técnica e a memória preenchida no esquecimento dos mecanismos criadores desse tempo do artifício humano, milhares de anos desenham-se no instante que tomamos ciência do sentido do mundo. Seguindo ainda Paul Zunthor encontramos a delimitação do tempo nos limites da criação artística e da imaginação criadora: “No sentido em que eu o percebo aqui, o esquecimento constitui antes um dos fundamentos de toda ficção, aos níveis do imaginário e do discurso” (ZUNTHOR, 1997: 16). A fronteira entre literatura e história se dilui na apreensão de um discurso construído em permanente diálogo com as instancias geradoras da arte, do mito e da organização social que a preserva para as gerações vindouras.

Devido à impossibilidade de abarcar o conhecimento de maneira totalizante o historiador pode operar nas fissuras, percebendo nas margens dos discursos oficiais os diversos enunciados que integram os fatos históricos. Podemos conhecer a história, por exemplo, da seca no Brasil, nos reportando a romances como *O Quinze* de Raquel de Queirós; ou entender melhor as implicações históricas da Guerra de Canudos recorrendo à leitura de *Os Sertões* de Euclides da Cunha; ou ainda mergulhar na prosa de João Guimarães Rosa, para compreender a história e a psicologia do sertanejo brasileiro expressa no *Grande Sertão Veredas*, mesmo se tratando de gêneros ficcionais. “Todo tempo é assim tempo épico, medido apenas pelos movimentos coletivos, na sua harmonia imanente.” (ZUNTHOR, 1997: 18). O discurso histórico tratado pelo prisma da ficção adquire nuances que podem ser

imperceptíveis à confrontação direta com os fatos. Os vínculos com o concreto não mais existem permitindo uma melhor aproximação pelo aprofundamento das questões tratadas e menor divergência de perspectiva.

A tradição poética e a tradição histórica pertencem a um mesmo conjunto de conhecimentos constituídos por textos, e entre textos vão escrevendo e se inscrevendo em um continuum, o gênero literário não sendo mais que uma definição e redefinição permanente dessa seleção do real através da cadeia metonímica em que novos relatos vão surgindo na medida do que foi suprimido ou esquecido do presente, para construir um conhecimento diferente e aprofundado. Conhecimento mais próximo da essência pela reflexão do passado e inflexão de referências e pontos projetados para o futuro ou simplesmente alicerçados na tradição textual e filosófica das instâncias discursivas apreendidas esteticamente por uma escolha deliberada de padrões e formas de dizer o real, ancorados nos valores e temas comuns ao imaginário de uma determinada comunidade.

Tratar da cultura de um povo algumas vezes apresenta a armadilha de renomear preconceitos como o que estava imbuído nas noções de raça e identidade cultural. O espaço público não se apresenta mais como um território delimitado física e estatisticamente para a expressão social e política, é antes uma interseção de discursos e ecos dos diversos grupos e comunidades que habitam a vida urbana na pós-modernidade. “Las cosmovisiones se realizan y se reinterpretan em médio de la <<lógica discontinua>>² que rige la administración de los espacios. Hai <<territórios contínuos, discontinuos y compartidos>>” (CANCLINI,2004:54-55). Espaço de circulação e modulações onde as diferenças existem em relação umas com as outras e não como identidades separadas. Textos e personagens sociais se misturam, as negociações operam um corte no real, que o rapsodo ou poeta “costura” ao escrever sua obra, oferecendo um registro do seu tempo, fora desse mesmo tempo e espaço, remetendo à margem dos acontecimentos, como um observador capaz também de atuar e redimensionar os fatos sob uma nova luz, de acordo com as cores, palavras e instrumentos performativos escolhidos. Trata-se de uma escolha consciente e deliberada sobre o que e como dizer a respeito dos acontecimentos e da vida em um momento passado, presente e até mesmo futuro.

O gênero discursivo escolhido imprime marcas capazes de falar por elas mesmas sobre quem ou em que tradição determinada obra foi criada. A literatura produzida por mulheres em países europeus difere da criada na América Latina em um mesmo período histórico. Se analisarmos esses registros como discursos em relação com outros discursos, vozes em

² Grifo do autor.

ressonância ou discordância. Percebemos a alteridade no jogo dinâmico das diversas instâncias sociais e não como o lugar do outro do diferente, essência e diferença são percebidas em conjunto, no coro das diversas vozes que vão se seguindo, generalizando o tema pelos signos que se repetem e vão reordenando o espaço discursivo.

A colonização cultural gera ferramentas de análise para compreender a tradição histórica de uma nação hegemônica pelo subalterno, de uma forma inusitada e muitas vezes mais sutil e precisa do que poderia ser feito no país de origem. Escritores latino-americanos, asiáticos e africanos foram e são capazes de retratar em seus livros, diversas nuances da cultura européia, mescladas às experiências vividas e conhecidas em território pátrio. Esse fator é muitas vezes fortalecido pela diáspora a que esses intelectuais são submetidos por razões de natureza política. No caso do Brasil, Argentina e Chile, como é do conhecimento de todos, muitos artistas, escritores e pensadores políticos foram exilados durante os regimes ditatoriais iniciados no limiar da década de 70 do recente século passado. Essa imigração diversas vezes, é também uma escolha definida pelo sujeito, na intenção de enriquecer seu repertório cultural.

Os países que falam a língua portuguesa têm a oportunidade de se compreenderem melhor pela facilidade do idioma, no entanto pela difusão da cultura francesa no século XIX e a atual alcance da mídia norte- americana, os valores lusófonos perderam e perdem força para o consumo dos produtos culturais hegemônicos. Vale ressaltar que as desigualdades sociais impostas pelo modo de produção ocidental capitalista contribuem de maneira decisiva para a acentuação das diferenças sociais e massificação da cultura, mas nunca de uma forma total. Existe sempre a possibilidade de romper com os padrões dominantes através das hibridações e intercâmbios culturais entre os grupos heterogêneos que habitam as grandes cidades e mesmo entre as populações indígenas e rurais.

A afirmação da diferença é capaz de combater a uniformização sem oposição a tudo que é ocidental e moderno. Néstor Garcia Canclíni propõe considerar a interculturalidade como patrimônio, procurando deste modo caminhos para resolver as dicotomias entre o social e o particular, o profundo e o plural que convivem nas mais diferentes esferas das sociedades contemporâneas.

A atual tentativa de aproximação das nações de língua portuguesa através da normatização comum do léxico pode significar o reconhecimento desse outro, como mais comum do que ainda não fomos hábeis de imaginar ou perceber. “Ni el color de la piel, ni el lenguaje, ni el territorio, ni la religión sirven para identificar em conjunto” (CANCLINI, 2004: 46). Mais importante do que falar a mesma língua é a maneira de utilizar esse legado.

Os processos de descolonização cultural e lutas sociais realizados nas antigas colônias européias permitem perceber que o idioma dos dominadores é modificado e reinventado, de acordo com a diversidade social e cultural de cada território. As diferentes culturas estão inseridas em sistemas nacionais e transnacionais de influência mútua, portanto a afirmação da diferença passa também pelo reconhecimento das singularidades possíveis em troca permanente de influências.

A profusão de signos em que estamos mergulhados nesse início de século representa para o historiador e o crítico literário dilemas semelhantes em relação ao fato histórico e a obra de arte. Estudar as diferenças culturais implica entender as discrepâncias sociais e refletir sobre a possibilidade de melhor distribuição dos bens de consumo sejam eles de subsistência ou culturais. Permitir o livre acesso das pessoas ao legado de um país não faz o mesmo sentido hoje, do que ocorreria durante a construção dos estados nacionais. O patrimônio material ou imaterial de uma nação como o Brasil é melhor conhecido se atentarmos para a experiência de países com um processo histórico semelhante, não igual.

No capítulo intitulado “No sabemos cómo llamar a los otros”, Néstor Garcia Canclini analisa várias maneiras de entender a alteridade diante do atual quadro de dispersão social e política e da multiculturalidade. O referido autor lança em discussão os exemplos do Brasil, Argentina e México, países que conhece de perto ao longo de sua carreira acadêmica e profissional. E percebe no Brasil uma melhor disposição social para a hibridação cultural, mesmo diante das grandes desigualdades sociais. “Muchos componentes étnicos, a través de prácticas lúdicas y rituales, y también mediante políticas culturales, se introducen en El patrimonio de otros grupos y pasan a formar parte de su horizonte. Sin perder su indiosincrasia, las identidades son menos monolíticas” (CANCLINI, 2008:117). Essa disposição nacional para somar influências e construir referenciais diversificados oferece um manancial riquíssimo para o estudo sistemático da história brasileira através da arte e das mais diferentes expressões culturais do seu povo, ou melhor, das variadas nações que se misturam em seu imenso território.

A máscara social, artística ou ainda ritualística representa o que de mais preciso poderíamos captar sobre a história de um grupo, comunidade ou nação de idéias. Através do transe hipnótico de um culto religioso, da gestualização repetida durante anos pela tradição em uma comunidade operária ou rural, das personagens típicas de um gênero literário somos levados a inferir dados significativos a respeito de uma experiência de vida. Essa apropriação é feita em território selvagem, no sentido de impenetrável e desconhecido e por isso mesmo mais próximo do absurdo e do tangível para se entender as múltiplas referências, influências e

confluências sociais, políticas, econômicas e culturais que se desenrolam no espaço público da atualidade, espaço esse também em reordenação permanente e passível de discussão.

A esperança de salvaguarda da cultura sofreu um terrível abalo com as duas grandes guerras do século XX e permanece agitada pelas ameaças do terrorismo (seja ele de Estado ou realizado por organizações paramilitares) e dos conflitos localizados, que se sucedem no globo de forma ininterrupta. Não é por acaso que o Teatro do Absurdo, o Surrealismo e o Dadaísmo irrompem na Europa se disseminando pelo Ocidente no mesmo século que o niilismo inspirado em Nietzsche e o prefixo *pós* passam a configurar nos escritos estéticos culturais e históricos. Walter Benjamin fala a respeito do fim da arte de narrar em seu ensaio sobre a obra do escritor russo Nicolai Leskov. “Com a guerra Mundial começou a manifestar-se um processo que desde então não se deteve. Não se notou, no fim da guerra, que as pessoas chegavam mudas do campo de batalha” (BENJAMIN, 1994: 57). O estupor do pós-guerra permanece nas sociedades atuais, pressentimos nas manifestações da cultura e da arte contemporâneas a premência de comunicação crivada pela ausência do interlocutor.

O horizonte das grandes cidades é palco de constante instabilidade, no círculo das relações sociais e organizações territoriais urbanas cuja marca é a desreferencialização ou desterritorialização percebida pela filosofia de Deleuze-Guattari, e ainda a circularidade expressa por teóricos da literatura como Ítalo Calvino, que nos remete a cidades reinventadas literariamente no Livro; *As Cidades Invisíveis*, em que as viagens de Marco Pólo repletas de cidades míticas são revisitadas e os lugares descritos simbolizam figuras femininas. Os mitos circulam na mesma velocidade que os meios de transporte e a informação, a duração e a contemplação cedem espaço ao vazio das metrópoles assaltadas pelo excesso de informações e a perda de pontos de referência capazes de falar por si de uma humanidade em construção e caracterizados pelo discurso polifônico, utilizando o termo cunhado por Bakhtin, das diversas instâncias sociais e culturais. No meio dessa babel de signos a literatura pretende alcançar o leitor no interior de cada ser humano e se fazer ouvir em cada recanto da cidade, do lar, pelo indivíduo habitante do lugar não mais anunciado nos jornais e revistas e enunciado por qualquer cidadão metropolitano; o território do outro. A alteridade é ícone da emergência de setores e vozes olvidados pelos discursos de poder, presentes nas expressões culturais e artísticas. O interlocutor desejado é reflexo das sociedades e do sujeito em busca de definição e que só encontram eco nos ditames do consumismo.

O consumismo mobiliza o ser desejante, que procura suprir o vazio da existência adquirindo bens materiais para produzir sentido e gerar valores capazes de substituir a noção de transcendência perdida devido à laicização da sociedade e à velocidade informacional. A

arte surge como uma possibilidade de duração ao permitir a criação de artefatos sem utilidade prática destinados a fruição. Recuperar os liames sociais no intuito de solucionar uma das questões essenciais da atualidade, o respeito à diferença, permite ao ser humano atingir o interlocutor. O desejo que deve ser permanente é o de comunicação em uma sociedade igualitária onde o acesso a informação e ao conhecimento seja permitido a todos, especialmente o conhecimento de si.

“Questionar as percepções conscientes da realidade permite acessar uma realidade mais profunda” (ALMEIDA, 2008). O conhecimento de si na contemporaneidade é antes um jogo de espelhos e a literatura um dos diversos caminhos a se percorrer antes de mergulhar no lago que engoliu narciso e esquecer nossa condição primeira de aprendizes, no tempo inventado da condição humana.

BIBLIOGRAFIA:

ALMEIDA, Maria da Conceição de. *Claude Lévi-Strauss: O geólogo das formações culturais*. Diário de Natal- Caderno Cidades – Educação, 12/03/2008.

BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CANCLIN, Néstor García. *La globalización imaginada. 1ª Ed. Buenos Aires: Paidós, 2008*.
_____. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa editorial, 2004.

ZUMTHOR, Paul. *Tradição e esquecimento*. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

O CRESCIMENTO DA VIOLÊNCIA E A SEGURANÇA HUMANA NA AMÉRICA LATINA

Paulo Rodrigues Ribeiro*

paulorribeiro@uol.com.br

O trabalho se propõe identificar o crescimento da violência e as questões relativas à segurança humana na América Latina, como um fenômeno da contemporaneidade. Considerando que a violência é redimensionada na atual forma de expansão capitalista. Pois, contribuem para a violência, de um lado, os fenômenos bélicos e, de outro, fenômenos como a pobreza, as carências democráticas, o nível de desenvolvimento das capacidades humanas, as desigualdades estruturais, a deterioração do meio ambiente, as tensões e conflitos étnicos, o desrespeito aos direitos humanos. Com a globalização, duas dimensões de violência se intensificam: a violência expressiva e a violência cotidiana.

The present work considers identify the increase of violence and questions relative to human security in Latin America as an contemporary phenomenon. Considering that in current form of capitalism expansion the violence acquires different new dimensions. That happens because contributes for violence by one side the warlike phenomenon and by another phenomenon like poverty, democratic lack, the human capacity development level, structural inequality, environmental deterioration, ethnical tension and conflicts, human rights disrespect. Globalization intensifies two violence dimensions: expressive violence and daily violence.

O trabalho se propõe identificar o crescimento da violência e as questões relativas à segurança humana na América Latina, como um fenômeno da contemporaneidade. Considerando que a violência é redimensionada na atual forma de expansão capitalista. Pois, contribuem para a violência, de um lado, os fenômenos bélicos e, de outro, fenômenos como a pobreza, as carências democráticas, o desnível no desenvolvimento das capacidades humanas, as desigualdades estruturais, a deterioração do meio ambiente, as tensões e conflitos étnicos, o desrespeito aos direitos humanos.

Uma análise sobre a violência e as dimensões que ela pode assumir no mundo contemporâneo nos leva a refletir acerca da identidade nacional e, ao mesmo tempo, sobre a idéia

* Professor Adjunto da Universidade Católica de Goiás, Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Relações Internacionais (NUPERI) da instituição.

de segurança humana. Com o globalismo¹, duas dimensões de violência se intensificaram: a violência expressiva e a violência cotidiana. A violência expressiva é um tipo de violência que resulta da verticalização das relações sociais, tendo no plano interno quanto no meio internacional; ela é inerente ao próprio sistema capitalista em razão da concorrência e competitividade entre as nações, produzindo, também, formas de resistências anti-sistêmicas. Ela surge em razão do funcionamento estrutural da sociedade internacional no mundo capitalista, estando intimamente relacionada ao colonialismo e ao imperialismo é fruto da monopolização do poder econômico e político por uma classe ou por um grupo de Estados, tornando-se a forma mais visível de violência, como a guerra ou o terrorismo.

A violência cotidiana assume formas diversas, com outros alcances e características. Ela se naturaliza nas relações sociais desiguais, típicas do sistema capitalista, no qual a diversidade de meios de subordinação e a desigualdade das relações de produção geram combinações tipicamente violentas. Aparece como problema crônico de algumas regiões ou grupos sociais marginalizados no processo de expansão capitalista. Quase sempre encoberta como problema humanitário, ela se caracteriza pelas diásporas, holocaustos, epidemias e pandemias, pela fome e os êxodos que em seu conjunto estes fenômenos provocam. Ela pode ser identificada em tudo aquilo que, de alguma forma, afeta a dignidade e a segurança humana.

A identificação destas duas formas de violência permite afirmar que a sociedade internacional se constituiu e se constitui em um vasto cenário de violência. Segundo Ianni:

Trata-se de refletir sobre a hipótese de que há algo na fábrica da sociedade moderna, do que se poderia chamar de modernidade, que leva consigo formas, técnicas e práticas cada vez mais brutais de violência, desde as mais prosaicas às mais sofisticadas. (2004, p.167)

Neste sentido, o processo de mundialização, que se inaugurou a partir da expansão capitalista, exigiu uma organização do espaço mundial cuja realização e conquista só foi possível com o colonialismo moderno. Na dinâmica do capitalismo os Estados territoriais europeus cumpriram um papel fundamental, foram os dinamizadores da acumulação do capital mercantil através da formação de um mercado mundial, promovendo a subordinação da África e Ásia, bem como a conquista da América e, ao mesmo tempo iniciaram processos de diásporas, êxodos e massacres, que pela primeira vez atingiram escala global. A transformação do Ocidente em

¹ O termo globalismo é aqui utilizado como expressão dos processos histórico-sociais ou geo-históricos resultantes da expansão capitalista: mercantilismo, imperialismo e o globalismo. (IANNI, 2004)

núcleo central da dinâmica capitalista, resultou da exploração e tráfico de indivíduos sem precedentes até então na história.

A sociedade internacional que surge, a partir da mundialização da economia no século XVI, como necessidade da acumulação do capital, se organiza com base na competição e no conflito e, também, na assimetria. Para além das concepções realistas, consideramos que estes fatores, como características inerentes ao meio internacional, resultam da dinâmica e da expansão sócio-metabólica do capitalismo mundial, da qual os Estados nacionais são elementos constitutivos, exercendo o papel de dinamizadores do sistema juntamente com o mercado. (NASCIMENTO, RIBEIRO & MATOS)

Segundo Ianni,

A história do mundo moderno, desde o descobrimento e a conquista do Novo Mundo, compreendendo também a colonização da África, Ásia e Oceania, é uma história dos mais prosaicos e sofisticados meios e modos de violência, com os quais se forja e mutila a modernidade. (2004, p. 170)

A evolução da sociedade internacional tornou a violência uma metáfora. No passado a crença no ideal de progresso e civilização, que deu à modernidade um sentido positivo, corresponde à perspectiva atual de globalização, como possibilidade de diminuir as distâncias entre os indivíduos e as coletividades. No entanto,

São muitos os que padecem a violência no curso do século XX e primórdios do século XXI. Muitos são os que reconhecem que as formas e as técnicas de violência nessa época estão adquirindo características novas, insuspeitas e crescentemente brutais. É como se, de repente, uns e outros, em todas as partes do mundo, se dessem conta de que o “progresso”, a “civilização”, a “Sociedade Informática”, o “Mundo Sem Fronteiras”, a “Aldeia Global” e a “Terra Pátria” fossem apenas metáforas enganosas, com as quais se encobrem desigualdades e brutalidades cotidianas inimagináveis. (IANNI, 2004, p. 168)

Neste sentido, no mundo pós- Guerra Fria, é visível uma banalização da violência. Apesar dos grandes conflitos em escala global terem praticamente desaparecido, os conflitos de baixa intensidade, locais ou regionais, estimulados por questões religiosas, étnicas ou culturais, revestidos de sentimentos nacionalistas exacerbados, tornam-se cada vez mais comuns. A recriação da violência nas sociedades contemporâneas articula velhos paradigmas da sociedade ocidental, enquadrando tais atos em categorias como atraso e barbárie, considerando-os, em sua forma expressiva, fora da ordem social, associando, assim, a violência ao outro ou aos *outsiders*. A mídia, de forma geral, contribui para esta exteriorização da violência, transformando o fenômeno em situações e temas prosaicos e surpreendentes (IANNI, 2004).

Ao mesmo tempo tenta-se criar o que se pode chamar de cultura da paz, através de símbolos e alegorias que se aproximam das concepções da razão triunfante do iluminismo.

A situação atual do planeta que nos abriga e nutre é dramática. O meio ambiente degradado mostra o quanto os entes humanos podem ser destrutivos. Nas relações entre os indivíduos, grupos sociais, países, o clima é de guerra latente ou explícita. Todas as aparências indicam que o destino da humanidade está vinculado ao belicismo. Os anseios de paz e de concórdia parecem cada vez mais tênues e ineficazes. No entanto, na memória intelectual e afetiva da modernidade, brilha a razão que ensina o caminho da vida e do entendimento para os seres que partilham o pensamento, a ciência, as artes e as técnicas. (GUINSBURG, 2004, p.9)

Pode-se dizer que o cosmopolitismo Kantiano tem ressurgido com uma nova roupagem,

Com discursos atualizados, procura convencer os diversos agentes de que em um mundo onde imperam a igualdade, a justiça e o respeito às normas internacionais todos só terão a lucrar, eliminando-se, portanto, os jogos de soma-zero. (MIYAMOTO, 2000, p.53)

O ideal de formação de uma comunidade internacional, regida por valores éticos convergentes e comuns, em seu sentido liberal, tem sido reforçado pelos organismos internacionais, principalmente pela Organização das Nações Unidas, que lançou em 1994 a **Agenda para a paz**. Naquele mesmo ano, em seminário realizado pela UNESCO em Paris, definiu-se que a cultura da paz

(...) consiste em integrar o melhor da reflexão e da prática de todos os setores da comunidade internacional e mobilizar esta massa de conhecimento e esta energia para criar um mundo onde a paz e a segurança prevaleçam sobre a guerra. (ATHERLEY, apud MIYAMOTO, 2000, p. 53)

Na esteira destes debates acerca da paz e, conseqüentemente, das formas de prevenção do conflito e da violência, formulou-se o conceito de segurança humana. No capítulo dois de seu informe sobre desenvolvimento humano de 1994, dedicado as novas dimensões da segurança humana, o PNUD define que

En el plano mundial, La seguridad humana no significa ya contar con salvaguardias cuidadosamente erigidas contra la amenaza de un holocausto nuclear, una probabilidad que se há reducido grandemente AL terminar La guerrafría. Em cambio, significa responder a la amenaza de la pobreza mundial que atraviesa las fronteras internacionales em la forma de estupefacientes, VIH/SIDA, cambio climático, migación ilegal y terrorismo. (PNUD, Informe sobre desarrollo humano, 1994)

No entanto, ao identificarmos o crescimento do debate acerca da paz e da segurança humana, como um fenômeno da contemporaneidade, consideramos, também, que a violência é redimensionada na globalização. Assim,

(...) contribuem para a violência, de um lado, os fenômenos bélicos e, de outro, fenômenos como a pobreza, as carências democráticas, o nível de desenvolvimento das

capacidades humanas, as desigualdades estruturais, a deteriorização do meio ambiente, as tensões e conflitos étnicos, o respeito aos direitos humanos(sic). (Centro Internacional de Investigação e Informação para a Paz, 2002, p.21)

Essa violência banalizada pela mídia, apresentada como expressiva, muitas vezes é resultado da precarização das condições de trabalho e de vida nos países mais pobres, que se apresenta na forma de conflitos étnicos e religiosos. Na África, Ásia, Leste Europeu e na América Latina a violência reflete a combinação de condições de pobreza arraigada, fruto das desigualdades sociais da discriminação étnica, com os efeitos nocivos da expansão capitalista. As fraturas no tecido social provocadas pelo crescente declínio econômico no mundo capitalista, associados ao fato de que as instituições e os sistemas jurídicos atuais se mostram inadequados para conter tais fenômenos, levam à insurgência daquilo que muitas vezes a mídia qualifica como incidentes de massa.

Na América Latina as ilusões relativas à extinção das desigualdades e à nova ordem mundial internacional acabariam se apagando diante do fracasso das políticas liberais. A abertura econômica que colocou em cheque os modelos desenvolvimentistas a partir do final dos anos de 1980 e, principalmente, nos anos de 1990 solapou de vez as bases sociais da maioria de seus países. A pobreza generalizada, agravada por reformas econômicas que precarizaram as relações de trabalho, combinada com a fraqueza institucional das democracias liberais recém implantadas ampliou o espectro da violência na região, favorecida pela corrupção e pelas redes de crime organizado, nacionais e internacionais.

Ao intensificar os problemas sociais nos países periféricos e semi-periféricos do sistema mundo, o globalismo intensificou os processos migratórios em todo o mundo. Ao tornar-se um fenômeno planetário, as migrações revelam, também, uma repartição desigual das riquezas e as inúmeras tensões políticas que envolvem as diversas sociedades. As áreas de maiores tensões políticas e sociais são aquelas que também geram um maior número de ‘refugiados’.

Mas a interdependência global agora atua em ambos os sentidos. O movimento para fora (de mercadorias, de imagens, de estilos ocidentais e de identidade consumistas) tem uma correspondência num enorme movimento de pessoas das periferias para o centro, num dos períodos mais longos e sustentados de migração “não planejada” da história recente. Impulsionadas pela pobreza, pela seca, pela fome, pelo subdesenvolvimento econômico e por colheitas fracassadas, pela guerra civil e pelos distúrbios políticos, pelo conflito regional e pelas mudanças arbitrárias de regimes políticos, pela dívida externa acumulada de seus governos para com os bancos ocidentais, as pessoas mais pobres do globo, em grande número, acabam por acreditar na “mensagem” do consumismo global e se mudam para os lugares de onde vêm os “bens” e onde as chances de sobrevivência são maiores. (HALL, 2006: 81)

Os países da América Latina, sobretudo da América Central e do Caribe, não fogem à regra. O número de refugiados destas regiões, principalmente nos Estados Unidos é considerável. A elevação do número de imigrantes, legais e ilegais, tem provocado o surgimento de conflitos locais e resultam, quase sempre, em violações dos direitos humanos. As leis de imigração aprovadas pelo governo norte-americano no ano de 1996² permitiram as autoridades expulsar, de forma imediata, qualquer imigrante ilegal em território norte-americano, o que resultou na volta de mais de cem mil latinos americanos aos seus países de origem, principalmente na América Central e Caribe.

A história da imigração de indivíduos desta região para os Estados Unidos é bastante longa, datando do início do século XX, como reflexo dos conflitos gerados pela política do *Big Stick*. As ditaduras e as perseguições políticas geraram os primeiros grandes fluxos migratórios. Mas foram os conflitos generalizados e as guerras civis nas décadas de 1970 e 1980 que impulsionaram a imigração, elevando o número de refugiados. Contribuiu para o processo, de forma decisiva, a adoção de políticas comerciais liberalizantes por governos conservadores que assumiram o poder político após a queda das ditaduras na década de 1990. A América Central tornou-se o paraíso do livre comércio e das empresas de subcontratação de mão-de-obra, principalmente nas zonas francas, onde não existem direitos sindicais.

Contudo, a imigração para os Estados Unidos resultou na perda de traços identitários para estes grupos. Embora marginalizados, a própria sociedade americana pressiona o imigrante para a americanização de seus costumes. A indústria cultural norte-americana, sequiosa de novas produções e lucros, aproveitando-se desse novo mercado, inundou a sociedade norte-americana com filmes, programas de televisão, músicas e produtos de uma forma geral destinados a este novo público. A mercantilização da cultura latina nos Estados Unidos ao mesmo tempo integrou e fragmentou o imigrante, ampliando as desigualdades e as diversidades, promovendo acomodações e ampliando as tensões, gerou riqueza e alienação.

Como no mundo moderno as culturas nacionais constituem uma das mais importantes formas de identidade cultural e sociabilidade entre os indivíduos, a sua perda implica em deslocamentos comportamentais que podem gerar atos de extrema violência. O surgimento dessas identidades híbridas, resultantes das ambigüidades do globalismo, da reinvenção das diferenças, assimilando o particularismo, transforma o indivíduo e principalmente os seus

² *A Illegal Immigration Reform e a Immigrant Responsibility Act*

referenciais – uma comunidade local, um domicílio ou uma condição de pertencimento – jogando-o em lugar nenhum. A perda dos referenciais, somada à marginalização, violenta o indivíduo e o torna, conseqüentemente, agente da violência.

O espaço global por natureza é fluído e possui uma enorme força destrutiva, uma vez que é subvertido pelo tempo rápido e pelos deslocamentos permitidos pelas novas tecnologias. Tornase o espaço da alienação, onde as sociabilidades locais, regionais, comunitárias e de classe perdem a sua importância. A fragmentação dos códigos culturais, a multiplicidade de estilos, a ênfase no efêmero, no flutuante, no impermanente, na diferença e no pluralismo cultural abrem caminhos para outros tipos de sociabilidades. (HALL, 2006)

Entre essas novas formas de sociabilidades encontram-se as gangues que, hoje, praticamente tomam conta da América Central, atuando em países como o Panamá, Honduras, El Salvador, Guatemala, Costa Rica e Nicarágua. Apesar de ser um fenômeno regional estas quadrilhas, chamadas de Maras, não são organizações transnacionais, elas não possuem vínculos entre si, embora recorram como forma de afirmação de sua identidade a uma mesma origem.

As duas principais gangues que se enfrentam hoje na América Central, a *Mara Salvatrucha* (MS) e a *Mara 18* (M18), surgiram em *Los Angeles* na década de 1980, formadas por jovens imigrantes latino-americanos. São formadas por adolescentes e adultos jovens, oriundo da América Central, imigrantes por razões econômicas políticas e sociais, que criaram em solo norte americano organizações estruturadas, com hierarquias rígidas e com um forte sentido territorialista, dispostas a defender seus membros e negócios com o assassinato de seus inimigos e rivais.

Cada uma delas possui seus códigos de linguagem, seus ritos e suas tatuagens. Apesar de não possuírem nenhuma ideologia são rivais e seu ódio mútuo atinge formas extremas de violência. Nos Estados Unidos e nos países da América Central os governos têm que lidar constantemente com massacres provocados pelas gangues rivais, mesmo dentro do sistema prisional.

Seus membros são condenados por homicídio, roubo com violência, tráfico de drogas ou porte de armas. Vivem em lutas constantes e formam bandos que nascem em guetos das grandes cidades da Califórnia e de outros estados. Mas a partir de 1996, com a nova legislação, as autoridades norte-americanas passaram a deportar seus membros após cumprirem o tempo de condenação no Estados Unidos.

A deportação em massa dos *mareiros* por si só não explica a amplitude que o fenômeno tomou na América Central. Estas organizações encontraram um ambiente institucionalmente frágil, após anos seguidos de ditaduras e guerras civis. Os governos não conseguem conter a sua proliferação e, principalmente, a atração que exercem sobre a juventude na região, jovens que sem perspectivas vêem nas *Maras e Pandillas* a possibilidade de participar de um tipo de relação comunitária, mesmo que marginal. Apesar das políticas repressivas adotadas, chamadas de mão de ferro, cujo objetivo é colocar na prisão seus membros, superlotando as penitenciárias o problema tem tomado proporções alarmantes. Na verdade muitas vezes a vida na prisão torna-se atraente para este jovem sem esperança de vida, que como membro de uma gangue adquire dentro do sistema prisional grande respeitabilidade. Portanto, pode-se dizer que enquanto fracassam as políticas sociais de integração para o enfrentamento da delinquência juvenil, cresce a violência e a insegurança social nestes países.

Também, é importante ressaltar que a comunidade internacional, apesar do fenômeno já ter atingido proporções que afetam a segurança humana, tal como este conceito é definido pelo PNUD, ainda não se mobilizou no sentido de cooperar com estes países para a solução do problema. Pois como ele não é crime organizado internacional, não há envolvimento das *Maras* com o tráfico internacional de entorpecentes, as suas atividades neste sentido se limitam a um tráfico local de *crack* e maconha, pois seus membros não possuem capital necessário para o envolvimento com as redes de crime organizado internacionais, elas são consideradas problemas internos de cada país e não como frutos do sistema capitalista global.

TRANSCRIÇÃO PALEOGRÁFICA DE DOCUMENTOS GOIANOS

Deusdedith Alves Rocha Junior¹

deusdedith.junior@uniceub.br

Esta pesquisa tem por objetivo a elaboração de um acervo de documentos da história goiana no Laboratório de História do UniCEUB, utilizando-se das técnicas da leitura e da transcrição paleográficas. É sabido que o acesso à documentação antiga esbarra nas dificuldades de leitura e interpretação desta e que a disponibilização de fontes primárias para a pesquisa histórica é de muita importância para a formação acadêmica e o desenvolvimento do conhecimento histórico. Pretende-se, portanto, ler, transcrever, contextualizar e arquivar os primeiros documentos da história goiana depositados no Arquivo Histórico Ultramarino, formando um acervo de consulta para alunos e pesquisadores de história. Inscreve-se esta pesquisa na perspectiva de estudos do Grupo “PADÊ e se vincula ao Laboratório de História, ampliando assim a sua perspectiva de trabalho.

Palavras chave: paleografia, história goiana, documentos históricos.

1. TEMA, OBJETO E PROBLEMA DA PESQUISA

O tema da pesquisa se define como a transcrição paleográfica dos documentos goianos no Arquivo Histórico Ultramarino, cujo objeto é a montagem de um acervo de documentos transcritos e contextualizados.

A descrição do contexto sócio-político é considerada conteúdo essencial da historicidade que estabelece fatos sociais importantes para o delineamento do desenvolvimento humano das populações. A estrutura da sociedade mineradora de Goiás no século XVIII tem em seu processo marcado pelas interações étnicas e pela construção dos elementos históricos que contribuem para a organização desta nos marcos do mundo ocidental e da sociedade brasileira. Revela isto a documentação contida no Arquivo Histórico Ultramarino.

Destacando-se o ineditismo da maioria dos documentos propostos para a transcrição nesta pesquisa, eles trazem para o estudo da história do Brasil colonial e da história goiana a possibilidade de evidenciar novos contornos sobre os aspectos da formação da região centro-oeste e da sua ocupação inicial.

Ao trazer ao público pesquisador e aos interessados na história brasileira o conteúdo de tais documentos, a tarefa a que nos propomos deverá contar com a transcrição paleográfica, que é o instrumento ideal para proporcionar tal acesso.

2. JUSTIFICATIVA

A paleografia é uma técnica de estudo da escrita antiga que procura ler, compreender e transcrever textos antigos. Consideram-se antigos, textos de documentos anteriores ao século XX. Tais documentos possuem caligrafias que têm origem no alfabeto romano, mas que ao longo do tempo, adotaram estilos variados, como a escrita latina, a gótica, a carolina, a cortesã, a visigótica, a processada, dentre outras.

Poucos registros foram conservados entre os séculos XII e XIII, e foi somente a partir do séc. XVI que os padres paroquiais da igreja católica foram solicitados a registrar batismos, casamentos e falecimentos. Nesse caso, a história brasileira, em sua ligação com o Ocidente, foi amplamente documentada e guarda uma grande massa de documentos sobre o processo de ocupação branca e sobre as relações que se estabeleceram entre portugueses e negros e índios.

Além do estilo, das diferentes regras e das pouco cuidadosas caligrafias contidas nesses documentos, o hábito de se abreviar boa parte das palavras tornou a leitura de tais documentos um desafio que pode ser resolvido com uma especialização em paleografia. É por essa razão que grande parte dos documentos brasileiros que se encontram guardados no Brasil e em Portugal permanece desconhecida e não é tomada como fonte para a história.

Na década de 1990 o Ministério da Cultura do Brasil e o Ministério das Relações Exteriores de Portugal empreenderam esforços para digitalizar e disponibilizar a documentação contida no Arquivo Histórico Ultramarino. Criado em 1642, o Conselho Ultramar dissertava sobre questões que ultrapassavam a competência do governador-geral ou do vice-rei. Os documentos enviados a Lisboa eram analisados pelo Conselho antes de seguirem para o despacho final do rei. Possuímos, portanto nos quase 300 cd's que integram o conjunto das milhares de páginas digitalizadas, um rico acervo sobre o longo processo de ocupação do território brasileiro, que retrata desde os atos políticos e a imposição de regras sociais até elementos culturais e a vida cotidiana.

3. OBJETIVOS

Elaborar e montar um acervo dos primeiros documentos da história de Goiás, a partir da transcrição e da contextualização dos documentos contido no AHU. Capacitar alunos do curso de História na leitura e transcrição de documentos paleográficos; transcrever

¹ Alunos monitores: Andressa Pierre Gontijo (Gisno); Isabel Escobar Crescencio (UniCEUB); Rosecleide Neves Branco (UniCEUB); João Guilherme Alves Bastos (UniCEUB); Natcha Martins de Souza (UniCEUB); Bruna Santana Fernandes (UniCEUB) e Mateus Guedes Bochese (UniCEUB).

documentos da historiografia goiana selecionados nos arquivos digitalizados do AHU; Montar um acervo de documentos para a consulta e pesquisa de pesquisadores no Laboratório de História.

4. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA E FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A paleografia tem sido esquecida nos cursos de graduação e de pós-graduação das ciências sociais e humanas, devido principalmente à utilização de recursos e fontes contidos em suportes de informação mais modernos, como a informática e os recursos áudios-visuais. É, no entanto, certo, que as fontes de informação sobre o mais remoto passado da história não se fazem claras por estarem contidas em suportes mais modernos. A leitura de documentos antigos requer a especialização na paleografia, fundamentado em manuais e práticas cujas principais referências estão disponíveis nos principais arquivos de documentos antigos brasileiros. Assim, Vera Lúcia Acioli, em *A escrita no Brasil colônia – um guia para a leitura de documentos manuscritos*, torna-se a principal referência de consulta para o iniciante em paleografia. Mas a prática de tal leitura dependerá dos exercícios que serão oferecidos em aulas práticas, em um curso de paleografia oferecido pelo Laboratório de História e previsto neste projeto.

A história goiana pertence ao âmbito da história dos processos de ocupação das terras interiores do Brasil. Movidos pela busca de riquezas (escravos indígenas e minérios) paulistas e portugueses buscaram nos campos do cerrado a realização de suas vontades de fortuna e a realização de desejos pessoais e coletivos. Também, o jesuíta que subia o Tocantins e o nordestino que avançava com o gado, transformavam a paisagem do Planalto Central brasileiro, impondo uma nova ordem mercantil e escravista, sobrepondo-se e depois superando a milenar ocupação indígena do Jê adaptado a esse ecossistema. Isso tudo ao longo do século XVIII.

As principais referências sobre a história goiana discutem os temas contidos nos documentos a serem selecionados, oferecendo uma rica contextualização para os mesmos. São obras de autores como Paulo Bertran, Luís Palacín e Nasr Chaul, que não de oferecer os referenciais para a contextualização dos documentos.

Quanto à documentação contida no Arquivo Histórico Ultramarino, esta encontra-se totalmente digitalizada e disponível em instituições de pesquisa como o Instituto Histórico e Geográfico Do Distrito Federal e o Ministério da Cultura.

O caráter, predominantemente, administrativo desta documentação, acrescido de relatos pessoais, cartas e dados demográficos podem possibilitar diversas abordagens e análises que ainda não vieram à luz.

5. METODOLOGIA

As técnicas da leitura e transcrição paleográfica serão oferecidas em um curso com duração de 24h/a pelo professor orientador do projeto. Análise e síntese da bibliografia da história goiana para a contextualização dos documentos.

6. PLANO DE TRABALHO E CONOGRAMA DAS ATIVIDADES

O trabalho tem previsão inicial de um ano, e se divide em um curso de iniciação à paleografia para os alunos participantes do curso e a transcrição dos documentos em encontros semanais, seguidos de pesquisa bibliográfica para a contextualização do documento e organização do acervo.

7. REFERÊNCIAS

ACIOLI, Vera Lúcia. A escrita no Brasil colônia – um guia para a leitura de documentos manuscritos. Recife: Editora Massangana, 2003.

ATAÍDES, Jézus Marco de (Org.). *Documenta indígena do Brasil Central*. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

BERTRAN, Paulo. *História da terra e do homem no Planalto Central: Ecohistória do Distrito Federal: do indígena ao colonizador*. Brasília: Verano, 2000.

CHAUL, Nasr Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. Goiânia: UFG, 2002.

KARASCH, Mary. *Os Quilombos do Ouro na Capitania de Goiás*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Ruy Cirne. *Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas*. Goiânia: UFG, 2002.

PALACÍN, Luís e MORAES, Maria Augusta de Sant'anna. *História de Goiás*. Goiânia: UCG, 2001.

PALACIN, Luiz; GARCIA, Ledonias Franco; AMADO, Janaína. *História de Goiás em documentos I colônia*. Goiânia: UFG, 2001.

ROCHA JUNIOR, Deusdedith Alves; VIEIRA JÚNIOR, Wilson C. Jardim; CARDOSO, Rafael C. *Viagem pela Estrada Real dos Goyazes*. Brasília: Paralelo 15, 2006.

- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à província de Goiás*. São Paulo: Ed. da USP, 1975.
- SILVA, Martiniano J. *Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava – 1719-1888*. Goiânia: Kelps, 2003.

SINAIS, DETALHES, PISTAS, INDÍCIOS NO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DOS CEMITÉRIOS DE CUIABÁ NO INÍCIO DO SÉC. XX

Maria Aparecida Borges de Barros Rocha¹

A partir de meu interesse voltado para a questão da transferência dos enterramentos e da secularização dos cemitérios públicos da cidade de Cuiabá, apresentarei neste texto uma discussão sobre o uso dos arquivos que vem de encontro com a prática historiográfica desenvolvida nos principais lugares de memória e história do Estado de Mato Grosso como o Arquivo Público de Mato Grosso (APMT) o Arquivo da Cúria Metropolitana de Cuiabá, o Núcleo de Documentação de História Regional da Universidade Federal de Mato Grosso e o Arquivo da Casa Barão de Melgaço. Para pensar os arquivos e sua relação com a prática historiográfica trarei para discussão documentos desse acervo e buscarei as reflexões de Arlette Farge², Carlo Ginzburg³, Michel de Certeau⁴ e Paul Ricouer⁵. Em seguida farei algumas considerações sobre o uso de imagens, retratos e fotografias a partir das reflexões de Boris Kossoy⁶, Paul Ricouer e Raphael Samuel⁷ onde trataremos de uma imagem que apresenta alguns dos principais personagens envolvidos em torno da questão principal de nossa investigação: a secularização dos cemitérios da cidade de Cuiabá.

I: LUGARES DA MEMÓRIA

A memória não tem por função apenas lembrar o passado, mas, sim tem a ver com aprendizado e com o processo de apreensão. do passado. A memória artificial associa imagens e lugares. Ricouer fala de traumas e de como esses traumas podem alterar o que é lembrado. O luto também tem relações com o que é lembrado, assim como com o que é esquecido. Afinal, porque alguns fatos são lembrados e outros são esquecidos?

A arte da memória, para Ricouer, seria como uma escrita interior, pois aqueles que aprendem a arte da memória podem dispor daquilo que viram ou ouviram, colocando-os em lugares específicos e podem falar deles “de memória”. Porque os lugares são como tábuas de cera ou como papiros, as imagens são como letras, o arranjo e a disposição das imagens são como a escrita e o fato de pronunciar é como a leitura. Os *loci* ou os lugares permanecem na memória e podem ser continuamente utilizados como as tábuas de cera⁸.

Existe, Para Ricouer uma dificuldade lógica quanto ao uso e abuso da memória e como isso é feito, como a memória é manipulada pelo individual e pelo coletivo e como o historiador pode atuar. A memória e a história envolvem várias questões que incidem sobre a prática historiográfica como: O que é fazer memória e o que é lembrança? O que é memória artificial e

¹ Doutoranda em História pelo Programa de pós-graduação da Universidade Federal de Goiás.

² FARGE, Arlette. *Le goût de l'archive*. Paris, França: Éditions EHESS, 2005.

³ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

⁴ CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

⁵ RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

⁶ KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. São Paulo, Ed. Ateliê, 2002.

⁷ SAMUEL, Raphael. Teatros de memória. In: *Projeto história*, nº 14. São Paulo: SE, 1997.

⁸ Op. Cit. P. 28

como deve ser revista? Como se dá o uso da memória na aprendizagem e na retórica? Nosso interesse não é responder essas questões, mas pensar sobre alguns pontos.

Podemos pensar na construção e organização de um arquivo, por exemplo, observando quais memórias e narrativas se fazem presentes, participando da construção da identidade de determinadas pessoas e mesmo de uma coletividade, assim como podemos observar como outros elementos são simplesmente suprimidos ou “esquecidos”. Esses elementos lembrados ou esquecidos também fazem parte da identidade e da memória. As próprias fontes que nós historiadores usamos devem ser percebidas como construções, elas são testemunhas, mas é preciso muito cuidado com elas, pois, elas devem ser investigadas, especuladas, reviradas, interpeladas, provocadas no sentido de nos dizer ou nos indicar mais do que parecem propor – é preciso buscar o que subjaz, o que não está de pronto apresentado pela fonte, mas, temos que buscar, estando atentos a todos os pequenos indícios como um investigador, conforme Farge e Ginzburg sugerem.

Para Farge os documentos que compõem os arquivos são produtos de realidades de confronto que registram também o não-dito, aquilo que de forma alguma seria registrado não fosse a ocorrência de conflitos ou desordens; o registro da fala dos interrogados tornam visíveis muitos aspectos que teriam para sempre permanecidos encobertos. “O arquivo é uma brecha no tecido dos dias”, sua consistência mostra o ordinário, mas, advém do imprevisto.

Essa discussão se aproxima das propostas de Ginzburg quando estabelece o princípio indiciário para pensar a história a partir da micro-história, pois, para Ginzburg é função e dom natural da prática de investigação historiográfica decodificar textos diversos na natureza, nos papéis e também nas telas, que são sempre textos. É preciso perceber ou identificar o que não é aparente, ou, o que não é imediatamente perceptível, o que subjaz, o que está nas entrelinhas, o que está oculto e que, no entanto, precisa ser decifrado, para ele é também obrigação do historiador transmitir essa percepção mais apurada ou diferenciada da realidade⁹.

Pensando os arquivos a partir das considerações de Ricouer, Ginzburg, Farge , propomos registrar nossa experiência junto aos arquivos citados, utilizados em nossa pesquisa, onde existe a disponibilidade de um rico acervo sobre os séculos XVIII, XIX e XX para pesquisa historiográfica. O Arquivo Público de Mato Grosso, maior centro de documentação do Centro Oeste, conta desde novembro de 2004 com uma nova sede com espaço adequado para atendimento de pesquisadores e estrutura necessária para microfilmagem e digitalização. Nesse arquivo desenvolvemos grande parte da nossa pesquisa e localizamos as principais fontes que deram origem à nossa investigação, fazem parte desse acervo o documento intitulado: *A questão dos cemitérios públicos de Cuiabá – considerações sobre a origem dos mesmos e análise dos documentos que provam o domínio do Estado, 1901.*

⁹ Ibidem, Idem, p. 144.

A partir da leitura dessa documentação, queremos pensar como os autores citados podem nos ajudar a pensar a prática historiográfica nos arquivos: Como tratar os documentos? Como fazer uma leitura adequada? Como problematizá-los? Como estabelecer uma crítica pertinente à essa documentação? O documento é um reflexo do real? Quais sentidos essa documentação constrói? A secularização dos cemitérios pode ser pensada como uma luta política entre seus principais personagens algumas se colocam à prática historiográfica nos arquivos: Como tratar os documentos? Como fazer uma leitura adequada? Como problematizá-los? Como estabelecer uma crítica pertinente à essa documentação? O documento é um reflexo do real? Quais sentidos essa documentação constrói?

Nesse sentido o paradigma indiciário desenvolvido por Ginzburg, nos ajuda a pensar essas problemáticas, pois, as fontes usadas pelos historiadores devem ser percebidas como construções e testemunhas que devem ser investigadas no sentido de nos indicar mais do que parecem propor, é preciso buscar o que subjaz, o que não está de pronto apresentado pela fonte, mas, temos que buscar, estando atentos a todos os pequenos indícios apresentados, como um investigador, conforme Ginzburg sugere ao se referir ao crítico de arte em seu trabalho de distinguir os originais das cópias:

É preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas, portanto, mais facilmente imitáveis dos quadros: os olhos erguidos para o céu de Perugino, o sorriso dos de Leonardo, e assim por diante. Pelo contrário, é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia¹⁰.

É no arquivo que o historiador perde seu estatuto de estabilidade, pois, como um errante não executa planos ou os altera, seus caminhos dão sempre com o desconhecido, ou com um novo caminho, ele está inelutavelmente mergulhado na ordem da diferença. Exposto, a todo momento, à possibilidade do novo. Desta forma, só quem desenvolveu a prática de pesquisa nos arquivos tem noção do risco quase cotidiano nesses lugares, de se defrontar com documentos alheios à primeira vista ao seu objetivo inicial, mas, que podem muito enriquecer sua pesquisa e, em momento algum devem ser ignorados, portanto, o que importa nesse momento é o acaso, a imprevisibilidade com que se depara o historiador, que nada descarta, pelo contrário, ele tem desenvolvido um certo faro, uma sensibilidade aguçada que o leve a seguir as pistas e sinais que como bem nos ensina Ginzburg e Farge.

II – UM CAMPO DE EXPERIMENTAÇÃO: AS PERSONAGENS: DA SECULARIZAÇÃO DO CEMITÉRIO.

¹⁰ GINZBURG, Carlo. Op. Cit.. P. 144.

O documento que selecionei para articular o instrumental teórico e as fontes é um documento denominado : *A questão dos cemitérios públicos de Cuiabá – considerações sobre a origem dos mesmos e análise dos documentos que provam o domínio do Estado, 1901*- Trata-se de um documento publicado pelo jornal O Rebate com objetivo de apresentar o contexto do processo de secularização dos cemitérios em Cuiabá

O primeiro e mais importante personagem da nossa história é D. Carlos Luiz D'Amour, Bispo da Arquidiocese de Cuiabá no período de 1878 a 1921. Estando à frente da Igreja em 1901, quando do embate da secularização dos cemitérios, usará as páginas do jornal “A Cruz” para levar à público, através de diversas Cartas Pastorais, as suas palavras e suas idéias e as da Igreja que representava, assim como as suas reações e as daquela instituição diante do processo de espoliação que, a seu ver, a Igreja estaria sofrendo com a questão da secularização dos cemitérios.

D. Aquino Correa, outra personagem importante da história da secularização dos cemitérios da cidade de Cuiabá, em 1921 assumirá o cargo de bispo da Arquidiocese de Cuiabá, após a morte de D. Carlos. Homem religioso e homem de letras, autor de inúmeras e notáveis Cartas pastorais, de discursos, trabalhos históricos e poesias,, tomando a iniciativa de fundar a Academia Mato-grossense de Letras onde, depois, como titular, seria aclamado por unanimidade Presidente de Honra. Criou também o Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, do qual foi eleito Presidente Perpétuo. Em 1923 é protagonista principal do desfecho final da questão dos cemitérios públicos da cidade quando depois de um longo litígio, faz um acordo com o poder secular representado pelo município e pelo estado, cedendo as chaves dos cemitérios ao poder laico, enquanto é resguardada à Igreja apenas a atuação religiosa restrita ao interior da capela daqueles cemitérios.

Nossa terceira personagem, D. Antonio Luis Malan veio para Cuiabá como padre salesiano, trazido por D. Carlos Luiz D'Amour, com objetivo social e religioso de fundar e administrar escolas voltadas para a educação religiosa de rapazes e moças. Fundou o Colégio S. Gonçalo para educação dos rapazes e o Colégio Coração de Jesus, que foi dirigido por irmãs de caridade voltadas para a educação de moças da cidade, além do Asilo Santa Rita para o atendimento de crianças pobres. Essas atividades tinham como objetivo principal a retomada de terreno que a Igreja considerava essencial para o embate que se desenrolava¹¹.

José de Mesquita, principal intelectual cuiabano da época, teve atuação fundamental na fundação do Instituto Histórico de Mato Grosso e do Centro de Letras Mato-grossense, que originou a Academia Mato-grossense de Letras. Dispondo de aprimorado conhecimento histórico e excelente oratória, experimentou grande êxito como intelectual e magistrado, contribuindo durante mais de dez anos com a Revista da Cultura do Rio de Janeiro, periódico

¹¹ PERARO. Maria Adenir. *Memória da Igreja em Mato Grosso – O Arquivo da Cúria Metropolitana de Cuiabá*. Cuiabá: Ed. Entrelinhas, 2002.

sob direção da ação católica. Era um homem de seu tempo, um homem religioso que também se envolveu com a questão da secularização dos cemitérios da cidade de Cuiabá, foi colaborador e dirigiu durante cerca de vinte anos o jornal A Cruz, periódico da ação católica em Cuiabá e em seus escritos vai lamentar o desfecho do processo de secularização dos cemitérios da cidade¹².

Em nossa pesquisa no Arquivo Público de Mato Grosso identificamos a atuação de dois jornais que se caracterizaram pelo envolvimento com a secularização dos cemitérios. Um jornal religioso católico: A Cruz, que defendeu os interesses da Igreja e a manutenção da administração religiosa dos cemitérios e um jornal leigo: O Rebate que defendeu os interesses do Estado e a secularização dos cemitérios.

Em de 20 de Novembro de 1900 a Câmara Municipal da cidade de Cuiabá manda publicar no jornal “O Rebate” a seguinte Resolução:

Art. 1º- A partir de 1º de janeiro próximo futuro passarão os cemitérios públicos do 1º e do 2º distritos desta capital para o poder da municipalidade, ficando para isso autorizado, desde já, o intendente a tomar as providências que julgar necessárias, a fim de dar cumprimento a presente resolução.

Art.2º- Revogam-se as disposições em contrário¹³.

O documento acima indica que o poder público civil procura estabelecer as normas oficiais de sua apropriação dos cemitérios da cidade de Cuiabá, que até então tinham sido administrados por representantes da Igreja Católica. Devemos considerar que estamos nos primeiros anos da República que vai se caracterizar pela formação de um Estado laico, independente da Igreja.

Essa Resolução que parece representar um ultimato, uma derradeira ordem com objetivo de ser sumariamente cumprida, nos leva a algumas indagações: Quais as providências consideradas necessárias para o cumprimento da Resolução? Que trâmites legais teriam sido levados a efeito para que tal Resolução fosse aprovada? Como reagiria a Igreja católica diante dessa Resolução?

Em nossas investigações pretendemos buscar respostas para as duas primeiras indagações. Quanto à terceira indagação, consideramos pertinente considerar a seguinte portaria publicada logo a seguir. Em 2 de dezembro de 1900 o Bispo D. Carlos Luiz D’Amour fez publicar no jornal ‘A Cruz ‘ uma portaria, conforme a seguir:

¹² MESQUITA, José de. As Necrópoles cuiabanas. *Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso*, Cuiabá, t.35-38, p. 37-70, 1936.

¹³ Publicação do Jornal *O rebate*, de 20 de Novembro de 1900.

D. Carlos Luiz D'Amour, por mercê de Deus e da Santíssima Sé Apostólica, Bispo da Diocese de Cuiabá, Considerando que a Câmara Municipal desta cidade, em sua Resolução nº 40, de 19 de Novembro último, esbulhando a Fábrica da Catedral desta Diocese do direito de propriedade que lhe assiste sobre o Cemitério de Nossa Senhora da Piedade, fere claramente os direitos da Santa Igreja e vai de encontro ao que preceitua a Constituição Federal, com relação aos cemitérios já existentes, criados por particulares, por Irmandades ou pelo povo e sobre os quais resta apenas à municipalidade o Direito de Inspeção e atendendo a que um dos principais deveres do nosso ministério pastoral é zelar e defender os direitos da mesma Santa Igreja e obstar pelos meios ao nosso alcance a que sejam eles invadidos ou extorquidos.

Havemos por bem interditar como pela presente nossa Portaria interditamos, a capela de N. S. da Piedade do referido cemitério, ficando desde já proibido aos reverendos sacerdotes sob pena de suspensão Ipso Facto do exercício de suas ordens, celebrar na dita capela o Santo Sacrifício da Missa e qualquer outro ato religioso, que também proibimos se celebre no respectivo cemitério. E para que chegue ao conhecimento de todos os nossos amados diocesanos, será esta portaria, depois de registrada em nossa câmara, publicada no jornal "A Cruz", assim como também será publicada à estação das missas na Sé Catedral e Igrejas Matrizes e nas Capelas do Colégio São Gonçalo e do Asilo Santa Rita desta cidade.

Dada em sua residência episcopal de Cuiabá, sob nosso sinal e selo, aos dois de Dezembro de 1900.

D. Carlos Luiz D'Amour, Bispo de Cuiabá¹⁴

O documento considera a secularização dos cemitérios como algo abrupto, que excluía a Fábrica da Catedral do seu Direito de Propriedade sobre os cemitérios, ferindo os direitos da Igreja. Nesse sentido devemos investigar se, essa secularização realmente se efetuou, em Cuiabá, de forma abrupta e repentina, por força da legislação republicana, sem que a Igreja tivesse sido avisada ou teria havido outro documento anterior, outro debate em torno dessa questão? Não devemos deixar de considerar que o processo de secularização dos cemitérios em outras cidades e capitais já vinha ocorrendo desde meados do séc. XIX. Em muitas cidades esse processo se fez no momento da transferência dos enterramentos das igrejas para os cemitérios.

Existe, no entanto, outra questão a ser pensada: o bispo considera que a secularização da forma como estava sendo feita se chocaria com as determinações da Constituição Federal, com relação aos cemitérios já existentes e construídos por irmandades, igrejas, associações

¹⁴ Publicação do jornal *A Cruz*, de 02 de Dezembro de 1900.

leigas e mesmo pela população cuja administração era feita pela Igreja e assim, de acordo com a Constituição, poderia continuar. Mas, enfim, quem teria direito à administração do cemitério?

Esse na verdade é um dos principais pontos de discórdia na discussão, que gerará a disputa judicial, pois tanto a Igreja como o Estado se julgam com direito de propriedade e de administração sobre os cemitérios, porque ambos teriam feito investimentos na construção do mesmo. O litígio vai estar posto, pois, ambos procurarão na justiça provar a posse desses direitos sobre o cemitério, cada qual representada por um advogado, conforme citado acima.

Como a Igreja poderia se resignar em perder o controle sobre os cemitérios e enterramentos, assim como sobre os assentos de nascimentos e de óbitos como era imposto pela nova Constituição, sem qualquer tentativa de reverter o quadro? Afinal essa situação era muito desfavorável para a Igreja se apresentava em todo o país a partir da República. Esses representavam fortes indícios de que a secularização estaria se estabelecendo na sociedade.

Uma outra informação do documento se refere à reação apresentada pelo bispo quanto às práticas religiosas no recinto do Cemitério da Piedade. Com efeito, o bispo proíbe terminantemente que, a partir da publicação daquela portaria, qualquer ato religioso, assim como o Santo Sacrifício da Missa, seja proferido no interior daquele cemitério ou de sua Capela, que é interditada para qualquer prática religiosa.

Dessa forma o bispo procura demonstra certa autoridade sobre os enterramentos e as relações entre vida e morte da população, assim como sua contrariedade com os acontecimentos, mandando publicar essa portaria no jornal “A Cruz” assim como manda também fazer divulgar nos principais redutos religiosos da cidade: As principais igrejas no momento das missas. Talvez essa fosse uma estratégia do bispo, uma tentativa de reverter o quadro mobilizando a população a favor de sua causa ou da causa da Igreja, difundindo informações sobre os acontecimentos, através da divulgação no decorrer das missas, momento solene em que os fiéis estariam reunidos no interior dos templos religiosos.

Uma matéria de José de Mesquita publicado no jornal A Cruz em 1901 apresenta uma perspectiva de leitura daquele momento e bem pode indicar o modo como ele acompanhou os fatos, assim com as considerações que fez sobre os acontecimentos, que muito provavelmente pode ser representativo do parecer daquela população maciçamente católica: *Sinto ter que reconhecer, mas, o que me parece é que houve um certo açodamento ao tratar de um elemento que muito deveria ser melhor avaliado, por se tratar de questão muito delicada e que vem de encontro aos interesses maiores de nossa população*¹⁵.

José de Mesquita, o intelectual mais importante da cidade, reclama em poucas palavras, mas, de forma muito clara, que algo tão importante para aquela população, quanto a

¹⁵Jornal A Cruz de 10 de janeiro de 1901

administração dos cemitérios, não poderia ser resolvida de forma abrupta porque dessa forma se chocava com os preceitos religiosos de todos e com os hábitos religiosos da população.

III – HISTORIA E IMAGENS

Uma imagem fotográfica dos principais personagens envolvidos na questão da secularização dos cemitérios da cidade de Cuiabá será a seguir apresentada e rapidamente discutida a partir de alguns referenciais determinados por Kossoy, Ricouer, Samuel e Koselleck

Antes, porém, façamos algumas considerações sobre o uso de imagens. É reconhecido que imagens fotográficas quando identificadas e analisadas sistematicamente com metodologias adequadas, se constituem em fontes extremamente ricas para a reconstituição histórica de fatos do passado. Essa reconstituição, no entanto requer certos cuidados e uma sucessão de construções imaginárias, assim como o contexto particular que resultou na materialização da fotografia, a história daquelas personagens representadas e o objetivo ou o pensamento embutido em cada fragmento fotográfico. É preciso, no entanto, certos cuidados com o consenso generalizado acerca do mito da fotografia como uma espécie de sinônimo de realidade ou de verdade, pois, a fotografia é uma representação elaborada culturalmente e tecnicamente e os ícones inerentes a essa registro, não podem ser compreendidos isoladamente ou desvinculados do processo de construção dessa representação.

Através da fotografia poderemos decifrar fatos, momentos, olhares e gestos, assim com compreender seu entorno ou decifrar o ausente que já é passado. Considerando-a como um vestígio do passado, indícios, pistas ou rastros que podem possibilitar ao historiador mais uma possibilidade de pesquisa. Trabalhar com fotografias exige, no entanto, uma iconologia cuidadosa das imagens e um domínio da realidade própria do tema registrado na imagem, assim como da realidade que a circunscreveu no tempo e no espaço. Conforme Boris Kossoy:

Será no oculto da imagem fotográfica, nos atos e circunstâncias a sua volta, na própria forma como foi empregada, que, talvez, poderemos encontrar a senha para decifrarmos seu significado. Resgatando o ausente da imagem compreendemos o sentido do aparente, sua face visível¹⁶.

Paul Ricouer define como presentificações aquilo que descreve alguma coisa de maneira indireta, apoiada numa coisa apresentada como os retratos, quadros, estátuas e fotografias. Ele cita Aristóteles que havia dado início a uma fenomenologia a partir da observação de um quadro ou de uma pintura que podiam ser lidos como imagem presente ou como imagem que designa uma coisa irreal ou ausente.

¹⁶ KOSSOY, Boris. Op.cit. P. 135

De acordo com Ricouer o discurso histórico busca legibilidade e visibilidade: fazer ficção do discurso histórico poderia ser entendido como um entrecruzamento da legibilidade e da visibilidade na representação historiadora. Mas, conforme Ricouer:

È com o retrato das personagens da narrativa, sejam narrativas de vida, narrativas de ficção ou narrativas históricas, que a visibilidade supera claramente a legibilidade. [...] as personagens da narrativa são inseridas na intriga ao mesmo tempo em que o são também os acontecimentos que, juntos, constituem a história narrada. Com o retrato, distinto do fio da trama da narração, o par do legível e do visível desdobra-se nitidamente¹⁷

Essa par legível e visível, conforme Ricouer dá lugar a traços notáveis, comparáveis à narrativa de ficção e narrativas de história, pois, pode-se dizer que nós “lemos” uma pintura, assim como que o narrador “pinta” uma cena de batalha¹⁸.

Samuel Raphael considera o uso de fotografia e o modo como os historiadores tem usado imagens de fotografias em seus trabalhos. De acordo com Samuel Rafael as fotografias não podem ser tratadas como auto- explicativas, para trabalhar com imagens e fotografias não basta apenas observar a imagem apresentada, é preciso investigar, pois, conforme esse autor as próprias fotos são muitas vezes construídas de tal maneira que devem ser especuladas, investigadas, reviradas ou interpeladas pelo historiador.

O autor recomenda que os historiadores sejam mais críticos em relação ao uso da fotografia pela história, pois, de acordo com seu parecer esses profissionais seriam muito críticos com outras fontes e muito condescendentes com as imagens e fotografias. Enfim, trabalhar com fotografias requer pensar o que está além do que é simplesmente apresentado, requer pensar em porque e como essa imagem foi produzida, com quais interesses e como essas imagens pretendem representar determinada realidade do presente ou do passado. Para Samuel as legendas que acompanham as imagens costumam ser muito esclarecedoras, mas, é preciso cuidado, pois, elas são na verdade interpretações com juízo de valor, representando percepções referentes a um determinado grupo social ou a um determinado indivíduo¹⁹.

A fotografia é uma fonte iconográfica que também contribui para melhor entendimento das formas como no passado, as pessoas representaram sua história e sua historicidade e se apropriaram da memória cultivada individual e coletivamente. Essa fonte nos possibilita compreender como valores, interesses, técnicas e olhares podem proporcionar construções históricas.

¹⁷ RICOUER, Paul. Op. cit. P. 276

¹⁸ Ibidem, idem, p. 277

¹⁹ SAMUEL, Raphael. *Teatros de memória*. In: Projeto História, nº 14, São Paulo: SE, 1997.

*Essas imagens são geralmente e não necessariamente de maneira explícita, plenas de representações do vivenciado e do visto e, também, do sentido, do imaginado, do sonhado, do projetado. São, portanto, representações que se produzem sobre as variadas dimensões da vida no tempo e no espaço*²⁰.

A iconografia pode ser considerada como uma das mais ricas fontes disponíveis ao trabalho do historiador, no entanto, é preciso saber indagar e buscar as respostas embutidas nas imagens que oferecem também as escolhas de quem as produziu e todo um contexto no qual foi produzida, idealizada, forjada ou inventada²¹.

A fotografia abaixo faz parte dos Arquivos da Cúria Metropolitana da cidade de Cuiabá será utilizada em nossa discussão por apresentar três importantes personagens. De acordo com o enunciado no verso da foto, da esquerda para a direita: D. Antonio Malan, D. Aquino Correa, e D. Carlos Luiz D'amour.



A foto nos sugere uma datação e podemos pensar algumas considerações sobre sua produção a partir do que ela apresenta. Se questionarmos, conforme Samuel Raphael, as circunstâncias em que essa foto foi feita, além de considerar que no estado de Mato Grosso do

²⁰ PAIVA, Eduardo França. *História e imagens*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2006, P.14

²¹ *Ibidem*, idem, p. 17.

início do século XX fazer uma fotografia representava a busca de perpetuar uma ocasião especial. Essa fotografia parece reproduzir uma ocasião especial, pois todos dessa forma estão vestidos de acordo com suas funções e apresentam posturas que indicam certa formalidade e que estão fazendo posse para o fotógrafo.

Muito provavelmente o fotógrafo foi um polonês chamado Tchao, único da cidade na época. Possivelmente essa fotografia foi feita em 1893 quando da chegada de D. Antonio Malan em Cuiabá, pois nessa época D. Aquino Correa já estava em Cuiabá e já ostentava o título de Bispo, enquanto D. Carlos ostentava o título de Arcebispo desde 1892, como D. Antonio Malan vem para a cidade de Cuiabá apenas no ano de 1893, provavelmente nesse ano a foto foi feita.

Conforme Luiz Philippe Pereira Leite, nesse ano a Diocese de Cuiabá é desvinculada da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, sendo erigida à categoria de Arquidiocese com objetivo de submeter outras duas dioceses: de Corumbá e de Cáceres também criadas naquele momento para que dessa forma pudessem abranger todo o imenso território do Estado de Mato Grosso²². Nessa elaboração podemos supor a preocupação da Igreja Católica em submeter todo o território mato-grossense à administração de seus Cânones religiosos.

D. Antonio Malan era um convidado ilustre, ele vem para Cuiabá para cumprir uma missão muito especial, mas vejamos as condições enfrentadas pela Igreja naquele momento que justificam sua vinda para esta cidade. Nas primeiras décadas do século XX a Igreja ainda vivia um momento denominado de *Reforma Católica* – um dos movimentos mais expressivos dessa instituição na história do país, pois, procurava combater os efeitos da implantação de seitas protestantes no país, que defendiam a bíblia como único caminho de salvação.

Os bispos reformadores da Igreja Católica, estimulados pela Santa Sé, de acordo com Mabel Salgado Pereira, defendiam a confirmação da administração dos sacramentos pelos clérigos como a principal fonte da graça divina. Esse esforço reformador foi denominado como romanização do catolicismo brasileiro ou ultramontanismo, em virtude de se submeter diretamente à orientação de Roma²³. Esses confrontos religiosos estarão se desenrolando num cenário social e político característico da mudança de século, sob influência da recente abolição da escravatura e de formação de uma sociedade burguesa na transição do Império para a República. Surgia no Brasil o Estado Leigo, estruturado pelas leis constitucionais. Efetuava-se uma crescente dessacralização da sociedade, com a implantação de valores e ideais de modernidade e higienização invadindo as cidades e as relações familiares através das propostas de médicos sanitaristas e engenheiros que se tornam dominadores e difusores desse saber,

²² PEREIRA LEITE, Luiz Philippe. *Bispo do Império*. Publicação do autor, p. 309/310.

²³ PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)* p. 70

gerando não raramente movimentos de resistência da população, como a Revolta da Vacina e a Cemiterada, respectivamente no Rio de Janeiro e na cidade de Salvador²⁴.

Jurandir Freire Costa demonstra como esses ideais de modernidade e higienização são defendidos e colocados como única alternativa para a população das cidades brasileiras na segunda metade do século XIX, quando a medicina em sua atuação higiênica se apossou do espaço urbano e imprimiu-lhe as marcas de seu poder. Matas, pântanos, rios, esgotos, água e ar estarão sob constante vigilância enquanto escolas, quartéis, prostíbulos, matadouros e casas de morada serão também atraídos para a órbita médica. Nesse ínterim, Um dos principais elementos defendidos será a construção de cemitérios²⁵.

A Igreja Católica que até então ocupava uma posição privilegiada na sociedade imperial, marcada pela oficialização do seu culto como religião oficial, vê-se então alijada da esfera do poder e reage de forma sistematizada combatendo os preceitos modernos relacionando-os à descrença da sociedade, enquanto procurava ampliar seus espaços de presença já efetiva na educação e na assistência social através de escolas, hospitais e abrigos e outras obras de cunho social. Em Cuiabá podemos perceber essa prática através das obras levadas a efeito pela Igreja Católica através da ação conjunta do Arcebispo D. Carlos Luiz D'Amour, do Bispo D. Aquino Correa e do salesiano D. Antonio Malan representadas pela construção e atuação dos Colégios São Gonçalo e Coração de Jesus assim como pelo Asilo Santa Rita. Os dois primeiros como centros educativos de referência com fundamentação religiosa em todo o Estado de Mato Grosso o último reconhecido como espaço de recolhimento de menores desafortunados. Essas obras, assim como outras obras sociais desenvolvidas pela Santa Casa de Misericórdia com apoio da Igreja, tinham como objetivo contrapor à realidade muito delicada vivida pela Igreja naquele momento, ou seja, tentavam recuperar o terreno perdido para outras seitas e para o poder efetivo do Estado.

A Igreja Católica até o final do Império era responsável e ativa participante do cotidiano da população, organizando e direcionando todos os mais importantes atos da vida e da morte dos cristãos, seja através de atos religiosos ou em termos de registros de nascimentos, de casamentos e de óbitos. Todos esses registros estavam sob o comando da Igreja, com o advento da República ela perde esses ofícios, assim como o controle sobre a população que esses ofícios proporcionavam. A Igreja Católica estava vivendo uma grande crise. Raphael Samuel afirma: *Fotos do século XIX, ou, de qualquer maneira, aquelas reproduzidas em anos recentes, foram totalmente fabricadas autoconscientemente, tendo em vista o efeito narrativo ou visual*²⁶.

²⁴ A respeito da Revolta da Vacina ver: SEVCENKO, Nicolau. *Revolta da vacina - Mentis insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Scipione, 2003. A respeito da Cemiterada ver: REIS, João José. *A morte é uma festa* de. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

²⁵ COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica, norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p.30

²⁶ SAMUEL, Raphael. Op. cit. P. 63

A partir da afirmação de Raphael, a foto apresentada acima nos proporciona um efeito narrativo, pois, a partir da sua visualização, desenvolvemos o exercício de datá-la e construímos a narrativa exposta em torno das personagens por ela apresentada.

O nome de D. Antonio Mala denomina uma das praças da cidade, localizada diante do Colégio Liceu Cuiabano, o mais tradicional estabelecimento de ensino da cidade, além de aparecer também representado em um monumento, diante do Colégio Salesiano São Gonçalo. È o monumento ao fundador, conforme a placa incrustada em sua homenagem. Se pensarmos sobre a função desse monumento, podemos considerar conforme Le Goff, que esse monumento cumpre seu objetivo de evocar o passado de perpetuar a recordação ou de fazer lembrar, da mesma forma que os monumentos funerários se destinam a perpetuar a recordação num domínio em que a memória é particularmente valorizada: a morte²⁷. O monumento em homenagem a D. Antonio Malan, construído diante do colégio, reconhecido como a maior obra de sua vida, certamente tem o objetivo de perpetuar a sua lembrança. É o monumento exercendo uma de suas principais funções que é ser um ato de fixação voltado para o passado ou para um momento do passado.

Um monumento tem também a função de garantir uma abordagem do passado, tem potencial de evocar, de mobilizar o passado. Ele funciona como um lugar de memória e tem capacidade de comunicação com o passado e com o presente. Koselleck reforça a idéia de que a cidade sempre foi espaço de disputa de poder e de organização do mundo, ele considera que os monumentos reforçam essa relação²⁸. Um monumento, para Koselleck, é sempre um ato de fixação, no presente, de um momento do passado, pois, está sempre voltado para o passado, tem potencial para mobilizar o passado, um potencial de mobilização de imagens cognitivas do passado através de um deslocamento envolvendo o passado e o presente. O monumento precisa participar dessas duas temporalidades, transcendendo o tempo e o lugar.

Os monumentos ou memoriais de guerra e sua construção envolvem relações de força e podem envolver interesses de Estado que se torna o grande agente monopolizador de representações do passado. Os memoriais vão se transformando enquanto reforçam a apropriação do Estado sobre o passado e sobre a memória. Para Koselleck eles buscam assegurar uma motivação duradoura para a morte – Afinal, por que morreram? Não morreram em vão, mas sim defendendo a pátria e estabelecendo continuidade entre o passado e o presente, todos os monumentos são orientadores, são como discursos que mobilizam simbolicamente o passado e o presente.

²⁷ LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1996. p. 535

²⁸ KOSELLECK. R. *The Practice of conceitual History*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Esses monumentos, teriam como característica ligar-se à manutenção de algo, no caso, o monumento citado acima teria como objetivo perpetuar a memória de D. Antonio Malan, enquanto religioso e fundador.

BIBLIOGRAFIA

- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2000.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- KOSELLECK, R. *The Practice of conceptual History*. Stanford University Press, 2002.
- KOSSOY, Boris. *Realidades e ficções na trama fotográfica*. SPaulo, Ed. Ateliê, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1996. p. 535
- MESQUITA, José de. As Necrópoles cuiabanas. *Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso*, Cuiabá, t.35-38, 1936.
- PAIVA, Eduardo França. *História e imagens*. São Paulo: Ed. Autêntica, 2002.
- PERARO, Maria Adenir. *Memória da Igreja em Mato Grosso – O Arquivo da Cúria Metropolitana de Cuiabá*. Cuiabá: Ed. Entrelinhas, 2002.
- PEREIRA LEITE, Luiz Philippe. *Bispo do Império*. Publicação do autor, 1979.
- PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Notas e letras livraria e editores. Juiz de Fora, MG, 2005.
- REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: E.Unicamp, 2007.
- SAMUEL, Raphael. *Teatros de memória*. Projeto História, nº 14, São Paulo: SE, 1997.
- SEVCENKO, Nicolau. *Revolta da vacina - Mentis insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Scipione, 2003.

DANÇAS, CORPOS E METÁFORAS: LIMINARIDADE E PERFORMANCE CULTURAL ENTRE OS KALUNGA

Augusto Rodrigues*

Dentre as manifestações populares da Comunidade Quilombola Kalunga (Goiás) predominam a força performática e a diferença como marcas identitárias. Na dança e música denominada Suça (a) apresentam-se ritmos, expressões corporais e a recriação de costumes luso-afro-brasileiros. Assim, os sons e gestos dos negros, apontam para a peregrinação como um processo onde símbolos religiosos e performances culturais abundam. Uma vez que a festa acontece em um dos Vãos de mais difícil acesso, a dança, ao pé do Mastro do Divino Espírito Santo, substitui o dever do peregrino pela alegria do folguedo. A partir das idéias de drama social, metáfora ritual e liminaridade de Victor Turner, pretende-se analisar a suça, especificamente no festejo, como um ato social liminar, metafórico e metonímico de importante representação cultural e memorialística.

Palavras-chave: performance cultural, kalunga, corpo.

With the analysis of tasks and performances related to the revelers (the tradition bearers) we can distinguish cultural elements of a Brazilian group and their different conceptual practices that join Catholicism and African religions. The voice and the body dance which desire the party, the group and also the tradition to continue, show an afro-descending and country memories in that *Quilombola* Community called *Kalunga*. Preserved by decades isolation, those practices are confronted with contemporary worry caused by the often presence of someone else ("street people") and also by the excitement of the cultural preservation. The goal of this article is to study the dances, bodys and metaphors in the cultural performance (TURNER, 2008). At the community that takes place in the northeast of the Goiás State we could, through checking out songs collected at *Festa do Divino Espírito Santo* make a historical chronology, symbolic and poetic analysis of the "Verse" sung at the foot of the mast.

Keywords: cultural performance, Kalunga, body.

BATUQUE

A negrada dança,
E nunca descansa,
No chão do terreiro,
De pés no chão...
– “A premera umbigada
é papudo qui dá.
Eu também sou papudo,
Eu também quero dá...”
(Guimarães Rosa – *Magma*)

Este trabalho se baseia, de modo geral, em investigações realizadas na Comunidade Quilombola Kalunga, nos anos de 1999 e 2009. Visa, em linhas gerais, a descrever alguns

* Professor Adjunto de Literatura Brasileira (TEI/UnB). Pesquisador do Laboratório Transdisciplinar de Estudos sobre a Performance (TRANSE/SOL/UnB); atualmente faz pesquisa na Comunidade Kalunga dentro do projeto “Performance e Identidade – O Estado das Artes Populares no Planalto Central”. augustors@unb.br

elementos da dança e música denominada suça. Performada, principalmente, nos folguedos durante as festas religiosas, trataremos da sua força identitária e da sua expressividade corporal.

O “Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga”, localizado no nordeste de Goiás, com quase cinco mil remanescentes de quilombos, divide-se entre os Municípios de Terezina de Goiás, Cavalcante, Monte Alegre e abriga aproximadamente 1200 famílias em 5 núcleos: Vão de Almas; Vão do Muleque; Kalunga; Contenda e Ribeirão dos Bois.

A suça, provavelmente nasceu urbana, entre os séculos dezessete e dezoito, e foi levada para os quilombos com os escravos fugidos. Esse ritmo traz consigo as marcas da tradição musical sincopada do batuque africano, perceptível na ginga, no molejo do cóccix e nos movimentos dos pés descalços. Comporta elementos sertanejos de danças regionais, com influências das tropelias de Goiás, Mato Grosso e Maranhão: o pisado, o pandeiro, as palmas, o movimento giratório, o zigue-zague e o confronto de corpos caracterizam como os brincantes que se servem dos seus corpos na performance: atos físico, técnico, mágico-religioso definem *técnicas do corpo* (MAUSS, 2003: 407). Conforme coloca o antropólogo, de uma sociedade a outra, as técnicas corporais refletem os modos de ser (identidade) e de estar (performance) de um povo e as maneiras de servirem-se do corpo. Diferenciam-se nos mais diversos graus e fazem parte de uma tradição transmitida de geração em geração. Para cada grupo há um modo de andar e um modo de falar; um modo de carpir e de colher. Há formas de correr e de nadar, de dormir e de olhar... Enfim, apresentações do trabalhar, do sobreviver, de amar e de viver o cotidiano que, nas interrupções, onde residem as festas aparecem os modos de sorrir, cantar, congregar, comungar e, principalmente, de utilizar esse que é o “primeiro e mais natural instrumento do homem” – o corpo. Percebe-se, nessas técnicas excepcionais, a razão prática coletiva e individual, as faculdades de repetição, *habitus* e a identidade de um povo (MAUSS, 2003). Na Comunidade Kalunga tudo isso transformado pelo tempo da seca que permite redemunhos inomináveis pelos vãos do cerrado.¹

Apesar da carga imponderável, no sentido de algo que não pode ser exatamente calculado, no campo da performance, o batuque convida os dançantes a entrarem na roda. Nesse caso, o impalpável e o performático, que não podem ser previstos e calculados (geram um efeito determinante para o movimento).

¹ Há um esforço de validar a herança inegável dos quilombos brasileiros quanto à etnia. Mas culturalmente cabe ao pesquisador mapear essa herança e perceber que, uma vez deslocada no tempo e no espaço, tornou-se sincrética. Isso significa dizer que durante nossa pesquisa (1999-2009) percebemos traços da acaipiração paulista, de elementos sertanejos de um mapa invisível constituído no encontro dos Estados de Goiás, Minas Gerais, Bahia e Tocantins. Isso significa afirmar uma herança afro-brasileira que implica o contato étnico com portugueses e índios, a atrocidade da escravidão e o anseio das fugas – geradoras de novas comunidades e novas práticas. Para esta questão vide: Pena (1921), Rovai (1953), Candido (1964).

Entendendo performance como um comportamento comunicativo, parte de reuniões rituais ou públicas com um grande intercâmbio de informações, percebe-se que nos movimentos de negros reside uma inspiração das trocas simbólicas entre aqueles que dançam, aqueles que tocam e aqueles que assistem.

Na qualidade daquilo que é apresentado e transmitido, com caracteres evocativos, considera-se performance a manifestação capaz de condensar em cada ato uma condição subjetiva e, ao mesmo tempo, marcas identitárias. Assim, este campo surge como uma importante ferramenta etnográfica, pela capacidade de cultivar afinidades e de estabelecer diferenças no acontecimento: “ajudando a construir uma estética cognitiva ou uma arte sociológica, os estudos da performance se constituem no mais amplo campo de experimentação para as Ciências Sociais” (TEIXEIRA, 2007).

No caso da suça, basta a caixa ser batida, a bruaca espalmada, o pandeiro tocado, o violão dedilhado e as vozes começarem a cantar que o terreiro é invadido. As mulheres ocupam espaços e conjugam leveza, sensualidade e força. Os homens, com suas letras ambíguas, fortes marcações e compassos, entoam os ânimos do festejo. Na platéia, o corpo se rende ao transe. A poeira sobre e as candeias vibram sob o forte movimento dos corpos. Sensações de êxtase e uma vontade profunda de se mover prenunciam um sentimento que não quer acabar. Comunhão e consumpção do corpo que experimenta a suça reconhece nela algo profundamente complexo. O dançante é o corpo mesmo do espetáculo vivo: os músculos, o coração e o sopro que dão vida a este rito social, estranho e irreal, possibilita um jogo dramático em que reconhecemos nossa existência, nossa diferença e as marcas identitárias (LORELLE, 1992).

No batuque brasileiro coexistem elementos poderosos que ligam a nossa psique ao mundo. Esses ritmos, que vem de longe, revelam traços de parentesco pelos quais o país se acha integrado numa vasta trama musical e que é revelada no bater dos tambores. Elementos de antiga herança cultural que nos liga a uma comunidade religiosa, cantante e dançante, com elementos de transmissão de emoções, espantos e deslumbramentos ressoam toda vez que a caixa é batida. Nessa busca, as manifestações sonoras populares resguardam muito dos valores permanentes de nosso passado e nesses batuques anônimos encontram-se as matrizes que forneceram a matéria preciosa para os sambas, marchinhas, samba-regaes, axé-pops etc.

No caso específico dos batuques de negros do Planalto Central, a batida quilombola, no couro esticado pelos sertanejos, no cortejo do catolicismo popular, sobressai como uma grande conjunção de ritmos e de cores. As músicas, as danças e os cantos congregam ritos da vida social, marcas identitárias e o movimento carnalizado de liberdade. A síncope, o

batuque (proto-samba), as palmas e os pés no chão agregam ritmos percussivos e o exercício de recriação da tradição. Nas composições sonoras dos Kalunga (Goiás) a fidelidade às matrizes negras e a reinvenção delas com matrizes sincréticas permitem traçar as técnicas corporais no cerrado. Essa performance, se dá na conjugação efusiva de vozes, sons, olhares e aplausos. Entendendo isso como um concurso simultâneo para um fim comum em que ocorre uma ligação identitária, um sentimento de *communitas* reforçado pelo encontro festivo e pausa no cotidiano, cada participante, de seu local de manifestação, tem um papel definido. Assim, um conjunto de elementos rítmicos e gestos integram a arte popular na sua condição de evento.

O sujeito corpóreo constitui-se nos gestos, na apresentação. Com isso presentifica e ressignifica o passado e o ato de performar, que constitui o indivíduo no instante da festa, denota a responsabilidade com o instante e projeta algo ambivalente para o futuro. A performance é o lugar do *homo corpus*, entendendo corpo no seu plano individual-biológico e no sentido mais amplo como uma reunião de pessoas. Sendo o corpo, uma ponte entre eu e o outro, nunca donos dos atos, porque eles se evadem a todo momento, quando alguém performa, ele tem no seu horizonte uma platéia, um observador, um complemento de corpos. Assim, no festejo, o performer, portador individual da tradição, constrói seus atos com a mediação de uma expectativa volitiva e, a partir disso, reforça sua identidade.

Esse conjunto de ações define o indivíduo, permite uma consciência de si mesmo, afirma a liberdade de expressão e confirma o pertencimento a um grupo. O conjunto de atos performáticos, seja ela a vida teatral cotidiana (GOFFMAN, 1985), ou a pausa festiva que provoca um rasgo no *habitus* é sempre um centro de valores. Esse centro de valores são identitários e individuais, considerando-se o corpo o centro irradiador daquilo que identifica e o auto-identifica. Com isso, pode-se dizer que a identidade é dada pela expressão corporal, essa ação que se confronta com as ações do meu grupo e com as ações daquele que vem de outro local e que (me) assiste.

A performance agrega elementos da linguagem (AUSTIN, 1975), elementos da cultura (Turner, 2008) e das interações sociais (GOFFMAN, 1985) e revela no sistema das imagens da festa uma alegria ambivalente que ilumina a cultura popular de outras épocas e de outros lugares apresentados. Conforme Bakhtin, no sistema das vozes e imagens da festa a congregação visa englobar os mais diversos pólos de forma conjunta. Nunca ocorre a negação pura e abstrata e predomina o *tempo alegre*, aquele que humaniza o tempo histórico e possibilita um conhecimento ousado e lúcido dele (BAKHTIN, 2002: 171-241).

O corpo, que de repente aparece, dá à performance a aura de um mito e a repetição de atos se não oferece diretamente a totalidade do mundo, aumenta a expectativa, a impressão e o desejo dessa totalidade. O ritmo submete a matriz musical a uma bateria de relações que excitam os poderes de significação. Sem a potência expansiva do ritmo, a performance poderia parecer algo empedrado. Com o ritmo, ela está sempre se refazendo e permanece infinitamente ativa e inexaurível. É o batuque do tambor que marca a passagem de uma atividade à outra, de um tom (musical e performático) a outro, de uma retomada e/ou de uma mudança na comunidade.

Entendendo performance como um comportamento comunicativo, agrupamento ritual ou público com o intercâmbio de informações, percebe-se que no batuque residem trocas simbólicas entre aqueles que dançam, aqueles que tocam e aqueles que assistem. Na qualidade daquilo que é apresentado e transmitido, com caracteres profundamente evocativos, considera-se performance a manifestação capaz de condensar, em cada ato, marcas identitárias. Esse campo surge como uma importante ferramenta etnográfica, pela capacidade de cultivar afinidades e de estabelecer diferenças: “ajudando a construir uma estética cognitiva ou uma arte sociológica, os estudos da performance se constituem no mais amplo campo de experimentação para as Ciências Sociais” (TEIXEIRA, 2007).

Partindo do pressuposto de que a performance contém, ao mesmo tempo, presença e ausência, ela é constituinte da memória: a imagem torna o passado presente. Os afetos, uma vez fixados nessa memória coletiva, fazem com que a ação amada torne-se ídolo e a ação temida seja tabu. Performar, nesse caso, é perceber que o mundo dá-se para nós, abre-se (*apparet*) à visão (lembrando o ato primordial de olhar antes de verbalizar). Depois, ao performar, reproduz-se uma aparência e tem-se então algo que se parece com o mundo, ou algo que pode ser traduzido pelo homem por meio da expressão corporal e das linguagens discursiva e musical (ritual). Neste caso específico o batuque é a linguagem primordial e mediadora da alegria corporal e das manifestações no festejo.

Uma vez apresentada, a performance prende a alteridade do mundo em nós e, uma vez que o real é inatingível, recriamos a realidade por meio da linguagem corporal. Isso nos possibilita estar no mundo e lidar com ele. Toda vez que tentamos chegar mais perto do real, produzimos uma performance. Se ela não nos oferece o mundo em sua totalidade, ela compõe-se do essencial que o sustém. Nesse sentido, toda performance é a performance de alguma outra coisa do mundo que não nós mesmos (alteridade). O enlevo ou o mal-estar produzido pelo outro (objetivado) marca nossa memória, possibilita a evocação e a identificação e a performance diminui o espaço que separa o homem do mundo na ação

articulada, ou seja, na articulação entre a matéria corporal e a matéria significada. A articulação entre sons sentidos e gestos remete-se ao ritmo que é, por sua vez, o articulador das expressões gestuais, sensitivas e sonoras.

A partir dessa relação entre música e técnicas corporais é possível analisar a música-dança Kalunga, denominada suça. A partir de informações históricas pode-se pensar no caminho enformativo desse gênero identitário, por excelência, da comunidade quilombola e ainda, ter consciência de que o estudo dessa manifestação popular permite flagrar elementos de um passado histórico local e nacional que, de alguma maneira, se conservou no isolamento do escravo fugido. Para Tinhorão (2008), os batuques, constituíam-se como raros momentos de exercício livre dos costumes originais. A palavra, para o português colonizador, não apontava apenas o baile ou o folguedo, mas uma diversidade de práticas religiosas, danças rituais e formas de lazer:

O fato de os batuques constituírem para os escravos africanos, desde o século XVI, um dos raros momentos de livre exercício de seus costumes originais, ia garantir a esses encontros uma riqueza de expressões de que os colonizadores [...] jamais poderiam imaginar a extensão (p. 55).

Esse livre exercício significa não só uma pausa na escravidão, mas uma possibilidade de *incorporar* hábitos ancestrais da terra de onde foram retirados violentamente. Essa riqueza de expressões sobrevive, nas músicas e nas festas. Se nos centros urbanos elas eram realizadas em locais cada vez mais distantes (as *roças*), depois continuadas e transformadas nos quilombos e, posteriormente, compartilhadas no encontro com os povos da rua e dos antigos espaços quilombolas de liberdade. No caso dos Kalunga, é sintomático que a principal manifestação, a Romaria do Divino Espírito Santo, aconteça justamente em um dos lugares de mais difícil acesso, ou seja uma das romarias mais importantes da comunidade.

Nesse sentido, a romaria abole a hierarquia entre os membros da comunidade que, ao se encontrarem, mesmo que nunca se perca de vista o respeito pelos mais velhos e pelos foliões, todos comungam da mesma vontade e da mesma alegria. Todos tem direito a entrar na roda e todos podem cantar e dançar. Nesse sentido, como coloca Turner sobre peregrinação, pode-se dizer que a Romaria do Divino, faz parte da vida normal, de um ciclo anual que é marcado pelos dias de festa. Além disso, ocorre a substituição de um possível sedentarismo (vida cotidiana) por um nomadismo (deslocamento, devoção, festa e performance) e uma renovação de formas tradicionais que porventura podem ficar enfraquecidas ao longo do tempo.

A liminaridade da situação peregrinatória faz dela “[...] um intervalo entre dois períodos distintos de envolvimento intensivo na existência social estruturada, fora da qual uma pessoa acolhe seus deveres de peregrino” (TURNER, 2008: 163). Na comunidade Kalunga, como nas comunidades descritas por Turner, embora ocorra um sistema de obrigações e limitações, a peregrinação representa um nível de liberdade e volição. No caso da história da colonização do Brasil, o próprio quilombo nasce de grandes peregrinações e as festas seriam deslocamentos para a re-união de pessoas distantes para celebrarem a liberdade, a identidade e, ainda, o amor a Deus. No festejo, “o espírito da *communitas* pressiona sempre no sentido da universalidade e de uma unidade cada vez maior (TURNER, 2008: 167).

No caso dessa comunidade, foi pela participação de negros e sertanejos (que traziam em seu bojo heranças portuguesas) que a conjunção da percussão africana-crioula se deu com a coreografia e o canto responsório (coro) do catolicismo popular. Ao que parece, na fuga, o escravos levavam a memória dos bailes festivos do século XVII realizados à margem das Casas de Engenho. Bailes descritos maliciosamente nos poemas de Gregório de Matos, que retratou com a pena e com a viola os folguedos pelos arredores e arrabaldes da primeira capital do Império. Na sua produção, os textos que escapam à forma do soneto, segundo Tinhorão, são construídos a partir da idéia de canto falado – prova disso seriam as décimas, comuns em Portugal e reinventadas no fado (TINHORÃO, 1998: 55-76). Cantos que tem como principal estímulo fazer com que as pessoas dançam incessantemente nos festejos.

Depois, já no século XVIII, com o considerável aumento da população escravista e escravizada, os meneios do corpo e as formas dos tambores, considerados indecentes, instituíram o movimento girante do Congo, a voluptuosidade da fofa, a irreverência das umbigadas de Angola, dentre outras danças dramáticas em solo brasileiro:

Isso tudo quer dizer que, quando a partir da segunda metade do século XVIII os brancos e mulatos entraram a freqüentar com assiduidade, no Brasil, os batuques de negros, já em processo de transformação na África, por influência do colonizador, o quadro que se oferecia era o da existência de uma cultura pronta para a mudança ante o afastamento cada vez maior dos próprios crioulos de seus modelos institucionais africanos.

O que se pode deduzir, pois, é que, ao se defrontarem os batuques de africanos e crioulos da colônia e do vice-reino com a diversidade de sugestões de cantos e danças de negros, de algumas forma desestruturados – em parte por influência das condições locais, em parte por mudanças ocorridas na própria África –, os brancos e mulatos brasileiros não encontraram qualquer dificuldade em se apossar dos elementos a que mais se adaptavam, para com eles compor novas formas de danças e de cantos, logo tornados nacionais (TINHORÃO, 2008:60).

Nesse contexto, vivido por Gregório de Matos e mapeado por Tinhorão compreende-se a suça como uma possível manifestação que advém dessa mistura. Pelas características

similares, na comunidade Kalunga, pode-se mapear os caminhos musicais dessa diversidade e transformação. Como esse ritmo, essa música e dança, conservaram-se durante o período de isolamento com seus caracteres. A suça traz heranças da fofa, caracterizada por ser uma expressão dançante e de forte alegria popular e abriga também elementos do lundu, mais preso ainda aos batuques de negros (TINHORÃO, 1998:99-113). O jogo rítmico, marcado pelas palmas e pela presença da viola, dialoga com o lundu-canção. Poderíamos, inclusive, falar de uma suça-canção, uma vez que a sanfona, a voz do sanfoneiro e a letra dotada de duplo-sentido que faz elementos do baixo-corporal integrarem-se ao ritmo. Além do tambor, o tempo da música e da dança é marcado por aquilo que é cantado.

O diálogo com a cultura portuguesa tem um caminho peculiar. Segundo Carlos M. Santos em seus estudos sobre os *Tocares e cantares da Ilha* [da Madeira], a presença mourisca pode ser auferida em diversas manifestações sonoras e corporais. Mário de Andrade, em seu livro *Danças dramáticas do Brasil* (1º Tomo, 1982), aprofunda essa questão e mostra como essas práticas, de origem profana, sobreviveram no interior da Igreja Católica Popular e como elas ganharam força expressiva no Brasil.

Esse caminho torna-se interessante à medida que adentramos os meandros do sincretismo brasileiro: pois a cultura portuguesa, “sertanejada”, aparece na Quadrilha Kalunga dançada em roda aos moldes dos salões oitocentistas luso-brasileiros que, por sua vez, tem origem medieval. Por outro lado, traços da curreleira (música para ser tocada e cantada no espaço do curral) aparecem na batida da caixa de couro (o tambor) e na buraca (espécie de mala de couro que pode ser amarrada ao lombo do burro e/ou carregada na cabeça sem as mãos). Em uma das variações da suça, ambas são utilizadas para fazer o som de um galope. A sanfona, o pandeiro e os pratos esmaltados, utensílios domésticos, que se transformam em instrumentos musicais, enformam uma polifonia de sons e ritmos sincopados. No giro, em honra do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora d’Abadia um conjunto de cores, gestos e passos (o caminhar e o dançar) congregam alegria festiva e performance (para os povos da rua).

Essa peculiaridade da suça, como dança de porta de igreja (para utilizar um termo de Tinhorão), deve ser destacada. Mesmo que ela aconteça em festas profanas, e seja cantada em momentos esporádicos, ou até mesmo na beira do rio para chamar chuva, é sintomático que ela seja cantada e tocada ao pé do mastro do Divino Espírito Santo diante da Capela do Vão de Almas. Depois da longa caminhada e purgação dos pecados, após dias de folia, no momento de maior efusão religiosa, assim que se dá o levantamento (sacro e fálico) do mastro/pau (da bandeira), as rezas dão lugar à alegria do canto e da dança. Nessa festa, a suça

só é dançada neste momento. Ela tem uma força ritual, até mesmo de rito de passagem, pensando que ela está agregada à peregrinação.

O clima, antes contido pelas rezas, pela voz tugada do rezeiro e pelo coro feminino das ladainhas suplicantes, muda completamente. De um instante a outro a contrição e a resignação dão lugar ao movimento dos corpos e a cantos profanos que se pautam, nas letras, pelo duplo sentido. Na consciência dos brincantes a presença religiosa permanece mesmo nesses instantes. Nos gestos e nos meneios tem-se a impressão que outros preceitos afloram, pois a resignação e melancolia típicas do cristianismo e do catolicismo ortodoxo, herança medieval de um Deus que não ri, desaparecem completamente. O Deus do catolicismo popular é alegre e deixa que a memória encarne os prazeres da dança, do canto, do vinho doce, da cachaça e dos pés descalços levantando poeira.

De modo geral pode-se dizer que a suça caracteriza-se da seguinte forma:

Como género musical, seu batuque caracteriza-se pelo andamento sincopado, com compassos variados, tradicionalmente melódicos e polifônicos. A melodia estrutura-se no canto-repetição, em que a primeira voz (do sanfoneiro) é seguida pela segunda voz (de um cantor sem instrumento) e ambas guiadas pela sanfona. A caixa, por sua vez, mantém a força rítmica e rege a polifonia da percussão marcada pelo pandeiro e a buraca.

Neste movimento, a caixa preside o batimento polirrítmico e outros participantes batem palmas em dois tempos. O sanfoneiro solista entoa seu canto harmonioso e cadenciado e os demais repetem em uníssono.

Em outro momento da música, os ditos repetidos, que abordam temas do cotidiano, de namoricos, de duplo sentido e religiosos, formam uma estrutura de canto-resposta. Esse movimento corresponde a um clímax orquestral em que todos os exectuanes efetuam o mesmo batimento e todos os cantores cantam o refrão em uníssono. Enfim, o batuque se organiza nesse suporte polifônico em que as estrofes musicais alternam-se com os refrões em coro. O improvisado também é marca do “portador individual da tradição” (BURKE, 1989) que conhece o padrão e é capaz de recriar em formas mais avançadas de improvisação, pautadas pelo público, pela presença do microfone, ou ainda, pela emoção de cantar ao pé do mastro.

No caso específico dos brincantes na Romaria do Divino, que acompanho desde 1999, na festa, em agosto de 2008, pode-se inferir que Zezim e Valdeci-Valdomiro criam uma série de tensões crescentes até chegar a um clímax. No clímax, a ambiguidade da letra projeta-se no baixo-corporal, as mulheres movimentam-se com violência, pisões, encontrões e, comumente, alguma dançante cai ao pé do mastro. Essa queda é assim traduzida por Valdeci olhando para o mastro e para a platéia: “eu falei que hoje uma mulher ia cair no pau, eu falei!”

Ocasionalmente, os músicos variam o formato a partir da intensidade. Durante os festejos do Divino a presença desses dois portadores da tradição conduzia a performance ao máximo de tensão, provocando sentimentos e efusões. Nas tentativas musicais e nos giros sem a presença de algum deles a música não embalava, o cortejo não se desenvolvia com intensidade e a festa perdia sua força, dando a impressão de sempre faltava algo. Num desses giros, por exemplo, os fiéis-brincantes se aperceberam disso e passaram no barraco de Zezim para que, com sua sanfona, que apenas ele realmente sabe tocar, o giro se firmasse e mantivesse sua força – que, somente a fé, não poderia manter.

Por outro lado, a alegria também dependia do batuque. Fosse para marcar o passo na “marcha”, seja para fazer com que o som vá mais longe, todos dependem do andamento preciso da caixa para manter a estabilidade rítmica. O batuque performático de Valdeci-Valdomiro não é só ritmo, mas ele é melodia também. Por isso o conjunto de variações sincopadas, a exploração não só do couro mas da parte de madeira, tocando com alturas e toques diferentes enformam a musicalidade e os movimentos das dançantes.

Com a descrição de dois tipos de suça pode-se chegar a algumas conclusões:

1) Jiquitaia

- Batuque permanente até o canto do refrão: quando se imita a formiga picando o corpo na senzala ocorre progressão, aumento do volume dos instrumentos e das vozes.

- A caixa e a buraca lembram pontos de terreiro. Misturam-se os tambores do batuque de negros com elementos de curraleira.

- quando se canta o refrão a diversão é anunciada e as dançantes também cantam: “Ô formiga que dói, é jiquitaia!” “Ô formiga que dói, é jiquitaia!”

O riso e o contato entre os corpos é salientado. As dançadeiras gritam e gargalham e, por vezes, fazem o movimento de retirarem formigas umas dos corpos das outras. Há uma quebra lógica na obrigação de executar os passos da dança. A performance paródica de retirar formigas do corpo (da época da senzala) é presentificada como algo prazeroso e divertido.

2) A Piriquita da menina

Antes de sua execução ao pé do mastro da Bandeira, Valdeci-Valdomiro (em 2008) parou a música e fez um prólogo:

*“O pai da menina deu uma periquita pra ela
A periquita voou
Agora eu vou contar proceis
Em que pau a periquita da menina sentou”*

Um coro de gargalhadas antecede a retomada dos instrumentos. Nos seus gestos, ele aponta para o mastro como o pau da periquita. O mesmo em que ele anunciou que uma mulher cairia nele. Num primeiro momento a crônica cotidiana da fuga de um passarinho não teria nada demais e seria comumente o retrato de um acidente e uma anedota dentro da comunidade:

*A periquita da menina é cheio de cor
A periquita da menina é cheio de cor
É marelinha é azulzinha
É marelinha é azulzinha*

Essa é a parte mais lenta e menos divertida da “toada” e da letra. A caixa, a sanfona e as vozes seguem em tons menores e mantêm a linearidade do começo ao fim. Sem aumentar, sem acelerar, sem elevação das vozes. Mero pretexto para se chegar à segunda parte em que a variação é dada no aproveitamento prosódico-semântico das palavras, no final dos dois primeiros versos:

*A periquita da menina é cheio de couro
A periquita da menina é cheio de couro
É marelinha é azulzinha
É marelinha é azulzinha*

O baixo-corporal, que não será aprofundado neste texto, fornece a manifestação da alegria nesta suça. Os homens, ao cantarem o refrão, ditam um ritmo muito forte e muito acelerado, justamente pelo fato de ele ser marcado pela menção à parte sexual da mulher. O caixeiro, neste momento, realiza a *sua* performance quase em forma de solo e o sanfoneiro, principal cantor, também impõe sua voz e seu sorriso. Enquanto isso, num tom frenético e de efusão as mulheres dançam numa espécie de transe. Os corpos se esbatem, se jogam, se confrontam. Uma gritaria e gargalhadas em coro tomam conta do espaço e torna-se difícil até mesmo ficar em pé parado ao lado delas. Esbarrões, encontrões e pisões são inevitáveis nesse movimento “travesso” da dança (TINHORÃO, 2006: 18).

Particularmente, as reações corporais também podem ser descritas da seguinte forma: num primeiro momento, segue uma linearidade, por vezes ressaltada até mesmo pela não percepção do duplo-sentido que se anuncia. A partir do momento em que a caixa e a música aceleram e rompem progressivamente com a “toada” e os músicos enfatizam suas performances, maneiras de tocar, é impossível que o corpo não se solidarize com este convite à alegria. Do cóccix ao pescoço, do ouvido ao contato com os corpos próximos, nos sentidos

da visão aguçados pela escuridão da noite e pela poeira que levanta, tudo congrega para a movimentação e uma sensação de alegria, transe, ritual e contágio corporal.

De modo geral a suça, enquanto canção, é construída com duas partes distintas: uma mais lenta, cheia de malemolência e narrativas do cotidiano e uma outra progressiva, de certa forma violenta, que convida o folião e a “dançadeira” a acelerar os passos e a entrarem em transe. A metáfora de que “O tambor vai-arriba” varia nos batuques das suças e certamente agrega batidas das músicas africanas e afro-brasileiras tocadas nos terreiros e nas variações dos sons de negros em todo Brasil. Ainda não foi feito este mapeamento dos tambores de terreiro dentro da Comunidade Kalunga, mas a batida congrega um misto de tambor afro e o som do galope musicado, que é sertanejo (e que encontra sua expressão autoconsciente na curradeira). Os instrumentos, a caixa (tambor), o pandeiro, a buraca de couro, a viola e a sanfona também se fundem nas heranças portuguesas, com renovação sertaneja que, agregadas à batida afro ganham novas nuances. Em linhas gerais, as suças tem variações sutis, articuladas no instante das performances e reinventadas pelos portadores da tradição que assumem algumas letras para si e acreditam numa espécie de autoria. Mais especificamente, em se tratando da dança, tem-se duas variações: 1) as mulheres mais velhas, que dançam com os pés mais próximos do chão, sem levantarem muito a saia, com gestos e trejeitos que suscitam muito mais um sensualismo; 2) as mulheres mais novas que pulam mais, fazem menção de levantar as saias e as blusas e tiram mais os pés do chão ao dobrarem os joelhos e jogarem os pés pra frente.

Nessa densa atmosfera suscitada pelo baixo corporal e pelo batuque efetua-se a renovação da festa e, nesse sentido, a própria identidade da comunidade se renova, uma vez que é alimentada pela suspensão do cotidiano e por um sentimento religioso de *communitas*, mas de uma comunhão alegre. Isso desencadeia o riso e o movimento de aproximação dos corpos e a identidade Kalunga traduz-se no próprio princípio corporal. Esse princípio, mediado pelo batuque, torna-se o centro de um tempo único – o tempo da performance.

Aqui não predomina a alma individual, mas um corpo coletivo que dança e que canta depois de ter sofrido para chegar a esse lugar e depois de muita reza e devoção. Os Kalunga afirmam, durante a peregrinação, que a caminhada até o Vão de Alma é uma forma de purgar os pecados, dada a dificuldade geográfica de morros e pedras, o cansaço físico de caminhar subindo e descendo carregando roupas e mantimentos para os dias da festa e a duração que varia de cinco a seis horas. Isso se liga àquilo que afirma Victor Turner no seu estudo da *Peregrinação como processo social*:

[...] considerar o processo social, envolvendo um determinado grupo de peregrinos durante seus preparativos para a partida, suas experiências coletivas na viagem, sua chegada ao centro de peregrinação, seu comportamento e suas impressões neste centro, e sua viagem de volta como uma sequência de dramas e empreendimentos sociais (p. 156).

Neste processo, ocorre uma tensão emocional e uma atmosfera religiosa mediando os dramas e o sentimento de *communitas*. Certas restrições cotidianas são suspensas e as preocupações rotinizadas são deixadas de lado. Isso ocorre na Comunidade Kalunga, bem como nos diversos exemplos trazidos por Turner.

Deste modo preservam-se práticas e relações no âmbito da comunidade, no festejo, com sentidos ampliados, que permitem preservá-las, bem como escapar à centralização de poder as metáforas equacionam corpo e fé. No caso específico dos negros do cerrado, tudo que é feito nesse grande terreiro do Vão de Alma está intimamente ligado ao Divino Espírito Santo e à alegria. A dança, ao pé do mastro segue a noite toda e se desdobra no forró (todas as gerações), no *reggae* e no *hip hop* (somente os mais novos) até que o nascer do sol, o sino e os foguetes convidem novamente o corpo para adentrar na Igreja e recomeçar esta festa. Festa que só terá seu fim com a dura peregrinação de volta para casa, de volta para a rotina de volta para as técnicas corporais de sobrevivência do corpo. O resto é alma e silêncio no Vão de Alma.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, 1982.
- _____. A calunga dos maracatus. In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005 (pp. 326-329).
- _____. Samba rural paulista. In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005 (pp. 326-329).
- ARAÚJO, Alceu Maynard de. *Folclore Nacional: Festas-Bailados-Mitos-Lendas*. Vol 1. São Paulo: Melhoramentos, 1964.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.
- BRAGA, Teófilo. *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, Volume II, 1986 [1885]: 201-204.
- BRANDÃO, Carlos. Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Ed. UFG, 2004.
- _____. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: C&a da Letras, 1989.
- CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e cantadores*. São Paulo: Global, 2005.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LORELLE, Yves. *Le corps, les rites et la scene*. Paris: Les Éditions de L'Ammandier, 2003.
- MARINHO, Thais A. *Identidade e Territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. 2008 f. Dissertação Mestrado (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, março de 2008.

- MAUSS, M. “As técnicas do corpo” (1924) In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003: 399-422.
- SANTOS, Carlos M. *Tocares e cantares da Ilha – Estudo do folclore da Madeira*. Empresa Madeirense Editora Lda. 1937.
- SILVA JUNIOR, A. R. Festejo quilombola: o kalunga, o divino, o verso. In: IV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2008, SALVADOR. BIBLIOTECA – ENECULT 2008, 2008.
- _____. VOZES E VERSOS NA FESTA QUILOMBOLA DOS KALUNGA. Revista África e Africanidades, v. ano I, p. 11, 2008.
- TEIXEIRA, João Gabriel L. C.; GUSMÃO, Rita. (Orgs.). *Performance, Cultura e Espetacularidade*. Brasília: Ed. UnB, 2000.
- _____. et al (Orgs.). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, 2004.
- _____. *História, Teatro e Performance*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. HISTÓRIA, TEATRO E PERFORMANCE, 2007, São Leopoldo. (mimeo).
- TINHORÃO, José Ramos. *Música popular de Índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1975 (2ª edição).
- _____. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- _____. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. *O Rasga*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Sons de negro do Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- TUGNY, Rosângela Pereira de. QUEIROZ, Ruben Caixeta (Orgs). *Músicas africanas e indígenas brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói, EdUFF, 2008.
- ULHÔA, Marte. OCHOA, Ana Maria. *Música Popular na América latina*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

OS SENHORES DO CERTO E DO ERRADO: COMO A DITADURA MILITAR FOI IMPLANTADA NO BRASIL E EM GOIÂNIA

Rúbia Carla Martins Rodrigues¹
e-mail: rubiahistoria@yahoo.com.br

O objetivo deste artigo é apresentar uma visão sucinta sobre a ditadura militar no Brasil, que conseqüentemente, estendeu-se até a cidade de Goiânia, mostrando através das vozes das mulheres goianas e da socióloga Nilva Maria Gomes Coelho, um importante instrumento analítico para os estudos feministas, rastreando, assim, o papel destas mulheres nas relações de poder do sistema ditatorial. Em seguida, por meio da fala das entrevistadas, será focalizada uma reflexão a respeito da organização do movimento feminista em Goiânia durante a ditadura militar.

Palavras-chave: ditadura militar, relações de poder, mulheres

Mais de 30 anos se passaram desde que vocês partiram.

Foi então que começou o verdadeiro exílio para mim.

A grande solidão.

Fui redimensionando minha vida: criei família nova, filho, filha.

Entrei na “vida ativa”, continuei estudos universitários...

Deixei nossa “frente” de luta, mas abri tantas e tantas outras.

Precisava preencher um vazio. O vazio deixado pelas suas mortes.

Mortes simbólicas em tantos aspectos...

(Yara Gouvêa)

Brasil anos sessenta, um turbilhão de acontecimentos e imagens atravessa a trajetória do tempo em busca de interpretações e registros. Trata-se de um desafio sempre presente a solicitar aos historiadores e cientistas sociais, que tragam sua contribuição para o entendimento de diferentes aspectos e características de uma conjuntura complexa, e ainda não suficientemente analisada.

Nuvens espessas da polarização política transformaram-se em tempestade e, em 1964, um golpe de estado preventivo, articulado por grupos políticos e setores da sociedade civil que apostavam na modernização conservadora, levou ao rompimento da ordem constitucional

¹ Mestranda em História Cultural pela Universidade Católica de Goiás. Arqueóloga do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás (IGPA-UCG). Especialista em História do Brasil Local, Regional e Nacional pela Universidade Federal de Goiás. Graduada em História pela Universidade Católica de Goiás.

e à implantação de um regime militar autoritário, que tendeu a se aprofundar nos dez primeiros anos de sua vigência. O novo período da História brasileira foi marcado pela imposição do silêncio, por forte repressão, mas também pela resistência e por tentativas de reversão de um processo que desrespeitava direitos civis, políticos e sociais da população (DELGADO, 2006: 100).

A travessia desse tempo pontua várias lembranças, situações e acontecimentos: eram os anos de desrespeito aos direitos humanos que se iniciavam, caracterizados pela perseguição aos dissidentes do regime e a todos aqueles que, de alguma forma, a ele se opusessem.

Nessa conjuntura, falar, reivindicar, discutir, defender idéias contrárias ao regime militar, ou mesmo se fazer notar, ocupando um lugar entre as diversas falas durante este período era o suficiente para ser preso, torturado e até morto. Os crimes de tortura e assassinato de presos políticos foram cometidos com a conivência dos oficiais-generais responsáveis pelas diretrizes e operações de segurança interna. Foram, aliás, os oficiais-generais moderados que criaram a idéia de uma grande autonomia dos responsáveis diretos pela tortura e assassinato, com isso, talvez, procurando justificar o que, em última instância, deve ser caracterizado como omissão (FICO, 2001: 24-25).

As ações do regime militar se pautaram pela doutrina da segurança nacional e desenvolvimento que beneficiou a poucos, promovendo somente a segurança para o Estado, à custa da insegurança da população. Para cumprir esta meta, o Estado apoiou-se nas Forças Armadas, encarregadas tanto da difusão ideológica quanto da repressão. E este mesmo Estado tinha como principal função, a defesa da ordem democrática contra aquilo que eles diziam ser uma guerra revolucionária, subversiva, promovida pelo movimento comunista internacional.

As Forças Armadas passaram a reformar o Estado e o sistema político. Assim, em nome da segurança nacional valia tudo, e a ditadura declarou guerra às forças populares e a todas as formas de resistência democrática. Com isso, a partir da Lei de Segurança Nacional de 1969, várias vezes reformulada, todo cidadão passou a ser responsável pela segurança nacional, ou seja, responsável pela segurança do Estado militar e, assim, privado dos direitos da cidadania.

Desta forma, vários setores da população como políticos, trabalhadores, artistas, organizações da sociedade civil e estudantes, se opuseram à ditadura militar lutando contra a repressão e pela volta do processo democrático. As lideranças estudantis, mesmo perseguidas, ameaçadas e muitas vezes presas, conseguiam canalizar as insatisfações específicas do setor (falta de vagas, arcaísmo do ensino) no sentido de uma politização francamente de esquerda.

Em 1968, os protestos estudantis tiveram grande projeção, em função da alta incidência, dramaticidade e grande número de participantes (FICO, 2001: 58-59).

Mas, o artigo da Lei n.º 6.620, de 17 de dezembro de 1978, dava ao ministro da justiça poder para apreender livros, revistas, boletins, panfletos, filmes, fotografias ou gravações de qualquer tipo. Inicia-se então através do Serviço Nacional de Informações (SNI), existente desde 1964, um importante papel de coleta de dados para controlar as atividades das pessoas e dos órgãos dentro do governo, em todos os organismos estatais e no conjunto da sociedade (SADER, 1990: 20).

O SNI era um órgão de informação, um órgão central do SISNI (Sistema de Informações). Competia-lhe superintender e coordenar as atividades de informações em todo o território nacional. Paulatinamente, o Serviço foi buscando recolher informações também no exterior, sobretudo em relação aos países da América Latina (...), o SNI podia apenas exercer ação normativa, doutrinária e de direção, não lhe cabendo aprovar ou fiscalizar suas ações.

Ele produzia e mandava produzir informações. Entretanto, é provável que tenha se envolvido em operações de segurança, eufemismo utilizado na época para designar operações policiais repressivas que incluíam prisões e interrogatórios (FICO, 2001: 81).

Muitas atividades foram desenvolvidas pelo SNI. A principal delas Fico (2001: 83) nos informa que,

consistia em abastecer a Presidência da República e assessores diretos de “informações necessárias”. Isso se dava de diversas formas, inclusive através da elaboração de uma sinopse diária dos principais assuntos em pauta. Uma Resenha Semanal, com seções sobre “assuntos econômicos”, “assuntos políticos”, “subversão”, “assuntos administrativos”, “assuntos psicossociais”, “informações externas”, dentre outras, tinha uma “difusão” específica, sendo enviada ao presidente da República, ao secretário particular do presidente, ao chefe do Gabinete Militar, ao chefe do Gabinete Civil, às agências regionais e aos centros de informações militares.

A censura foi amplamente utilizada para impedir a divulgação de temas na imprensa, ou para coibir manifestações artísticas e culturais, começando atuar diretamente em jornais, programas de televisão, músicas, teatros e nos cinemas, sendo um dos esteios do regime militar brasileiro, juntamente com a propaganda política.

A partir da década de 1970, depois da queda da constitucionalidade, vieram as cassações, quem discordava e divergia como exemplo ex-presidentes da República,

magistrados, militares, profissionais liberais, operários, mulheres e, também a produção de grandes artistas, enfim, o povo brasileiro, foram cassados.

Segundo Zerbine (1979: 125), vale lembrar que,

quando se cassaram pessoas, não foram pessoas cassadas, mas sim, correntes de pensamento. E essas correntes têm que ser reintegradas no processo político nacional, porque quer queiram ou não, elas fazem parte da nacionalidade e somente uma constituinte livre e soberana poderá reformular a política nacional e propiciar uma ordem constitucional que será duradoura e conseqüente.

Cassação, censura e tortura, eis o tripé da ditadura militar. E assim, a tortura foi indiscriminadamente aplicada no Brasil, indiferente à idade, ao sexo ou à situação moral, física e psicológica em que se encontravam as pessoas suspeitas de atividades subversivas. Não se tratava apenas de produzir no corpo das vítimas dores que as fizessem entrar em conflito com o próprio espírito e pronunciar um discurso que, ao favorecer o desempenho do sistema repressivo, significasse sua sentença condenatória.

Sistematizado para o combate à subversão, o uso da tortura generalizou-se rapidamente entre os militares, sob um completo desrespeito a todas as garantias individuais dos cidadãos, previstas na Constituição brasileira que os generais alegavam respeitar.

Como podemos perceber em todo o Brasil a ditadura militar manteve um clima repressor, e em Goiás não foi diferente, homens e mulheres goianas tiveram tratamento de inferioridade e subordinação ao poder militar. No dia 18 de novembro do ano de 1971, em Goiânia, a professora e socióloga Nilva Maria Gomes Coelho foi presa durante uma reunião do DCE, que funcionava na Galeria Central, na Rua 3, no Centro.

Ao ser presa, Nilva também sofreu agressões, torturas e, lembrando alguns fatos daquela época, especificamente do dia em que foi presa, relatou-nos em entrevista em 05.02.2004, o motivo que os militares alegaram para sua prisão e o que eles fizeram com ela:

O motivo alegado é o seguinte: primeiro porque eu sou do movimento estudantil, segundo porque tinha ação popular, só que eu era uma pessoa do quadro teórico. O movimento estudantil foi meu peso, porque eu tinha sido presidente do C.A, tinha sido presidente do Centro de Estudos de Pesquisa e Ciências Sociais, então, eu realmente fui uma pessoa assim, que participei. Quando eu entrei na Universidade nos dois primeiros anos, eu queria ser intelectual, intelectualóide; porque eu chamo de intelectualóide os dois primeiros anos eu fui intelectualóide.

O primeiro ano eu entrei, não gostei, saí. Fiquei um ano trabalhando e falei que não iria fazer Faculdade, isso aqui não me interessa, umas coisas que a gente escuta que são as mesmas coisas, não tem sentido, larguei. Aí, passei um ano trabalhando, de manhã, de tarde e de noite; porque eu dizia assim, se eu não quero estudar, eu

vou trabalhar o dia inteiro, porque eu não vou ouvir aluguel nenhum, e fui. Só que depois de um ano, eu descobri que eu gostava de estudar, porque desde pequena eu estudava.

Aí depois que eu descobri eu falei, agora eu vou para a Universidade e vou estudar. Dois anos eu fui intelectualóide, ou seja, eu estudava de manhã, trabalhava a tarde e estudava a noite. Quer dizer, era direto estudando.

Quando chegou no terceiro ano, eu fui para o Centro de Estudos Sociais, ou seja, ali da área de Ciências Sociais. Ali era só o curso de Ciências Sociais, o que você hoje chama de C.A de História, para nós era o Centro de Estudo, porque tinha o D.A. Era aqui na Educação que, tanto que o Campos II foi um projeto da repressão, porque aqui, a gente descia e já estava ali no centro e lá, a gente não chegaria no centro. Então, em cinco minutos eles saem do quartel, tudo isso foi uma estratégia para não chegar até o centro da cidade, então, barrava antes, mas eu não peguei lá não, peguei só aqui.

Aí veja, eu fui presa, choque, apanhava. Mas, o choque e o apanhar, não me desestruturavam como mulher. O que me desestruturou, pensa bem, o ser humano é criado como uma elite, apesar de ser uma menina tradicionalmente lá na minha origem deva ter tido algum rico. Mas, no tempo da minha família primária mesmo, do meu pai e da minha mãe eles tiveram muitos filhos, meu pai foi trabalhar no comércio, então, ficou pobre.

Aí veja, essa pessoa ela é criada nessa linha na adolescência no Colégio Interno São José, a lá francesa, a questão da moral, da mulher, das boas maneiras, tudo isso, com muita eficiência, competência e elegância. E se precisar você cai a máscara, quer dizer, eu digo mesmo, se precisar eu faço teatro, que dizer, então, você é educada para aquele teatro.

Quando eu fui presa, a questão da mulher, o toque e os valores morais, então te pegar, fazer uma tortura, é a pior. Agora, eu lembro que nesse momento, naquela época me deram uma mãozinha que eu só segurava, então, eu respondia depois que eles começaram a me pegar, quer dizer, uma violência que eu achei a pior. Apanhar, choque essas coisas, eu não achei tanto. Mas, a violência a teu corpo, a tua moral, a questão feminista, aí eu tive um probleminha, porque tinha tido essa história de Minas, quando eu saí.

É uma violência psicológica muito forte, essa foi forte, essa pra mim foi forte. Mas aí, como uma crise que eu passei por muitas, como se diz, o esquenta o coco é apanhar primeiro né, e aí tem várias outras e, o choque elétrico e tudo mais, que também nos órgãos genitais seja da mulher, seja do homem também é sofrido, nas orelhas nessas coisas todas que tem a técnica, o que eu achei mais difícil foi a moral; porque é difícil pra você entender.

Tanto que o primeiro exame ginecológico que eu fui fazer, fecharam o hospital ali, porque eu gritei. Eu fui fazer um exame, aí depois eu saí para outra médica. Mas aí,

não é a questão do valor, é a agressão, quer dizer, ele entra na tua casa, ele arrebenta com você, te atrapalha a estudar e quer atrapalhar no teu corpo. Então, são essas coisas que eu acho que pesa muito.

Ontem mesmo eu assisti o filme Passageiro da Agonia, então eu acho que ajudou. Então, até assistindo esse filme na hora eu chorei, e eu achei bom porque eu nunca tinha chorado, nem lá, nem na prisão eu chorei. Aí, ontem eu chorei e falei: eu estou fazendo uma auto-análise aqui, eu não preciso ir para análise. Eu acho que eu estou reconstituindo, porque eu assisti a seção de choque, e a gente assistia nos colegas. Então, cada um assistia pra se desestruturar.

A seção de choque é muito triste, porque o colega às vezes não resiste, o outro não resiste.

E na época o estudante não tinha muita noção, e o que eu acho absurdo era dizer que era covardia deles, e não é. Ali não foi covardia do meu amigo, ali não foi covardia de ninguém. Ali, foi uma ação que não tinha jeito, eles usavam desde o soco, desde a porrada, tudo. Invadiu a casa dele e onde é que estava meu nome? Em algum lugar, pode ter sido ele que falou, pode não ter sido. Também naquela época tinha aqueles caras que te acompanhava pra te entregar, e a gente tinha que ficar atento.

Quando me prenderam, a atitude de prender foi a seguinte: o presidente do C.A Valdir Camarço estava preso, a vice-presidente do DCE, a Ana Maria minha irmã, estava presa; então, eles estavam atrás de mim, do menino da Medicina e, nós dois estávamos soltos. E, o ICB estava em greve, a faculdade estava em greve. Então, o vice-presidente e o presidente do DCE, não estavam na Assembléia, então, quem assinou a Assembléia do DCE? Então, nós tivemos uma Assembléia e de lá nós íamos para um casamento e, nessa hora nós fomos assaltados. Por isso que, quando eu vejo assalto a mão armada e tudo, eles fizeram pior do que aquilo.

O que eles queriam saber era dos outros, e nós não sabíamos dos outros. Eles sabiam onde nós estávamos, eles estavam seguindo a gente, eles pegaram os outros 5:00 horas da tarde e nós eles pegaram lá pra meia-noite, uma hora, quando nós saímos da Assembléia. Nós pegamos um táxi e eles abordaram o táxi de mão armada mesmo; aí, começou as seções de tortura.

Hoje eles criaram, o Fernando Henrique, a questão da Anistia, aí acaba tudo né. E depois de tudo isso, a minha família pediu para reconhecer que foram eles, tanto é que eu acho um desrespeito de consciência. Mas, a gente tem que fazer, porque as pessoas que sofreram por isso pediram pra eu entrar. Aí, eu digo assim, se valeu. Mas, não valeu não. Isso não basta, mas pela questão política você tem que fazer. Agora você quer este tipo de coisa? Aí pensa, o que eu vou fazer com esse dinheiro? Mas, eu odeio isso. Mas, eu tive que fazer.

Que subversão era aquela, que merecesse tanta dor? Os pretextos usados, os argumentos levantados nos processos, os interrogatórios, de tão simplórios, tocam o ridículo.

Nos processos, nenhuma palavra sobre as torturas a que a grande maioria foi submetida. Nem uma palavra sobre os paus-de-arara, os choques elétricos, os espancamentos, as palmatórias, as demolições psicológicas e morais daqueles adolescentes, feitas muitas vezes em presença de médicos (GOUVÊA, 2007: 88).

A partir de 1977, não se registraram novos assassinatos durante os interrogatórios, embora as denúncias sobre torturas continuassem presentes nos poucos processos políticos. Nilva também nos relatou em entrevista em 05.02.2004 como começou a repressão política em Goiânia. E segundo ela, tudo começou assim:

Olha eu te diria que a repressão política na minha concepção, ela começa mesmo com o golpe, mas também pra mim é um momento de alienação que eu mais descobri, porque quando eu cheguei aqui em janeiro, em março e abril teve o golpe, eu fui a Praça Cívica não como militante política, eu fui para ver aviões atirar vazantes na população, quer dizer, alienada eu saindo de colégio de freira interno, de cidade do interior Porto Nacional.

Mas eu não tinha consciência política, mas fui para a praça, quer dizer, com a massa eu fui, mas não é que eu estava vendo perigo, eu não via perigo no golpe militar ali, quer dizer pra mim era o desconhecido, ou seja, Alice no país das maravilhas, né.

Então, isso eu acho assim que é um momento de alienação que eu mais odeio e achei mais lindo na minha vida, e acho que eu passei a entender e, a saber, explicar o que é um projeto de alienação, isso é um projeto de alienação, quer dizer, vivi a vida inteira alienada em um projeto. Aí é que está a grande questão, por ser mulher entendia muita coisa, mas por outro lado, você não entendia e não entendia como até hoje é muito difícil entender. Como? Hoje a juventude diz nada haver. Nada haver é dizendo eu não quero entender, isso aí eu não quero que me explique, não tenho nada haver. Você vê estudante da Universidade falando: não tem nada haver. As coisas estão todas fragmentadas e é passada, é um projeto de alienação que é passado para a juventude. O jovem é isso, não dá para discutir o real com ele, só o virtual, o imaginário; seja criativo, seja isso, então, é a mesma história da repressão. Então, a repressão existia, eu sei que existia uma repressão. Ela começa em Goiânia às vezes até antes, com os coronéis, com todo um projeto da estrutura feudal, quer dizer, eu entendo assim.

Na concepção teórica de vida, de entendimento, para mim começa lá. Agora, quando começou uma repressão militar, ela começa em 64, declarada, mas ela já tinha tido a de 30, ela já tinha tido outras. Mas, eu acho que em Goiânia ela é caracterizada com o golpe, mas, é vivenciada em 68; porque eu acho que em 68 eles não tinham como negar mais, e eu sou da juventude do projeto democrático, quer dizer, eu vou nascer em 46, venho até 68 participando de lutas estudantis, lutas feministas, quer dizer, venho participando indireto, não consciente, não inserida.

Mas me 68, eu descobro que o mundo precisa de ação, porque é quando vem o AI-5, quer dizer 13 de dezembro, dia de Santa Luzia, a Santa dos olhos, eles decretam o AI-5 e muita gente esquece que pela própria religião foi 13 de dezembro e eu sei, porque a minha mãe era religiosa com essa Santa.

Então, foi no dia dos olhos, dia da visão, um decreto desse, então eu faço essa crítica por isso, mas é um momento que eu tenho que participar e, é o primeiro momento que eu solto panfleto em Goiânia, naquela linha de ônibus da Avenida Goiás. Então, os estudantes, aqueles que já estavam começando a participar, a gente soltou um panfleto denunciando e soltava no primeiro ônibus da Praça Cívica que passava. Depois tinha um ouro grupo de estudantes e assim, todos os pontos da Goiás tinham um grupo de estudantes soltando contra a ditadura.

E o último era a segurança pública que é lá na Praça do Trabalhador, então, seis horas quando a polícia foi buscar, não conseguiu pegar mais ninguém, quer dizer, só uma panfletagem de cinco minutos, então a gente panfletava e saía, quer dizer um negócio perigoso, a repressão pra mim começou aí, em termos pessoais, na minha subjetividade, na maneira de eu ver o mundo, nesse momento ela começou a arrebentar com as pessoas, que é quando ela começa a matar mesmo, que é quando ela começa a declarar, que é o momento que ela tira a máscara, né.

Então, cai no movimento estudantil, e que, a juventude nesse momento está trabalhando a questão, por exemplo, da migração, do êxodo rural, tudo que até hoje é um problema.

Depois de inúmeras mortes, torturas, cassações e resistências que a população brasileira enfrentou durante o regime ditatorial, surgia a partir daí um começo aparentemente promissor para homens e mulheres através do governo do general Ernesto Geisel, em 1974, quando ele apresenta o projeto de Anistia política.

Em todo o Brasil, o movimento pela Anistia mobilizou inúmeras pessoas, pedindo anistia ampla, geral e irrestrita, inclusive a população goianiense. E antes do fim da década de 1970, os exilados estavam de volta ao país, reintegrando-se na vida política nacional e assim, os tribunais reduziram as penas impostas no auge da ditadura, possibilitando que os “criminosos políticos” saíssem das prisões. Mas, a Lei da Anistia só foi aprovada em 28 de agosto de 1979, pelo presidente o general João Batista Figueiredo.

Como podemos observar a ditadura militar foi um período complexo, caracterizado pelo cultivo e pela frustração de diferentes utopias. Foi preciso vencer a perplexidade, superar o medo e plantar as sementes para uma nova época. Assim que em Goiânia foram criados grupos de reflexão, debates nos meios de comunicação e no espaço das escolas e universidades; campanhas foram realizadas, levando um grande número de mulheres às ruas,

especialmente para denunciar a violência doméstica que culminava, na maioria das vezes, em assassinatos.

Neste momento, as questões feministas estavam começando a ganhar visibilidade e, o silêncio que antes era orquestrado de vozes emudecidas, deixou de compor o cotidiano da sociedade goiana. Foi aí que o movimento feminista em Goiânia revelou-se como um movimento de mulheres extremamente diversificado, capaz de abordar inúmeras temáticas no tempo e no espaço a que pertencia. Segundo Rocha e Bicalho (1999: 33), os movimentos feministas

continuarão com o caráter histórico das organizações de mulheres no Brasil, que é a participação em lutas políticas, chamadas de 'lutas gerais', pelo fim do regime militar, pela democracia, pela anistia e contra a carestia. Eram posições que comungavam com a resistência e protesto à ditadura militar. A entidade organizava mulheres para essas lutas junto a outros movimentos sociais e organizações partidárias e no seu bojo abordavam questões especiais às mulheres, como creches e outros.

Partindo desta discussão, temos o depoimento da historiadora Carmelita Brito de Freitas, que nos revelou em entrevista em 19.01.2004, como o movimento feminista foi surgindo e se organizando em Goiânia e, também, como o movimento iniciou o seu trabalho de reflexão e organização com as mulheres que não faziam parte dele.

Do ponto de vista do movimento as mulheres vão se organizando durante toda a década de 80 através daquela pluralidade de grupos e de associações que foram crescendo, que foram nascendo, conjuntamente com o movimento comunitário que naquele tempo era também um movimento efervescente e coincide portanto, esse momento com um governo, com campanhas eleitorais visando o Governo do Estado de Goiás e uma polarização muito grande como sempre entre direitas, centro, esquerda e naquele momento o movimento feminista ou a sua maior parte, grande parte do movimento feminista faz uma parceria digamos assim, com o PMDB que abria espaço dentro do partido para discutir a condição da mulher; e coincidentemente tinha um candidato, progressista, Henrique Santillo era um político progressista e que junto com sua equipe de governo criam espaço dentro da Fundação Pedroso Horta para criar um grupo de estudos sobre a condição da mulher em Goiás e isso fez com que os movimentos se reunissem dentro dessa Fundação para fazer um diagnóstico da situação da mulher em Goiás na década de 80. Isso foi em 1986, porque o Santillo assume o Governo em 87, portanto, tudo aquilo que foi feito no ano de 86, provavelmente já estava sendo construído nos primeiros anos da década de 90, a partir de toda uma discussão que efetivamente estava sendo levada a cabo na mídia com muita dificuldade, mas já estava a discussão sobre a questão da mulher já estava na imprensa, já estava discutida de

alguma maneira pela sociedade. Então, coincide com esse momento, a implantação de órgãos dentro do Governo, dentro da esfera pública; e as mulheres começam a participar da esfera pública com intensidade.

Você vai verificar que os programas que foram desenvolvidos pela Secretaria da Condição Feminina sempre tinha essa preocupação de fazer a coisa de forma articulada com a luta do movimento comunitário, tanto é que tinha uma Secretaria para assuntos comunitários. O Santillo criou uma Secretaria da Condição Feminina e uma Secretaria de Assuntos Comunitários. De certa forma, a gente trabalhou muito em conjunto dentro de uma proposta de governo, de ampliação dos espaços dentro do governo para a luta das minorias, dos pobres, dos negros, dos índios, das mulheres com uma preocupação muito grande de tentar reparar as injustiças. Essa era a nossa proposta de governo, a mim me parece que o Santillo quando cria, por exemplo, a Secretaria da Condição Feminina, ele diz: “olha, o que nós queremos é combater as históricas injustiças que recaem sobre as mulheres dentro de uma sociedade que teima ainda em manter estruturas patriarcais”, isso está escrito na Lei que foi para criar a Secretaria. Então, era ampliar o máximo, reparar essas desigualdades, reparar essas injustiças, então, tudo que se fazia era voltado para as mulheres que não tinham tido acesso a instrução, que não tinha tido acesso ao mercado de trabalho, que não tinha acesso à saúde. Mulheres muito marginalizadas economicamente falando, socialmente, mulheres que eram mais violentas, mais expostas a violência. Então, todos os programas que a gente desenvolveu envolvia essas mulheres, era voltado para essas mulheres. Quer dizer, qual que era o caráter dessa proposta de criação desse órgão de governo? Combater as desigualdades que existiam entre homens e mulheres, não era só desigualdades digamos que se refletem nas violências psicológicas, por exemplo, que as mulheres sofrem, desigualdades de fato. Então, tinha uma preocupação toda de fazer um trabalho também de formação, de abrir espaço para que as mulheres pudessem buscar seus direitos, direitos de conscientização, isso é um trabalho educativo de consciência feminista, uma consciência mais elaborada daquilo que se vivia no seu cotidiano, que era um cotidiano de falta, um cotidiano violento. Então, tudo que se vê aí, é no sentido de estar ampliando, por exemplo, os espaços para que as mulheres pudessem é denunciar as violências que sofriam, ter acesso a uma saúde, a creche para os filhos, a uma assistência a sua saúde na sua condição de especificidade de um programa orientado e desenvolvido pela Secretaria da Saúde, que tudo de certa forma, era feito de forma integrada, a Secretaria sempre trabalhando junto com as outras Secretarias de Governo, no trabalho mais de mediação, também de conscientização das pessoas que trabalhavam dentro da estrutura de governo, quer dizer, então ele tinha um trabalho assim de duas pontas: visava a conscientização das mulheres de dentro e de fora. Esse momento aí é o momento de emergência, é o momento de gestação que eu chamo de gestação do movimento em Goiás.

Durante a década de 1980, o movimento feminista em Goiânia, apresentou-se como o feminismo da diferença a partir da criação de várias entidades feministas, objetivando elaborar espaços sociais para denunciar várias situações de opressão das mulheres, seja nos âmbitos privado ou público. Cria-se então, no ano de 1981, três entidades feministas importantes: o Grupo Feminista de Estudos, o Grupo Eva de Novo e o Centro de Valorização da Mulher (CEVAM).

De acordo com Rocha e Bicalho (1999: 21-22),

Em 16 de maio de 1981, em Goiânia, um grupo de mulheres entre elas: Telma Camargo da Silva (Antropóloga), Ângela Cristina Belém Mascarenhas (Socióloga) e Letícia Pereira Araújo (Advogada), lança a Carta de Princípios que fala sobre as intenções de um grupo que se formava, com reuniões periódicas a partir de 03-03-1981, o Grupo Feminista de Estudos.

Esse grupo teve como prioridades de atuação reuniões de estudos, produção de conhecimentos sobre a condição da mulher, panfletagens em Goiânia no dia 8 de março (Dia Internacional da mulher) e publicações em jornais (O Popular e Diário da Manhã), buscando formas de interferir na sociedade para ampliar o espaço das mulheres; permanecendo em atuação no período de março de 1981 até maio de 1984.

Neste mesmo ano de 1981, criou-se o Grupo Eva de Novo que permaneceu em atuação no período de agosto de 1981 a 1984. O grupo teve como prioridades de atuação estudos e pesquisas sobre a condição feminina no mundo, dando ênfase à realidade brasileira e particularmente à goiana, divulgação de textos, realização de atividades culturais e a criação de uma biblioteca.

O Grupo Eva de Novo foi criado por três mulheres que saíram do Grupo Feminista de Estudos, que foram: Telma Camargo da Silva, Ângela Cristina Belém Mascarenhas e Letícia Pereira Araújo. E o objetivo da criação deste a historiadora Carmelita Brito de Freitas nos relatou em entrevista em 19.01.2004.

Olha, o grupo Eva de Novo se você quer saber qual foi o objetivo, eu te diria que era o mesmo objetivo dos inúmeros, das dezenas e centenas de grupos de reflexão feminista que eram criados no país. Você pega aquele livro da Jacqueline Pitanguy “O que é feminismo”, aquela reconstrução histórica que ela faz ali, quer dizer, o Eva de Novo ele era aquilo ali, as frentes de lutas. Fundamentalmente, existia quando da criação do Eva de Novo, certamente toda uma vontade de intervir, de ocupar um espaço dentro dos meios de comunicação, de abrir um espaço sobre a questão da discriminação da mulher dentro das escolas, dentro das Universidades. E era um trabalho de sensibilização, era um trabalho de conscientização, olha vinha público para dizer, porque que essa nossa diferença ela tem que ser

considerada uma hierarquia, uma inferioridade, porque esse preconceito? Então, era para trazer a questão para ser debatida. Eu acho que, o objetivo fundamental, era trazer para a esfera pública, para poder discutir. Travou-se toda uma discussão, então ao lado das coisas mais específicas do ponto de vista material, reivindicamos Delegacias, reivindicamos Casas da Mulher, reivindicamos uma proteção maior do Estado, uma proteção legal, queremos mudar as Leis, queremos que as estruturas mudem e existiam toda uma demanda por coisas assim, por exemplo, por instalar estruturas assim, que pudessem dar ajuda, SOS as mulheres. Mas existia também, toda uma preocupação em querer abrir as mentalidades e fazer uma discussão política, uma discussão histórica, uma discussão com essa preocupação de alterar, de mudar, de transformar as mentalidades.

Eu penso que, não só o Eva de Novo, mas todos os grupos que se criava era fundamentalmente, mulheres que se sentiam feridas pela injustiça que se cometia contra nós mesmas. Então, eu acho que é esse sentimento de querer instaurar a justiça, a igualdade, é que fez com que esses grupos fossem sendo criados.

Posteriormente ao grupo Eva de Novo, também em 1981, criou-se outro grupo feminista, o Centro de Valorização da Mulher (CEVAM), que teve e tem como prioridade de atuação a luta contra a violência e participação em júris de assassinos de mulheres. Segundo Rocha e Bicalho (1999: 25), “o Cevam esteve presente nas lutas pela criação da Delegacia Especial de Polícia de Defesa da Mulher em Goiás (1985), da Secretaria Estadual da Condição Feminina (1987) e participou ativamente dos movimentos que propunham matérias sobre a mulher no texto da Constituição de 1988”.

E assim a partir do ano de 1982 também foram sendo criados novos grupos feministas em Goiânia como: o Núcleo Feminino da METAGO (NUFEM) dentro da Empresa de Mineração do Estado de Goiás (METAGO), pela historiadora Carmelita Brito de Freitas, o Centro Popular da Mulher (CPM) criado pela historiadora Lúcia Helena Afonso Rincón e por fim a última entidade feminista criada na década de 80, o Grupo Transas do Corpo, criado por algumas mulheres que vieram do Grupo Feminista de Estudo e do Eva de Novo.

Apesar da criação de todos estes grupos feministas em Goiânia, somente três ainda permanecem atuantes: o Cevam, o grupo Transas do Corpo e o CPM. Todos esses grupos tinham um objetivo em comum: dar voz para as mulheres a partir da desconstrução de dogmas culturais e da desigualdade de papéis sexuais e sociais para homens e mulheres.

Portanto, ao buscar a trajetória dessas mulheres que fizeram parte do movimento feminista em Goiânia, ressaltamos através da fala da historiadora Carmelita Brito de Freitas em entrevista em 19.01.2004, quais foram as bandeiras que as feministas goianas defenderam durante os anos 80:

As reivindicações das feministas goianas na década de 80, elas podem ser vistas como sendo uma extensão, uma como eu diria, elas também são ressonâncias daquelas reivindicações das mulheres feministas em nível de Brasil. Então, o que é que surge de novo na década de 80, qual é a principal reivindicação? É exatamente que os governos começassem a ter uma atenção especial e criassem uma estrutura, programas, políticas públicas no sentido de dar uma atenção especial para os problemas das mulheres. Foi dentro desse contexto, dessa reivindicação básica que foram sendo criados Conselhos. Conselhos Estaduais da Condição da Mulher, Conselhos Estaduais em Defesa dos Direitos da Mulher, o primeiro, acho que foi São Paulo, eu sei que Curitiba e Minas Gerais, saíram a frente e criam-se também o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, que é o ponto alto, então qual que era a principal reivindicação? Essa consideração por parte do governo, de que a questão da mulher merecia uma atenção especial, então, todo um trabalho de sensibilização foi feito no sentido de levar a abertura desse espaço e isso ressoou no Brasil inteiro e aqui, nós aproveitamos essa brecha para criar uma estrutura de governo, tanto é que, hoje você tem aí na Prefeitura Municipal a Assessoria da Mulher, você tem uma Delegacia, você tem o Cevam que era uma entidade organizada mais estruturada e que nasce junto com a gente. Então, a criação das Delegacias foi uma reivindicação fundamental, a atenção à saúde da mulher, a criação daquele Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher e da Criança – PAISM do Governo Federal, nasce dentro do Ministério da Saúde também como uma reivindicação básica, em todas as áreas você vai encontrar, no campo do trabalho, da saúde, de combate a violência, da educação, você vai encontrar a ressonância das reivindicações das mulheres tanto em nível de Brasil como em Goiás.

Vimos que, em primeira instância houve contribuições no sentido de conscientização das mulheres e da criação de Leis, no sentido de se criar uma divisão mais igualitária entre homens e mulheres, com a finalidade de mudanças nas questões familiares, sociais, jurídicas e políticas.

Contudo, o movimento feminista em Goiânia, apresentou-se como sendo o feminismo da diferença, e eles continuaram com o caráter histórico das organizações de mulheres no Brasil, que é a participação em lutas políticas, chamadas de ‘lutas gerais’, pelo fim do regime militar, pela democracia, pela anistia e contra a carestia. Eram posições que comungavam com a resistência e protesto à ditadura militar. A entidade organizava mulheres para essas lutas junto a outros movimentos sociais e organizações partidárias e no seu bojo abordavam questões especiais às mulheres, como as creches e outros (ROCHA e BICALHO, 1999: 33).

Como se vê, diante de todas essas discussões aqui abordadas, foi por intermédio das entrevistadas que podemos compreender que é pela memória que construímos um cotidiano de organizações, em que a fala das mulheres se faz como instrumento de poder, que é fonte de

aprendizagem, mas também instrumento de luta. Interpelar o poder, não ter acanhamento é se saber detentor também de um conhecimento, de um direito, de uma cidadania que circunscreve e estabelece um plano formal de práticas sociais, que se afirmam em ações diretas no quadro das relações sociais. Afinal, dirigir a palavra ao poder significa reconhecer-se também como poder e até mesmo contrapoder (SADER, 1987: 57).

Referências

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FICO, Carlos. Como eles agiam. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GOUVÊA, Yara. Duas vozes / Yara Gouvêa, Danielle Birck. São Paulo: Editora de Cultura, 2007.

ROCHA, M. J. P.; BICALHO, E. (Coord.). Luta e resistência de mulheres em Goiás (1930 – 1993). In: FARIA, G. J. de (Colab.). Cadernos de pesquisa 18, Goiânia, 1999.

SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

SADER, Emir. A transição no Brasil: da ditadura à democracia?. São Paulo: Atual, 1990.

ZERBINE, T. G. Anistia: sementes da liberdade. São Paulo, 1979.

Abstract: This article presents a brief view about military dictatorship in Brazil and its consequent spread to Goiânia city, shown through the sociologist Nilva's Maria Gomes speech on how was the women role in face of the power relation that is associated with the dictatorship power system. Following through the interviews, a meditation about the organization of Goiânia's feminist moviment throughout the Military Dictatorship.

Key words: military dictatorship, power relations, women.

LEMBRANÇAS DE CASA VELHA

Hugo de Melo Rodrigues¹
hugode@hotmail.com

A finalidade deste artigo é estabelecer conexões da história de vida com as temáticas trabalhadas no Seminário de Educação Brasileira do Programa de Pós Graduação da UFC Universidade Federal do Ceará. A metodologia utilizada foi trabalhar a história de vida a partir dos temas debatidos em sala, buscando lembranças, referências espaciais e fatos relacionados às temáticas, buscando compreender quais os sentimentos despertados através dessas lembranças. Portanto, é possível refletir que lembrar tem a ver com registrar. Por outro lado, não lembrar é de algum modo esquecer.

Palavras chave: História de Vida. Educação Brasileira. Memória.

The purpose of this article is to establish connections of the history of life with the thematic ones worked in the Seminary of Brazilian Education of the Program of After Graduation of the UFC Federal University of the Ceará. The used methodology was to work the history of life from the subjects debated classroom, searching souvenirs, space references and facts related to the thematic ones, searching to understand which the feelings disclosed through these souvenirs. Therefore, it is possible to reflect that to remember it has to see with registering. On the other hand, not to remember is in some way to forget.

Key-words: History of Life. Brazilian Education. Souvenirs.

Resgatar memórias é ao mesmo tempo reconstruir lembranças, logo, se faz necessário também refletir que lembrar tem a ver com registrar, não lembrar é de algum modo esquecer, com isso se pressupõe que:

Quando nada é dito, escrito ou marcado, não há como evitar o esquecimento. O que será que significa o ditado popular, “quem cala, consente”? Porque talvez resida nisso o maior problema, por ser o silêncio e a fala mediados por relações de poder. Quem fala quer ser ouvido. Quem ouve, cala. [...] (CAVALCANTE, 2005, p.52)

A palavra lembranças também vincula-se diretamente ao tempo histórico, ao tempo do ciclo de vida, ao tempo individual e coletivo, a permanência da memória e o movimento de ruptura. Esse tempo que o homem tenta domesticar por meio da observação da natureza. O tempo que marca vãos, o tempo dos templos, dos palacetes, da nobreza e da plebe. O tempo que nos transforma, consome, apavora e simultaneamente nos faz amar. Esse tempo que é soberano, que é rei. Como dizia o cantor: “Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei. Transformai as velhas formas do viver. Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei”. (GILBERTO GIL).

¹ Graduando em Teatro – Escola de Artes Reitora Violeta Arraes Gervaseau da Universidade Regional do Cariri. Especialista em Psicologia Aplicada à Educação. Graduado em História.

A idéia de casa nos remete a aquisição de um aprendizado, de um conhecimento, de uma vivência, onde sofremos influências e por meio dessas influências agimos no meio social. A casa é, pois, um referencial de educação informal, não escolarizada. Esse tipo de educação é normalmente transmitida na vida familiar, no convívio com outras pessoas, em outros espaços. Desse modo,

Os estudos que tratam das diversas modalidades de educação costumam caracterizar as influências educativas como não-intencionais e intencionais. A educação não intencional refere-se às influências do contexto social e do meio ambiente sobre os indivíduos. Tais influências, também denominadas de educação informal, correspondem a processos de aquisição de conhecimentos, experiências, idéias, valores, práticas, que não estão ligados especificamente a uma instituição e nem são intencionais e conscientes. São situações e experiências, por assim dizer, casuais, espontâneas, não organizadas, embora influam na formação humana. [...] (LIBÂNEO, 2000, p. 17)

A lembrança de casa antiga traz à mente a idéia de um espaço que suscita recordações de conhecimentos adquiridos, de vivências significativas, enfim, de uma diversidade de experiências memoráveis que se materializam nos dias de hoje. Isso se contrapõe necessariamente a noção do velho e antigo como associado a atraso ou algo primitivo e sem muito a oferecer.

A noção de atraso é um sentimento provocado pelo moderno e o novo, também está muito ligada ao pensamento das primeiras gerações de historiadores da educação brasileira, de analisar o passado “com olhar republicano”, ressaltando o longo período para implantação das escolas na colônia portuguesa, como um processo lento e tardio em relação ao que ocorria no mesmo período em outros países. Sabe-se que o processo de colonização,

O que Portugal queria “para sua colônia americana é que fosse uma simples produtora e fornecedora de Gêneros úteis ao comércio metropolitano e que se pudessem vender com grandes lucros nos mercados europeus . Este será o objetivo da política portuguesa até o fim da era colonial. [...] (PRADO JÚNIOR apud PILLETTI EPILETTI, 1994, p. p.164: 165)

No período da colônia as experiências educacionais eram exercidas pelos Jesuítas e na ausência destes, após a expulsão dos mesmos, ficou a colônia sem escolas até a vinda de D. João VI.

A predileção, porém, do monarca, homem de cultura e de visão de estadista, era pela criação de escolas. Além da necessidade de educação para o povo e para a aristocracia da nação, havia urgência de se criar escolas para a formação de oficinas, de médicos e de engenheiros [...] (TOBIAS, 1986, p. 118)

Enfatizando a história de vida, lembranças de casa velha, me conduz a casa do tempo passado, do tempo das memórias e está muito presente ao dormir, quando às vezes o sonho me conduz a ela e nela me sinto revisitando o seu ar, sua atmosfera, revendo as vidas que pulsaram dentro dela.

A primeira casa que vem na lembrança é a casa da minha infância, eu não sei se ela existiu ou foi fruto da minha imaginação. A casa me remete a idade de dois anos e poucos meses de idade, no ano de 1975 na cidade de Juazeiro do Norte no interior cearense. Essa casa abrigou os últimos momentos da minha mãe.

A cena é fúnebre, as pessoas mais próximas da família choram, outros adentram na casa por mera curiosidade. As pessoas presentes colocam os assuntos em dia, falam de política, futebol, desemprego, de tempo difícil e também da vida alheia. Contam piadas, em alguns momentos, até esquecem que tem alguém morto em um lugar na sala. A casa que me recordo não possui a solidez das Trindades, como apresenta se A Casa: “Fui feita com esmero [...] meu embasamento, desde as pedras brutas quebradas pelos homens a marrão aos baldrames ensamblados nos esteios, deu-me solidez. (CAMPOS, 2004, p. 7)

Mais adiante me aproximo de vivências resgatadas através de lembranças de tempos passados em casas velhas. Irei pouco a pouco descrevendo momentos substanciais que vivi em algumas casas que passaram pela minha existência. Carrego comigo as marcas que elas deixaram em mim. Mas também sei que em cada casa antiga deixei as minhas próprias marcas.

A primeira casa da minha memória é de cômodos pequenos ligados por um corredor. É escura, possui pouca luminosidade, apenas os raios de luz que entram pelas fendas da porta e janela de madeira velha e também pelo telhado que por ele passa também água da chuva em forma de goteira. As paredes não são uniformes, possuem pequenas elevações. O telhado começa baixo na sala, se acentuando uma maior parte no meio do quarto, depois volta ao tamanho inicial. Algumas partes da casa entre a parede e o telhado, ao alcance das mãos, servem para guardar sacolas plásticas, fumo, fósforos, pedaço de sabão, e tantos outros objetos.

É nesta casa, que repousa um corpo de uma mulher, minha mãe, não sei qual idade ela tem e quais as suas lutas de sobrevivência e sonhos. Só sei que fora arrebatada dessa vida para outra. Causa mortis: tuberculose, fome talvez.

A morte é misteriosa, leva todas as pessoas que amamos, ela nos arroteia até o ponto que não podemos mais resistir e acaba nos levando também.

A sociedade recusando o luto e seus efeitos traumatizantes, não ajuda e nem consola a pessoa que fica, fazendo-a esquecer rapidamente do morto, caso contrario, isolam-na para que não vejam nenhuma manifestação de emoção. As crianças são levadas para longe, como se nada tivesse acontecido. A sociedade exige dos parentes dos mortos um autocontrole que corresponde à decência ou a dignidade que impõe aos moribundos. (FRANCO, 2006)

Deveria ser final de tarde, que é o horário mais conveniente para ir ao cemitério “plantar as pessoas” expressão que ouvi de uma “louca” no cemitério: “papai do céu, a terra não é para plantar pessoas, a terra é para plantar o pão para os homens se alimentar”. A conveniência do horário se faz por ser fim de dia, o sol se pondo e às vezes, pode até está chovendo. Neste horário, boa parte das pessoas estão saindo do trabalho, naquele tempo os trabalhadores tinham horário certo para o trabalho, hoje o dia todo, todo o tempo, o trabalho consome o homem e também o dignifica, um tanto contraditório, mas é a lei da sobrevivência.

[...] Fui acompanhado ao cemitério por onze amigos. Onze amigos! Verdade é que não houve cartas nem anúncios. Acresce que chovia – peneirava uma chuvinha miúda, triste e constante, tão constante e tão triste, que levou um daqueles fiéis da última hora a intercalar esta engenhosa idéia no discurso que proferi à beira da minha cova [...] (MACHADO DE ASSIS)

A outra casa que me vem na lembrança continua na mesma cidade, o tempo é outro, mas a vida é a mesma. Como nos descreve Geertz (1989, p.26): “os atores mudam sua indumentária e aparência; mas seus movimentos internos surgem dos mesmos desejos e paixões dos homens e produzem seus efeitos nas vicissitudes dos reinos e dos povos”.

No fim de tudo ficamos apenas eu, meu pai “que me acolheu e me criou” e minha madrasta. A minha idade entre 14 e 15 anos, e eles já acompanhados pela velhice. Vejo meu pai na calçada, sentado em uma cadeira ouvindo o jogo em um velho radio de pilha ao final do dia, perna encruzada, como senta os intelectuais, observando as jovens que atravessam a rua.

Ela, minha madrasta, a maior parte do tempo ficava sentada em uma cadeira de balanço, corpo um tanto disforme pelo tempo, coberta em um vestido que assemelha aos outros de chita, fumando um cachimbo ou a debulhar o seu rosário, mesmo quando em alguns momentos precisava interromper as suas orações com palavras.

A casa continua pequena, uma sala e na sala quatro cadeiras de ferro coberta de fios plástico, na parede os quadros dos santos populares: Pe. Cícero, São Francisco, Santa Luzia, Sagrado Coração de Jesus e de tantos outros, misturando se as fotos de familiares. Uma pequena mesa de madeira “a mesa do santo” e na mesma sala, sem qualquer sintonia com nada a geladeira. Depois da pequena sala duas entradas para o quarto, uma dessas entradas eram interrompidas por uma cama que ocupa o quarto inteiro, um colchão vermelho muito

pesado e duro que era revestido de palha e embaixo da cama misturavam sapatos, chinelos e outros objetos sem uso, tornando impossível o permear de uma vassoura naquele espaço. Vizinho a cama do lado dos pés, o guarda roupa, que era uma mala de madeira, suspensa por tijolos, onde eram guardados os pertences da minha madrasta, onde além das roupas, eram guardados documentos importantes, como registro de nascimento, certidão de casamento, comprovante de pagamento de água e luz. Também nesta mesma mala era guardado talheres, louças, cortina, toalha de mesa, toalha de cama, objetos que eram usados em um único dia do ano, no dia da renovação dos santos.

A “renovação” ocorria uma em 04 de outubro, dia de São Francisco e outra que não me recordo, mas já era a renovação da mãe dela, que após a morte da sua genitora, ela em forma de promessa continuou fazendo. Nas paredes do quarto, nos armadores de redes penduradas estão as calças e camisas do meu pai. A entrada para a cozinha duas portas, sendo uma mesa com quatro cadeiras de madeira revistida de couro. Apesar dele ter um bom dote culinário que aprendera na vida do quartel, o almoço e o jantar era ela que fazia. Quando ele arriscava fazer ela não cessava de reclamar por não acreditar na limpeza das mãos dele e na bagunça que sempre deixava na cozinha.

Ela ao fazer as refeições, mesmo com poucos ingredientes, ao servir a mesa, a minha refeição já havia posto, independente das minhas opções, ela geralmente comia em uma bacia, sentada no chão e nunca sentava se a mesa, muitas vezes misturava o feijão, farinha e pimenta, e fazia o que ela chamava de “pelotão”. Para meu pai era servido um prato vazio, acompanhado de pratos separados com feijão, arroz, macarrão e outro com a “mistura” que era a carne quando tinha. No entanto, sempre ela reclamava da quantidade de pratos que precisava lavar. A cozinha ocupava um espaço menor ainda, com um fogão a gás, que substituíra o fogão de lenha e o de carvão, que eram construídos uma lata grande de querosene, no tamanho dessas latas grandes de tinta, perfurados com ferros e rodeados de quatro tijolos e com uma pequena perfuração no fim da lata ao lado, formando-se um fogão. Um pote de barro, que em um dia de renovação era utilizado com “aluá de abacaxi”, uma mesa encostada na parede que tinha de tudo em cima dessa mesa, e na parede um cordão para prender as tampas e panelas. Também um tripé de alumínio chamado de bateria para pendurar as panelas, não podendo esquecer o abano de palha e o coador preto de café. Neste contexto, em um espaço minúsculo, minha mala que às vezes eu dormia em cima dela. É essa casa que me aparecia em inúmeras vezes ao dormir.

Mesmo depois de adulto, as lembranças me conduzem para este lugar. A última casa que morávamos, após a minha decisão de deixá-los. Esta casa em época de chuva a rua ficava

alagada trazendo frutas e verduras do mercado central que ficava na parte alta na proximidade da rua. Foi nessa casa onde já não morando mais com meus pais pela primeira vez eu discuti com meu pai, acredito que foi a primeira vez que gritei com meu pai, depois chorei profundamente arrependido ter feito isso.

Anos depois, a lembrança do meu pai se faz, em certa ocasião em que ele já um homem debilitado pela idade estava em uma mercearia e começou a tremer e aos gritos desesperado dizia que não queria morrer e não iria se entregar. Aquele momento ficou registrado em minha memória e só o tempo me faria entender que tudo é passageiro e nós o somos também.

Hoje, somente as lembranças, nada mais. Meus pais, aquele jovem solitário, minha madrasta, aquela mulher forte, e a casa, ficaram em um passado distante que não voltará mais. Agora meu filho continuará esta história e fará o registro do que os seus olhos virão e que ele possa carregar até os seus últimos dias as lembranças felizes dos seus pais, pois ele é a razão de nossas vidas. Tudo o que passamos e tudo o que iremos passar, só por tê-lo já somos felizes. A nossa história de vida é sem dúvida um dos maiores ensinamentos que aprendemos e ensinamos simultaneamente.

BIBLIOGRAFIA

CAMPOS, Natércia. *A Casa*. Fortaleza: 2004.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. O Silêncio na História e Memória da Educação no Ceará: Um convite à escuta do passado de Aracati. In: VASCONCELOS, José Gerardo. JÚNIOR, Raimundo Elmo de Paula Vasconcelos, (ET AL). (Org.). *Interfaces metodológicas na história da educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

FRANCO, Sandra Aparecida. *As mentalidades brasileiras: concepções sobre a morte na obra tratado de direito natural de Tomás Antonio Gonzaga*. Rio de Janeiro. 2006

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: 1989.

GILBERTO GIL. Tempo Rei.

LIBÂNEO, José Carlos. Didática. São Paulo: 18ª Ed., 2000.

MACHADO DE ASSIS. Memórias póstumas de Brás Cubas.

PILETE, Claudino e Nelson. Filosofia e História da Educação. São Paulo: 1994.

TOBIAS, José Antônio. A Educação de D. João VI. História da Educação Brasileira. São Paulo: 4ª Ed. 1986.

O *SENATUS CONSULTUM ULTIMUM*: UM LEITMOTIV CONSERVADOR PARA A ATUALIDADE?

Shirley Mariano da Costa Sanchez
shirleymariano.costa@gmail.com

Provém da antiguidade o modelo de grande parte das instituições estatais, do pensamento filosófico, da arte, da religião, dos conceitos e ideias presentes, sobretudo, na cultura ocidental, e, nesse sentido, o estudo do mundo antigo, tem servido de instrumento para a elaboração de trabalhos a partir da focalização em novos objetos e abordagens que promovem o repensar da utilização de conceitos como os de identidade, imaginário, representação e memória, nos estudos históricos. Na pesquisa em questão, isso colabora para a produção de uma abordagem do viés histórico do nosso objeto de análise, que não se resume, entretanto, à compreensão do passado como forma de justificar o presente, pois entendemos que, assim como Marc Bloch “a incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado. Mas, talvez não seja menos vão esgotar-se em compreender o passado se nada se sabe do presente”¹. É na estreita relação entre passado e presente, que o estudo da antiguidade clássica torna-se importante para refletirmos sobre o mundo em que vivemos. Bem nos lembra o professor Norberto Guarinello que “se pensarmos que o futuro dos Estados Nacionais é uma das grandes questões do mundo contemporâneo, a história das cidades-Estados e de sua imersão num Império global é de evidente relevância para nós no início do século XXI”².

Partindo dessa reflexão, revelamos o objetivo da presente comunicação, fruto de uma pesquisa que busca estudar a origem do decreto *senatus consultum ultimum* e sua

¹ BLOCH, Marc. Apologia da História. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2001.pp. 60-63

² GUARINELLO, Norberto Luiz. *O Império Romano e nós*. In: Repensando o Império Romano. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. SILVA, Gilvan Ventura da. MENDES, Norma Musco. (organizadores). Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p.13

importância, concomitante ao estudo das transformações políticas operadas na República romana tardia, além de proceder ao exame de uma retórica da exceção que surge a partir das leituras dos usos desse decreto, constituindo-se num campo de produção simbólica. Entendemos que o exame da ordem política deflagrada pelo *senatus consultum ultimum*, contribuirá para o entendimento dos momentos nos quais a privação das liberdades e garantias individuais tornaram-se condição vital para a manutenção e o equilíbrio da República.

Ensejamos, portanto, um estudo sobre o *senatus consultum ultimum* na República romana tardia, momento que tem merecido uma atenção especial por parte da historiografia moderna, principalmente pelo fato de ser um período histórico que nos legou um quadro bastante significativo de fontes literárias, epigráficas, visuais, etc. Textos de autores como Salústio, Cícero e César, que também foram atores diretos dos eventos que narram, fornecem-nos um manancial para explorarmos um tempo que, mesmo estando tão distante de nós, nos incita a resgatá-lo, não olvidando, ao proceder a leitura das fontes, a prudência e o espírito crítico.

Pensar a República romana nos seus últimos tempos, marcada por inúmeros conflitos e disputas no campo político e social, eis a nossa missão - circunscrevendo nosso recorte temporal, para fins de pesquisa, entre os séculos II e I a.C.-, que vem acompanhada da tentativa de se estabelecer, para fins analíticos, uma aproximação com a experiência romana representada pela expressão Estado de Exceção. Uma intenção que, contudo, se mescla à nossa proposta primeira de explorar o *senatus consultum ultimum*, um decreto do senado que representava uma função outorgada, e que justificava uma atuação excepcional, e mesmo violenta do magistrado, em nome da salvação da *res publica*.

De acordo com M. J. Hidalgo, ao longo do período tardo-republicano, em que se davam intensas lutas político-sociais, e que refletiam a agudização das contradições internas do Estado romano, criava-se uma suposta situação de grave perigo, em que se recorria a medidas de exceção para restabelecer a ordem interna e salvaguardar a segurança do Estado³. Entre essas medidas destaca-se o *senatus consultum ultimum*, um dos mais importantes instrumentos utilizados pelo senado para declarar o estado de emergência e suspender as garantias dos cidadãos, substituindo os meios normais constitucionais que se mostravam ineficazes diante de uma situação de crise. A autora ressalta ainda, que o ordenamento jurídico romano contemplava mais freqüentemente, uma magistratura extraordinária, a “ditadura”, para fazer frente a situações de grave crise interna ou externa, mas essa magistratura caiu em desuso no final do século III a.C, um fato possivelmente relacionado com o maior poder que o senado foi adquirindo nesse período⁴.

Sobre o poder do senado, Hidalgo sugere que essa instituição atuaria como órgão do poder político, sendo o *senatus consultum ultimum*, na dinâmica das lutas político-sociais, uma arma política nas mãos dos *optimates* - entendidos como a ala de senadores conservadores que objetivavam resguardar as instituições governamentais, opondo-se a perda das tradições, regidas pelo *mos maiorum*, e a ascensão ao poder dos *homens novos*, isto é, políticos cujas famílias não pertenciam aos círculos tradicionais - que se autointitulavam “paladinos” da constituição republicana⁵. Na sequência, sobre o exercício do poder conferido através do *senatus consultum ultimum*, a autora aponta como um dos

³ VEGA, Maria José Hidalgo de La. *Uso y Abuso de la normativa constitucional em la Republica tardia: El senatus consultum ultimum y los imperia extra ordinem*. Studia Histórica. H. Antigua – vol.IV-V . nº1, Salamanca, 1987.p.79

⁴ *op. cit*

⁵ *op. cit.*

fatores determinantes, a progressiva política de expansão, que rompia com o marco da originária cidade-estado, que exigia ampliação e a prorrogação dos mandos militares⁶.

Os últimos tempos da República, que foram, portanto, selados por repetidos conflitos, cada vez mais intensos e brutais, como a revolta de escravos na Sicília em 135 a. C, o primeiro tribunato de Tibério Semprônio Graco, em 133, até o fim das guerras civis no ano 30, designaram um período, que de acordo com a aplicação conceitual particular efetuada por Mommsen e R. Syme, reconhecidamente “revolucionário”⁷, um conceito que não deve ser generalizado e que deve ser estimado menos pela proposição de uma alteração da ordem pela força, e mais pela crise política e social que se manifestou através dos conflitos declarados e violentos.

De acordo com G. Alföldy, os conflitos no último século da República podem ser subdivididos em tipos, pois possuem uma natureza heterogênea, como, por exemplo, as lutas de escravos e a revolta dos habitantes das províncias e dos itálicos contra o domínio romano. O tipo de conflito que nos interessa no presente trabalho é aquele que tinha lugar entre os cidadãos romanos, cujos interesses divergentes no plano social, colaboraram para a formação de grupos rivais. De um lado, políticos reformistas, ligados aos problemas sociais da massa proletária, e de outro, a resistência oligárquica. Grupos que, utilizando a terminologia do século I a. C, passaram a ser conhecidos como *optimates* e *populares*.⁸ Os

⁶ VEGA, Maria José Hidalgo de la. Uso y abuso de la normativa constitucional em la República tardia: *el senatus consultum ultimum y los imperia extra ordinem*. Studia Histórica - Vol. IV-V - Salamanca, 1987.

⁷ ALFOLDY, Geza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Ed. Presença, 1989. p.81

⁸ *op. cit.*

conflitos oriundos da disputa de poder entre esses grupos⁹ sugerem um caráter notadamente político, envolvendo o interesse pela liderança no controle político do Estado.

É nesse contexto de conflitos entre os cidadãos romanos, que marcaram os últimos tempos da República, que podemos encontrar a origem do decreto *senatus consultum ultimum*, principalmente a partir do quadro de instabilidade política e social gerado pelo choque de ideias e interesses promovido pelos irmãos Graco, na defesa de um movimento que pregava uma reforma institucional em Roma. No ano de 133 a.C Semprônio Tibério Graco, então tribuno da plebe, apresentou um projeto de lei sob a qual o uso de terras públicas (*ager publicus*), deveria ser limitada a um máximo de 125 hectares. Tratava-se de uma reforma institucional que não apenas deliberava sobre a questão do *ager publicus*, mas também incidia sobre a criação de novos quadros de recrutamento para o exército romano, renovando as camadas camponesas, motor principal do poderio militar romano¹⁰. Mas essa proposta, que passava pela retomada das terras pelo Estado e que deveriam ser redistribuídas, em lotes inalienáveis, para os cidadãos pobres, ao mesmo tempo em que invocava a simpatia popular também invocava a oposição das oligarquias romanas, que defendiam a posse legítima das terras, as quais haviam tornado produtivas. Esse evento é caracterizado, de acordo com a historiografia, como responsável pelo primeiro conflito declarado entre cidadãos romanos, já que o tribuno da plebe Tibério Graco, pertencente a

⁹ De acordo com o **Oxford Classical Dictionary**, *é preciso chamar a atenção para o fato de que os populares, apesar das ideias de cunho progressista e do apoio popular que tinham, não podemos esquecer que eram, vários deles, membros da classe aristocrática romana, o que fortalece o pensamento de que optimates e populares não eram "partes", no sentido político moderno, mas foram bastante factio no sentido romano da palavra, ou seja, um grupo de políticos muitas vezes reunidos em torno de um líder que atenda aos seus objetivos, demandas particulares, conjugando-se uma dinâmica de transferência de uma facção para outra, de acordo com seus interesses.*

¹⁰ ALFODY, Geza. A História Social de Roma. Editorial Presença, Lisboa, 1989. p.90

uma família da *nobilitas* senatorial, obteve na assembléia popular a promulgação de uma lei agrária contra a vontade do Senado¹¹.

O episódio das reformas intentadas pelos Graco, sua conseqüência política, assim como o destino de seus agentes, nos revela a rede de poder que se ajustava às disputas privadas, num sistema político que tolerava e encorajava a violência na política¹². Sucessivos confrontos na cidade, motivados por interesses os mais diversos, registravam a existência de bandos armados, que se serviam da impunidade, e que tiveram grande influência no desenrolar da vida política romana¹³. Fato é que a força privada tornou-se um instrumento de política, e dessa forma, a oposição entre magistrados com *imperium* e tribunos, acabaram deslocando o sentido do restabelecimento da legalidade e da ordem para um confronto político entre grupos sociais com interesses divergentes, atribuindo à esfera de poder dominante, o monopólio legítimo do uso da força, representado pela evocação do *senatus consultum ultimum*, e que de uma certa forma, encontrava apoio no costume e na tradição.

A atuação dos Graco rendeu proscricções e condenações ao exílio, inclusive de seus partidários, fundamentados na aprovação do *senatus consultum ultimum*, revelando a face

¹¹ *op. cit.*. Essa lei inspirada na legislação de Licínio e Sécúto, decretava a limitação das dimensões das propriedades e a distribuição de parte delas aos camponeses, provocando a revolta dos grupos abastados, detentores de grandes extensões de terras. Como conseqüência, Tibério Graco, acusado de agitador e de pretender a Coroa, tornando-se dessa forma um *dictator*, foi morto com muitos de seus partidários.

Lex Licinia Sextia de modo agrorum – plebiscito proposto pelos tribunos C.Licínio Stolo e L. Sécúto Laterano, votado em 367 a.C., proibindo a posse por alguém de mais de 500 jeiras de terra do *ager publicus*.(Tito Lívio VI.35)

¹² LINTOTT, A.W. *Violence in Republican*. Oxford University Press, 1968. p.4

¹³ NICOLET, Claude. *O cidadão e o político*. In. GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992. p.40-42

repressiva do Senado. Esse mesmo decreto foi reavivado no contexto da desordem social, de acordo com Plutarco¹⁴, provocada pela anulação da legislação criada por Caio Graco, em 121 a.C, dando aos cônsules o poder de tomar as medidas necessárias para conter a agitação.

Também encontramos a menção ao decreto nas obras de Marco Túlio Cícero, que viveu entre 106-43 a.C, importante filósofo, orador, advogado e político romano. As *Catilinárias* e as *Filípicas* representam um conjunto dos seus discursos em que se coloca a causa da República. Enquanto cônsul, Cícero tomará providências “excepcionais”, assumindo a responsabilidade pelos decretos, inclusive, os polêmicos decretos de pena capital contra os conjurados chefiados por Lúcio Sérgio Catilina, originário de uma família patrícia e inimigo político de Cícero.

Deriva dessas passagens históricas, a nossa interpretação de que a concentração de poderes e a atuação dos diversos personagens políticos, de diversas tendências, com fins subjetivos de conservar ou restaurar a república, acabaram viabilizando a conduta, ainda que justificada pela sua "aparência legal", de autorizar ações contra cidadãos considerados *hostes publici*, inimigos públicos. Dessa forma, o *senatus consultum ultimum*, se consagra como a "excepcionalidade do uso e abuso da força", que suspende a realização do direito em nome das regras de direito.

A retórica da exceção, presente em Roma, ao destacar aspectos do dispositivo normativo estabelecido pelo *senatus consultum ultimum*, contribui para o debate político que assume importante lugar na arena dos acontecimentos e no decurso do processo histórico romano. Constitui um campo em que se delineia uma relação de forças, presente em um universo particular do próprio discurso político. As técnicas de expressão, que

¹⁴ PLUTARCO. Las vidas paralelas. p.356

constituem ação, fazem parte de um jogo em que se mascara a própria intenção política, e o “Direito é a forma por excelência do discurso atuante, capaz por sua própria força de produzir efeitos¹⁵”, sobretudo, em uma comunidade de direito romana que também se traduz em uma comunidade de interesses, na qual a utilização da coação moral, mas também da coação física, é justificada no interesse de cada cidadão romano, entendido aqui a partir da própria dinâmica romana e da complexidade em definir o lugar do cidadão nos quadros da hierarquia romana¹⁶, diferenciada por estatutos jurídicos e ordens.

O exame desse decreto “último”, evocado pelo Senado na declaração de um estado de emergência, dirigido pelos magistrados romanos com o objetivo de que a República romana não sofresse nenhum dano, contudo, se ajusta às interpretações modernas sobre o Estado de Exceção, lembrando que o decreto era romano, o *tumultus* é romano, mas o modo como foi apreendido e como serviu de modelo foi uma tentativa moderna, e não romana, o que no dizer de Claude Nicolet, poder-se-ia tratar de um modelo produzido pelos antigos da “idade de ouro” que os modernos não deixaram de perpetuar através de uma nostalgia retrospectiva¹⁷. A importância, porém, que o tema ganhou na atualidade, talvez esteja relacionado à freqüente posição do Estados que, sob a alegação de ameaça terrorista, por exemplo, acabam apoiando ações repressivas, autoritárias ou restritivas, baseados no argumento de o Estado estar em *exceção*. A discussão deste tema é justamente algo contemporâneo e emergente, dado a constante discussão em torno do possível risco de aniquilamento da “vida política” nos regimes democráticos contemporâneos, no sentido de que as técnicas de controle, medidas e procedimentos judiciais e extrajudiciais de restrição

¹⁵ BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

¹⁶ NICOLET, Claude *O cidadão e o político*. In. GIARDINA, A. O homem romano. Lisboa: Presença, 1992. p.25. -27

¹⁷ *op. cit.* p.21

aos direitos individuais de liberdade dos seus cidadãos são cada vez mais frequentes, principalmente àqueles em decorrência do argumento de manter a ordem e a defesa nacional em face aos riscos de possíveis atentados terroristas. O problema, entretanto, reside na questão de que inicialmente, essas medidas eram comumente apresentadas como sendo medidas ligadas a acontecimentos excepcionais, reservadas a situações limitadas no tempo e no espaço e, no entanto, encaminham-se para tornarem-se regra.

Decorre dessa exposição nosso esforço em, ao estudar o decreto do senado romano, repensá-lo como um *leitmotiv* conservador da modernidade, e sendo assim, trazer para a pesquisa interpretações modernas sobre uma situação oposta ao estado de direito, representada pelo Estado de Exceção - caracterizada pela suspensão temporária de direitos e garantias constitucionais em situações de emergência nacional, que corresponda grave ameaça à ordem constitucional democrática ou calamidade pública -, e dessa forma contribuir para a discussão dos fins do Estado de Exceção, bem como pensar, nas implicações de um “Estado de Exceção como regra”. Neste intuito, destacaremos um pouco mais a visão do pensamento contemporâneo para, assim, examinar o conceito de Estado de Exceção sob a forma de um princípio paradigmático da prática política contemporânea.

Entendemos que as medidas de suspensão de direitos e garantias constitucionais contêm em si sinais que caracterizam um Estado de Exceção, mas a dúvida que paira sobre esse tema é de que maneira tais medidas se encaixam num regime constitucional, que zela pelos princípios democráticos. Alguns pensadores, como Agamben, sugerem que o Estado de Exceção não mais deve ser compreendido como uma situação “excepcional” evocada num momento de emergência, e sim, cada vez mais, como uma técnica de governo que se aplica normalmente à administração da vida, e por conta disso, se eleva ao patamar de paradigma de governo nos atuais regimes democráticos.

Destacamos, porém, a percepção, através das falas dos pensadores contemporâneos, da dificuldade expressa em delimitar o termo *Estado de Exceção*, ora relacionado-o com a guerra civil, ora com a insurreição ou com a resistência. A identidade indeterminada, gerada pela confusão da proximidade com o conceito de absolutismo e confronto com o conceito de democracia¹⁸, assim como a própria indeterminação de designar o tema como uma questão de direito ou um fato político, reflete a dificuldade em identificar o Estado de Exceção no limite entre a Política e o Direito, tornando a questão mais controversa, principalmente, quando se argumenta que o Estado de Exceção é compreendido como períodos de crise política e não jurídica, em que a forma legal determina aquilo que não necessita ter a forma legal. Destarte, a questão da necessidade, argumento basilar do Estado de Exceção, promove a transformação do que é considerado ilícito em lícito, ou seja, a necessidade faz a lei, e por derivação, contribuem para que no Estado de Exceção, segundo Giorgio Agamben, *fato e direito* coincidam ou tornem-se indiscerníveis¹⁹.

Os Estados contemporâneos, inclusive os denominados democráticos, invocam amiúde o Estado de Exceção no sentido de justificar suas ações políticas e alcançar seus objetivos. Contudo, o estabelecimento de um Estado de Exceção não deixa de provocar polêmica, notadamente, pela possibilidade desse *estado* transgredir a Constituição, ao estabelecer um regime autoritário, temporariamente, com o fito de resguardá-la. A esse propósito, Agamben lança a analogia do Estado de Exceção com o *direito de resistência*, destacando um meio possível de não admitir as violações e abusos contra os direitos garantidos constitucionalmente, traduzindo o que chama de legitimação de ações

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. p.13

¹⁹ *op. cit.* p.24-29

extrajurídicas²⁰. Ainda, segundo o pensador italiano, tanto no direito de resistência quanto no Estado de Exceção, o que se coloca em questão é uma tese que referenda que o direito deve coincidir com a norma, e outra, que ao contrário, defende que o âmbito do direito excede a norma. Todavia, as duas posições excluem a existência de uma esfera da ação humana que escape totalmente ao direito²¹.

Na senda desse debate, lembramos a grande importância conferida ao instituto do direito romano conhecido como o *iustitium*, que funcionava como um mecanismo empregado para salvar o Estado de sérios *tumultus* instalados, seja por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil, e que serve ao paradigma do Estado de Exceção. Para proclamação do *iustitium* o Senado emitia o *senatus consultum ultimum*, com o objetivo lançar medidas de proteção ao Estado. O *iustitium*, que significa a interrupção ou a suspensão do direito, serve ao paradigma da exceção, justamente pelo fato do *tumultus* ser a sua causa²², ao mesmo tempo em que reserva ao *estado de necessidade* um espaço sem direito.

Podemos inferir, portanto, que a problemática que envolve o Estado de Exceção está na base da argumentação que sustenta o Estado contemporâneo, fundamentalmente, em suas ações políticas, tencionadas a criar ambientes favorecedores de atitudes autoritárias. E nesse sentido, o modelo do *senatus consultum ultimum*, poderia sugerir um *leitmotiv* conservador para uso dos modernos, constituindo-se o decreto senatorial romano, num modelo de compreensão para os fenômenos político-governamentais contemporâneos.

BIBLIOGRAFIA:

²⁰ *op. cit.* p. 17-24

²¹ *Ibidem*

²² AGAMBEN, Giorgio. *op.cit.* p.67-78

- ALFOLDY, Geza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Ed.Presença,1989.
- AGAMBEN,Giorgio. *Estado de Exceção*. Editorial Boitempo. São Paulo,2004.
- _____ *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BARRETO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e Estado de Exceção Permanente: atualidade de Weimar* Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria General del Derecho*. Bogotá: Editorial Temis, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRETONE, Mario. *História do Direito Romano*. Lisboa: Estampa, 1998.
- GUARINELLO,Norberto Luiz. *O Império Romano e nós*. In:Repensando o Império Romano. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. SILVA, Gilvan Ventura da. MENDES, Norma Musco. (organizadores). Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.
- LEITE, J. F. Marques. JORDÃO, A.J. Novaes. *Dicionário Latino Vernáculo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Lux, 1956.
- LINTOTT, A.W. *Violence in Republican Rome*. Oxford: Clarendon Press,1968
- LUIZ, Antonio Filardi. *Dicionário de Expressões Latinas*. 2ªed. São Paulo: Atlas,2002.
- NICOLET, Claude. *O cidadão e o político*. In. GIARDINA, A. O homem romano. Lisboa: Presença, 1992.
- VEGA, Maria José Hidalgo de la. *Uso y abuso de la normativa constitucional em la República tardia: el senatus consultum ultimum y los imperia extra ordinem*. Studia Histórica - Vol. IV-V - Salamanca,1987.

A RETERRITORIALIZAÇÃO E A RECRIAÇÃO DA IDENTIDADE: SULISTAS EM MINEIROS, GOIÁS

Sandra Mara D`Avila Sandri¹
sandramarasandri@hotmail.com

A complexidade da realidade de desenraizar-se, para reestruturar-se em novos espaços e culturas, recria as relações entre si e os outros, em uma dialética de constante autoconstrução e adaptação. A reterritorialização exige estratégias e adequações, como no caso dos sulistas de Mineiros, Goiás, provenientes das colônias de imigrantes italianos e alemães do Rio Grande do Sul, que passaram a adotar, nesse novo município, a cultura do tradicionalismo gaúcho, não cultuado por eles em seu espaço de origem, vindo a tornarem-se “gaúchos” em terras goianas. A análise busca a dinâmica do processo que motivou a recriação identitária em um processo de reterritorialização, o qual foi desenvolvido a partir da oposição e do olhar do outro, o estabelecido, gerando mútuos preconceitos e estigmas. Busca-se também a percepção de uma releitura feita pelo imigrante sobre essa cultura gaúcha eivada de novas tonalidades, pois, nessa recriação, recria-se a própria cultura gaúcha.

Palavras-chave: Reterritorialização, identidade, sulistas.

The complexity of the reality of Rootlessness to restructure itself in new places and cultures, recreating the relationship between self and others. In a dialectic of self-cultivation and constant adaptation characterize the march of Southerners who migrate. The re-territorialization requires strategies and adaptations. In the case of southern Mineiros-GO, from the colonies of Italian and German immigrants of the RS, adopted in miners, the traditionalism of the gaucho culture, not worshiped in its place of origin and became gauchos on land Goiás. The analysis of the dynamics of the search process that led to the re-creation of identity in a process of re-territorialization, developed from the opposition and look at the other, established, generating mutual prejudices and stigmas. Search also the perception of a re-reading made by the immigrant on the gaucho culture, the culture riddled with new hues, as if to recreate, recreating itself gaucho culture

Keys words: Re-territorialization, identity, Southern.

Seus valores culturais oscilam entre o passado que deixou para trás, que está sendo reconstruído no prédio da memória, e o presente que o invade pelos olhos, ouvidos, boca, peles e nervos. Ele simula um novo território que é o cimento com que busca rejuntar os tijolos das experiências cotidianas do passado e do presente. “Erguendo paredes mágicas”, ele busca construir um novo lugar para ocupar no social, o que a “Antropologia Cultural chama de construção de uma nova identidade cultural”. (Durval Muniz de Albuquerque Junior).

¹Mestra em História pela Universidade Católica de Goiás (UCG), professora de História e Sociologia no Ensino Médio no Educandário Nascentes do Araguaia.

Para a História Cultural, espaços são construções humanas (ALBUQUERQUE, 2007), fruto de apropriações e significações dadas pelos homens ao organizarem-se social, econômica e politicamente, ao que vão agregando seus valores, costumes, olhares, signos, formas de relacionar-se e organizar-se nesses espaços, ou seja, produzindo uma identidade. Observa-se a complexidade da realidade de quem, ao desenraizar-se para reestruturar-se em novos espaços, recria as relações entre si e com os outros em um processo dialético de constante autoconstrução e adaptação.

A reterritorialização de quem parte de um espaço já significado para outro também requer, de quem chega, adaptação, aceitação, agregação, recriação ou enfrentamento, dependendo da intensidade do conflito estabelecido entre quem chega e os que já haviam se apropriado, significado e identificado esse espaço.

Assim como o espaço, a identidade também é uma produção humana e, como constructo social, proporciona coesão e solidariedade grupal. Produzida social e historicamente, é flexível e pode ser reelaborada diante de novos desafios e necessidades, como afirma Pesavento (2005, p. 90):

A identidade é uma construção imaginária que produz coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece a diferença. A identificação é relacional, pois ela se constitui a partir da identificação de uma alteridade. Frente ao eu ou ao nós do pertencimento se coloca a estrangeiridade do outro.

Nas palavras de Silva (2000), identidades são, na verdade, comunidades imaginadas, que ligam pessoas por símbolos, mitos, histórias e necessidades. Apesar do hibridismo presente em todas elas e que denuncia sua artificialidade e desmente sua pureza, a identidade não é fixa, não é uma essência, não é estável, unificada, permanente, acabada, homogênea ou transcendental.

A identidade, por ser uma construção, é instável, contraditória, fragmentada e inacabada, ligada às estruturas discursivas e narrativas, fruto de um sistema de representação, sempre em estreita conexão com o poder. A identidade é definida historicamente, não biologicamente. O sujeito assume identidades diversas em diferentes momentos. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2000)

A existência da identidade implica a existência do “outro” que não é o que sou e, portanto, exige a existência da diferença. Identidade é aquilo que o indivíduo é, e a diferença é aquilo que o “outro” é. Por conseguinte, possuem estreita dependência, mas ambos são frutos da linguagem, produzidas social e não naturalmente (HALL, 2000). Assim, a identidade torna-se um referencial para a diferença, pois é ponto de partida para definir o outro, a alteridade.

Com um olhar psicanalítico, inspirado em Freud e Lacan, Hall (2006, p. 38-39) afirma:

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência e no momento do nascimento. Existe sempre algo imaginário ou fantasioso sobre sua unidade, ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo [...] a identidade surge não da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros.

Ao mostrar que a identidade não é inata, Lacan diz que o eu inteiro e unificado constitui algo que a criança aprende apenas gradualmente, parcialmente e com dificuldade. Trata-se de algo não natural, formado na relação com os outros em negociações psíquicas inconscientes.

Apesar da crítica à visão psicanalítica, considerada muito subjetiva, sua análise tem influenciado estudiosos do assunto.

Não sendo uma realidade inata, a identidade é considerada algo formado e moldado no decorrer do tempo, que compreende um discurso envolvendo poder e dominação. Tornam-se representações que as sociedades fazem de si mesmas, inculcadas por meio da linguagem e da simbologia como produtos da necessidade de pertença, o que atribui aos grupos solidariedade e coesão, contribuindo na demarcação do espaço.

Essa realidade identitária traduziu o fenômeno sulista em Mineiros, onde grupos oriundos do interior do Rio Grande do Sul, que se autoidentificavam, em seus espaços de origem, como descendentes de italianos e alemães, nesse novo espaço adotaram uma nova identidade – o estereótipo criado para o habitante de todo o Rio Grande do Sul –, e assim aceitaram para si a identidade sugerida pelo outro: ser gaúcho. A aprendizagem do ser

gaúcho teve como veículo a criação do Centro de Tradições Gaúchas Porteira da Saudade. As razões para tal recriação encontram-se no processo de reterritorialização empreendido em terras já significadas.

O fenômeno da diáspora¹ sulista tem sido tema de vários estudos acadêmicos nos últimos tempos. Frequentemente é apresentado dentro de um núcleo de pesquisa voltado para sua contribuição na expansão das fronteiras agrícolas, dedicando grande atenção à prosperidade material e sua transposição cultural, calcada nas implantações dos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs).

A presente reflexão, porém, tem como motivação outro olhar sobre o fenômeno. A partir de uma comunidade de sulistas, predominantemente originários das regiões de imigração europeia do Rio Grande do Sul, constata-se a criação de uma nova identidade, ou ainda, uma mudança de identidade, diante da adoção de uma cultura baseada na tradição criada no Sul que pode ser entendida como o mito do gaúcho e o tradicionalismo. Constata-se um artificialismo² das tradições gaúchas, seguidas pelos sulistas que se instalaram em Mineiros. Oriundos de cidades que se formaram em redutos de colônias de imigrantes europeus italianos e alemães, esses sulistas viviam fechados em suas comunidades, as quais eram imaginadas como continuadoras das tradições italianas e alemãs.

Buscam-se, assim, as motivações que levaram esses sulistas a seguir uma cultura tradicionalista que não fazia parte de sua história e de sua vivência. Além disso, objetiva-se desvendar as novas concepções e suas recriações diante das tradições gaúchas em terras tão distantes fundando, inclusive, um novo CTG, sem a real consciência do fato.

Já de imediato, pode-se afirmar que a nova realidade tradicionalista desenvolvida em Mineiros, pelos sulistas, é uma combinação de artificialismo e adaptabilidade, em que a recriação do “mito gaúcho” produziu novas representações, fruto da nova identidade criada por essa gente em terras goianas. Identificando-se como gaúchos, eles criaram um imaginário

¹ “Diáspora não no sentido mais usual de migração provocada por perseguições políticas ou religiosas, mas pela “perseguição do capital”, muito distinta ao se tratar do camponês expulso da terra pela modernização ou pela concentração da propriedade e do empresário em busca de novas áreas agrícolas para investir ou de novas terras e crédito fácil com os quais especular” (HAESBAERT, 1997, p. 19).

² O uso do termo artificialismo refere-se ao fato de os sulistas migrados para Mineiros terem adorado um culto ao tradicionalismo gaúcho não vivenciado em sua terra, mas cultuado em outras regiões do Rio Grande do Sul, especialmente nas regiões do latifúndio dos pampas, onde predominou a economia pecuarista.

de si mesmos, que os uniu e lhes deu coesão e segurança, desenvolvendo uma solidariedade grupal, que existia entre os estabelecidos, mas inexistente, até então, entre os que chegam.

A compreensão da criação dessa nova identidade pode ser feita a partir do referencial teórico desenvolvido pelos sociólogos Norbert Elias e John Scotson (2000). Para analisar relações de poder entre grupos estabelecidos e grupos *outsiders* (recém-chegados), os autores empregaram esses termos em um estudo sociológico de uma pequena comunidade inglesa.

Tomando de empréstimo esses termos e fazendo uma analogia com a obra sociológica de Elias e Scotson, faz-se análise semelhante. Antes, porém, veja-se como os próprios autores explicam se referem às expressões citadas:

As palavras establishment e established são utilizadas , em inglês, para designar um grupo de indivíduos que ocupam posições de prestígio e poder. Um establishment é um grupo que se autopercebe e que é reconhecido como uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência [...] o termo que completa a relação é outsiders , os não membros da “boa comunidade”, os que estão fora dela. Trata-se de um conjunto heterogêneo e difuso de pessoas unidas por laços sociais menos intensos do que aqueles que unem os establishment. (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 7)

No caso aqui em análise, os mineirenses são os *establishments* (estabelecidos) e os imigrantes sulistas, os *outsiders* (recém-chegados). E no jogo de poder entre os dois grupos, quais são as ferramentas e estratégias que utilizam para constituir seu *status*?

Como já afirmado, o fenômeno da reterritorialização das tradições gaúchas no cerrado será feito a partir de uma nova significação. E para captar esse contexto da criação de uma nova identidade e as condições nas quais esse fenômeno ocorre, é preciso decifrar os conflitos decorrentes do choque entre as visões de vida, de trabalho, do uso da terra, de valores e hábitos em geral, entre os que chegam e o grupo já estabelecido, além dos mitos e estigmas criados a partir dessa realidade. Vale acrescentar, trata-se de um processo de mútuo estranhamento ao outro e de ações determinadas por esse fato.

Nessa diáspora sulista, as razões e motivações da imigração estão no esgotamento da fronteira agrícola no Rio Grande do Sul, bem como na pressão demográfica nos minifúndios e na crise econômica por que passou o Rio Grande do Sul e o Brasil nos anos 1970 e 1980.

Alie-se a isso o apoio governamental à expansão da fronteira agrícola rumo ao Centro-Oeste e Norte brasileiros.

Nas novas terras, houve a necessidade de coesão, o que concorreu para a busca de uma identidade comum, diante das dificuldades de adaptação em solo goiano e do choque cultural entre as duas culturas. Com olhares etnocêntricos, os dois grupos julgam-se, mutuamente, produzindo preconceitos e estigmas a partir das noções próprias que possuem, por exemplo, acerca de valores, trabalho e uso da terra. Buscando uma reterritorialização, o grupo sulista, sentindo-se em um ambiente considerado hostil física e socialmente, por ser estranho à sua realidade de origem, buscou uma coesão grupal que não possuía ao chegar em Mineiros, razão por que passou a adotar uma identidade que lhes foi atribuída pelos estabelecidos: a dos gaúchos.

Para compreender essa recriação identitária, é necessário desviar o olhar para a história do Rio Grande do Sul e proceder a um levantamento da construção de duas culturas desenvolvidas no estado: a cultura nas colônias de imigrantes europeus italianos e alemães e a cultura dos pampas que produziu o imaginário do “gaúcho”. Com isso, poder-se-á compreender a estranheza causada pelo sulista de Mineiros, oriundo das regiões das antigas colônias italianas e alemãs, quando se “tornou” gaúcho em solo goiano.

A insegurança diante de terras e de gente desconhecida obrigou-os a desenvolver uma coesão grupal, como mecanismo de integração e até de resistência, e ainda como forma de suportar a saudade. Mas que elo os uniria? Examinando a história, sabe-se que foi a religião que agregou as comunidades, em alemãs e italianas, fechadas entre si no Rio Grande do Sul (luterana e católica, respectivamente). Todavia, em Mineiros, o elo seria outro, comum aos dois grupos. Que elemento poderia ser este?

Sua resposta veio quando, olhando para trás, perceberam que sua irmandade vinha do lugar maior de onde saíram – o Rio Grande do Sul. Este deveria ser o elo, pois, como observa Elias (2000, p. 210), “[...] a promoção da auto-estima coletiva fortalece a integração de um grupo, melhorando suas chances de sobrevivência e enfrentamento do ambiente hostil”.

Assim, o Rio Grande do Sul torna-se o “espaço de referência identitária” (HAESBAERT, 1997, p. 232) desse grupo de imigrantes sulistas. A mesma constatação foi feita por Haesbaert (1997, p. 232), entre os sulistas na Bahia: “essa ligação com o Sul e com o gauchismo aparece com mais força, como se o aumento da distância e o confronto com outros

grupos culturais fortalecesse uma identidade, estratégia capaz de, em parte, eliminar a própria distancia”. E, assim, foi aberto o caminho para a domesticação de um ambiente diferente, que foi olhado, conhecido e medido com um olhar sulista, tentando recriar um Rio Grande do Sul em solo goiano, e não uma adaptação em um ambiente de alteridade.

O fenômeno tradicionalismo gaúcho e a denominação generalista “gaúchos”, atribuída pelo goiano, foram aceitos por esses *outsiders* sulistas. Trata-se, assim, de tradicionalismo que foi conhecido e aprendido em terras goianas, uma vez que na maioria das cidades de onde vieram não existiam, ainda, os Centros de Tradições Gaúchas (CTG). Dessa forma, o CTG tornou-se a materialização dessa identidade recriada pelos sulistas, transformada na unidade que lhes proporcionou coesão como grupo (fenômeno denominado “comunidade imaginada”, por Anderson (2008), apesar de o CTG criado pouco se parecer com os CTGs originais do Rio Grande do Sul.

A recriação do tradicionalismo gaúcho teve como veículo a construção de uma comunidade, produzido a partir do olhar do sulista, que só em Mineiros veio estudar e conhecer a cultura daquele. O resultado traduziu-se em uma releitura realizada, adaptada e recriada do tradicionalismo, cujo sotaque é italiano ou alemão. Portanto, pode-se afirmar que não houve uma transposição da cultura gaúcha para o cerrado, mas uma reelaboração do que se acreditou ser a cultura tradicionalista gaúcha. Vejam-se como exemplo seus principais eventos: Baile do Kerp, Baile do Chopp, e sua grande originalidade, o Jantar Goiano, em substituição ao tradicional Fandango.

Torna-se necessário também apurar o olhar para o mundo dos estabelecidos, e sua realidade mineirense antes da chegada dos sulistas, no intuito de compreender a realidade e os valores que norteavam a vida de um contexto social que desde sua origem mantinha-se baseada na pecuária extensiva tradicional, tida como “atrasada” aos olhos de quem chegou, acostumado ao trabalho intensivo e policultora dos minifúndios sulistas.

A necessidade de coesão entre os sulistas é percebida quando o conflito estabelecido *versus outsider* é realmente visível e aberto. Sendo o domínio político considerado o último refúgio de domínio dos estabelecidos, retratam-se as dificuldades dos sulistas de adentrarem em órgãos de liderança, sejam públicos ou classistas, nos quais os preconceitos e estigmas fluem com grande visibilidade. Destaca-se o papel do recurso identitário como mecanismo de união dos *outsiders* para impor sua reterritorialização e dos estabelecidos para manterem

algumas esferas sociais e políticas fechadas aos primeiros e reservadas aos “nascidos e criados em Mineiros”, como justificam os estabelecidos.

Da obra de Elias e Scotson, além dos conceitos básicos já citados, assemelham-se, também, as estratégias de defesa dos dois grupos, que os autores justificam e explicam com um olhar sociológico, a exemplo dos mecanismos de estigmatização como a fofoca. Essa estratégia na realidade mineirense aparece em forma de piadas pejorativas em relação ao outro. Vale mencionar, nesse caso, que Elias (2000) define, como “fofoca”, o mexerico depreciativo do outro e é inseparável da fofoca elogiosa de si mesmo. Portanto, se o outro é o que considero depreciativo e denuncio, é porque não sou: “A fofoca elogiosa que tende para a idealização, como mexerico depreciativo, que tende para a degradação estereotipada, são fenômenos estreitamente ligados à crença no carisma do próprio grupo e na desonra do agrupo alheio”, diz Elias (p. 133).

Essa estratégia de hostilidade que usa o entretenimento da piada pejorativa do outro torna-se um mecanismo que mantém sempre vivo o conflito entre estabelecidos e *outsiders* em Mineiros, o que pode ser explicado segundo ainda o que afirma Elias (2000, p. 174):

[...] os recém-chegados empenham-se em melhorar sua situação, enquanto os grupos estabelecidos esforçam-se por manter a que já têm. Os primeiros se ressentem e, muitas vezes, procuram elevar-se do status inferior que lhe é atribuído, enquanto os estabelecidos procuram preservar o status superior que os recém-chegados parecem ameaçar.

A preservação e o apego à identidade dos estabelecidos e a reconstrução da identidade dos *outsiders* como elo de coesão e enfrentamento do outro são mecanismos básicos utilizados pelos dois grupos.

A partir da classificação de identidade estabelecida por Castells (2006) – legitimadora, de resistência e de projeto –, identifica-se a dos estabelecidos como legitimadora, pois é por meio dela que eles garantem a dominação social e política local. Já a dos sulistas, voltada para a coesão, para a autoafirmação social e política, caracteriza-se como uma identidade de projeto.

O resgate da identidade do tradicionalismo gaúcho pelos *outsiders* e sua recriação assemelha-se ao que Hobsbawm (2006, p. 10) define como “a invenção da tradição”. Segundo esse autor, trata-se de “reações a situações bastante novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória”. Para Albuquerque Jr., na obra *História, a arte de inventar o passado*, em análise da questão da “invenção”, ele questiona a identidade do imigrante. Já Anderson (2008) refere-se a “comunidades imaginadas”, o que orienta a compreensão da ação sulista na reelaboração da própria identidade do sulista em Mineiros.

A reterritorialização por parte do sulista tem como sustentação ideológica a teoria do “atraso” goiano, que é defendida até por autores goianos, E definida por Albuquerque (2007), como preconceito contra a origem geográfica. A teoria do atraso foi aceita como verdade pelos sulista que toma para si a “missão civilizadora” e acredita ser este o responsável por tirar Mineiros do “atraso”.

Essa mesma opinião é formulada pelo jornalista Francisco Viana, citado por Haesbaert (1997, p. 23), como se lê:

A invasão de sulistas tirou Goiás da Civilização do curral e o arremessou, sem escalas intermediárias, para a sociedade de consumo. O encontro desses dois mundos, que parecem tão isolados um do outro, quanto a água do óleo, fez emergir todos os seus dolorosos paradoxos.

Noção de atraso que é compartilhada ainda pelo historiador mineirense Martiniano J. Silva (2005, p. 186-187):

[...] a estagnação econômica característica do velho “ciclo do boi” e fundada em favores geográficos, políticos e, inclusive culturais, atrasou consideravelmente o desenvolvimento social e econômico da região. Note-se que, por mais de cem anos, manteve “cerca de oitenta mil Km2 destas terras no chamado” desenvolvimento muito modesto.[...] as atividades agrícolas têm apenas expressão local, reduzindo-se a uma pequena produção de milho, cana, café, arroz de espigão, feijão, fumo e algodão[...] impera a criação de gado, aproveitando passivamente o quadro natural dos cerrados e campestre.

A denominação “civilização do curral”, que alude a uma interpretação de atraso, é questionada por Chaul (2001, p. 240), ao analisar Goiás no início do século XX:

Quanto ao tema de decadência, cabe observar que o tema, decantado pelos viajantes, não encontrava correspondência na sociedade local, distante ainda dos moldes de produção capitalista, que os europeus ansiavam ver no sertão de Goiás. A sociedade local não era indolente, ociosa e muito menos decadente. Apenas orientava-se por outros níveis de preocupação e buscava satisfazer necessidades vitais à sua maneira.

O mesmo autor contesta o termo decadência ou atraso na afirmação:

De antiga existência a pecuária foi capaz de superar as carências econômicas de Goiás [...] rompendo com as barreiras impostas pela comunicação, uma vez que o gado se autotransportava. A pecuária pôde abrir as fronteiras de Goiás ao posterior florescimento da agricultura do cerrado goiano, em níveis de exportação para o território nacional [...] Goiás não era nem decadente, nem atrasado, apenas caminhava de acordo com suas possibilidades, no ritmo estabelecido pelo lugar que ocupava no conjunto da sociedade brasileira. (CHAUL, 2001, p. 240-241).

Apesar da prosperidade material, depois de três décadas o desafio dos *outsiders*, ainda intransponível, é a conquista do espaço político. Este se encontra fechado, em virtude da eficiência dos mecanismos de resistência usados pelos estabelecidos. Além disso, deve ser citada também a manutenção dos mútuos estigmas, criados a partir de um enfrentamento em que cada grupo possui a sua visão de vida, de mundo e não concebe a possibilidade da visão do outro grupo, que também desfavorece a abertura desse campo. Desse modo, cada grupo mede o outro pela ótica de sua verdade.

Nas palavras de Albuquerque Jr.(2007, p. 10-11):

O preconceito nasce do desconhecimento do outro [...] é um conceito apressado, uma opinião, uma descrição que vem antes de qualquer esforço no sentido de entender o outro, o diferente, o estrangeiro, em sua diferença e alteridade [...] o preconceito fala mais de quem o emite [...], pois o preconceito fala da sociedade ou do grupo humano que o utiliza.

Assim, enquanto os sulistas produziram um olhar de atraso, em relação à realidade a ser reterritorializada, os estabelecidos sentiram-se invadidos por pessoas gananciosas, apegando-se ao único reduto que consideraram ter-lhes restado ainda intacto: o poder político.

Defrontando-se com os estabelecidos, que apresentavam uma forte coesão grupal, baseada em uma sólida tradição identitária, os imigrantes, em momentos de tensões sociais, sentem a necessidade de uma identidade comum entre eles, como mecanismo de enfrentamento na construção do projeto sulista de reterritorialização do espaço. O embate

surge quando quem chega busca autoafirmação, diante dos já estabelecidos, que se sentem ameaçados. Desse modo, a formação de preconceitos e de estigmas mútuos é consequência natural de grupos que medem a realidade a partir de seu prisma, de sua ótica, sem conceber a possibilidade de existir outro olhar além do seu, ignorando a existência da alteridade.

Em Mineiros a oposição torna-se velada e só aparece nos entretons do cotidiano, colocando-se em aberto nos momentos de disputa por cargos de lideranças na sociedade. Cargos que os estabelecidos, pela eficiência de sua coesão grupal, mantêm sob domínio incontestável, o que pode ser comprovado pelos pleitos eleitorais dessas quatro décadas de convívio estabelecido—*outsiders*. Estes últimos não conseguem ser eleitos nem para cargos executivos. Para cargos legislativos, registram-se apenas três casos. No setor de agronegócio, nenhuma liderança sulista conseguiu a presidência de cooperativas ou sindicato.

Elias (2001) observa que o processo de assimilação dos *outsiders* pelos estabelecidos é um processo longo, podendo se estender por mais de três gerações. E quanto mais tênue o conflito, mais propício à assimilação dos *outsiders* pelos estabelecidos.

A mutação identitária dos sulistas produzida pela necessidade de coesão e materializada no CTG é resultado de uma reterritorialização. Unidos, eles se autoelegeram mensageiros do progresso que diversificou a economia, criou novos elementos sociais e profissionais, implantou tecnologia, atraiu indústrias do setor que colocou Mineiros nos últimos anos encontra-se entre os municípios brasileiros que abriram mais postos de trabalho, isso a despeito do custo ecológico frequentemente denunciado pelos ambientalistas. Sem perceberem, os sulistas recriaram a cultura gaúcha, ao adaptá-la segundo a leitura que dela fizeram, produzindo, assim, um novo CTG, uma nova versão do tradicionalismo gaúcho.

Na produção da nova identidade sulista, percebe-se que longe do seu ambiente de origem o sulista vai gradativamente perdendo a memória do passado, pois ela se ressentida da distância, do não convívio e do tempo. Retém apenas reflexos esparsos de um passado guardado na memória, que tenta passar para seus filhos de uma forma desconexa e apagada, ao mesmo tempo em que procura produzir um imaginário do que deve ser a cultura gaúcha a ser adotada, para identificar-se como grupo, mesmo que essa cultura não represente uma experiência vivida para ser esquecida ou lembrada. Se a primeira tende ao esquecimento, pela distância e pelas novas experiências em outro espaço com outra gente, a segunda tem de ser

apreendida segundo a visão que se possui, mediante o seu estudo e inspirada no olhar do outro.

A síntese da produção identitária sulista, de acordo com Anderson (2008), pode ser definida como “comunidade imaginada”. Isso porque a produção identitária cultural desenvolvida pelo sulista não encontra correlato nem entre seus pares deixados no Sul. Deve ser registrado que, quando retorna a seu lugar de origem, o sulista passa a ser visto como um estranho, que por sua vez também estranha os seus. Ainda que se trate de uma identidade arraigada e que não será silenciada por completo, ela adquire novos tons, mas foi corroída pelo tempo e pelo espaço. Também não se encontra correlato no gaúcho imaginado, copiado e produzido em terras goianas. A cultura-síntese desse processo possui uma boa dose de vida goiana, assimilada pela convivência com o estabelecido e seu espaço, ou seja, observa-se uma assimilação de elementos da alteridade produzidos cotidianamente pela experiência de vida em comum.

A identidade sulista produzida em Mineiros torna-se, na verdade, uma identidade formada por pedaços do que sobrou, do que se imaginou e do que foi vivido. Ela é fruto da experiência de quem buscou a reterritorialização de um espaço que já possuía contornos identitários definidos e que certamente também passou por um processo de adaptação e recriação, a partir do convívio com o estranho que chegou.

Nas regiões de colonização sulista em que se cultivava uma cultura italiana ou alemã original de sua terra natal, a língua e os costumes contemporâneos de seu povo de origem são percebidos como diferenças provocadas pelo hibridismo cultural. Do mesmo modo, os sulistas de Mineiros também têm um sentimento de estranheza quando se deparam com seu passado e com os resquícios deste, ainda vivos no interior do Rio Grande do Sul.

O que foi, então, que sobrou da produção identitária sulista, produzida em Mineiros, que foi percebida, até mesmo, em outros locais de imigração sulista no Brasil? Ao que parece, nem de italianos, nem de alemães, nem de gaúchos. O sulista de Mineiros é na verdade um elemento social produto desse cruzamento de experiências, cuja nova roupagem cultural apresenta muitos tons, muitas cores e vários panos, adquiridos lentamente a cada caminhada, a cada enfrentamento, a cada superação, a cada vivência com a alteridade.

O imigrante sulista em Mineiros reproduz a teoria pensada e escrita sobre a questão identitária: vive de memória e representações, é mutável, flexível, adaptável, é complexa,

pois nem o sujeito percebe claramente o processo e o mantém, enquanto responde às necessidades do grupo. E adapta-se, reelaborando-a perante novos desafios e necessidades.

Quanto à prática social, altamente questionada sobre a imigração sulista, sempre rotulada como gaúcha, questionam-se os efeitos de sua ação no espaço e a reterritorialização desse espaço que ela produziu. São comuns discursos maniqueístas sobre os sulistas, dividindo-se entre as versões de heróis ou vilões. O papel de heróis é como eles mesmos se veem: empreendedores, transformadores, trabalhadores, desbravadores. Já o papel de vilões é justificado pelos estabelecidos e por acadêmicos identificando-os como desagregadores da ordem tradicional estabelecida, a qual era baseada na sociedade da pecuária tradicional, e sobretudo desagregadores da ordem ambiental, destruidores do cerrado, gente de ambição desmedida pelo lucro.

Ao que se percebe, o sulista que migra para Mineiros, e aí impõe uma nova ordem do capital, é tão vilão quanto o capitalismo que o expulsou dos minifúndios sulistas e o mobilizou para as fronteiras agrícolas, pois o indivíduo que não se mobiliza é mobilizado pelo capitalista, pondo-o em marcha. É tão herói quanto o mesmo capitalismo que desenvolveu o Rio Grande do Sul e o tornou um estado de referência em produção.

Mas também pode ser tão vítima quanto foi no Rio Grande do Sul, expulso por indução ou coerção do modelo capitalista e da crise econômica e demografia no minifúndio, ou quando importou mão de obra do sul, para o trabalho na terra que comprou, engrossando hoje a massa de trabalhadores das indústrias, atraídas pelo agronegócio de Mineiros.

Nem herói, nem vilão, o sulista é fruto de seu tempo e das condições históricas que o criaram dentro de um espaço e que o mobilizaram para outro, como o elemento social escolhido pelo sistema para expandir a fronteira agrícola. Afirma-se isso, a despeito de tal fato configurar o que Albuquerque Jr. define como “preconceito quanto à origem geográfica”, o modelo escolhido pelo Estado que propiciou tal imigração, que por natureza é concentrador de renda e excludente.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras das discórdias*. São Paulo: Cortez, 2007.

- _____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARRUDA, Maria do Nascimento. *Mitologia da mineiridade*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BORGES, Barsanufio Gomides. *Goiás nos quadros da economia nacional: 1930–1960*. Goiânia: Ed. UFG, 2005.
- CAPEL, Heloisa. *Flores – comunidade negra: povoamento e cultura agrária em Goiás*. Goiânia: Ed. UCG, 2007.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- CHAUL, Nasr Nagib Fayad. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. 2. ed. Goiânia: Ed. UFG, 2001.
- COSTA, D. Josias. *Mineiros: sob a ética do coronelismo e o espírito do capitalismo*. Disponível em: <<http://www.mineiros.gov.br>> Acesso em: 25 jul. 2008.
- DACANAL, Jose Hildebrando, GONZAGA, Sérgio. *Rio Grande do Sul: cultura e ideologia*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Livre, 1996.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FOLHA DO SUDOESTE, Jataí, ano VI, n. 1, 27, p. 11, 28 set. a 12 out. 1987.
- FRANÇA, Almerico Barros; LIMA, Binômimo da Costa. *Primeiros fazendeiros do sudoeste goiano e do leste mato-grossense: genealogia e história*. Jataí: Sudográfica, 2004.
- GONZAGA, Sergius; DACANAL, Jose Hildebrando (Orgs.). *Rio Grande do Sul: economia e política*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HOBBSBAWM, Eric; RANGER Terence. *A invenção das tradições*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- MCLAREN, P. Traumas do capital: pedagogia, política e práxis no mercado global. In: SILVA, L. H. da (Org.). *A escola cidadã no contexto da globalização*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 81-98.

- MÚLLER, Carlos Alves. *História econômica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Grande Sul, 1998.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PILETTI, Felipe. *História do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Ática, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RODRIGUES, Waldecy. Valoração econômica dos impactos ambientais de tecnologias de plantio em região de Cerrados. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, Brasília, v. 43, n.1, jan.-mar. 2005.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SILVA, E.R. *Mateando no cerrado, migração sulista para Jataí: aspectos da integração cultural*. 2002. 93 f. (Monografia) – UFG, Campus Avançado de Jataí, 2002.
- SILVA, Martiniano José da. *Parque das Emas: última pátria do cerrado (Bioma ameaçado)*. Goiânia: Kelps, 2005.
- _____. *Traços da história de Mineiros*. Goiânia: Ed. O Popular, 1984.
- SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Org.). *A identidade e diferença*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- URBIM, Carlos (Org.). *Rio Grande do Sul: um século de História*. Porto Alegre: Mercado Livre, 1999.

O DISCURSO MÉDICO SANITARISTA E AS TRANSFORMAÇÕES NOS COSTUMES FÚNEBRES NA REGIÃO DO SERIDÓ, SÉCULO XIX

Alcineia Rodrigues dos Santos¹
annaneaia@yahoo.com.br

O objetivo deste texto é analisar como o impacto das epidemias que atingiram o Seridó a partir de 1850, contribuiu para a ação transformadora sobre os costumes fúnebres e as atitudes da população para com a morte e os mortos. As atitudes dos habitantes da Província do Rio Grande do Norte com relação à finitude da vida tinham como eixo central, durante toda a extensão do oitocentos e primeira metade do século XIX, a familiaridade entre vivos e mortos, relação esta definida pelos rituais efetivados no momento pós morte e pelas inumações no interior das igrejas. O impacto das epidemias nas transformações na cultura funerária foi fundamental. As doenças provocavam alto índice de mortalidade, tornando inviável o enterramento no interior das igrejas, uma vez que não sobrava tempo suficiente para a total decomposição dos corpos. Logo, tornou-se um dos elementos catalisadores para o discurso higienista que há tempos lutava, sob influência européia, contra o enterramento *ad sanctos*, com base na prevenção dos males e a favor da higienização pública.

Palavras chaves: Seridó. Epidemia. Secularização.

The aim of this paper is to analyze how the impact of the epidemic contributed to a changing action towards people's funeral habits and attitudes concerning death and the dead in Seridó as from 1850. During the 18th century and the first half of the 19th century, the attitudes of the inhabitants from the Province of Rio Grande do Norte regarding life's finite limit were based on the familiarity between the living and the dead, which led to a relation characterized by rituals after the death and the burial inside churches. The impact of the epidemic was fundamental to change the funeral culture. The diseases were responsible for a high mortality rate and consequently the burial inside the churches turned out being unfeasible because there was no time enough to the bodies' decomposition. As a result, the hygienist discourse that, under European influence, struggled against the *ad sanctos* burial was enhanced in order to prevent from other diseases and in favor of public hygiene.

Key-words: Seridó. Epidemic. Secularization.

A partir de 1850, o nordeste brasileiro foi atingido por várias doenças, o que provocou grande índice de mortalidade. Na região do Seridó, sertão do Rio Grande do Norte, as epidemias de *cholera morbus*, sarampo e bexiga, que assolou grande parte seus municípios, serviu de motivação na tomada de decisões no sentido de pensar os velhos costumes mortuários como práticas insalubres. Nesse sentido, queremos observar como esses surtos epidêmicos contribuíram para a ação transformadora sobre os costumes fúnebres e as atitudes

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Aluna do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás, nível de Doutorado.

da população para com a morte e dos mortos. Este artigo tem, portanto, o objetivo de discutir o processo de dessacralização dos costumes fúnebres na região do Seridó².

Essas mudanças estão pensadas a partir da idéia de secularização dos hábitos cotidianos. Secularização entendida, conforme o pensamento de Pete Berger, enquanto indicativo de perda da influencia por parte das autoridades eclesiásticas, que estando ligada a Igreja tradicional significaria *descristianização* ou *paganização*. Desse modo, por secularização compreende-se o processo pelo qual alguns setores sociais e culturais têm, em seu seio, a diminuição da preponderância das instituições e símbolos religiosos, momento em que acontece a separação entre Igreja e Estado.

No caso específico do recorte espaço-temporal escolhido, essa descristianização acontece no contexto de mudanças sócio-econômicas e culturais frente ao discurso médico higienista que se propagava no Brasil com vistas ao processo civilizatório da sociedade. No Rio Grande do Norte, especialmente a partir do ano de 1850, quando toda a Província é acometida por surtos epidêmicos é que velhos costumes passam a ser questionados. Como parte dessa mudança, compreendemos que a secularização está para além de um processo sócio estrutural “ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular do mundo”.³

Após dizimar parte da população do Nordeste e Sul do Brasil, além de aterrorizar outras tantas, as epidemias foram utilizadas pelas autoridades médicas e imperiais como forma de justificar a implementação de medidas proibitivas aos costumes fúnebres. O discurso médico higienista, que não era favorável a essa prática, vem mostrar que estar perto dos mortos se tornara perigoso, já que eles representavam ausência de salubridade. O costume de enterrar os mortos no interior das igrejas ocasionava sérios problemas. Embasados nessa teoria os médicos alertavam a população para os perigos decorrentes do ar pútrido e dos gases e vapores produzidos pelos cadáveres em decomposição - os *miasmas*, gases que contaminavam o ar, suscitando o aparecimento de várias doenças. Logo a sociedade médica do século XVIII começou a discutir sobre a possibilidade de implementar medidas proibitivas e sanitárias em relação aos costumes fúnebres, que então vinha causando um número considerável de doenças. A discussão em torno dos problemas causados pelos surtos

² A região do Seridó, de acordo com a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE está localizado na Messorregião Central do Rio Grande do Norte, dividido em duas Microrregiões: Seridó Ocidental e Seridó Oriental.

³ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 119.

epidêmicos e sua relação com a insalubridade serviu de motivação para as transformações das atitudes da população em relação à morte e aos mortos. Essas epidemias teriam representado o argumento final de que os médicos necessitavam para persuadir o governo imperial e a população sobre importância da implementação de um projeto medicalizador da morte, especialmente normalizando e disciplinando os costumes fúnebres. A favor dessa política sanitária, as pessoas começaram a questionar o enterramento dos mortos e a defender a construção de cemitérios fora das cidades.

Durante toda a extensão do século XIX, o Brasil foi acometido por diversas epidemias, as quais se constituíram em grande problema, tanto para a população como para as autoridades provinciais. As dificuldades eram maiores devido à falta de higiene e de uma medicina propícia, o que causava intensa mortalidade. A ausência de condições para assegurar uma boa saúde tornou-se, via de regra, um grave problema também na Província do Rio Grande do Norte, por vezes obrigando os presidentes a pedirem ajuda às demais províncias para conterem as epidemias.

A partir da leitura dos relatórios provinciais, podemos observar uma série de dificuldades encontradas no trato com a saúde pública: os medicamentos eram poucos, as vacinas - que eram as principais responsáveis pela cura das doenças - na maioria das vezes chegavam estragadas e sem condições de uso, não produzindo maiores efeitos. Além da precariedade de medicamentos, quase não existiam médicos para cuidar da população, o que dava margem ao surgimento de *curiosos em medicina*. A atuação desses *curiosos* fez com que a província levasse o caso à Câmara dos Deputados, incentivando os parlamentares a convidarem, oferecendo ordenado, *um médico hábil*, para a Vila do Príncipe.⁴

Os anos que sucederam o de 1838 foram extremamente difíceis para a província, pois a epidemia de bexiga⁵ ameaçou grande parte da população. A ajuda das demais Vilas foi, nesse momento, de grande importância na solução desse problema. Ainda em 1840, as vacinas chegaram às Vilas de São José, Goianinha, Flor e Príncipe - atual Caicó. Diante da ineficiência da medicina provincial, a imunização foi feita pelos *curiosos*, “que para isto se ofereceram gratuitamente”⁶. Além dessas epidemias, nos anos posteriores o sertão continuou sendo alvo de inúmeras doenças.

Foi, porém, em 1856, com a presença da *cholera morbus*, que a população da Província do Rio Grande do Norte se sentiu profundamente ameaçada. Nesse período, dentre

⁴ Relatório de Presidente da Província, 1836 (grifos acrescentados).

⁵ Bexiga é o mesmo que *varíola*, doença infecto-contagiosa, a *peste das cataporas*, como era chamada na época.

⁶ Relatório de Presidente da Província, 1840.

outras providências, tratou-se de construir um hospital com “dimensões tais que pudessem acomodar 40 doentes do sexo masculino, e outros tantos do feminino, além dos repartimentos necessários para outros misteres do serviço a que eram destinados”⁷.

Ademais, colocou-se em discussão a necessidade de construção de um campo-santo, uma vez que o enterramento nos espaços sagrados, especialmente para os indivíduos que haviam falecido de *cholera morbus*, estava sendo questionado, devido à grande contaminação promovida por tal doença. Algumas medidas preventivas foram tomadas, entre as quais a limpeza das ruas tornou-se urgente. Ainda em 1856, antes que a epidemia invadisse toda a província, o presidente Bernardo Passos iniciou a criação de *comissões de beneficência* em todas as freguesias, encarregando-as “de promover subscrições, preparar casas, a que fossem recolhidos os pobres afectados, distribuir os socorros que pela constituição a nação, deve principalmente aos pobres nas calamidades, tomar as providências convenientes à salubridade, etc.”⁸. Apesar dos esforços, os surtos de *cholera morbus* conseguiram dizimar parte significativa da população da província. A incidência desses surtos epidêmicos propiciou a criação de cemitérios em toda a província, e na Vila do Príncipe não foi diferente. Todavia os primeiros mortos vitimados por essas pestes foram sepultados em cemitérios improvisados, haja vista as necrópoles oficiais só terem sido efetivadas a partir de 1870, depois do segundo surto colérico e quando a população ainda sofria as ameaças causadas pela varíola.

O ano de 1856 apresenta os primeiros *indícios* da existência de cemitérios na Vila do Príncipe, hoje Caicó. Através do Livro dos mortos nº. 03 da Paróquia de Sant’Ana (1838 - 1857), podemos perceber referências aos cemitérios da *Pedra do Moleque*, *cemitério do Estreito*, *cemitério dos Batentes*, entre outros, espaços geralmente fora das cidades, numa evidência concreta do medo da contaminação difundido através do discurso médico higienista.

A documentação oficial produzida pela Comissão da Câmara Municipal da Cidade do Príncipe em 27 de outubro de 1874 nos mostra a aprovação do cemitério público, sendo definidas às condições seguintes: “CAPITULO I - Art. 1. O cemitério fundado na cidade do Príncipe, em virtude da lei provincial n. 664 de 21 de Julho de 1873. Art. 32: é determinada a sepultura de pessoas falecidas dentro, ou fora da Freguezia”.⁹

⁷ Relatório de Presidente da Província, 1857.

⁸ Relatório de Presidente da Província, 1857.

⁹ Regulamento do Cemitério da Cidade do Príncipe. Coleção particular do pesquisador Joaquim Martiniano Neto - Madureira -. Acervo do Laboratório de Documentação Histórica, do Centro de Ensino Superior do Seridó.

O Regulamento do Cemitério da cidade do Príncipe prescrevia algumas das normas que ainda são observadas nos tempos atuais. Além de modos como manter o local bem asseado e decente de modo que sua limpeza e conservação se mantivessem da melhor forma possível, os artigos 20 e 21 do capítulo IV, determinavam que:

O povo terá entrada franca no cemiterio das 6 horas da manhã as 6 da tarde; e somente durante este tempo se poderá receber cadáveres, salvo em casos extra-ordinarios, apreciados pelo presidente da camara. As pessoas que dentro do cemiterio não portarem-se com respeito devido as cinzas dos mortos e desobedecerem as reflexões feitas pelo administrador serão expulsas pelo mesmo administrador e coveiro, si se mostrarem contumases, serão levadas á autoridade policial.¹⁰

A preocupação com a limpeza, inscrita no parágrafo 12, do art. 6, cap. II do Regulamento antes citado nos indica que o discurso médico em relação à salubridade estava surtindo efeitos. Além disso, a paz e o sossego no interior do recinto deveriam ser mantidos, conforme observamos nos artigos 20 e 21 do capítulo IV desse documento. Nesse capítulo também fica claro a necessidade de separação entre a vida e a morte. A hora que os vivos podem estar no local – das 6 da manhã às 6 da tarde – e, aquela destinada somente ao morto – à noite –, numa clara distinção entre a luz e as trevas, ou seja, espaço da vida, lugar da morte.

Dentre as ações determinadas pelo discurso de normatização da morte ainda estavam previstos os cuidados com os corpos enterrados, uma preocupação que refletia o desejo em resguardar a vida, a higiene e o controle social. A saúde pública volta sua atenção para o espaço do morto. As intervenções político-sanitárias para a higienização e a individualização da morte vêm aos poucos transformar os costumes fúnebres, em virtude das novas práticas mortuárias impostas pelos médicos. Os cemitérios deveriam ser construídos em locais cujo terreno não comprometesse os mantos dos rios, evitando ameaças à saúde dos vivos.

Aos poucos o discurso social contribuiu cada vez mais para que as posturas perante o ato de *bem morrer* fossem sendo esquecidas. Tão logo a saúde torna-se objeto de controle do Estado, morrer se torna um ato solitário, isolado, que ocorre num espaço longe do convívio social - o hospital - donde o morto sairá para o campo-santo este último cercado por altos muros e resguardado por um responsável pela manutenção da ordem. A morte não mais

¹⁰ Regulamento do Cemitério da Cidade do Príncipe, *Op. cit.*

está sob domínio coletivo, como ocorria nas associações leigas, passando ao comando do Estado.

Ao entrar nos cemitérios seridoenses, a primeira impressão que temos é a de que estamos em um espaço com características urbanas que não perdeu suas origens rurais. O Seridó guarda consigo características singulares, com uma vida diária pensada nos moldes regionais, sobretudo, destacando elementos que marcam uma configuração pensada a partir da terra, do homem e de sua produção. É especialmente pensando essas características que pretendemos analisar as *idades dos mortos*, dentro de uma visão representativa de uma sociedade urbana, onde podemos potencialmente compreender as estruturas sociais, ainda que essas se apliquem apenas a uma parte da população, a saber, que a arte funerária está permeada por fatores sociais e religiosos, econômicos e culturais. Os cemitérios seridoenses não fogem a regra espacial e de esquadramento observado na maioria das cidades brasileiras, geralmente constituídos por uma estrutura semelhante aquela presente na distribuição espacial urbana, com avenidas, quadras e ruas comumente arborizadas. Essa *cidade em miniatura* apresenta uma disposição de forma a compor um módulo quadrangular em repetição. As sepulturas são organizadas tendo como base o *parque* – ala central do cemitério, que geralmente dá acesso à capela, que está sempre alinhada com a porta de entrada ao recinto, e que direciona as alas em esquerda e direita.

Durante as nossas visitas feitas aos campos-santo percebemos que teríamos que sair de uma visão puramente artístico analítico para adentrarmos no universo dos rituais populares, especialmente pela singularidade cultural que os mesmos apresentam. Nesse sentido, muitas de nossas apreciações estão sendo construídas com base na observação que pudemos realizar durante a pesquisa de campo. E mesmo que esta visão possa ser pensada como *pouco científica*, foi necessária sua utilização dado ao fato de que não existe na região produção bibliográfica que pudesse nos auxiliar no desenvolvimento da pesquisa.

De certo modo, buscamos o entendimento de como a secularização dos costumes fúnebres foi processada e incorporada na região seridoense, sem com isso pretender esgotar a pesquisa, o que dá a esse ensaio, um caráter de abertura sobre o estudo da arte funerária no Seridó. As manifestações artísticas no espaço cemiterial acompanham necessariamente os estilos da época e de cada região em particular. Desse modo, tomando a arte mortuária como representativa de uma sociedade podemos compreender suas relações sociais, econômicas e culturais.

Para nossa incursão no universo signico dos cemitérios seridoenses utilizamos a metodologia adotada por Tânia Lima Andrade no momento em que essa autora analisou

cemitérios na cidade do Rio de Janeiro, onde “dois tipos de signos foram reconhecidos: os verbais (epigrafia tumular) e os não-verbais (elementos escultóricos e arquitetônicos)”¹¹. Ademais essa perspectiva pode ser enriquecida por meio da observação de uma forte presença da *arte vernacular*¹², expressão que confere o gosto popular. Os cemitérios seridoenses apesar de serem um espaço de caráter público, possui um universo bem particular. Assim como outros, confere um lugar de memória, que por sua abrangência, e capaz de promover uma apropriação de valores sócio-culturais e religiosos.

Na região do Seridó quase todos os cemitérios estão voltados para o nascente e, em geral, a fachada principal tem forma arqueada e/ou piramidal. É importante não perder de vista que esse formato se assemelha necessariamente as inúmeras igrejas católicas da região, o que nos permite investigar acerca da idéia de que o seridoense realmente desejou continuar sendo enterrado dentro de um solo sagrado e, para isso reproduziu dentro dos cemitérios, túmulos miniatura de igrejas, a começar pelo próprio campo-santo. Para além de sua forma, trazem em sua parte central e/ou mais elevada, o mais popular dos símbolos cristãos: a cruz.

A arquitetura em forma de templo dada ao frontispício do cemitério nos mostra o desejo que o individuo tinha de não fugir da dinâmica de enterramento em solo sagrado. Nesse sentido, percebemos que se procura manter um ideário de salvação pelo enterramento *ad sancto* mesmo dentro dos campos-santo, uma vez que, ele transfere *sua igreja matriz* para esses espaços. E certo, porém, que essa laicização aconteceu em nível institucional, posto que, a organização desses espaços não mais está sob a responsabilidade eclesiástica ou com as Irmandades. Contudo, a grande incidência de símbolos cristãos católicos nos permite pensar que a construção dos cemitérios na região seridoense, mesmo motivada pelo discurso médico higienista, não concretizou uma adesão total aos preceitos da secularização.

O esforço para não romper com as tradições mortuárias dentro dos cemitérios seridoense e percebido por meio de vários elementos signícos. Consolo para os cristãos e instrumento de suplicio, a cruz compreende o mais popular entre os signos observados nos cemitérios. Marco da crucificação de cristo representa o vinculo entre Deus e os homens, além de ser o registro material da morte de Jesus pelos pecadores e salvação da humanidade. Elemento constitutivo da redenção de cristo e do cristianismo, a cruz, como símbolo, muito antes de ser conhecida no ocidente cristão, já era utilizada por muitos povos na antiguidade.

¹¹ LIMA, Tânia Andrade. *De morcegos e caveiras a cruces e livros: a apresentação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (Estudo de Identidade e Mobilidade Sociais)*. São Paulo: Anais do Museu Paulista vol. 2, 1994, p. 97.

¹² BORGES, Maria Elizia. *Arte Funerária no Brasil (1890 - 1930): Ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto*.

Símbolo universal de mediação entre homem e Deus, a ela representa, por meio de suas ligações de pontos diametralmente opostos, a perfeição.

Desde o início da colonização, com as missões, a cruz teve forte significado para o Brasil, especialmente em se tratando da dominação portuguesa. Nos cemitérios seridoenses a cruz é repetida de acordo com um projeto estético que se acumula aos demais símbolos da cultura mortuária. Trata-se de um símbolo definidor de uma prática cultural, um ritual de passagem, que por sua expressividade torna-se o ícone de maior presença em seus túmulos. Como materialização das crenças e práticas culturais elas se apresentam de várias formas, apresentando desde a versão mais simples, em linhas retas cruzadas e sem decoração, feitas de madeira ou metal, a exemplares decorados com flores e ramalhetes, sendo esculpidas em mármore ou granito. Presente desde a entrada do cemitério, as cruzes se manifestam qualitativamente no interior dos mesmos, estando presente em praticamente todos os túmulos, independente da condição social do morto.

Os mausoléus com motivos enaltecidos se mostram como uma das características próprias dos cemitérios seridoenses. Comumente esses jazigos são suntuosos túmulos com elementos ornamentais particulares. Apresentam bases sobrepostas, seguido de uma elevação em forma piramidal, onde se localiza o baldaquírio, espaço reservado a uma imagem de santo ou anjo. Geralmente são padronizados e seguem uma estrutura comum. Contudo, as imagens e os detalhes ornamentais mostram uma grande variedade em modelos que vão desde o mais simples ao mais elaborado dos jazigos. Suas esculturas registram uma iconografia que é, ao mesmo tempo, folclórica e erudita. E, apesar de que nos cemitérios brasileiros predomina uma forte influência européia, os materiais regionais não deixam de ter seu espaço, com o emprego de valores locais, sejam eles, religiosos, políticos e sócio culturais. Esses túmulos têm grande valor expressivo e, em geral, são construídos logo após a morte primeira da pessoa da família, que pode ou não ser o mais velho, sendo especialmente para guardar sua honra.

A cultura e o gosto local tenderam a se sobressair e diferentemente de outras cidades brasileiras como Rio de Janeiro e São Paulo, onde foi bastante difundido o uso de mármore de Carrara, os túmulos seridoenses do início do século XIX foram construídos seguindo o uso de materiais simples, aqueles mesmos utilizados na edificação de residências. Isso nos mostra que os profissionais da construção civil também são aqueles que se ocupam da edificação da *cidade dos mortos*. Desse modo, observamos que diferentemente do que foi percebido em outras cidades brasileiras, o uso de material da construção civil foi bastante difundido na arquitetura funerária seridoense. Quanto a isso, podemos advertir que essas

famílias, no momento da edificação de seus jazigos, contaram com a ajuda dos profissionais da pedra e cal - os pedreiros e, certamente utilizaram sobras de materiais comprados para construção ou reformas de suas residências.

Nesse sentido, o uso de adornos na decoração tornou-se, via de regra, o diferencial. Esses detalhes ornamentais carregam consigo complexo simbolismo, deixando transparecer uma polissemia de significados. Em sua maioria os símbolos se associam ao gosto religioso, com predominância de imagens advindas do ideário cristão católico. Para além dessas considerações, é importante observar que na construção desses túmulos o proprietário teve a liberdade de escolher que tipo de material iria utilizar. Essa intimidade que a família tem em decidir sobre o uso de objetos para a edificação de suas sepulturas é conferida segundo uma ação permissiva que o cemitério tem e que se diferencia daquela vigente na própria cidade. Ademais fizemos outras constatações, como é o caso de túmulos que mostram, mesmo que de forma tímida, imagens de anjos, tochas e símbolos antropomórficos. Ainda verificamos a presença de túmulos gradeados e com um considerável percentual de linguagens verbais postas por meio das lápides funerárias.

Em fins da primeira metade do século XIX a Província do Rio Grande do Norte, deparou-se com um fato novo que viria a promover agitações nas atitudes de sua população em relação à vida e a morte: a incidência de surtos epidêmicos de *cholera morbus*. Antes de essa terrível doença assolar parte do nordeste e sul do Brasil, os mortos compartilhavam do mesmo espaço dos vivos, pois eram inumados dentro dos templos cristãos católicos, espaço onde haviam vivenciado momentos importantes de suas vidas.

Contudo, o ato de enterrar dentro das igrejas começou a incomodar as autoridades, já que essa prática ia de encontro as políticas de saneamento e higiene pública, idéias trazidas principalmente pelos Viajantes e Presidentes de Província, que sendo aceitas pela sociedade local, tornaram-se prejudiciais a saúde, principalmente pelas possíveis emanações cadavéricas e seus gases mau-cheirosos.

A construção de cemitérios na região do Seridó envolve um longo processo e, de acordo com os Relatórios dos Presidentes de Província, arrastou uma longa discussão. Essa documentação nos mostra indícios de que desde 1850, quando toda a Província sofria com os efeitos dos surtos de varíola e sarampo, houve determinação de verbas para obras em alguns municípios, o que nos mostra a preocupação em retirar os mortos do espaço dos vivos. Apesar de que essa motivação teve início no período das epidemias, a região do Seridó só veio a ter um cemitério devidamente regulamentado no ano de 1873, dentro de uma proposta de reordenamento urbano.

A retirada dos mortos do espaço sagrado para os cemitérios não se deu sem manifestações. Contudo, ao contrário do que ocorreu em Salvador, onde a população destruiu o campo-santo, na região do Seridó elas ocorreram de uma forma menos materializada, porém, não com menos força. Acreditamos que a edificação de cemitérios na região, definindo um novo local para os enterramentos, e mais ainda, um espaço laicizado, conforme ocorreu em outras regiões, não resultou em mudanças imediatas e, apesar de ter provocado transformações na forma de pensar a morte e por sua vez, conceber a vida, não causou grandes impactos, uma vez que, os antigos costumes continuaram muitos deles ignorando a existência do Cemitério. Em todos os cemitérios pesquisados percebemos a presença de elementos que mostram a permanência de rituais que se mantêm mesmo que reconfigurados. O cemitério, por sua vez, apareceu como um novo espaço, provocando mudanças, sem, contudo, alterar por completo com as antigas atitudes.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BEZERRA, Paulo. *Cartas dos sertões do Seridó*. Natal. Lidador, 2000.

BORGES, Maria Elizia. *Arte Funerária no Brasil (1890 - 1930)*. ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto = Funerary Art in Brazil (1890 - 1930): italian marble carver craft in Ribeirão Preto. Belo Horizonte, Editora C/ Arte, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Anúbis, ou o culto dos mortos*. In_____. Anúbis, ou outros ensaios: Mitologia e folclore. 2 ed., Rio de Janeiro: FUNART/INF: Achiamé; Natal: UFRN, 1983.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*: Rio de Janeiro: Graal, 1991.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. *A penúltima versão do Seridó: espaço e história no regionalismo seridoense*, Natal: Edições Sebo Vermelho, 2005.

REIS, João José. *A morte é uma festa: rituais fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O cotidiano da morte no Brasil oitocentista*. In: ALENCASTRO, L. F. de. (org.) História da vida privada no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1991. v. 2.

RODIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: transformações dos costumes fúnebres do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1999.

VOVELLE, Michel. A história do homem no espelho da morte. In: BREAT, Herman; VERBEKE, Werner. *A morte na Idade Média*. Ensaios da cultura 8, Edusp, 1996.

UMA VIAGEM HISTÓRICA NA ESTRADA DE FERRO NAZARÉ – JEQUIÉ (BAHIA): A MORTE DO TREM

Oscar Santana dos Santos
oscarinhopp@hotmail.com¹

O objetivo deste trabalho é apresentar o romance “As Estradas da Esperança” como uma fonte histórica muito rica, que nos possibilita viajar na história da Estrada de Ferro Nazaré – Jequié (Bahia) e na história de um trem que realmente existiu e que um dia foi desativado. Ao criar seus personagens e relatar a viagem do trem, de estação em estação, Antônio Leal de Santa Inês nos conta a história dessa estrada de forma agradável e muito interessante. O que o autor denomina como “As Estradas da Esperança” é uma interpretação e uma memória do desenvolvimento do comércio e do surgimento de povoados, vilas e cidades, na região do Vale do Jequiriçá, em função do trem e da estrada. Santa Inês é um romancista que conta história de forma poética e artística, envolvendo o leitor e revelando “verdades históricas”.

Palavras-Chave: Estrada de Ferro Nazaré. História. Literatura.

The objective of this work is to present the romance “The Roads of the Hope” as very rich a historical source, that makes possible in them to travel in the history of the Railroad Nazaré - Jequié (Bahia) and in the history of a train that really existed and that one day was disactivated. When creating its personages and telling the trip of the train, station in station, Loyal Antonio of Saint Ines in the account the history of this road of pleasant and very interesting form. What the author calls as “the Roads of the Hope” is an interpretation and a memory of the development of the commerce and the sprouting of towns, villages and cities, in the region of the Valley of the Jequiriçá, in function of the train and the road. Saint Ines is a novelist that counts history of poetical and artistic form, involving the reader and disclosing “historical truths”.

Key Words: Railroad. Nazaré. History. Literature.

INTRODUÇÃO

Este texto tem a pretensão de analisar e interpretar o romance “As Estradas da Esperança”, escrito por Antônio Leal de Santa Inês.² A obra conta a história da Estrada de Ferro Tram Road de Nazaré (no Recôncavo Sul e no Sudoeste da Bahia), de um trem que realmente existiu e que um dia foi desativado. Ao criar seus personagens e relatar a viagem do trem, de

¹ Mestrando em História Regional e Local, Universidade Estadual da Bahia – UNEB.

² O autor nasceu em Laje, sudoeste da Bahia, em 1927, onde passou a infância, a adolescência e viajava no trem com seu pai que era comerciante de produtos agrícolas. Formou-se em Direito pela Universidade do Distrito Federal (atual UERJ), dedicou-se à Publicidade e, em particular, à Pesquisa Mercadológica. Publicou **Serra do Meio** (seu primeiro livro), alcançou **Menção Honrosa** no 6º Concurso **Prêmio Nacional Clube do Livro**, com a obra **A Ilha Esquecida**. Ver SANTA INÊS, Antônio Leal de. **As Estradas da Esperança**. São Paulo: Clube do Livro, 1982. p. 9.

estação em estação, falando das noites quentes em Jequié, do acidente em Lagoa Queimada (povoado localizado entre as cidades de Santa Inês e Itaquara na região do Vale do Jequiriçá), do aleijado, do sanfoneiro, da banana frita, do mingau de tapioca, de Jaguaquara (a toca da onça), da farinha de mandioca, dos beijus, dos umbus e licuris de Santa Inês, do Coronel e sua grandeza maior, de Areia, a cidade importante (atual Ubaíra), da notícia da morte do trem em Mutuípe, de Laje, de São Miguel, Amargosa, enfim, de todas as estações ou cidades que o trem passava, o autor apresenta a história dessa estrada de forma literária e artística.

Com a abertura, em 1880, da Estrada de Ferro Nazaré - Santo Antônio de Jesus, Amargosa, São Miguel e suas sucessivas extensões a partir de 1901, a Laje, Mutuípe, Jequiriçá, Ubaíra e Santa Inês, com prolongamento até Jaguaquara e Jequié³, a região do Vale do Jequiriçá conhece o seu período de maior apogeu economicamente. Com o auge da cultura do café na Bahia e no Brasil, a Estrada de Ferro Nazaré – Jequié servia para transportar passageiros e escoar a produção cafeeira do Vale, que se integrou aos principais centros regionais da época como Nazaré, Santo Antônio de Jesus e extra-regionais como Salvador e Jequié⁴. Com isso, houve aumento da população, oferta de empregos e um maior vínculo comercial entre os municípios.

Portanto, no início do século XX, a região do Jequiriçá encontrava-se integrada a sistemas de transporte e comércio direcionados para exportação, com base em produtos como café, fumo e cana-de-açúcar. Já no mercado interno – carne bovina, mandioca e produtos de subsistência. É nesse contexto que as cidades do Vale do Jequiriçá estão surgindo e se estruturando em função da estrada de ferro.

De acordo com Freitas “cidades e vilas nasceram às margens dos trilhos ou na rota dos vapores” (FREITAS, 2000: 28). Pensando a construção da regionalidade contemporânea, esse autor destaca:

Desde a província, e nos primeiros anos da república, discutia-se e tentava-se fazer um diagnóstico visando à abertura da Bahia, ou seja, integrar outros espaços, ocupar o

³ A Estrada de Ferro Nazaré não foi construída imediatamente; ela inicia-se em Nazaré em 1880 e chega em Jequié em 1927. Partia do porto fluvial no rio Jaguaripe na borda Sul do Recôncavo, e dirigia-se para o Sudoeste da província atravessando o vale do rio Jequiriçá e atingindo o meio curso do rio de Contas, numa extensão de 290 Km (ZORZO, 2000: 102).

⁴ Diagnóstico de Municípios Vale do Jequiriçá. Edição SEBRAE. Salvador, Março de 1995, p. 29. Sobre a expansão e importância da Estrada de Ferro Nazaré (EFN) no Recôncavo e Sudoeste da Bahia ver SIMÕES, Lindinalva. **As Estradas de Ferro no Recôncavo**. UFBA, Salvador – BA. Dissertação de Mestrado, 1970 e ZORZO, Antônio Francisco. **Ferrovias e Rede Urbana na Bahia: Doze Cidades Conectadas pela Ferrovia no Sul do Recôncavo e Sudoeste Baiano (1870 – 1930)**. Feira de Santana, UEFES, 2001.

território, avançar para o interior com o intuito de tornar real toda potencialidade cantada e anunciada por viajantes e cronistas (FREITAS, 2000: 28).

O uso da fonte literária, nesse estudo, o romance “As Estradas da Esperança”, como possibilidade de análise interpretativa para escrever a história e abordar questões que outras fontes não permitiriam, torna-se uma prática significativa para percebermos que discursos histórico e literário constroem a ideia de realidade e nos ajuda a refletir o ofício do historiador. É válido ressaltar que historiadores como John Gledson (2003) e Sidney Chalhoub (2003), por exemplos, analisando obras de Machado de Assis, nos apresentam considerações relevantes acerca da história do Brasil. Esses autores, a partir de análises de obras como “Memórias Póstumas de Brás Cubas”, “Quincas Borba”, “Dom Casmurro”, “Casa Velha”, “Esaú e Jacó” e “Memorial de Aires”, tentam reconstruir a visão machadiana da História do Brasil no século XIX.

Além de Gledson e Chalhoub, pode-se destacar também Nicolau Sevcenko (2003) e Martha Abreu (1999) como estudiosos que fazem uso da literatura para construir seus discursos e interpretar a história do Brasil. Quem escreve, escreve de um determinado lugar, com base no conhecimento que possui, nas leituras que executam, utilizando-se do imaginário, com a intenção de produzir uma narrativa que além de revelar vestígios da história, pode ser atraente, ficcional e divertida para o leitor.

Ao discutir a relação da história com a literatura, Sandra Jatahy Pesavento nos ajuda a refletir sobre conceitos como imaginário, real, representação, discurso, narrativa histórica e, ao se referir a ficção afirma:

Para construir a sua representação sobre o passado a partir das fontes ou rastros, o caminho do historiador é montado através de estratégias que se aproximam das dos escritores de ficção, através de escolhas, seleções, organização de tramas, decifração de enredo, uso e escolha de palavras e conceitos (PESAVENTO, 2006: 6).

Pesavento nos alerta que Clío se aproxima de Calíope, sem com ela se confundir. História e literatura correspondem a narrativas explicativas do real que se renovam no tempo e no espaço, mas que são dotadas de um traço de permanência ancestral: “os homens, desde sempre, expressaram pela linguagem o mundo do visto e do não visto, através das suas diferentes formas: a oralidade, a escrita, a imagem, a música” (PESAVENTO, 2006: 3).

Ainda que Antônio Leal de Santa Inês, não tivesse a pretensão de apresentar aspectos históricos importantes da Estrada de Ferro Nazaré (EFN) quem mora na região do recôncavo baiano e na região do Vale do Jequiçá, quem leu ou já ouviu algo referente ao trem e a essa estrada, basta fazer a leitura de algumas páginas do romance “As Estradas da Esperança”, para perceber que a obra revela vestígios da história e uma memória do autor acerca das viagens no trem.

O que o autor denomina como “As Estradas da Esperança” é uma interpretação do desenvolvimento do comércio e do surgimento de povoados e cidades, em função do trem e da estrada. Santa Inês foi um romancista anônimo, um homem simples, filho de pequenos agricultores, que sai do Vale do Jequiçá na Bahia, deixando pai, mãe, irmãos, primos e vai tentar a sorte no Rio de Janeiro; chegando lá forma-se em direito, depois muda-se para São Paulo e encontra na literatura um refúgio para amenizar a saudade da família, das cidades, vilas, povoados, localidades rurais e estações da EFN, que ele conhecia muito bem⁵.

Santa Inês não é um Machado de Assis, um Euclides da Cunha, Jorge Amado, Graciliano Ramos, José de Alencar, entre outros, conhecidos nacional e mundialmente. Esses escritores possuem seus méritos, mas, além do público consumidor de suas obras, são os discursos produzidos por pesquisadores (da área de história, linguagens e outras), que os tornam mais conhecidos e visíveis. O escritor de “As Estradas da Esperança” não é um romancista famoso, consagrado pela literatura brasileira. Porém, a sua obra conta história de forma poética e artística, envolvendo o leitor e revelando “verdades históricas”.

Segundo Gledson “os romances, como um todo, pretendem transmitir grandes e importantes verdades históricas, de surpreendente profundidade e amplitude” (GLEDSON, 2003: 25). Esse autor tenta interpretar o pensamento machadiano, a partir de fontes como o que restou da biblioteca de machado, que ainda está na Academia Brasileira de Letras e com base nas citações que Machado faz nos romances, nos contos e nas crônicas. Gledson assinala que Machado tinha muitos livros de história na sua biblioteca: historiadores clássicos, gregos e romanos, historiadores europeus do século XIX, historiadores de uma tendência mais sociológica

⁵ Em um texto datilografado, sem data de publicação (47 p), que envia para sua família na Bahia, chamado “A família é um arquipélago ou Os Santa Inez da Bahia”, o autor descreve sua origem familiar, territorial (Serra Grande, ainda hoje distrito de Valença – BA), faz referência ao trabalho com seu pai no alambique, a uma enchente de 1914, que causou estragos ao povoado próspero de Corta-mão, onde existia uma estação da EFN, ainda hoje, distrito de Amargosa, enfim, conta suas memórias “trabalhei muito no engenho de meu pai. Ainda criança tangia os bois... cozinhava mel quente, era um trabalho perigoso” (p. 14). Ele faz referência a quase todas as estações da EFN em “As estradas da esperança”, pois viajava com seu pai no trem, comercializando produtos agrícolas.

ou até antropológica, historiadores de outras tendências e os historiadores brasileiros (GLEDSON, 2003: 298-304).

É importante destacar a forma como Gledson tenta interpretar o pensamento machadiano, porque a viagem histórica na Estrada de Ferro Nazaré baseia-se principalmente na análise da obra “As Estradas da Esperança”, publicada pela editora Clube do Livro (SP), em 1982, em um texto datilografado que o autor enviou de São Paulo para a família na Bahia, em outros estudos acerca dessa estrada e nas informações obtidas, através de uma conversa Com Antônio Rosiery Bulhões de Santa Inês; sobrinho do autor, que reside em Mutuípe (Bahia) e falou um pouco da família e da história de vida deste romancista anônimo, que poderá ganhar maior visibilidade ou não, com a produção deste trabalho. Este texto é fruto de pesquisas iniciais, para organizar minha dissertação de mestrado, na linha de pesquisa Campo e Cidade, em História Regional e Local (UNEB).

Analisando a obra foi possível notar aspectos históricos importantes sobre o cotidiano de pessoas simples, dos passageiros que viajavam no trem, da memória do autor sobre as condições de moradia tanto em espaços rurais quanto em urbanos, localizados nas proximidades dessa estrada. Ao relatar sobre a noite quente em Jequié, Santa Inês destaca:

As pessoas pareciam fantasmas, na escuridão das ruas. A iluminação elétrica era muito ruim, e as lâmpadas, esparsas, pareciam brasas. Água, luz, calçamento, tudo era precário em Jequié. As ruas da periferia apresentavam enormes valetas, erosão no barro vermelho do que seria a calçada. A Rua Rio de Contas, a Gameleira, a Ladeira do 29, mesmo o Maracujá, de tantos pecados, tudo era sujo, pobre e esburacado. E nem se precisa falar na pobreza do Barro Preto, da Caixinha das Almas, do Mandacaru. Mas havia o trem. Jequié era porta do sertão. Era e é. Hoje, bonita e cuidada, asfaltada e limpa, já não se lembra a falta de água e de luz, mas ainda guarda algumas palhoças, nas pontas de ruas distantes, onde se dançava o “pó de palha” e de onde vinham os moleques esfarrapados que, por um níquel, guardavam o lugar no trem para os passageiros importantes que se levantavam na madrugada (SANTA INÊS, 1982: 21-22).

É notável na citação acima que o autor enfatiza principalmente a precariedade da cidade de Jequié e também as transformações, ressaltando a importância do trem, pois Jequié era o fim da linha da estrada. A obra suscita discutir particularidades específicas das cidades pelas quais o trem passava: os modos de viver, as tradições de lugares, situações sócio-econômica, enfim, o cotidiano das pessoas de um modo geral.

Descrevendo o romance do personagem Alípio, que engravida a personagem Rosa e é obrigado a fugir para que o pai da moça não o matasse, Santa Inês revela o dia-a-dia da viagem

do trem de Nazaré. Do início ao fim da obra, muita história é contada com foco no enredo desses personagens. Ao mencionar a conversa do homem aleijado com Alípio, Santa Inês nos informa:

O trem rodava para o nascente. Três vagões de primeira classe, dois de segunda, um de carga, arrastados pela velha locomotiva n.º 23, queimando lenha e tomando água estrada afora.

Alípio viajava de segunda classe, junto a uma porção de gente humilde, maletas, sacos, balaios, pacotes. A maioria cochilava, alguns conversavam baixinho, alguns olhavam o vazio da noite. O calor era abrandado pelo vento que entrava pelas janelas abertas, junto com o barulho monótono das rodas: Té-té-té-té-té.

Alípio pensava em Rosa quando o aleijado puxou conversa:

- *Té onde vai, mano?*
- *Santo Antônio.*
- *Boa cidade. Já tive lá. Mas agora só vou até Mutuípe.*

Alípio resolveu dar corda ao assunto. Precisava de saber tudo daquele mundo que lhe era estranho.

- *Teve muito tempo em Santo Antônio?*
- *Oito dias.*
- *Nunca fui. A feira é boa?*

O aleijado entusiasmou-se. Enfim, alguém queria ouvi-lo:

- *Boa, boa, não é. Mas é bem diferente daqui. Muita farinha, fumo, café, cacau, rapadura... E cada moça! Mas não é boa de esmola. Aqui em Conquista eu tiro muito mais. Acho que é porque eu já tenho freguesia⁶.*

Só aí que Alípio reparou nas muletas.

O homem não tinha pernas. E percebeu que o coitado falava como se estivesse ainda na sua cidade, em Conquista⁷.

- *Você é de Conquista?*
- *Nasci lá. Mas foi em Minas que fiquei doente.*
- *Como foi?*
- *Foi o trem. Eu era criança... Não morri porque Deus foi por mim.*

Continuou falando, mas Alípio não o ouviu durante algum tempo. Pensava na infelicidade que era viver de cidade em cidade, esmolando. Até que a atenção voltou, outra vez, para a conversa do aleijado:

... quem não gosta é minha mulher. Ela tem ciúme de mim. Ela sabe que eu engano mesmo. Mas ela não tem de que se queixar, mano. Em casa eu não deixo faltar nada. Pobre, sim, mas nem ela nem os meninos passam fome. Só se eu morrer.

Alípio estava começando a conhecer o mundo. E, como uma criança, estava espantado (SANTA INÊS, 1982: 28 – 29).

O trem permitia uma integração das regiões: Vale do Jequiriçá / Recôncavo / Sudoeste da Bahia, dentre outras, contribuindo assim com intercâmbio culturais. É notável na citação acima a riqueza de informação que a obra oferece: os vagões do trem de primeira classe, de segunda, o de

⁶ Nesse contexto, a palavra freguesia significa clientela, conjunto de fregueses (as pessoas) que lhe davam esmolos.

⁷ Ao fazer algumas considerações sobre a EFN, SIMÕES (1970, p. 110) assinala que as causas do atraso do desenvolvimento de nossas vias férreas estariam associadas à falta de planejamento; a não interligação de uma Estrada de Ferro à outra. Na citação acima o autor refere-se a Conquista e a Minas e a EFN poderia, na época ser interligada à Estrada de Ferro Ilhéus – Conquista e a Bahia – Minas, por exemplo, estendendo sua articulação com outras regiões do Estado da Bahia e do Brasil.

carga, a forma como os passageiros viajavam, as características das cidades pelas quais o trem passava, informações sobre relações amorosas e familiares, sobre a feira⁸ e produtos agrícolas comercializados. Portanto, a obra possibilita filtrar muitos aspectos relacionados à história da EFN, porque antes de ser escritor, Santa Inês e seu pai eram comerciantes de produtos agrícolas e viajavam no trem.

A MORTE DO TREM

Um dos aspectos que mais me chamou atenção na obra foi a ênfase na importância da estrada de ferro para escoar a produção agrícola, fazer o transporte de passageiros, de gêneros alimentícios e outros indispensáveis à sobrevivência, enfim, interligar os povoados, vilas e cidades ao porto de Nazaré e à capital do estado, Salvador. Se, por um lado, a construção da estrada no início do século XX, na região do Vale do Jequiçá e sua extensão até Jequié representaram avanço comercial e populacional, por outro, a sua desativação a partir de 1940, culminando com sua extinção em 1970, representou dificuldades econômicas, principalmente para os moradores da Região do Vale⁹.

Ao enfatizar o sofrimento da população com a morte do trem, Santa Inês relata:

O trem parou em Caatingas. Apitos, esguichos de vapor, barulho de rodas, chiados, um monstro fumegante, asmático, soltando fumaça e fagulhas. Mas era a vida, o sangue que alimentava aquelas pequenas e doces cidades do sudoeste baiano. Movido a lenha e água, arrastando cinco, seis vagões, levava e trazia gente, notícias, esperança. A morte do trem determinou o urbanicídio do sudoeste. Porque, sem a sua janela para o mundo, os jovens fugiram para Salvador, para São Paulo e Rio de Janeiro, deixando pobreza, solidão e saudades nas cidadezinhas poéticas e no coração dos velhos, que não tinham mais para onde ir, nem o que fazer, nem o que ver e nem mesmo o que falar.

Para aquelas cidades foi como se alguém roubasse o único brinquedo de uma criança muito pobre. Morreram de tristeza. Em troca de coisa nenhuma (SANTA INÊS, 1982: 30).

⁸ Ao tratar sobre o papel do comércio na zona da EFN e nas cidades da Bahia, ZORZO (2001, p. 135), destaca a feira como o grande evento semanal e afirma que no início do século XX, as atividades comerciais ocupavam a maior parcela da população ativa das cidades, incluindo jovens de até 11 anos de idade (p. 147). Aponta que as tropas de animais eram responsáveis pelo movimento e a comercialização de produtos que aparecem na citação acima: farinha, café, fumo, cacau, rapadura e muitos outros; a decadência e supressão da EFN desarticulou o conjunto de doze cidades, que formavam uma rede urbana, contemplada por essa estrada.

⁹ Segundo dados do IBGE, o êxodo rural do Vale foi o maior da Bahia em 1960. Ver **Diagnóstico de Municípios Vale do Jequiçá**. Edição SEBRAE. Salvador, Março de 1995. p. 29.

É visível na obra a riqueza de informações e reflexões do autor sobre a EFN, que representava a “vida” para as cidades do sudoeste baiano, sendo que a sua desativação representou a “morte”, ou seja, uma agonia com “choros” dos moradores destas cidades, que estavam acostumados com esse meio de transporte. Além de mencionar a tristeza e o urbanicídio¹⁰ das cidades, causadas pela morte do trem, o autor destaca também o personagem de um sanfoneiro que tocava para divertir os passageiros, pessoas que trabalhavam na E.F.N, vendendo passagens, tocando o sino da estação e sinalizando o momento da chegada e da partida do trem (SANTA INEZ, 1982, p. 29).

Como a narrativa de Santa Inês segue a fuga de Alípio, que deixa Rosa grávida em Jequié, depois do trem passar por Jaguaquara, Itaquara, Santa Inês, Areia (Ubaíra), a estação de Jaguaritu (entre Jequiriçá e Mutuípe), chega a notícia da morte do trem:

Foi em Mutuípe que o Coronel Astério ouviu, pela primeira vez, a notícia de que o trem iria deixar de trafegar. Um viajante falava com o amigo, recém chegado:

- *Estão falando que o trem vai acabar. Você já ouviu falar?*
- *Já. Isso é bom mesmo.*
- *Você acha?*
- *Acho. Trem velho, sujo, só vive fora do horário, nem água não tem...*
- *E de que modo este povo vai viajar?*

O outro falou, brincando.

- *A pé. Gente pobre viaja a pé.*

O viajante se revoltava:

- *Mas é um crime. Estas cidades todas vivem do trem. Bem ou mal, é por este trem que toda esta região tem contato com o mundo. Será que vão mesmo...*
- *Vão, sim. Daqui a um mês ou dois o trem só vem até Laje. Eles fazem assim. Depois só até São Miguel. Depois só até Santo Antônio. Depois acaba. Fica só na saudade. Mas a rodagem já está aí.*
- *Aí aonde? E quem tem dinheiro para comprar carro, comprar caminhão? Quem sabe dirigir? E os pobres, como vão viajar?*
- *Pobre não viaja. Se entoca.*

O Coronel Astério resolveu justificar a medida.

- *Eu acho que o governo quer evitar que esta gente fique gastando dinheiro a toa, prá baixo e prá cima, sem necessidade.*

Não era, Coronel. Não era isto. O que havia era apenas falta de visão administrativa, falta de planejamento, desconhecimento, improvisação...(SANTA INÊS, 1982.: 65-66).

Com a desativação da estrada de ferro, a economia do Vale do Jequiriçá entrou em declínio por não poder escoar sua produção através da ferrovia, que ligava o porto fluvial de Nazaré até Jequié. Outro fator que está implícito na citação acima é que as estradas de rodagens

¹⁰ De acordo com a narrativa do autor Urbanicídio significa atraso (morte) do desenvolvimento das cidades do sudoeste baiano, que dependiam da E.F.N (Estrada de Ferro Nazaré).

não foram construídas imediatamente para interligar os municípios vizinhos. Quando a ferrovia foi desativada, a partir de 1960 e 1970, Santo Antônio de Jesus e Jequié foram cidades contempladas, respectivamente pelas BRs 101 e 116. Já as cidades de Nazaré, Aratuípe e Muniz Ferreira e também as outras cidades do Vale registravam pouca produção agrícola e ficaram mal comunicadas com a rede rodoviária regional, sofrendo decréscimos populacionais e/ou registrando um crescimento não significativo¹¹.

A importância da E.F.N fica evidente na fala do autor quando afirma “estas cidades todas vivem do trem. Bem ou mal, é por este trem que toda esta região tem contato com o mundo” (citação acima, linha 11, 12 e 13). Mesmo com todos os problemas que a ferrovia apresentava: “trem velho, sujo, viajando fora do horário”, esse meio de transporte continuava sendo útil, principalmente para os pobres que não tinham como viajar. Ou seja, “quem tinha dinheiro para comprar carro, comprar caminhão? Quem sabia dirigir?”.

A obra “As Estradas da Esperança” nos faz viajar na história da estrada de ferro, seguindo a localização geográfica das cidades que fazem parte da região do Vale do Jequiriçá (já passamos Mutuípe, depois o autor nos leva a Laje, São Miguel e nos faz alcançar o recôncavo baiano: Santo Antônio e Nazaré). Ao explicar em sua narrativa que a estrada seria desativada aos poucos “Daqui a um mês ou dois o trem só vem até Laje. Eles fazem assim. Depois só até São Miguel. Depois só até Santo Antônio. Depois acaba. Fica só na saudade” (citação anterior, linha 14, 15 e 16), o autor argumenta indignado a morte da ferrovia:

Uma ferrovia é um ser vivo. E devia ser classificado como crime matar uma ferrovia. Mas uma ferrovia não é apenas os trilhos, os dormentes, os pontilhões e as estações. Nem é apenas os trens e os vagões. Uma ferrovia é o conjunto de cidades que vivem à sua margem, e é a economia, a saúde, a esperança e até o amor, o destino, a felicidade e a morte.

Laje estava doente. Morria aos poucos. Mas, no momento em que se tornou terminal ferroviário, tornou-se importante, seu comércio cresceu, vinha gente de vários lugares para tomar, ali, o trem. Era a melhora que antecede a morte. A chama da vela que se alteia no momento em que se extingue.

Laje iria morrer. Mas, por enquanto, apresentava um aspecto de renovação, de renascimento. O prenúncio irônico da agonia, da decadência.

Era de Laje que o trem saía, ainda madrugada, vagoroso e barulhento, como um animal gigantesco ainda mal acordado (SANTA INÊS, 1982, p. 125-126).

¹¹ Sobre esse aspecto ver ZORZO, Francisco Antônio **Ferrovia e Rede Urbana na Bahia: Doze Cidades Conectadas pela Ferrovia no Sul do Recôncavo e Sudoeste Baiano (1870 – 1930)**. Feira de Santana, UEFS, 2001, especificamente o capítulo V, p. 231 – 245.

Na citação acima está explícita a denúncia do autor contra a desativação da ferrovia e é notável também o crescimento do comércio de Laje, quando se torna terminal ferroviário. Ou seja, de acordo com a narrativa do autor, o trem só vinha até Laje, por isso “vinha gente de vários lugares para tomar, ali, o trem”. Portanto, os trechos dessa estrada de Laje até Jequié (Mutuípe, Jequiriçá, Ubaíra, Santa Inês, Itaquara, Jaguaquara) já tinham sido desativados e os moradores dessa região que havia se acostumado com o trem encontravam dificuldades para viajar, comunicar-se com o mundo e comercializar, principalmente, os produtos agrícolas.

Como já foi dito anteriormente que o autor era filho de comerciante de produtos agrícolas e quando criança e adolescente viajava com seu pai no trem, subentende-se que sua migração para o Rio de Janeiro e depois para São Paulo, pode ter sido resultante da morte da ferrovia. Quando Santa Inês destaca:

A morte do trem determinou o urbanicídio do sudoeste. Porque, sem a sua janela para o mundo, os jovens fugiram para Salvador, para São Paulo e Rio de Janeiro, deixando pobreza, solidão e saudades nas cidadezinhas poéticas e no coração dos velhos, que não tinham mais para onde ir, nem o que fazer, nem o que ver e nem mesmo o que falar...(p. 30).

O autor também foi um desses jovens que fugiram para as grandes capitais, deixando para trás a família e saudades das cidadezinhas da região do Vale do Jequiriçá e do Recôncavo Baiano. Apesar de Santa Inês não pontuar na sua obra os motivos que ocasionaram a morte do trem, a proibição da exportação do café de terreiro, cultivado por pequenos agricultores do Vale, a crise que esse produto vivenciou a partir de 1930, o péssimo estado de conservação da ferrovia, a concorrência das rodovias, com a introdução do automóvel, a despesa maior que a receita, em decorrência da queda no transporte de passageiros e cargas, as indenizações, resultantes dos acidentes, pois o trem já estava “velho e sujo, vivendo fora do horário”, como foi mencionado na citação anterior, enfim, outras mudanças no cenário nacional influenciaram no fechamento dessa ferrovia.

Portanto, percebe-se que a obra permite trabalhar aspectos importantes sobre a ferrovia na Bahia e no Brasil, o cotidiano dos passageiros na viagem do trem, a desativação da EFN e a apresentação de um romancista anônimo, desconhecido no meio acadêmico, porém autor de mais duas obras “A ilha esquecida” e “Serra do Meio”. Como já foi dito anteriormente, que esse texto é resultado de uma pesquisa que está em fase inicial, as considerações acerca da história de vida

do autor, a vida e morte da EFN, o diálogo da história com a literatura e outras questões que surgirem serão estudadas e aprofundadas no decorrer da pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha. **O império do divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830 – 1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis**: historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Diagnóstico de Municípios Vale do Jiquiriçá. Edição SEBRAE. Salvador, Março de 1995.

FREITAS, Antônio Fernando Guerreiro de. “Eu vou para a Bahia”: a construção da regionalidade contemporânea. In: **BAHIA ANÁLISE & DADOS**. Salvador – BA SEI v.9 n.4 p.24-37 Março, 2000.

GLEDSON, John. **Machado de Assis**: ficção e história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

NUNES, Ivanil. **Douradense**: a agonia de uma ferrovia. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & literatura**: uma velha-nova história, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2006, <http://nuevomundo.revues.org/index1560.html>. Consultado em 28 de outubro, 2008.

_____ Fronteiras da Ficção: diálogo da história com a literatura. **Revista de História das idéias**, vol. 21, 2000. (p. 33 – 57).

SANTA INÊS, Antônio Leal de. **As Estradas da Esperança**. São Paulo: Clube do Livro, 1982.

_____ **A família é um arquipélago ou Os Santa Inez da Bahia**, arquivo da família, texto datilografado, sem data de publicação (47p).

Entrevista com Antônio Rosiery Bulhões de Santa Inês; sobrinho do autor, Sociólogo e funcionário público (Fórum), que reside em Mutuípe – BA, concedida em 12/05/2009.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na primeira República. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SIMÕES, Lindinalva. **As Estradas de Ferro no Recôncavo**. UFBA, Salvador – BA. Dissertação de Mestrado, 1970.

ZORZO, Francisco Antônio **Ferrovia e Rede Urbana na Bahia**: Doze Cidades Conectadas pela Ferrovia no Sul do Recôncavo e Sudoeste Baiano (1870 – 1930). Feira de Santana, UEFS, 2001,

_____ **Retornando à história da rede viária baiana**: o estudo dos efeitos do desenvolvimento ferroviário na expansão da rede rodoviária da Bahia (1850 – 1950). *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 22, (p. 99 – 115), jan. / jun. 2000.

DOS DISCURSOS RELIGIOSOS NA CONSTITUIÇÃO DE UMA “NOVA MORAL SEXUAL” – FEIRA DE SANTANA 1940 A 1950.

Cristiane Lima Santos*

cricalima04@gmail.com

A proposta de comunicação busca realizar uma análise, sob uma perspectiva de gênero, das tensões que permeavam o cotidiano feirense, vislumbrando os discursos religiosos presentes na redefinição dos tipos e/ou entendimentos de honra e moralidade sexual para os jovens dos anos 40 e 50. Neste momento, as discussões em torno das novas sociabilidades urbanas em Feira de Santana apontariam para a necessidade de um código em que seria ditado tanto o comportamento sexual feminino quanto o masculino, nesse ínterim o “despreparo da juventude” passava a ser considerado um problema social na medida em que vinha sendo definida como protagonista de uma crise de valores e de um conflito de gerações, essencialmente situado na esfera dos comportamentos morais.

Palavras-Chave: Feira de Santana; discursos religiosos; moralidade sexual.

The purpose of this communication is to make an analysis under the genre perspective of the tensions which were part of the Feira de Santana's daily life, taking into account the religious discourses present in the redefinition of types and/or understanding of sexual honor and morality for 40s and 50s young people. At this moment, the discussions around the new urban sociabilities in Feira de Santana would point to the necessity of a code in which it would be dictated the female sexual behaviour as well as the male one. To that end the “youth unpreparedness” was considered a social problem while it was being defined as a the main responsible of a value crisis and a generation conflict, essentially situado in the moral behaviour sfere.

Keywords: Feira de Santana; religious discourses; sexual morality.

Na virada do século XIX para o século XX, os avanços das ciências e a incorporação efetiva de novas tecnologias ao cotidiano das populações urbanas, despertam um sentimento de encantamento e fé no progresso como elemento potencializador da civilização dos povos. Em Feira de Santana, segundo Silva (2000), a sociedade, ou ao menos parte dela, também se lança na busca pelo progresso e, por extensão, pela civilidade. Mas isso significava, entre outras coisas, “valorizar a percepção científica do mundo e, através desta, viabilizar o pleno domínio da natureza pelo homem”. Esta idéia, salienta o autor, parece ter determinado então o princípio de que, “para civilizar-se, a sociedade feirense não poderia estar sujeita às condições, ainda que especiais, da natureza”. (SILVA, 2000, p.196)

Os projetos de civilização em Feira de Santana, sempre estiveram diretamente articulados à de uma memória que a transformou em uma urbe, exercendo liderança na região

na qual estava inserida. A cidade esteve sempre envolvida num mito de fundação¹, criado pela elite local que segundo Andrade (1990), teve como principal objetivo silenciar a participação dos demais grupos sociais que estruturavam Feira de Santana. Para Oliveira (2000, p.10) “mais do que silenciar outras vozes havia a necessidade da afirmação da ‘Petrópolis baiana’”.²

A história idealizada, com eleição de alguns mitos, projeta Feira de Santana não como resultado de diversas experiências de lutas e conflitos, mas como um tranqüilo desenvolver de uma cidade marcada para crescer. (OLIVEIRA, 2000). Neste sentido, é que o projeto de reforma urbana e a construção de um novo comportamento público são elaborados e impostos na prática pelo poder público, pelos grandes comerciantes locais, pelas autoridades políticas e principalmente divulgado pela imprensa local, tendo por base a moral religiosa.

Com um efetivo demográfico de 14.131 habitantes (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940), ocupando o terceiro lugar entre os municípios mais populosos da Bahia, a Feira de Santana da década de 40 não demoraria a conhecer as incoerências da modernidade então pretendida, ainda que não tivessem os mesmos significados que tiveram em outras cidades, outros Estados. Esse processo de modernização se dera de modo diferenciado, de acordo com os condicionamentos históricos da cidade, e ao contrário do que se propagava: crescimento tranqüilo e apaziguado, o processo de internalização de idéias modernas em Feira de Santana foi marcado por conflitos, seja nas relações sociais, seja nas relações familiares, a modernidade se impunha, a tradição permanecia, o convívio, então, era marcado por contradições.

A idéia civilizadora, ou melhor, o combate aos “maus costumes”, ainda soava nos discursos políticos, nas falas da imprensa. A higienização da cidade era uma constante. Um exemplo dessa afirmativa pode ser acompanhado pela aclamação feita por um autor desconhecido, em 27 de janeiro de 1940, no Jornal Folha do Norte, à destruição dos casebres que “mereciam desaparecer” por ser um “attentado à moral publica”.

O oxigenio vitalisante do urbanismo remodelando vestustos predios da rua Cons. Franco, derruiu tambem casebres que afeiavam a ruela transversal que liga a grande arteria citadina à praça Bernadino Bahia e serviam de quitanda e officinas de ferreiro, aos fundos do quartel do Tiro de Guerra 323. [...] Foi providencial essa desaparição e oxalá a engenharia municipal e a Saude Publica conjuguem esforços no sentido de virem a ser demolidos outros antros de gente da vida airada. Ainda ha mais: o glossário de termos indecorosos ali em uso constitue verdadeiro

¹ Segundo essa leitura, Feira de Santana nasceu de uma pequena capela construída pelo casal português Ana Brandoa e Domingos.

² O autor utiliza o termo, emprestado da imprensa do início do século XX que comumente usava tal termo ao se referir a Feira de Santana.

attentado à moral publica. Por tudo isso, merecem desaparecer taes casebres, tão prejudiciaes no centro de uma cidade adeantada e culta como é a Feira. (FOLHA DO NORTE, 27 jan. 1940, p.01)

Para que Feira de Santana e sua população não fossem dominadas pela emoção e facilmente influenciável e vulnerável à sedução da degeneração fazia-se necessário que a elite feirense se apresentasse através dos seus intelectuais higienizadores, como os responsáveis pela ordem social. No texto, Feira de Santana é vista como a cidade civilizada rumo a higienização moral, à higienização dos costumes, a cidade é engrandecida em função de um certo conceito de progresso.

O perfil da cidade, ao menos no discurso da imprensa, vai ganhando novos contornos, não é mais interessante à “grande arteria citadina” a quitanda, as oficinas de ferreiros. A transmutação se dá através da “atitude providencial da engenharia municipal e da saúde publica”, que trabalham pelo progresso. E aqui se evidencia, a função principal dos jornais qual seja a de incitar o controle, divulgando como cresciam as ruas da pretensa “urbe civilizada”.

O processo de moralização dos comportamentos sociais determinaria que o ser moderno deveria ter atitudes moralizadas, cultas, higiênicas não se resumiria apenas na destruição de casebres. O combate aos “maus costumes” não foi uma proeza apenas dos grandes políticos, se fizeram presentes também naqueles que acreditavam ser os “defensores da moral e dos bons costumes”, e da imprensa local, portanto, perpassando os principais âmbitos sociais e institucionais.

O pensamento produzido no contexto do “debate da modernidade” em Feira de Santana em volta ao emaranhado da tradição, criava falsas oposições que deixavam de dar conta da subjetividade contextual dos atores sociais, ou seja, deixavam de captar as atuações mais concretas dos sujeitos, ficando assim impedidos à compreensão das complexas interligações que marcavam os “novos tempos”.

Oliveira (1996) estudando a sociabilidade feminina na Feira de Santana do período de 1879-1930, percebera alguns indícios de que as estratégias disciplinares expressas em diferentes discursos normativos, mais especificamente o discurso religioso, daquele período, afastava-se das práticas vivenciadas, assim a autora aponta que as mulheres feirenses, ainda que de forma limitada, já desenvolviam atividades que as faziam de alguma forma “trabalhadoras”, seja na confecção de roupas, seja no comércio, ou nos serviços domésticos, revelava-se um cotidiano que desmentia os arquétipos femininos então formulados.

No início dos anos 40, a constatação de que já não se poderia esconder, que um considerável número de mulheres feirenses exerciam atividades profissionais, levaria o Folha do Norte a publicar o artigo *A mulher e o trabalho*, que chamava a atenção das mulheres que trabalhavam, para não esquecer do seu novo destino enquanto mulher, dizendo,

Não nos compete, naturalmente discutir o lado bom e o lado máo deste moderno estado de coisas. Se consultarmos as mulheres que ganham sua independencia no trabalho, encontraremos muitas opiniões discordantes [...] Mas no intimo, mesmo as que mais se enthusiamam com as conquistas femininas, sentem que há uma discordancia sensível entre a situação que desfrutam e a tendencia invencível de suas almas. A mulher, [...] tem agora, necessidade de ser tão intelligente, tão culta quanto o homem. Na actualidade, alias, com a educação moderna, ella se assemelha muitissimo ao seu companheiro de existencia em aptidões e desejos. [...] Vamos pois, guil-a, para que possa cumprir integralmente esse novo destino, [...] com os quais conseguirá o triumpho desejado dentro das novas exigencias que a civilização moderna creou na vida. (FOLHA DO NORTE, 06 jan. 1940, p.01)

A autora do artigo propunha as “trabalhadoras da civilização moderna”, que em meio a sua “intelligencia viva, malleavel e receptível”, não deixassem de lado suas “inclinações naturaes”. Alertava para o fato de que “a sociedade desviou o curso da vida natural e a cultura philosophica dirigiu para outras conquistas o ideal de mulher, suffocando os gritos de sua natureza biológica”. Portanto, não deveria deixar de cumprir o seu novo destino mulher, mãe, trabalhadora. Não caberia mais a sociedade moderna enclausurar as mulheres, apenas no espaço do lar, se já foi realmente possível, mas os arquétipos da mulher que trabalha não deveriam deixar de ser construídos.

Fica evidenciado que os discursos em torno da moralização dos costumes e da “mulher moderna” traziam em seu teor muito do discurso religioso, não sem razão que também os representantes da Igreja não tardariam em trazer à tona o modelo ideal da jovem que vive na sociedade moderna. Assim é que o Pe. Luiz G. Muniz aponta a linha de conduta que as moças deveriam seguir,

Chama-se Joelia [...] tem agora vinte anos [...]. Sua conduta é dum aprumo moral que incita invejas as suas amigas. Sendo inteligente, em duras frases, ligeiramente causticas. Leva à parede, quantos atrevidos e incorretos se lhes deparam no caminho. No Excelsior, na Bahia, um filme, animado dum invulgar sôpro de arte e elevação espiritual atraia multidões. ‘Divina Música’ – este o título do filme – num ambiente de crianças, desenvolvia um tema vulgar, mas inflado duma emoção nobre, pura, surpreendente. E Joelia que raras vezes vai ao cinema, determinou com sua irmã presenciar aquele filme. [...] Não aguardou, pois havia o primeiro intervalo para procurar sua irmã, mas dali mesmo soerguendo-se a buscava pelo

recinto [...] Inesperadamente, num gesto audaz, um jovem ultra-gótico, quis tomar o braço de Joelia. Ela retirou-o bruscamente dizendo: Não seja incorreto! O jovem retruncou: - Você julga-se diferente das outras? Se essas outras são moças sem juízo, nem honestidade, tenho a dizer-lhe que sim. Sou e serei sempre diferente delas. [E o padre conclui] Afinal, por que há tantos Romeus? Porque há muitas Julietas e poucas Joelias. Se os jovens modernos encontrassem sempre Joelias sensatamente intransigentes, a furia de conquistas, a mania de flirts indecorosos, terminaria rapidamente. É a falta de bom senso e honestidade nas moças, que dá azas aos jovens ultra-modernos, para os seus atrevimentos. Haja muitas Joelias e haverá menos Romeus suspirantes e insensatos. (FOLHA DO NORTE, 14 set. 1940, p.04)

Contudo, o que podemos observar nos vinte processos-crime de sedução estudados é que não eram nos cinemas, nos bailes, nos carnavais que as seduções, e conseqüentemente, os defloramentos ocorriam, e sim na casa de farinha, na plantação de mandioca, no caminho da fonte, à beira da fonte. Eram nesses ambientes que se configuravam as vivências da sexualidade, que fugiam a modelos e papéis sociais limitados para homens e mulheres.

Como observou Teixeira (1983), levando-se em conta que “os sistemas religiosos estão envolvidos com as relações de poder vigentes na sociedade e que as mesmas relações freqüentemente se beneficiam deles”, não podemos deixar de examinar a feição ideológica assumida pela religião como veículo de controle e propagação do discurso moralizante.

Cabe acrescentar que o fenômeno religioso é complexo e sujeito a influências de várias ordens, mas apesar de sua extrema variedade, estes aparecem como um tipo característico de esforço criador em diferentes sociedades e condições que procurando colocar ao alcance da ação e compreensão humanas tudo o que é incontrolável, sem sentido, confere valor e significado para a existência das coisas e seres.

Segundo Eliane Moura da Silva (2003, p.207) “como categoria explicativa para os estudiosos dos fenômenos religiosos, religião pode ser definida como conjunto de crenças dentro de universos históricos e culturais específicos”, por isso devemos estar atentos ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças religiosas, ações, instituições, condutas, ritos, etc.

Os sistemas religiosos têm em sua espinha dorsal de doutrina, a base de um mundo melhor, embasado no conforto da alma e espírito e, sobretudo na explicação de um contexto social, onde os indivíduos estão envolvidos. Dois pólos de discussões entre os estudiosos de religião são considerados essenciais para o seu entendimento: o chamando fenômeno da crença e/ou fé e a sua ligação com as estruturas sociais, ou seja, como os sistemas de poder transformam a religião em veículo de manobra.

Por outro lado, “a ideologia religiosa sempre esteve associada a um plano popular” onde as renovações da sociedade perpassam por caminhos sinuosos de uma dinâmica, “que legaliza o discurso de uma série de exigências estabelecidas no coração das construções materiais e simbólicas de um clima cultural”. (ADRIANI, 1988, p.58)

Para François Houtart (1994, p.11) “a religião situando-se no universo das representações, intervém ao mesmo tempo na definição do sentido e na orientação das práticas”, ou seja, a religião pode fornecer a explicação e a justificação das relações sociais, bem como “constituir o sistema de práticas destinadas a reproduzi-las”.

O que o autor procura evidenciar é que a religião serve de sistema ideológico para que os grupos dominados expressem seu protesto social. Assim, diferentemente de Karl Marx (1972), Houtart (Ibid) diz que o dominado também tem e produz uma ideologia, de modo que verifica a religião na perspectiva de transformação de uma realidade, pois pode legitimar um projeto social, como ser um elemento catalisador do protesto social.

Em Bourdieu (1974, p.27) a religião é concebida como linguagem e ao mesmo tempo como sistema simbólico, para tanto, verifica o processo de transformação de uma determinada interpretação religiosa em concepção de mundo, para toda uma sociedade. Já em Martelli (1995, p.09) a religião é um “fator relevante de mutação social e política que vem mudando o rosto do mundo contemporâneo”, acredita que o fator religioso, fortemente conexo com a identidade popular, “constitui um quadro de identificação e de referência para os grupos que aspiram à renovação social e política”.

É preciso notar, como observou Martelli (1995), que a religião são representações, ou seja, são fatores da mobilidade social, “capaz de assumir em si mesma as relações sociais existentes, conferindo-lhes formas diferentes e favorecendo diversas mixagens entre os elementos da tradição e da modernidade”, com resultados inovadores e até disfuncionais em relação ao sistema social, e “governados por uma lógica específica: a da comunicação simbólica”.

Tanto quanto a religião, a sexualidade humana é fundamentalmente cultural, portanto, variável histórica e geograficamente. No presente texto, busca-se realizar uma análise, sob uma perspectiva de gênero, das tensões que permeavam o cotidiano feirense, vislumbrando os discursos religiosos presentes na redefinição dos tipos e/ou entendimentos de honra e moralidade sexual para os jovens dos anos de 1940 e 1950.

Para tanto, não devemos deixar de perceber a secular dominação católica na cultura ocidental ao construir dois mitos antagônicos para representar a mulher. Eva, aquela que cedeu à tentação da serpente, causadora de todos os males da humanidade e a Virgem Maria.

Mitos que terminaram por exercer um controle da vida cotidiana, determinando às mulheres, papéis e práticas culturais que estavam até mesmo fora das práticas religiosas.

Sem dúvida, os jovens dos anos 40 em diante assistiram a uma urbanização que modificariam alguns padrões culturais. E ainda que em Feira de Santana a modernidade assumisse conotações diferenciadas, de fato apareceriam novas formas de lazer que proporcionariam aos rapazes e moças uma convivência mais próxima. Assim, fazia-se necessário um código de moralidade. Uma moral sexual, em que as mulheres ainda eram vistas prioritariamente como responsáveis pelo autocontrole sexual e conseqüentemente do controle sexual dos homens. Assim, é que Manoel Marques, outro colaborador do jornal, partindo de uma longa pregação acerca da volta de Cristo, anunciava,

Eis ahi a grande festa, vibrante da carne, em gozos desbragados. Onde a honra se acha em jôgo em amores simulados. Nessa comedia do Rei Momo manifestada a uma Raça de pagãos que se chamou Batisados. Festa diabólica contra a moral, contra o siso. Que homens perde o carater e a mulher perde o juizo. Festa contra Deus repúdio da moral. De gestos insanos, de crimes sem igual. No principio o homem perde seu forte. No fim, vem a dor, o pranto e a morte. Festa da grande liberdade. Do sexo em mistura, e igualdade. Festa sem lei, sem qualquer medida. Onde o encauta inocente é sedusida. Ela após pelo austero sedutor, é abandonada. E do lar paterno é despresada. Qual será o cientista que avisará este dia? Que do céu verá a calamitosa agonia! Talvez num dia de carnaval. Nas horas da grande orgia. Seja este dia fatal. (FOLHA DO NORTE, 15 jan. 1958, p.03)

As velhas e novas formas de lazer passavam a ser um meio de abalar a honra e a moral. Principalmente as novas práticas de lazer eram então preocupação até mesmo dos “homens da lei”, pois estas corrompiam os bons costumes. Contudo, as jovens feirenses, que através de sua família procuravam a Justiça para reparar sua honra, com certeza distanciavam-se muito da “rapariga moderna” descrita por juristas como José Duarte (apud Medeiros 1967). Tratava-se de uma outra realidade, na qual aquelas, dificilmente, podemos mesmo dizer, não tinham acesso a jornais, revistas, livros e filmes.

De fato, como argumenta Coutinho (1994, p.23 e 44), “as mulheres do final dos anos 40 e início dos anos 50 foram bombardeadas pelo que se denominou ‘mística feminina’, ou seja, passaram por todo um processo, desencadeado pela cultura com o auxílio da comunicação de massa”, que reforçou uma antiga idéia de que o lugar da mulher na sociedade e “sua fonte de felicidade estariam em casa, cuidando não só física como emocionalmente dos maridos e filhos”. Todavia, o período pós-guerra, ampliava a presença das mulheres das

reconhecidas famílias feirenses, nos espaços de lazer e sociabilidades, causando um temor e desconforto quanto ao resultado dessa convivência alarmada entre jovens homens e mulheres.

Assim, a crescente presença das mulheres nos espaços de lazer deveria se dar de forma discreta, como uma extensão do ambiente doméstico, sendo que no caso das mulheres da pequena elite local feirense, as regras, sem dúvida, envolviam aspectos diferenciados daqueles das mulheres dos segmentos populares. Neste momento, passou-se, novamente, a reforçar o modelo feminino ideal como o de esposa, mãe e educadora dedicadas, modelos que contrastavam com outra possibilidade aberta às mulheres, aquela carregada de conotações negativas.

Além de ter lançado mão de sistemática crítica às novas sociabilidades, os discursos jurídicos e jornalísticos com fundo religioso, estariam atentos aos perigos que os novos espaços e comportamentos modernos exerciam sobre o sexo feminino, daí a necessidade de um código de conduta para homens e mulheres contra a influência da vida mundana, passando muito mais por uma tentativa de reorientação da educação feminina.

Ao pretender preservar a mulher para o casamento, negando-lhe vida sexual ativa fora do matrimônio, o corpo da Justiça feirense trazia na ordem das discussões questões antigas e tradicionais como as que definiam o crime de sedução como um atentado à organização familiar, e o relacionamento sexual anterior ao casamento, como um caminho propenso à prostituição. Assim, seguiam elegendo condutas como perniciosas, proibindo umas e admitindo outras.

Uma outra concepção vigente era a de que sem a força moralizadora da honestidade sexual das mulheres, a modernização causaria a dissolução da família, um aumento brutal da criminalidade e o caos social. Assim, a honra sexual representava um conjunto de normas que, estabelecidas aparentemente com base na natureza, sustentavam a idéia de que a modernidade era sinônimo de uma crise de pudor que viria a ameaçar a honestidade da mulher e, por conseguinte, a da família.

A honra na cidade feirense ainda era uma virtude social, e mesmo uma moralidade religiosa. Tais concepções traziam estampada a marca de uma visão masculina, comum a todos os envolvidos e que não se limitava apenas ao fato do aparelho repressivo e o corpo de jurados serem formados por homens. Convicções de honra como essas impregnavam a realidade de Feira de Santana, colocando-a em consonância e paralelamente em disparidade ao ideal do direito penal moderno.

Tanto a honra masculina como a honestidade feminina, estavam atreladas à rede de relações socialmente estabelecidas entre as pessoas. Um homem honrado era aquele

considerado um trabalhador respeitável e respeitador, que desempenhasse uma boa relação com os próximos, ele não desonraria uma mulher ou voltaria atrás em sua palavra. Em contraste, a honestidade feminina referia-se à virtude moral no sentido sexual, e esse era um tópico de grande preocupação.

No caso de moças solteiras, a honestidade era, portanto, uma condição ou reconhecimento social, uma característica moral e um estado fisiológico. A desonra de uma moça em qualquer um desses três pilares era uma ameaça aos outros dois, mas a ruptura do “selo” fisiológico era de longe o mais danoso, por ser considerado o seu único dote natural irreparável. Como podemos verificar na leitura dos trechos dos processos de Nailde de Araújo Santos em 1959 e Lenira Ferreira Moreira em 1954.

Uma certeza desponta nitidamente: a inexperiência da vítima, a menor Nailde de Araújo Santos. Jovem educada na companhia de religiosas, desconhecendo maldades e hipocrisias que envolvem o mundo profano, foi presa fácil nas mãos de um conquistador inescrupuloso. O denunciado demonstrando má fé, levava a jovem inexperiente para passeios em lugares ermos, premeditando o seu ato criminoso. O laudo não deixa dúvida sobre a materialidade do delito. A menor foi desvirginada e o autor foi o denunciado, mas há completa falta de prova para caracterizar o delito de sedução.³

Veja em que ambiente moral vivia Lenira, e a que estímulos se afeiçoou. Moça de vida simples, sertaneja adstrita aos influxos sadios da educação paterna, mulher de roça, apenas alfabetizada, como o insinuam as cartas. Nunca tivera, realmente, um namorado. Aos 17 anos colheu-a uma tragédia. Na roça sem grandes atrativos, de vida monótona e vazia de diversificações, compreende-se a influência que tal sentimento possa ter exercido em seu espírito. Por que exigir dela uma vigilância para a qual não estava preparada, que certamente se anulou, quando, compreende-se preferido, o denunciado a estimulou.⁴

No primeiro trecho temos um processo que envolvia uma ex-interna do Asilo Nossa Senhora de Lourdes, portanto havia que se defender não só a honra da ofendida como a da instituição, o caso viria parar no Tribunal de Justiça de Salvador. Já no segundo trecho, o advogado da ofendida, ao estabelecer uma comparação do comportamento da chamada “mulher moderna” e o então comportamento de Lenira F. Moreira, frisa a “simplicidade da vida sertaneja” da ofendida, deixando claro que Feira de Santana estava longe de ser o ambiente moderno e pernicioso que os preceitos jurídicos julgavam ser o fator preponderante

³ Trecho da sentença do processo-crime que envolvia Rosalvo Costa Reis sedutor de Nailde de Araújo Santos – **Período 1959-1960**. E: ; Cx: ; E: f.57 de 85fls. **CEDOC/UEFS**.

⁴ Argumentações do advogado da ofendida Lenira Ferreira Moreira, – **Período 1954-1959**. E:01; Cx:22; Doc:419. f.85 de 179fls. **CEDOC/UEFS**.

para a ocorrência de crimes sexuais. O caso teria uma maior repercussão, ficando explícito que fora pelo fato da ofendida pertencer a uma família rural de grandes recursos, assim como seu sedutor também considerado recursado. Em determinadas passagens, o processo tornar-se uma guerra de interpretações, acusações pelos advogados dos envolvidos.

Nos dois casos em questão as jovens Nailde A. Santos e Lenira F. Moreira teriam o corpo da Justiça feirense defendendo com todo afinco a honra perdida.

Nailde de Araújo Santos, jovem dos seus dezesseis anos, órfã, teria a seu favor o fato de durante muitos anos ter sido interna do Asilo Nossa Senhora de Lourdes, mais do que “reparar a honra da ofendida”, buscava-se também defender a educação recebida por aquela moça, não por em dúvida o nome de uma instituição religiosa tão conhecida, e propagadora da boa moral.

Por sua vez, Lenira Ferreira Moreira contava com seus dezessete anos quando foi seduzida e deflorada por Evaldo Oliveira Sampaio, um rapaz de vinte e cinco anos, casado, assíduo freqüentador da casa da família, compadre e amigo que, segundo depoimento do pai, João de Freitas Moreira, a família jamais suspeitaria que o único homem que desfrutava da intimidade de sua família fosse capaz de fazer tal mal à sua filha. Mas a gravidez e depois as cartas de amor reveladas mostrariam um grau de envolvimento muito além do compadrio, revelaria um relacionamento amoroso muito aberto às condições em que poderia ser vivido. Na justificativa do advogado de Lenira, as cartas encontradas seriam na verdade a expressão de que a vida “na roça sem grandes atrativos, de vida monótona e vazia de diversificações, [levava a] compreende-se a influência que tal sentimento possa ter exercido em seu espírito”.⁵

Nesses dois casos fica evidente que o que se buscava era o “reparo imediato do mal” fosse com o casamento, fosse com a prisão dos respectivos sedutores, em vista de que Evaldo Sampaio já era casado. Tornava-se necessário mostrar à sociedade, aos vizinhos e mesmo parentes, que aquelas jovens tinham uma educação, um nome a zelar. Além disso, temia-se que essas jovens caíssem na promiscuidade e prostituição.

O que se pode verificar nos discursos dos diferentes profissionais, juristas e mesmo médicos, que se situavam como “modernos”, são as próprias características de oposições, afirmadas, por um lado, por uma dimensão autoritária, baseada no pressuposto de serem guardadores da moral e dos bons costumes da nação, e, por outro lado, por uma “dimensão emancipatória”, pressupondo valorizar as ambigüidades da “identidade nacional”. Assim, as “energias que se colocavam como emancipatórias” atuavam como “energias reguladoras”.

⁵ Argumentações do advogado da ofendida Lenira Ferreira Moreira - **Período 1954-1959**. E:01; Cx:22; Doc 419, f.85 de 179 fls. **CEDOC/UEFS**.

Com a definição dos sujeitos jurídicos femininos no novo código de 1940, mantinha-se o princípio básico da diferenciação entre homens e mulheres, e entre mulheres, tendo por base a virtude moral e outros símbolos de honra como: comportamento a chamada “virgindade social”, e a família.

Contudo, há que se notar que em suas experiências cotidianas a juventude feirense dava significado e/ou lançavam mão a sistemas culturais como honra e obediência, levando-nos a considerar que se o masculino cristaliza a norma, a subversão é feminina, mas não se trata da subversão vistas aos olhos das elites profissionais, sim de uma subversão onde ao olharmos os casos individualmente, nos permite enfatizar que em ao menos um aspecto os “defensores da honra e dos bons costumes” estavam corretos em suas alegações sobre a vida moderna, seguramente, as mulheres das décadas de 40 e 50 apontavam para os primeiros desafios às noções de honra, virgindade e família que ainda tinham conotações extremamente “tradicionais”.

Como a moral cristã acompanha a moral jurídica, é fundamental pontuarmos que no cotidiano essas jovens, começavam a reinterpretar, reavaliar e mesmo preservar as tradições que tornaram essas noções fundamentais para sua sobrevivência. Visto dessa forma, é que podemos ver as narrativas e descrições presentes nos discursos de acusação e defesa, bem como nos depoimentos dos envolvidos nos processos de sedução como uma fonte importante para a discussão de valores e representações sociais de uma época, permitindo localizar seus pontos sensíveis, contradições de preceitos e ideais.

As fontes analisadas até o presente momento, nos sugerem que estas não rejeitavam, diretamente, os valores morais e as normas das relações de gênero estabelecidas pela lei, ainda que a prática cotidiana, não refletisse exatamente os papéis determinados pela sociedade, e muito menos a lei.

REFERÊNCIAS

ADRIANI, Maurílio. **História das Religiões**. Rio de Janeiro: Edições, 1988.

ANDRADE, Celeste Pacheco de. **Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial**. Salvador: UFBA, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CAULFIELD, Sueann. **Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro**. Campinas, SP: Unicamp, 2000.

CORRÊA, Mariza. **Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

DEL PRIORE, Mary. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1998.

ESTEVES, Martha de Abreu. **Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HOUTART, François. **Religião e Modos de Produção pré-capitalistas**. São Paulo: Ática, 1994.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

MEDEIROS, Darcy C.; MOREIRA, Aroldo. **Do crime de sedução**. Biblioteca Universitária Freitas Bastos, 1967.

OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana. **Do Empório a Princesa do Sertão: utopias civilizadoras em Feira de Santana (1893-1937)**. Salvador: UFBA, 2000.

OLIVEIRA, Cristiana B. de. **A mulher no espaço feirense: casa, rua e trabalho (1879-1930)**. Feira de Santana: UEFS, 1996.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes da. (Org.). **Cultura histórica em debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

COUTINHO, Maria Lúcia Rocha. **Tecendo por trás dos panos**: a mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro: ROCCO, 1994.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v.16, n. 02 Jul. / Dez., 1990.

SILVA, Aldo José Morais. **Natureza sã, civilidade e comércio em Feira de Santana**: elementos para o estudo da construção de identidade social no interior da Bahia (1833-1937). Salvador: UFBA, 2000.

SILVA, Eliane Moura da. *Estudos de Religião para um novo milênio*. In: KARNAL, Leandro (org) **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003.

TEIXEIRA, Marli Geralda. **“Nós, os batistas” – Um estudo de História das Mentalidades**. São Paulo: USP, 1983.

O PROJETO GRANDE CARAJÁS – PGC E ALGUMAS CONSEQUÊNCIA REGIONAIS

Raimundo Lima dos Santos
santoshistoria@hotmail.com

O Projeto Grande Carajás, foi um mega empreendimento liderado pelo governo federal no início da década de 1980, com o objetivo central de extrair os minérios descobertos na Serra dos Carajás, estado do Pará. Além da extração e processamento mineralógico, inclui-se projetos agropecuários e de reflorestamento de eucalipto, dentre outros, em gastos superiores a 62 bilhões de dólares. Um dos principais objetivos do projeto consistiu em atrair investimentos estrangeiros para a Amazônia Oriental, com o intuito de amenizar a crise financeira que o país enfrentava na época. Apesar de ter apresentado alguns resultados positivos, trouxe uma série de problemas ambientais, sociais e culturais a boa parte das populações locais, especialmente quebradeiras de coco.

Palavras chave: PGC, Quebradeiras de Coco, Projeto alternativo.

The Grand Carajas Project was a mega venture led by the federal government in early of the 1980s, with the central goal of extracting and ores discovered in Serra dos Carajás, Pará Beyond the extraction and processing of ore, projects agricultural and reforestation of eucalyptus, among others, covering expenditures exceeding 62 billion dollars. One of the main objects of the project consisted in attracting foreign investment to the Amazon East in order to alleviate the financial crisis that the country faced at the time. Despite having submitted some positive results, has a number of environmental, social and cultural rights for local populations.

Keywords: PGC, Quebradeiras of Coco, Project alternative.

APRESENTAÇÃO

O Projeto Grande Carajás foi um mega empreendimento econômico, político e social que teve início oficial em princípio da década de 1980, ainda que se tenha conhecimento de pretensões e de ações econômicas na região desde décadas anteriores, quando alguns diagnósticos apontavam a existência de metais na área. Esse empreendimento mineralógico foi executado, em sua maior parte, pelo governo brasileiro, mesmo assim, sua concepção e benefícios são compartilhados equitativamente com empresas estrangeiras.

Na primeira metade da década de 1950 o Programa de Emergência da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVEA, afirmava a

¹ Mestrando pela Universidade Federal do Goiás – UFG e Bolsista pela Fundação de Apoio à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA.

existência de minerais na Amazônia. Desde então essa região foi percebida como uma fonte de riqueza potencial, até que no final dos anos 1970 divulgou-se publicamente o conhecimento de jazidas minerais na Serra dos Carajás. Organizou-se um aparato em favor de operacionalizar os recursos minerais, com a mais expressiva iniciativa governamental já realizada na Amazônia. Por meio da realização dessas ações foi possível mapear, controlar e explorar praticamente todo o território.

Para o funcionamento do projeto em sua estrutura de modo geral, o governo federal disponibilizou de elevado volume de dinheiro, oriundo de empréstimos em instituições financeiras nacionais e estrangeiras. Inicialmente esse investimento seria direcionado à construção de uma infra-estrutura básica: rodovias e ferrovia; também a reforma de portos e aeroportos, dentre outros empreendimentos menores.

De maneira geral o objetivo foi a extração do minério, que seria transportado até o litoral e de lá embarcar para outras partes do mundo. Outra parte do projeto consistia em trabalhar o ferro gusa em empresas no próprio país, por isso foi necessária a construção de uma hidrelétrica em Tucuruí, no Pará, com o objetivo especial de fornecer energia elétrica a essas siderúrgicas nacionais.

Em termos político-sociais o governo ampliou consideravelmente o controle sobre as terras e o território amazônico oriental. Conseguiu reduzir conflitos agrários, por meio da doação de terras e pela força institucional e simbólica, que “permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica) [...] que só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário [...]” (BOURDIEU, 2005, p. 14). Uns dos principais objetivos do governo, com a distribuição de terras, foi reduzir subversões sociais e políticas.

Aqui leva-se em consideração tanto o poder institucional, jurídico, físico, quanto o poder simbólico, tal como Bourdieu define, pois entende-se que as duas formas são importantes para se tentar entender as formas de organizações sociais em conflitos:

O poder simbólico é um poder (econômico, político, cultural ou outro) que está em condições de fazer reconhecer, de obter o reconhecimento, ou seja, de se fazer ignorar em sua verdade de poder, de violência arbitrária. A eficácia própria desse poder exerce-se não no plano da força física. Mas sim no plano do sentido e do conhecimento [...] (BOURDIEU, 2000, p. 60).

Outra categoria que se utiliza neste texto é a noção de campo, porque permite uma abordagem mais específica em relação às categorias sociais, não apenas pautadas em classes “[...]evitando assim todas as espécies de reducionismo, a começar pelo econômico [...]”

(BOURDIEU, 2005, p. 69). Isso leva a perceber que “Os que ocupam as posições dominadas no espaço social estão também em posições dominadas no campo de produção simbólica” (Idem, p. 152). Nessa perspectiva analisa-se os conflitos de Carajás, que vão além da esfera econômica e partem em direção a outras esferas do social.

A FORMAÇÃO DO PGC

Desde as primeiras descobertas de minério, em escala industrial no território brasileiro, datadas por volta das primeiras décadas do século XX, empresas estrangeiras exercem elevada influência sobre o minério brasileiro. Percebe-se claramente que os campos econômico, político e cultural internacionais subordinaram o Estado brasileiro no sentido de reduzir sua autonomia, em múltiplas esferas sociais, e forçar a criação de leis favoráveis a seus interesses.

A criação da Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, em 1942, representou relativa independência do país em relação ao controle de seus minérios, ainda que isso não significasse uma autonomia substancial. Apesar de muitas conquistas nesse campo, os interesses dos Estados Unidos e da Inglaterra na Segunda Guerra Mundial foram assegurados com prioridade. E ao final da guerra, os países ocidentais sentiram necessidade de recuperar suas indústrias siderúrgicas, e os minérios Brasileiros foram importantes nesse intento.

Nos governos militares essa política de aproximação com os estrangeiros chega ao ápice. No início da década de 1970, o Estado aprovou uma ação conhecida por Projeto Radam Brasil. Um dos principais objetivos foi mapear praticamente toda a Amazônia, com especial atenção, naquele momento, para a existência dos minérios. A partir desse “novo” conhecimento em relação às jazidas minerais nacionais, grupos estrangeiros se sentiram mais seguros para realizar uma nova empreitada de exploração mineral.

Um dos principais objetivos do Projeto Radam, Radar da Amazônia, foi a efetivação de um levantamento dos recursos minerais e de aptidão dos solos. Desde 1967 pesquisas apontavam para a existência de minério de ferro na região da Serra dos Carajás, no Sul do Pará. Através de imagens de radar permitiu-se também o levantamento dos recursos florestais (KOWARICK, 1995, p. 39).

Um dos pré-requisitos para a elaboração do Projeto Grande Carajás foi uma profunda crise financeira que assolava o país na época de sua implantação; o governo intencionava

atrair investimentos externos com o intuito de superar a crise. Tendo por base os discursos, havia certa preocupação em realizar um projeto capaz de integrar a Amazônia e pagar a dívida externa, para resolver os problemas sociais e econômicos do país.

Previu-se, só para a primeira década do projeto, investimentos superiores a 60 bilhões de dólares para a Amazônia oriental (COTA, 1984, p. 60-1). Para o andamento inicial do empreendimento foi organizado um conjunto infra-estrutural composto de portos, aeroportos, rodovias, hidrovias, hidrelétrica, dentre várias outras obras. Contaria, ainda, com um capital social de mais de cinco milhões de pessoas e com um território de 1,7 milhão de quilômetros quadrados, ou 35% da Amazônia legal (IBASE, 1983, p. 40).

As pretensões da Vale era produzir anualmente 35 milhões de toneladas de minério de ferro, sob a forma de ferro gusa. Já os objetivos do PGC como um todo seriam: a exploração dos recursos naturais; saldar os compromissos externos, provocados pelo enorme endividamento; executar empreendimentos produtivos, com favorecimento a empresas nacionais e estrangeiras na aquisição de lucros financeiros.

Além disso, podem ser acrescentados outros empreendimentos que complementam o PGC, a saber: mineração Rio do norte, com a pretensão de exportar, na primeira metade da década de 1980, 3,4 milhões de toneladas de bauxita por ano; Alunorte, produção de 800 mil toneladas de alumina por ano; Albrás, produção de 320 mil toneladas anuais de alumínio; Alcoa, produção de 500 mil toneladas por ano de alumina e 100 mil toneladas de alumínio (e uma perspectiva de quadruplicar essa produção). Esses projetos foram classificados em quatro setores que correspondem ao minero-metalúrgico, reflorestamento, agricultura e pecuária. (Idem, 1983, p. 58).

A partir da crise do petróleo no início da década de 1970, grande parte das indústrias consumidoras, em larga escala, de energia foi transferida dos países ricos para as periferias, com o objetivo de reduzir o consumo energético em seus territórios, ao mesmo tempo, reduzir os custos de produção.

A Amazônia, especialmente a oriental, seria o locus propício para investimentos como esses, pois além da abundância de energia e mão-de-obra, proporcionava significativas vantagens em relação a uma legislação largamente tolerável quanto a atividades poluentes e devastadoras dos recursos naturais. Somado a isso, assegurou a posse de grandes quantidades de terras e direitos minerais a empresas que investissem na região.

O governo federal efetivou a titulação das terras do PGC, que corresponde a cerca de

90 milhões de hectares, com seis milhões no Goiás, atual Tocantins, trinta e um milhões no Maranhão e cinquenta e três no Pará. (COTA, 1984, p. 79). O órgão responsável pelo controle dessas terras foi o Grupo de Execução das Terras do Araguaia-Tocantins, GETAT. Outros dois órgãos de importância salutar aos empresários foram a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia, SUDAM, que aprovava os projetos e o Banco da Amazônia, BASA, com a finalidade de liberar recursos financeiros às empresas interessadas. (SANTOS, 2008, p. 23).

Entre outros objetivos, o programa procurava assegurar a exportação de minério de ferro barato pra a então Comunidade Européia por 15 anos, satisfazendo cerca de metade da demanda da CE, ou 13,6 milhões de toneladas de minério de ferro por ano [...] (SUTTON, 1994, p. 63).

Ainda que tenha se responsabilizado por 75% dos investimentos do PGC na Amazônia, o governo brasileiro não foi um planejador autônomo desse processo, entre outras ações, seguiu diretrizes de estudos realizados por japoneses na região de Carajás. Dentre as atribuições do Estado, duas funções ganham destaque: fornecer infra-estrutura e mão-de-obra, e fornecer incentivos tributários e financeiros. Para coordenar as instituições nacionais responsáveis pela realização da parte material e social, foi criado o Conselho Interministerial.

Esse Conselho interministerial foi formado em 1980, por um Decreto-Lei (85.387) composto por oito membros: o Ministro da Secretaria de Planejamento da Presidência da República; o Ministro das Minas e Energia; o Ministro dos Transportes; Indústria e Comércio; Ministro da Fazenda; Interior; Agricultura; e Ministro do Trabalho. (KOWARICK, 1995, p. 65).

O custeio da infra-estrutura foi bancado pela Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, mas os benefícios foram fracionados com empresas estrangeiras. Seus objetivos gerais seriam desenvolver o crescimento industrial; a siderurgia e, especialmente, a exploração mineral; ocupar o que se denominou de “espaços vazios”, e substituir a economia tradicional camponesa e indígena por uma economia de mercado; gerar riqueza, emprego e renda para tirar o país da crise e a pagar a dívida externa; descentralizar a economia nacional.

A CRIAÇÃO DA CELMAR EM IMPERATRIZ

Como já se mencionou anteriormente, o PGC abarcou diversos subprojetos diferentes e não apenas no âmbito da extração do minério, sui genericamente. Esses projetos menores foram favorecidos pelo suporte material montado para o projeto matricial. Nessa diversidade

surgiu o pólo guseiro, madeireiro, agropecuário e florestal, com grandes plantações de eucalipto pela região (FRANKLIN, 2008, p. 185).

A Celmar, empresa de celulose e papel foi implantada na cidade de Imperatriz, fronteira com o estado do Tocantins. Chegou à cidade em 1992 com um projeto “novo” de plantio de eucalipto para a região. Essa tentativa econômica tendo o eucalipto como produto-base foi elaborado ainda no início da década de 1970, quando o governo Médici patrocinou um gigantesco plantio de eucalipto e pinheiro com o propósito de atrair fábricas de celulose para a região da Amazônia.

O governo concedeu dezenas de milhões de dólares em incentivos fiscais às empresas, embora elas nunca fossem montadas. Em meados da década de 1980 esses plantios foram remanejados para a produção de carvão, com o objetivo de atender as necessidades da produção industrial do ferro gusa.

Na região de Imperatriz a produção do carvão marca vigorosamente a economia e as relações sociais, especialmente em nível tradicional ou familiar. Na cidade de Açailândia, em meados da década de 1990, a produção do ferro gusa atingiu um preço equivalente a metade do valor da mesma produção no estado de Minas Gerais. Isso é um elemento importante para se perceber o quão incentivado foi a produção dessa matéria-prima energética.

A partir disso, novas plantações de eucalipto surgiram, significativas quantidades de florestas nativas passaram, mais intensivamente, a ser queimadas para atender as necessidades das indústrias de ferro gusa. Para se ter mais clareza em relação a esse fato, mais de 80% do carvão utilizado na siderurgia brasileira, nessa época, era extraído de florestas nativas.

Na região tocantina as empresas de ferro gusa recorrem a três formas básicas de aquisição do carvão para seus fornos: aproveitamento de resíduos de serrarias; fabricação do carvão a partir das matas primárias e secundárias; e extração de matéria-prima de suas plantações de eucaliptos.

Em Açailândia, a setenta quilômetros de Imperatriz, as empresas contam com grande quantidade de carvão de serrarias, tendo em vista que essa região, juntamente com o estado do Pará, próximo à fronteira com o Maranhão, possuem um elevado número de serrarias, o que prefixa fortemente a economia regional e as relações sociais pautadas no trabalho.

Na região de Imperatriz as plantações de eucalipto contribuíram perceptivelmente para marcar um conjunto de mudanças sociais e econômicas. Ainda que a fábrica de celulose prevista pela Celmar nunca tenha se concretizado, ela contribuiu para alterar, em parte, a

fisionomia social do lugar, em especial, por conta de concentração de terras.

Os governos, desde cedo, se mostraram interessados em trazer empresas de celulose para a Amazônia oriental, apesar de esse empreendimento, quando implantado sem um rigoroso acompanhamento ambiental, seja altamente prejudicial ao meio ambiente, pois libera grandes quantidades de resíduos industriais na natureza e provoca graves danos ao meio ambiente e ao homem, pelo uso de agrotóxicos. Sem mencionar as perdas na fauna e na flora pela predominância da monocultura do eucalipto. A partir de 1980 foi criado o Programa Pólos Florestais que objetivou realizar um zoneamento ecológico para o reflorestamento da área localizada à margem da Estrada de Ferro Carajás. Nesse zoneamento já se identificava algumas áreas propícias ao plantio do eucalipto.

Esse empreendimento surge em Imperatriz num contexto bastante favorável à sua implantação na região tocantina. Favorecida com infra-estrutura, capital financeiro, capital político e social, não só de mão-de-obra, mas também pelo fato de a sociedade não apresentar oposição significativa à implantação de seu projeto, com previsão para um alto índice de concentração fundiária e degradação ambiental.

A CELMAR encontra, portanto, na região tocantina o cenário ideal à sua definitiva implantação [...] existência de extensas áreas degradadas, adequadas à implantação do reflorestamento com eucalipto; pesquisas florestais com eucalipto na região, realizada pela CVRD...; abundância de água (Rio Tocantins); de energia (hidrelétrica de Tucuruí, no Pará); disponibilidade de mão-de-obra barata; de serviços; transportes rodoviários e ferroviários. (CONCEIÇÃO, 1995, p. 144).

Essa empresa foi composta por um grupo de empresários brasileiros e estrangeiros. Em 1992 foi legalmente criada em Imperatriz, com a composição de três sócios: a empresa Risipar S.A, com 55% das ações; a Vale, com 30%; e uma empresa japonesa chamada Nissho Iwai Corporation, com 15% do capital financeiro. (Idem, 1995, p. 137).

Meses depois, no final do ano, alguns fatos mudaram na composição da empresa, quando a Vale passou a deter 42,5% do investimento total na empresa de celulose, e a que era maior acionista, a Risipar, caiu de 55% das ações para também 42,5%, enquanto a empresa japonesa permaneceu com seu percentual inicial.

Essas mudanças significaram uma redução nos gastos financeiros do empreendimento, um exemplo primeiro se deu com a redução do plantio de eucalipto de 80 mil hectares para 65 mil hectares, previsto para o segundo ano posterior a sua criação. O valor previsto para investimento foi de quase um bilhão de dólares, a serem empregados num prazo alargado em

nove anos. 60% desse investimento não saíam dos recursos da própria empresa, mas de instituições financeiras estrangeiras e nacionais.

Em terras para o plantio de eucalipto a empresa comprou, de fazendeiros e donos de pequenas propriedades, mais de 365 mil hectares. Alguns proprietários venderam pelo interesse no dinheiro para investimento em outros setores; outra parte dos pequenos proprietários se sentiu pressionada a vender, uma vez que suas áreas estavam cercadas por florestas de eucaliptos. Sem fauna, sem flora e sem vizinhos, a vida sociocultural desse pequeno proprietário torna-se vazia de sentido, no momento que ele perde o convívio social e a troca de experiências culturais com outras famílias.

Tudo caminhava para a consolidação da empresa na região, pois além das condições jurídicas, políticas, materiais e financeiras superadas, havia um aparente interesse dos grupos empresariais envolvidos, mesmo assim, no ano de 1997, houve alterações nesse percurso de investimento, por meio de redefinições operacionais. O nome da empresa mudou para Ferro Gusa Carajás, e mudou consigo sua postura, no sentido de manter apenas as plantações de eucaliptos e a compra do carvão para atender as siderúrgicas de Carajás.

CONSEQUÊNCIAS SOCIOAMBIENTAIS DO PGC

Quando se olha para um projeto nas dimensões do PGC é difícil não reconhecer a série de benefícios econômicos e sociais que ele trouxe para a Amazônia e para o próprio país. A infra-estrutura é um dos pontos de maior destaque; as rodovias, desde sua implantação tiveram intensa participação na vida de muitas pessoas que precisavam se deslocar pelo território amazônico e nacional; a ferrovia, também contribuiu para o deslocamento de pessoas e, principalmente minérios e outras mercadorias, em nível regional; os portos com a finalidade de interligar o Brasil ao resto do mundo, também trazem contribuição notável ao país. O PIB aumentou, com uma conseqüente geração de renda a milhares de pessoas. Para se ter uma idéia mais apurada, pode-se verificar algumas informações a respeito do volume financeiro que a empresa Companhia Vale do Rio Doce movimentou:

Dados recolhidos junto à empresa atestam que a Cia Vale do rio Doce pagou aos cofres públicos paraenses 67 milhões de dólares somente em tributos estaduais e municipais, o que representa 20% da receita tributária do estado [...] já na

atualidade a Companhia repassa 8% do seu lucro líquido aos municípios onde exerce atividades [...] (GOMES, 1996, 25).

São investimentos significativos, especialmente tratando-se de regiões da Amazônia oriental, nas quais investimentos por meio de políticas públicas, voltadas para a sociedade são rarefeitos, quando não inexistentes. Ações como estas significam a quase totalidade em muitos municípios situados nos estados do Pará e Maranhão.

Por outro lado, reconhecer apenas os benefícios sem olhar os prejuízos causados a muitas pessoas e grupos sociais, empobrece a análise do que é o Projeto Grande Carajás, pois não se deve esquecer que o alvo central foi o benefício à a macro-economia, a ser realizado por meio da CVRD, na época pública, e de empresas estrangeiras que participaram do projeto.

O primeiro problema a considerar é a concepção social que norteou o projeto, com base numa lógica a incorporar grupos sociais capazes de oferecer respostas econômicas de imediato, a exemplo dos trabalhadores que serviram na construção da infra-estrutura das BR's e da hidrelétrica, por exemplo. Nesse sentido, estão excluídos os indígenas e muitos camponeses que não se adequaram ao projeto, por seu habitus camponês, relacionado ao trabalho e ao modo de vida tradicionais. Por habitus entende-se a definição de Bourdieu:

O habitus seria um conjunto de esquemas implantados desde a primeira educação familiar, e constantemente repostos e reatualizados ao longo da trajetória social restante, que demarcam os limites à consciência possível de ser mobilizada pelos grupos. (MICELI, in BOURDIEU, 2005, p. XLII).

Essa disposição diante do mundo social, ou essa cultura camponesa foi um entrave para esses projetos na Amazônia, pois os excluídos do processo são muitos, e isso provoca diversos problemas de ordem cultural, social, econômica e política. As terras naquele momento, especialmente os latifúndios, estavam mais “seguras e aproveitáveis” com fazendeiros e empresas que pudessem aproveitar “racionalmente” em projetos “produtivos”, com plantios de eucaliptos e produção de carvão, capazes de oferecer suporte às indústrias de ferro gusa, no aproveitamento dos “espaços vazios”.

Com base nisso pode-se reafirmar que o PGC teve, e ainda tem, por objetivo atender necessidades e interesses relacionados ao campo macro da economia e da sociedade, no sentido de buscar suprir problemas referentes a crise sociopolítica. Por conseguinte, as particularidades locais não estiveram entre as preocupações do programa, da mesma forma que os danos causados à natureza nunca chegou a ser uma preocupação a ponto de, efetivamente, provocar uma mudança comportamental para alterar seu roteiro de ações, ainda

que haja a efetivação de alguns projetos ambientais.

Um professor do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, INPA, Philip Fernside, apontou, por meio de estudos, que para produzir 2,8 milhões de toneladas de ferro gusa por ano, as indústrias necessitariam de 2,3 milhões de toneladas anuais de carvão, o que provoca um corte de mil quilômetros quadrados de floresta amazônica. (SUTTON, 1994, p. 64). Além desse estudo apresentado, outros apontaram para níveis de destruição ainda maiores. Essa devastação em macro-escala foi provocada não apenas pelas imensas plantações de eucaliptos para a produção de carvão, mas por atividades madeireiras e projetos pecuários interligados ao grande projeto.

Os desmatamentos provocaram, no decorrer do tempo, anomalias no comportamento de rios e riachos, secando muitos deles; numa reação em cadeia, a flora natural também sofreu muitas transformações, juntamente com as espécies animais, insetos e peixes; o subsolo, igualmente, sofreu interferências com a presença de produtos químicos e metais pesados. No conjunto, o resultado da ação das indústrias provocou, assoreamento e poluição de rios, assim como a própria atmosfera, pela emissão de gases nocivos.

A região tocantina, especialmente a cidade de Imperatriz e suas proximidades, apresenta-se como um locus resultante desse processo de degradação do meio ambiente e das alterações nas mudanças sociais ocorridas no interior dos grupos excluídos do processo, por não se adequarem à lógica do PGC.

Atualmente o município de Açailândia, possui algumas siderúrgicas, e sofre por causa da poluição urbana provocada pela emissão de gases na atmosfera. Como consequência, há um alto índice de doenças respiratórias entre a população, especialmente crianças e idosos. Alguns grupos prejudicados têm buscado pressionar os poderes públicos e alertar o restante da população contra as indústrias. Somando-se a isso, o IDH, Índice de Desenvolvimento Humano, da cidade não acompanha o PIB.

Em Imperatriz, muitos problemas estão relacionados à chegada da Celmar, pois para executar seu empreendimento interrompido, deixou visíveis interferências na vida de grande parte da população, especialmente nos grupos camponeses e quebradeiras de coco babaçu. A empresa foi responsável por um plantio de milhares de hectares de eucaliptos na região. Isso implica afirmar que a significativa concentração de monocultura contribuiu para subverter uma paisagem diversificada de plantas e animais nativos. Da mesma forma, com o reforço da concentração fundiária, subverteu-se relações sociais pautadas em trabalho familiar e

comunitário, com a imposição de valores centrados em relações econômicas.

A produção de carvão comercial em Imperatriz intensificou, nos últimos anos, os problemas relacionados ao meio ambiente. Além disso, provocou mudanças no interior de grupos tradicionais que vêm, sofrendo readequações. Camponeses e quebradeiras de coco que antes trabalhavam de forma mais livre, por falta de terra e renda, sentem-se pressionados ou motivados a se dedicarem em atividades relacionadas à produção do carvão.

Essa produção tem contribuído expressivamente para mudanças no habitus de trabalho camponês e extrativista. O que se extraía da roça e dos cocais era suficiente, em termos relativos, para manter a sobrevivência da família; a renda do carvão, por si só, não tem apresentado os mesmos resultados. Dentro as mudanças ocorridas com essa nova dinâmica, pode-se citar a drástica redução da produção local de arroz que vem ocorrendo nos últimos anos, alterando o comportamento do mercado local e o próprio hábito alimentar, com crescente substituição de produtos agrícolas naturais por produtos industrializados.

As quebradeiras de coco babaçu são outra categoria social que sofreram mudanças em suas relações sociais e de trabalho. A devastação dos babaçuais, intensificada nos últimos anos, e as vantagens financeiras oferecidas com a venda do carvão do coco, tem contribuído para o encolhimento da prática tradicional da quebra do babaçu, em detrimento da venda do material energético.

Essa mudança provoca uma importante quebra na cadeia cultural do trabalho extrativista. O ato de as quebradeiras trabalharem coletivamente, produzirem uma variedade de produtos do babaçu como remédios, alimentos, artesanato, vem sendo substituída por um novo habitus que se realiza no benefício meramente econômico e individual. Essa prática quebra a tradicional cadeia de trabalho que relaciona alimentação e renda, mas também ensinamentos, vivências, arte e harmonia socioambiental.

Ainda que a venda do carvão vegetal a partir do babaçu proporcione vantagens, num primeiro momento, ela traz implicações, pois substituir os produtos extraídos do coco por produtos adquiridos no mercado de produtos industrializados torna-se, muitas vezes, desfavorável, em relação aos custos e a qualidade alimentar. Uma forma de tentar equilibrar essa relação seria adquirir renda a partir da venda do carvão, sem perder por completo as práticas socioculturais extrativistas que a várias gerações vem sendo conservadas.

Essas são algumas das mudanças ocorridas na região, a partir de mudanças nas relações de trabalho. De modo geral pode-se constatar alguns desfavorecimentos no quadro

social do Maranhão, provocados por mudanças ocorridas no contexto do PGC. Do início da década de 1980 ao momento presente, o estado consolidou índices sociais e econômicos desfavoráveis, comparado ao restante do país. Atualmente é um dos estados mais pobres da federação, com sua série de conseqüências sociais (Franklin, 2008, p. 187).

Portanto, com base nas implicações apontadas no decorrer do texto, pode-se demonstrar outros aspectos desfavoráveis do projeto que podem ser sintetizados da seguinte forma: “perda de poder de decisão sobre extensas áreas do território nacional; influência de grandes empresas sobre a economia brasileira; perda de oportunidades de criar um desenvolvimento local [...]” (SANTOS, 2008, p. 31).

Pela cultura política brasileira, os grandes projetos costumam ser pensados e executados por grupos situados fora da esfera popular. O interesse do Estado coloca-se, muitas vezes, acima do interesse de seus habitantes e caminha em direção ao campo econômico em nível macro. Entretanto, “As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social, mas conforme os seus interesses” (BOURDIEU, 2005, p. 11).

Nessa ação os grupos marginalizados procuram encontrar seu espaço e buscar satisfazer os interesses inerentes a seu campo; entram na engrenagem da macro-dinâmica, interagindo com ela, justificando ou negando, dependendo de onde se encontram, no contexto social. Numa soma de várias interferências, o todo não é mais o mesmo, talvez por isso o Projeto Grande Carajás não conseguiu sustentar-se tal como pretendeu. O Estado e as próprias empresas perderam, ao desconsiderarem uma parte importante da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. Economia das Trocas. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. O Campo Econômico: a dimensão simbólica da dominação. Campinas, SP: Papirus, 2000.

CONCEIÇÃO, Francisco Gonçalves da (org). Carajás: desenvolvimento ou destruição? CPT, 1995.

CONCEIÇÃO, Francisco Gonçalves; (org). Carajás: desenvolvimento ou destruição? Relatório de pesquisa. CPT, 1995.

- COTA, Raimundo Garcia. Carajás: a invasão desarmada. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CVRD. A Mineração no Brasil e a Companhia Vale do Rio Doce. Rio de Janeiro, 1992.
- FRANKLIN, Adalberto. Apontamentos e Fontes para a História Econômica de Imperatriz. Imperatriz: Ética, 2008.
- GOMES, Socorro. A Privatização da Vale e o Leilão dos Minérios Brasileiros. Revista Princípios, fevereiro-março-abril, 1996.
- IBASE. Carajás: o Brasil hipoteca seu futuro. Rio de Janeiro: Achamé, 1983.
- KOWARICK, Marcos. Amazônia/Carajás: na trilha do saque. São Luís: Anita, 1995.
- SANTOS, Raimundo. Reinventando um mundo: quebradeiras de Imperatriz em busca de um caminho. Imperatriz: Ética, 2008.
- SUTTON, Alison. Trabalho Escravo: um elo na cadeia da modernização no Brasil de hoje. São Paulo: Anti-slavery Internacional, 1994.
- VALVERDE, Orlando. Grande Carajás: planejamento da destruição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989; Universidade de São Paulo e Fundação da Universidade de Brasília, 1989.

TRAJETÓRIAS MILITANTES NO SUDOESTE GOIANO: O CARÁTER AUTOCRÁTICO DO ESTADO BURGUES BRASILEIRO E A FUNÇÃO DO PARTIDO DOS TRABALHADORES.

Fernando Silva dos Santos¹
fesantos.mt@uol.com.br

O Partido dos Trabalhadores (PT), desde a sua criação no final da década de 1970, foi caracterizado como uma possibilidade de aglutinar e canalizar as manifestações que reclamavam a organização da classe trabalhadora no Brasil, as quais viviam ainda sob um regime militar que duraria de 1964 a 1985. Neste contexto, a pesquisa tem como objetivo a análise da formação e estruturação do PT na cidade de Jataí. Nosso referencial, para essa análise, são relatos das trajetórias pessoais de militantes e simpatizantes dos setores que participaram do processo de fundação do partido na cidade, relacionando-os a multiplicidade de processos singulares e particulares, que refletem, sob o prisma de uma análise dialética, um momento de síntese coletiva, ou seja, a mediação entre as experiências particulares dos indivíduos e a construção de objetivos comuns. O desenvolvimento da pesquisa apóia-se no debate sobre a consciência de classe, na análise documental e na coleta e análise imanente dos relatos das entrevistas, que buscam a partir das trajetórias militantes, traçar o perfil social de lideranças em cada um dos segmentos que se apresentavam como partes do processo de formação orgânica do partido.

palavras-chave: Partido dos Trabalhadores – Consciência de Classe – Classe Trabalhadora

Since its foundation in the end of the 70's, "PT" (the workers' party), was characterized as a type of possibility to agglutinate and to channel the manifestations that claimed for the organization of the working class in Brazil which still lived under a military regime that would last from 1964 to 1985. The goal of this research is the analysis of the formation and structuring of "PT" in the city of Jataí, Goiás. Our referential, for that analysis, are reports of the militants and sympathizers' personal paths and the sections that participated of the process of foundation of the party in the city, relating them with the multiplicity of singular and private processes that they contemplate, under the prism of a dialectical analysis, a moment of collective synthesis, in other words, the mediation between the peculiar experiences of the individuals and the construction of common objectives. The development of the research leans on in the debate over the class conscience, in the documental analysis and in the collection and immanent examination of the interview reports based on a detailed examination of the militant paths to trace the social profile of leaderships in each one of the segments that were parts of the organic process of the party formation.

Keywords: Workers' party - Class Conscience – Working Class.

¹ Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Campus de Franca), aluno de Mestrado do Programa de Estudos Pós-Graduados em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

O CARÁTER AUTOCRÁTICO DO ESTADO BRASILEIRO E O SURGIMENTO DO PT

O Partido dos Trabalhadores (PT), desde a sua formação, no final da década de 1970, foi caracterizado como uma possibilidade de aglutinar e canalizar as manifestações que reclamavam a organização da classe trabalhadora no Brasil.

Nossa tentativa aqui é refletir sobre a modernização do Estado capitalista brasileiro, caracterizado por Florestan Fernandes como uma *revolução burguesa em atraso*, o caráter autocrático do Estado brasileiro e os elementos que possibilitam a criação do PT.

Dentre os elementos e mecanismos que garantiram a manutenção desse processo de modernização do Estado, que embora tenha um caráter de Estado de classes, não incorpora em sua totalidade todos os elementos de formação de um Estado burguês clássico.

Para Florestan Fernandes, “os países da América Latina não conseguiram conciliar desenvolvimento capitalista autônomo com uma ordem social competitiva relativamente equilibrada e um Estado democrático” (FERNANDES, 1979:39), assim o Estado capitalista periférico resulta de um processo do desenvolvimento desigual e combinado, na qual a objetivação particular do capital nas formações latino-americanas engendrou marcas estruturais e particularidades que a distinguem das formações dominantes, engendrando uma ditadura de classes aberta, fortalecendo assim o Estado autocrático-burguês.

Essa forma particular do desenvolvimento capitalista em nosso país, a *via colonial*, a ausência da revolução democrático-burguesa em nossa história republicana propiciou formas autocráticas, oscilando entre a truculência de classe *manifesta* ou a imposição de classe *velada*, ou seja, a autocracia burguesa *bonapartista* e a sua institucionalização, o regramento jurídico-político como forma de ser da democracia dos proprietários nacionais, ou nos termos de Florestan Fernandes, uma *democracia restrita*. Enfim, mesmo a sua forma institucionalizada é escassa diante do predomínio da truculência ou terror aberto das classes dominantes.

A configuração desse Estado *bonapartista* reflete o processo de desenvolvimento desigual e combinado, presente na conformação dos Estados Latino-Americanos, cuja objetivação particular do capital engendrou marcas estruturais e particularidades que a distinguem das formações dominantes, que a imperializaram, tais como: formas econômicas tardias, incompletas e subordinadas aos capitais hegemônicos, produzindo estruturas sociais

assimétricas que reforçam as condições materiais aviltantes e desumanas inerentes a esse processo.

A partir de formas de dominação autocráticas, a violência estrutural – que perpassa todos os poros da sociabilidade, juntamente com a imposição e manutenção dos interesses egoístas e mesquinhos do capital atrofado, através de artifícios inseridos nos campos de formação sócio-cultural – produz representações ideológicas que a impediram de compreender as suas contradições histórico-sociais e traçar um horizonte para seus dilemas específicos no circuito da mundialização do capital.

Nas lutas de classe, seja em sua forma velada, seja em sua forma aberta, as categorias do trabalho foram subjugadas a um poder desmedido graças ao recurso do *bonapartismo*. Nesse itinerário, as burguesias associadas que atuam como dínamo dos capitais metropolitanos valeram-se do anel perpetuador do Estado e do capital, por meio de ditaduras militares e democracias restritas, para a contenção das lutas sociais que pudessem atropelar seus interesses particularistas e abrir espaço para alternativas da perspectiva do trabalho. Assim, ao contrário dos países centrais, o que se tem nos países dependentes e de desenvolvimento tardio “é uma forte dissociação pragmática entre desenvolvimento capitalista e democracia, ou, usando-se uma notação sociológica positiva: uma forte associação racional entre desenvolvimento capitalista e autocracia...” (FERNANDES, 2006: 341).

Com isso, os reflexos de um processo de rupturas institucionais e descontinuidades, engendraram um Estado democrático, fruto de uma revolução burguesa atrasada e periférica. Conforme Vera Lúcia Vieira, temos um Estado que “alterna períodos ditatoriais com períodos de dominação de classe, que configuram muito mais autocracias burguesas (...) do que a propalada, mas não concretizada democracia”².

A modernização excludente gera uma burguesia egoística e particularista, que nessas condições históricas garante somente de modo limitado a inclusão social dos não-proprietários, criando e reproduzindo uma miséria permanente, posto que, enquanto autoreprodução do capital, subordinada e atrofada, não fornece bases materiais para incorporar e representar na forma da “cidadania universal”, civilizada, a maioria da população no território nacional. Por esta razão,

(...) desprovido de energia econômica e por isso mesmo incapaz de promover a malha societária que aglutine organicamente seus habitantes, pela mediação articulada das classes e segmentos, o quadro brasileiro da dominação proprietária é

² Vieira, Vera. Autocracia burguesa e violência institucional. Revista Projeto História, nº 32. “Direitos”. São Paulo: EDUC/PUC/SP. 2º/2005.

completado cruel e coerentemente pelo exercício autocrático do poder político. Pelo caráter, dinâmica e perspectiva do capital atrofado e de sua (des)ordem social e política, a reiteração da excludência entre evolução nacional e progresso social é sua única lógica, bem como, em verdade, há muito de eufemismo no que concerne à assim chamada *evolução nacional*. (CHASIN, 1989: 49).

É primordial reafirmar, portanto, que longe de parecer uma exceção, a dominação bonapartista em nossa realidade, na efetivação do “verdadeiro capitalismo”, estava em sintonia com a maneira como a burguesia buscava exercer sua dominação sobre o trabalho e a organização burocrática estatal.

É importante ressaltar que a manutenção dos interesses das classes privilegiadas (burguesia nacional e internacional) envolvidos nesse processo, a aceleração do desenvolvimento e a maciça industrialização no período, contribuíram por outro lado para o aparecimento das condições materiais essenciais para a retomada do movimento sindical, o fortalecimento do proletariado e da organização das classes trabalhadoras.

A CLASSE EM MOVIMENTO

“A idéia da formação de um partido só dos trabalhadores, é tão antiga quanto a própria classe trabalhadora” (*Carta de Princípios* - Comissão Nacional Provisória a 1º de maio de 1979)

Quais são os elementos que levam indivíduos, sob diferentes condições, se reconhecerem como classe?

Algumas indicações que refletem a necessidade e busca de uma tradição, ou seja, o “diálogo interminável entre o passado e o presente” (CARR, 2002: 30) estão presentes na reorganização da classe trabalhadora e na construção das condições para de reconhecerem-se nos mesmos objetivos,

(...) uma classe surge quando alguns homens, em decorrência de experiências comuns (herdadas ou compartilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses tanto em si quanto contra outros homens cujo interesses são diferentes dos (e normalmente opostos aos deles). (THOMPSON, 1997: 64)

Muito embora a experiência de organização de um partido dos trabalhadores em meados dos anos de 1970 tenha trazido à luz novos elementos para a compreensão das tarefas da classe trabalhadora e para a organização da luta de classes no Brasil, o Partido dos Trabalhadores não se configurou como a novidade única.

O Partido Comunista Brasileiro (PCB), embora tenha vivido curtos períodos de legalidade, reflexos das rupturas institucionais citados anteriormente, contou com uma

expressiva militância operária e de trabalhadores em geral, e sempre “manteve forte influências no movimento sindical, e nunca deixou de se reclamar a exclusividade da representação da classe operária brasileira” (OLIVEIRA, 1986: 10).

A referência ao PCB é utilizada aqui para demonstrar que a bandeira de reivindicação de um instrumento de organização da classe trabalhadora no Brasil não é nova, embora ganhe novos elementos com o PT.

Mas voltemos então a nossa pergunta inicial, que nos remete ao debate sobre as condições objetivas e subjetivas do movimento do “fazer-se da classe” (THOMPSON, 1997 :71), e as questões da consciência de classe.

Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez a sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. (MÉSZÁROS, 2008: 55).

Mészáros nos apresenta aqui, um dos pontos nevrálgicos dentro dessa pesquisa. Sob quais condições o proletariado se vê diante da necessidade de lutar contra a opressão de um Estado autocrático, contra a intensificação da produção através da ampliação da jornada de trabalho, aliada às condições de trabalho, o acúmulo das perdas salariais impostas, manipulação dos índices inflacionários do período e ainda, uma tradição sindical acomodada a certa estrutura ligada a estrutura estatal e totalmente dependente desta.

Para entender as alterações na qualidade da organização da classe trabalhadora e seus reflexos na constituição do ser social, é necessário entender a consciência como um “movimento que ora se apresenta como consciência do indivíduo, ora como expressão da fusão do grupo, depois da classe, podendo chegar a diferentes formas no processo de constituição da classe até uma consciência que ambiciona a universalidade” (IASI, 2006: 25).

Essa síntese coletiva, resultado de experiências particulares, esboça suas formas de organização após um longo período sob um regime militar que duraria de 1964 a 1985, ou seja, em meio a um cenário de transição democrática que refletia a política de distensão do Governo do general Geisel, a retomada das lutas pelas liberdades democráticas e a grande efervescência dos movimentos sociais, colocam no cenário político nacional um novo sujeito político, a classe trabalhadora, que para Raquel Meneguello é,

(...) o surgimento de um novo sujeito político de representação, organizado em torno da articulação de setores do moderno operariado industrial e dos movimentos populares urbanos, e que, através de uma pauta de reivindicações específicas, procurava, sobretudo boa parte das classes trabalhadoras no Brasil. (1989: 21)

As características e as aspirações deste novo sujeito estão expressas em um dos documentos que antecedem a criação do PT, a “*Tese de Santo André-Lins*”³, que lança as bases para a (re)organização dos trabalhadores naquele período, tendo como reivindicações: a desvinculação do aparelho sindical do aparelho estatal; democratização dos sindicatos, assegurando direito de igualdade, participação nas lutas e nas decisões destes organismos; elaboração de um manifesto, chamando todos os trabalhadores brasileiros a se unificarem na construção de seu partido, o Partido dos Trabalhadores; que esse partido seja o partido dos trabalhadores da cidade e do campo, regido por uma democracia interna, respeite a democracia operária e que seu objetivo não seja apenas eleitoreiro.

Nesse contexto, o movimento por um partido da classe trabalhadora se mostrava naquele momento, extremamente necessário, não apenas como uma possibilidade autêntica de representatividade das classes trabalhadoras, isto é, uma organização de trabalhadores sem a tutela das elites, como no caso do populismo, ou por determinadas vanguardas políticas, como os movimentos anarquistas, socialistas e comunistas no Brasil (IASI, 2006), mas principalmente para completar fundamentalmente uma estrutura de Estado capaz de modernizar a exploração capitalista.

Dentro desse processo de modernização do Estado,

A sociedade capitalista e o estado burguês, não como conceitos abstratos mas de forma tangível, tal como o processo de desenvolvimento histórico os criou, constituem precisamente o subsolo sobre o qual se apóia a produção capitalista, forma ainda dominante da economia, ao lado da qual porém cresce a classe operária. É nessas condições que o Partido dos Trabalhadores deve atuar e destacar-se autonomamente como classe. (PEDROSA, 1980: 47)

Ainda seguindo as definições de Mario Pedrosa, é preciso destacar as diferenças históricas na constituição da burguesia como classe dominante e do operariado. O primeiro, é o resultado da eliminação do antigo regime, engendrando o Estado nacional moderno como criatura, a partir dos escombros do velho Estado. Por sua vez, esse Estado, que é o Estado da dominação burguesa, não impede, mas ao contrário, necessita que a classe trabalhadora não apenas exista, mas também seja responsável por ser parte constituinte da força motriz do modo de produção predominante nesta forma de organização social.

Como o objetivo deste trabalho é reconstruir, através das trajetórias militantes no sudoeste goiano, as experiências singulares e particulares que, ocupados com suas questões

³ Os sindicalistas reunidos no IX Congresso dos Trabalhadores Metalúrgicos, Mecânicos e de Material Elétrico do Estado de São Paulo, na cidade de Lins, aprovam a tese, originalmente proposta por metalúrgicos de Santo André, “chamando todos os trabalhadores brasileiros a se unificarem na construção de um partido, o Partido dos Trabalhadores”.

mais imediatas (arrocho salarial, condições de trabalho, inflação, carestia, liberdade de organização), encontraram em um movimento que eclode a algumas centenas de quilômetros dali, nos grandes centros urbanos e principalmente o ABC paulista das greves, a sua expressão de reconhecimento em uma luta em comum.

Mas como recompor os caminhos da organização de um partido, que tem como pressupostos essa base formativa, o setor mais moderno do operariado, os movimentos sociais das grandes cidades (luta pela moradia, contra a carestia, pelo transporte, dentre outros), as comunidades eclesiais de base (CEB) e intelectuais? E quando nosso foco de análise é uma cidade no interior de um Estado de base predominantemente agrária?

Para responder a essas duas perguntas e iniciar um processo de recomposição – através dos relatos dos militantes e simpatizantes do PT em Jataí – da trajetória da organização e formação de um partido em uma cidade do interior do Estado de Goiás, região que tem sua origem fortemente ligada a expansão das fronteiras agrícolas e com forte tradição da posse da terra, faz-se necessário percebemos quais são as bases, ou seja, os setores que fomentam o surgimento do partido.

O PT EM JATAÍ

Notamos a princípio, que o setor do operariado moderno, grande responsável no período pelo elo entre os movimentos sociais, não se faz presente no processo de formação do partido em Jataí.

Por se tratar de uma pesquisa em andamento, notamos que grande parte dos relatos até agora coletados, são de servidores públicos, principalmente ligados a educação, envolvidos direta ou indiretamente com a formação do partido, trabalhadores que já experimentavam um movimento de organização, através do Centro dos Professores de Goiás (CPG), que se transforma posteriormente em Sindicato dos Trabalhadores em Educação de Goiás – SINTEGO.

Outros setores também merecem destaque, como o caso do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, que chegam à região no bojo da organização de alguns assentamentos, bem como profissionais liberais ligados a esses movimentos e trabalhadores autônomos e da iniciativa privada. Há ainda relatos, ainda não apurados, da participação de padres da diocese de Jataí que participaram de algumas reuniões para a organização do movimento pró-PT.

Constituindo basicamente o setor mais representativo na organização do PT em Jataí, o CPG, como representante dos trabalhadores em educação no Estado de Goiás, terá

uma forte contribuição na organização da Comissão Provisória do PT entre meados do ano de 1981 e início de 1982.

A influência do CPG foi ampliando-se paulatinamente, pois se constituindo na região como um dos grupos mais representativos e organizados, a participação nas greves de 1978 e 1979, colocou em movimento um dos setores que sentia diretamente os reflexos da falta de liberdades democráticas, os reflexos da inflação e da carestia, a precarização das condições de trabalho, ou seja, os professores.

(...)havia esse debate (democracia), também, liberdade do cidadão, principalmente, porque na época você vivia uma situação que muitas coisas as pessoas tinha vontade de falar e não falava, tinha medo, eram poucas pessoas que tinha coragem de falar. (...)e também a dificuldade que o professor tinha, porque ele ganhava muito pouco naquela época.⁴

Assim como a realidade imediata cria as condições necessárias para um salto de qualidade na consciência do indivíduo ao relacionar as suas dificuldades diárias, que são compartilhadas também por seus companheiros, esse movimento não pode ser único, pois, “não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez como sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente” (MARX e ENGELS, 2003:49).

Concluindo brevemente, os aspectos aqui indicados de um Estado autocrático burguês, encontra no modelo *bonapartista*, os elementos necessários para modernização do Estado brasileiro, inclusive criando um ambiente de abertura democrática que proporciona o surgimento de um partido dos trabalhadores.

Por se tratar de uma pesquisa em andamento, que tem como referenciais principais os relatos de trajetórias militantes na formação de um partido no interior de um Estado de base predominantemente agrária, o Estado de Goiás, muitas são as dificuldades, tanto na localização das militantes e simpatizantes e coleta de seus depoimentos, bem como na seleção de documentos, pois, parte da documentação aplicada nesta pesquisa encontra-se ainda em fase de coleta e organização, uma vez que a cultura da organização de documentos produzidos ao longo do tempo pelos partidos, ainda carece de um tratamento adequado, isto é, quando eles de fato existem.

⁴ Entrevista de Arioldo Alves da Rocha (professor aposentado, militante do CPG no final dos anos de 1970, ingressou no PT em 1982.) ao autor em 06 de março de 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Jorge; VIERA, Maria Alice; CANCELLI, Vitória (org.). **Partido dos Trabalhadores: Resoluções de encontros e congressos**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.
- CARONE, Edgard. **Movimento operário no Brasil: 1964-1984**. São Paulo: Difel, 1984.
- CARR, E. H. **Que é história?** São Paulo: Paz e terra, 2002.
- CHASIN, José. A Sucessão na crise e a crise das esquerdas. IN: *Revista Ensaio 17/18*. São Paulo: Ensaio, 1989.
- FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “teoria do autoritarismo”**. São Paulo: Hucitec, 1979.
- _____. **Brasil: em compasso de espera – pequenos escritos políticos**. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. **Democracia e Desenvolvimento: a transformação da periferia e o Capitalismo Monopolista da era atual**. São Paulo: Hucitec, 1994.
- _____. **A Revolução burguesa no Brasil. Ensaio de interpretação sociológica**. São Paulo: Globo, 2006.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; FORTES, Alexandre. **Muitos Caminhos, uma Estrela: memórias de militantes do PT**. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.
- GRAMSCI, A. **Concepção dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1991.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- IASI, M. Luis. **Processo de consciência**. 2ª Ed. São Paulo: CPV, 2001.
- _____. **As metamorfoses da consciência de classe**. Expressão Popular. São Paulo, 2006.
- LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**. Porto: Escorpião. 1974.
- _____. **Ontologia do ser social, princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: LEDCH, 1979.
- MENEGUELLO, Rachel. **PT: A formação de um partido 1979-1982**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MARX, K. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: LEDCH, 1982.
- _____; ENGELS, F. **Obras Escolhidas**. Vol. I, II e III. São Paulo: Alfa-Ômega, s/d.
- _____. **A Ideologia Alemã**. 3ª ed. Lisboa: Martins Fontes, 1976.
- _____. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

- MÉSZÁROS, Isteván. **Filosofia, Ideologia e Ciência Social**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MIRANDA, Paulo Roberto. **A Metamorfose Petista: um estudo sobre o PT em Goiás (1980-2002)**. Goiânia: UFG, 2004. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).
- NEIVA, Aulo Plácio Gontijo. **O PT em Goiás: tendências Internas (1980-1991)**. Goiânia: UFG, 2003. (Dissertação de Mestrado).
- PEDROSA, Mário. **Sobre o PT**. São Paulo: CHED, 1980.
- PRZEWORSKI, A. **Capitalismo e social-democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SADER, Emir (org). **E agora PT: caráter e identidade**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa**. R.J: Paz e Terra, 1997.
- VIEIRA, Vera. “Autocracia Burguesa e violência institucional”. In: **Revista Projeto História**, nº 32. “Direito”s. EDUC/PUC/SP. 2º/2005.

SELVA, BICHOS E GENTE EM REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS GOIANAS DO SÉCULO XX.

Márcia Pereira dos Santos¹
marciasantoss@gmail.com

O presente texto apresentará algumas discussões norteadoras da pesquisa que empreendemos sobre as representações literárias de natureza, cultura, homem, memória e história em Goiás, tomando como fontes históricas as obras de Bernardo Élis, Eli Brasiliense e Carmo Bernardes, publicadas entre os anos de 1944 e 2001. Partindo da História Cultural como referencial teórico principal, a pesquisa problematizará a memória literária presente nas obras dos autores citados, tendo como pano de fundo uma discussão sobre a relação entre narrativa, memória e esquecimento, sustentada nos postulados da filosofia de Paul Ricoeur. Com isso, pretende-se tomar essa literatura goiana, dita regional, como possibilidade de acesso a uma história de Goiás, ainda não contada, questionando a memória construída no e sobre o lugar, o que, por seu lado, impõe formas de esquecimento.

Palavras – chave: Memória, Esquecimento, Literatura Goiana.

This paper will present some discussion about the guiding research undertaken on the literary representations of nature, culture, man, memory and history in Goiás, taking as historical sources the works of Bernardo Élis, Eli Brasiliense and Carmo Bernardes, published between the years 1944 and 2001. Starting from Cultural History as a primary reference theoretical, this research will discuss the literary memory present in the works of cited authors, having as the background a discussion about the relationship among narrative, memory and forgetfulness, sustained by the postulate of Paul Ricoeur's philosophy. Thus, it is intended to take this literature of Goiás, said regional, as a possibility to access a history of Goiás, yet untold, questioning the memory built in and about the place, which, in our view, imposes ways of oblivion.

Keywords: Memory, Forgetfulness, Literature of Goiás.

Lição apreendida em Benjamin (1994) o passado é recuperado em momentos de perigo. No contexto da produção historiográfica qual seria o perigo vivido no presente que nos remete a essa busca pelas memórias literárias tecidas em Goiás a partir de meados do século XX? A resposta a essa indagação só pode ser historiográfica, pois o que se quer com a pesquisa é, para além de abrir novos horizontes de interpretação para a história do lugar no qual se está, enfrentar o desafio das histórias esquecidas, porque silenciadas ou não ditas. Se os momentos de perigo social de perda de memória, como intui Benjamin, são momentos de enfrentamento social e

¹ Professora Doutora em História, do Departamento de História e Ciências Sociais, Curso de História da UFG, Campus Catalão. A pesquisa vincula-se ao Grupo de Pesquisa NIESC.

político, a indagação é: como é viver em um lugar no qual boa parte do passado ainda está por ser revelada, contada, compreendida e, porque não, explicada?

Nesse caso, se impõe problematizar as transformações históricas vivenciadas em Goiás no século XX e que podem ser interrogadas a partir da literatura que ali é escrita. Essa perspectiva abre oportunidade de construção de novas formas de elaboração da história goiana que se vale de um ponto de entrada específico que é a cultura.

As transformações históricas implicam, pode se dizer, em transformações de cultura e, no período destacado, em Goiás elas evidenciam o avanço do mundo urbano sobre o rural. Nota-se que aí se afigura uma transformação dos próprios homens que ali estão e, assim, é possível visualizar na literatura goiana a expressão dessas mudanças à medida que tece, em suas narrativas, o modo de vida do homem rural, que descreve a natureza, que expõe os dramas locais, que elabora uma poética do lugar e do tempo, respondendo a uma nova sensibilidade que lhe permitiu um estranhamento em relação à realidade vivida, o que deixa à mostra não um avanço do capitalismo por sobre o que seria um mundo pré-capitalista, mas sim, uma maximização desse mesmo capitalismo, segundo suas necessidades.

A defesa por um tipo de homem, pela natureza, por uma cultura rural caipira, como define Antônio Cândido (1998), pelos literatos goianos que aqui se trata, torna-se um processo de (re) elaboração de identidades no contexto das mudanças históricas e culturais irreversíveis.

É possível dizer, assim, que a literatura torna-se também possibilidade de (re) atualização do passado, pois constrói um sentido de mundo, uma resposta ao esfacelamento de referências culturais que a influência do urbano, mas também da própria mudança desse urbano, vai provocando. E, nesse caso, o literato, talvez involuntariamente, se mostra como aquele sujeito responsável por manter o passado vivo, de perpetuá-lo, ou seja, torna-se o sujeito portador desse passado. A memória composta literariamente apresenta-se como resultado de uma luta por sobrevivência de uma referência de mundo, no caso em destaque, o mundo passado rural, luta essa que é política porque se institui no e para o coletivo (SEIXAS, 2001a), tornando-se, ainda, uma elaboração de permanência histórica de um grupo fadado, dentro da realidade que circunda a dita cultura caipira, ao desaparecimento. Portanto, enveredar pela literatura aqui escolhida é questionar as respostas narrativas que literatos dão ao vivido e que fazem, deles mesmos, outros homens, transfigurados em narradores do passado, o que por seu lado implica na sua própria busca de identidade, a qual, podemos intuir segundo Ricoeur (1991) se realiza narrativamente.

Escolher a literatura e, mais especificamente, uma literatura considerada regionalista como fonte de uma pesquisa histórica é de certa forma aventurar-se por um novo caminho de pesquisa que possui exigências próprias. Assim, é a partir da História Cultural que tal objeto, fontes e, mesmo a problemática exposta, podem ser pensados, pois já é consenso na historiografia, especialmente, aquela dedicada a interpretar a história através da cultura, a pertinência da literatura tomada como fonte para a história. Segundo Valdeci R. Borges

A forma de expressão literária é testemunha excepcional de uma época, por ser um produto cultural da sociedade, um fato estético e histórico e porque expressa, com grande unidade cosmogônica, o universo complexo, múltiplo e conflituoso no qual se insere. [...] Nesta perspectiva literato, literatura e sociedade estão aprisionados na vasta e complexa teia da cultura produzindo influências recíprocas. A representação social é uma confluência do individual com as condições coletivas múltiplas em que foi produzida. (2000: 09-10).

A análise de Borges ressalta a pertinência de se abrir novos olhos ao documento literário, situando-o num contexto cultural e, mais ainda, observando as escolhas feitas pelo autor em produzir seu texto, dotando-o de uma vivacidade impressa por suas relações e inserções no meio social. Isto porque as imagens literárias se forjam dentro de um quadro de significação no qual determinadas representações formam um mundo que é posto em relação a outro mundo. O literato, ao tecer sua trama, é construtor de um mundo novo, mas não para si, mas para o outro, seu par, o leitor. Dessa forma a literatura participa de um discurso que também é social porque partícipe de um imaginário coletivo, o que a torna parte constitutiva do real, enquanto invenção sobre ele.

É, partindo dessas questões que as reflexões de Roger Chartier (1988) em torno da questão da representação, se fazem pertinentes:

O que se deve pensar é como todas as relações, inclusive aquelas que designamos como relações econômicas e ou sociais, organizam-se segundo lógicas que colocam em jogo, em ação, os esquemas de percepção e de apreciação dos diferentes sujeitos sociais, portanto as representações constitutivas do que se pode chamar de cultura, quer seja comum a toda uma sociedade, quer seja própria de um grupo determinando. (CHARTIER, 2002: 59).

Nesse caso, o autor permite ampliar o vínculo entre história e literatura, chamando a atenção para as tensões que representações elaboradas num dado contexto de cultura deixam entrever. Ou seja, abrem-se perspectivas outras para colocar em relação obras literárias e a atuação do historiador, ocupado em localizá-las dentro de práticas sociais e cultura. O que se percebe é que a literatura traz para o historiador um universo de sentidos e representações que

referenda, autor, leitor e a obra. Tomá-la como fonte impõe reportar-se ao que Chartier chama de “mundo como representação”, pois está colocado materialmente como objeto de manuseio, mas ao mesmo tempo, simbolicamente, como parte de uma dada imaginação, que marca a época, os sujeitos e o lugar, que não referenda somente um real acontecido e sim aquele que poderia acontecer.

As obras aqui escolhidas podem ser percebidas, como uma representação do polifacético mundo rural e daqueles que ali estão. Isso por um lado repousa na própria condição de literatura regionalista, com a qual essa literatura tem sido explicada e dada a ler.

É, dessa forma, que se parte da necessidade de problematizar a noção de regionalismo para também não se eximir das implicações dessa conceituação sobre a literatura. O regionalismo literário é um conceito usado para definir a literatura produzida a partir de certos traços que remetem à uma dada região: cenários, tipos humanos, linguagem e até mesmo temas, têm sido considerados elementos que definem o perfil de obras literárias produzidas em diferentes lugares, de uma mesma nação.

É dentro da teoria literária, especialmente, que se podem encontrar leituras que tentam explicar o regionalismo como fenômeno literário. Ligia Chiappin (1995), percebe que o regionalismo no Brasil, como vertente literária, não se restringiu à chamada geração de 1930, mas continua presente na atualidade e vem ganhando uma amplitude ainda maior inserindo-se nos estudos literários, artísticos, históricos e etnológicos. A autora acredita que o regionalismo literário é um fenômeno universal e defende que o mesmo é fruto de escritores que “defendem, sobretudo uma literatura que tenha por ambiente, tema e tipos de certa região rural, em oposição aos costumes, valores e gosto dos cidadãos, sobretudo das grandes capitais” (02). Para a autora o regionalismo, ao contrário do que se pensa, não se refere somente ao particular, mas sim às maneiras como o universal, ou seja o drama da existência humana, é contado a partir de um ponto de vista particular.

Historicamente pode-se dizer que o regionalismo literário desenvolveu-se dentro daquela tensão posta pelo par campo / cidade que Raymond Williams problematizou nos anos 1980. Nesse sentido é possível dizer que como resposta literária aos dramas de sua época, ele é um fenômeno moderno e paradoxalmente urbano, pois se apresenta como uma tendência literária que busca, sobretudo, tornar verossímil a fala do outro, aquele homem do campo, para um público cidadão

e, muitas vezes. preconceituoso. No Brasil o regionalismo surge como uma literatura que coloca como sua marca definidora temas indígenas, rurais e sertanejos (GOMES DE ALMEIDA, 1999).

Para Vicentini (1997), pesquisadora do regionalismo como fenômeno literário e do regionalismo goiano como tema, a noção de regionalismo defende que todas as sociedades contêm uma essência a ser preservada e descoberta e, essa característica, foi por muito tempo motivos de repúdio e consideração do regionalismo como literatura menor. No entanto, a própria crítica vem sendo posta em questionamento à medida que, por seu lado, não percebe o regionalismo como uma leitura de mundo, dentre as várias possíveis.

Não cabe aqui fazer um histórico do regionalismo brasileiros, haja vista a amplitude de autores que fizeram isso, como as já citadas Chiappin e Vicentini e outros como Alaor Barbosa (2006), Nelly Alves de Almeida (1985), Carvalho (2005), Marchezan (2009), entre outros. Sem esquecer é claro, ainda das clássicas histórias da literatura brasileira de Antônio Cândido (1959) e Bosi (1970) que se dedicaram ao regionalismo como tendência literária. No entanto, é preciso deixar expresso a acepção da qual se parte para entender o regionalismo. Toma-se, nesse estudo, o regionalismo a partir de sua perspectiva de referendar-se no que seria “nosso povo, nosso meio, nossos problemas, nosso modo de ser e de viver”. (ALVES DE ALMEIDA, 1985:15), ou seja, em uma dada referência de mundo e cultura que por seu lado implicam em uma história e uma memória. Ora, essa busca pelo “povo”, foi uma das marcas da formação de uma literatura nacional, mesmo aquela que não se situa no regionalismo: se se observa o pós-1922 isso fica claro. Mas foi também o nacionalismo que abriu caminho para a existência de uma literatura regionalista no Brasil, cujo maior expoente é a chamada geração de 1930, na qual se localizam José Lins do Rego e Graciliano Ramos, que se valendo de uma nova proposta literária na busca do homem brasileiro utilizou novas linguagens e novas estéticas que resultaram nos motivos regionalistas: o humano pensado a partir do local, de seus dramas, misérias, valores, práticas culturais, linguagem e formas de lembrar. Tal como nos fala Nelly Alves de Almeida:

A linguagem é o mais belo dom do homem ele o reconhece através dela, exterioriza emoções, de maneira simples, fácil eloqüente e capta impressões que devolve ao público, que o lê, E fazendo-o estende ao lingüista campo de farto cabedal para as mais variadas pesquisas substituídas à frase polida pela simples, sem rebuscos, ele recorda os substratos que a tradição plebéia deixou, com raízes, profundas, encestadas na fala dos simples. O homem fala a língua de seu meio de sua profissão. (1985: 4)

Para Barbosa (2006) o regionalismo no Brasil, pós-1930, se inspira nos escritores nordestinos, que dotaram o exercício literário como uma forma de protesto político, pois era em

seus escritos que denunciavam as mazelas do homem do Nordeste. Ou seja, cabe aqui a reflexão de Alfredo Bosi que propõe entender a literatura também como forma de resistência, pois considera que

[...] a narrativa descobre a vida verdadeira, e que esta abraça e transcende a vida real. A literatura, com ser ficção, resiste à mentira. É nesse horizonte que o espaço da literatura, considerado em geral como lugar da fantasia, pode ser o lugar da verdade mais exigente.(2000:135).

Ainda que o Bosi não se dedique ao regionalismo, suas análises de obras como *Os Sertões* de Euclides da Cunha, inspiram a abordar a literatura regional, como também, prática de uma cultura de resistência, que se dedicando aos ditos excluídos, e excluídos, aqui, remete não apenas à condição sócio-econômica-cultural de um grupo, mas também à uma exclusão da memória e da história de um povo, propõe uma nova forma de se compreender a literatura no Brasil. Passa-se, logo, a pensar esse povo também composto por aquilo que não é evidente, pelo que permaneceu escondido, ocultado e, portanto, esquecido.

Uma outra questão, já assinalada anteriormente, mas que implica em como se relaciona a fonte literária e o tema regionalismo é a problemática do sertão. Vários autores, especialmente historiadores e teóricos da literatura, apontam que as discussões em torno do sertão e do sertanejo, foram questões da modernidade do país, discutidas pela intelectualidade e pelo pragmatismo brasileiro. Nessas discussões, dois autores foram centrais: Euclides da Cunha e Monteiro Lobato, criadores das duas imagens típicas do homem rural, respectivamente o sertanejo e o caipira. Imagens que alimentaram um imaginário sobre o mundo rural brasileiro e os sujeitos que nele viviam, pautado num sentido negativo e desqualificador destes sujeitos.

É preciso, pois pensar nessas imagens também como fruto das discussões acerca de uma identidade nacional. Nesse momento, a primeira metade do século XX, o chamado sertão (NAXARA, 2002) distante e concebido dentro de eloqüentes discursos como “mundo perdido e deserto”, começa a “civilizar-se”, a urbanizar-se. Goiás passa, segundo os discursos em voga, a ser introduzido no “mundo”: o desenvolvimento de Goiânia (BOTELHO, 2002) e a construção de Brasília, afiguram-se como expressões maiores do processo de avanço civilizador por sobre o sertão goiano. Um sertão que como salienta Vicentini (2007) é também motivo da literatura regional. É sua instituição como imagem, ou como referência de mundo que permitiu os temas dessa literatura. E mesmo a imagem difusa e negativa do sertão ratificada pelo discurso político desde a era Vargas, é, ou foi, um sustento identitário da literatura regionalista nas suas várias

formas de firmar-se como representante de uma dada identidade de homem, cultura e natureza. Isso tem uma aceitação pública expressiva, deixando entrever a constante necessidade de elaboração e defesa de uma identidade nacional (D'ALÉSSIO, 2002), que tem marcado a história e a memória no Brasil.

O que chama a atenção na obra de Élis, Brasiliense e Bernardes, é que os mesmos parecem referendar uma identidade de homem rural que é ao mesmo tempo real, porque vivida, e, fictícia, porque, toma-se por hipótese, construída a partir da oposição entre um sujeito (ideal) do campo e o sujeito que o observa, aquele da cidade que escreve, o narrador regionalista.

A oposição clássica entre campo e cidade, discutida por Raymond Williams (1989) e, tomada em seu caráter histórico e de construção discursiva, sustenta a leitura da obra literária regional como configuradora de um tipo humano do campo diferente de um tipo urbano, porque marcado por valores morais e solidários aparentemente incompatíveis com a realidade urbana, mas também, por outro lado, configuradora de um tipo rural diferente das imagens elaboradas por Lobato e Cunha, pois ele aparece como sujeito, como pessoa e, por isso mesmo, referendando uma identidade positiva do mundo rural caipira. E mais, permite o acesso a um passado, uma memória, ainda a ser desvelada, porque silenciada por grande parte da historiografia, remetendo a uma dada cultura que se apresenta, até agora, fadada ao esquecimento,

Nesse caso é preciso questionar como o momento histórico se inscreve nessas obras regionalistas e como a caracterização de personagens, lugares e tramas podem ser pensados no contexto brasileiro, pós-1940, que implicou em uma crescente destruição da cultura caipira, identificada por Cândido a partir da percepção da existência de

um lençol de cultura caipira com variações locais que abrangias as capitâneas de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Cultura ligada a formas de sociabilidade e subsistência que apoiavam, por assim dizer, soluções mínimas, apenas o suficiente para manter a vida dos indivíduos e a coesão dos bairros. (1988: 79).

Nota-se, pois que a cultura e vida caipiras, expostas nas obras tomadas como fonte, referendam um complexo conjunto cultural elaborado no centro brasileiro. Ou seja, importa ainda localizar o regionalismo goiano nessa região de cultura caipira, questionando seus modelos também a partir do que chamamos de mundo rural /caipira.

Nesse ponto, volta-se à necessidade de se questionar a própria noção de literatura regional. No caso de um regionalismo goiano – ou mineiro ou mato-grossense, ou mesmo de parte de São Paulo, que se identifica como o centro brasileiro – não houve, ainda, uma

preocupação teórica que permitisse diferenciar um regionalismo goiano de um mineiro, vez que as caracterizações que se pode fazer de autores como Afonso Arinos, mineiro, e Bernardo Elis, goiano, não os faria diferentes como o são, ambos, se comparados a outros regionalismos brasileiros como é o caso do nordestino e do gaúcho.

Com isso nota-se a premência de se buscar as bases e referências nas quais se assentaria a literatura regionalista que se apresenta como espaço e exercício de memória de Goiás. Ou seja, a pesquisa pretende, também, descobrir se emerge na literatura regional goiana uma cultura rural caipira própria do lugar e se isso implicou ou não em uma especificidade dessa mesma literatura.

Se, como se apontou anteriormente esse homem caipira / rural aparece nos processos de transformação como sujeito o que, como exposto, implicaria em um conjunto de discussões sobre quem é o homem brasileiro, importa nessa discussão questionar como os autores aqui pesquisados se colocam nesse debate, que é maior, pois não se refere apenas ao que seria a goianidade do goiano, mas também o que seria a brasilidade desse goiano.

Disso resulta que a própria noção de uma cultura goiana, ou mineira, ou qualquer outra, também careça de questionamento, à medida que suas sustentações de valores, normas costumes e práticas culturais possuem, a raiz comum, de uma existência histórica que remonta a ocupação do interior do Brasil. O conflito civilização-barbárie reaparece nesse questionamento referendando um discurso que perpassou por muitas outras interpretações sobre o caipira-sertanejo e, mais precisamente, sobre o sertão brasileiro.

O imaginário que se construiu sobre o brasileiro realçado sua desqualificação, inicialmente esteve restrito a população nacional livre e pobre. No entanto, através do tempo esse imaginário ganhou contornos da representação da nacionalidade como um todo, estendendo-se a própria concepção de brasilidade e passando a fazer parte da construção da identidade brasileira como uma de suas características fundamentais. (NAXARA, 1991/92:181).

Tais representações sobre o homem brasileiro constituem, pois, propostas de se olhar, de forma diferenciada, os espaços nos quais se situam os diferentes grupos. Assim, continua Naxara,

Operou-se uma separação entre o Brasil civilizado/urbano e o Brasil arcaico/rural. Um que poderia ser projetado para o futuro e outro fadado ao desaparecimento. Essa identificação levou a uma leitura que realçou o atraso do homem rural brasileiro identificando campo e atraso em contraposição ao urbano e civilizado. Oposição transposta para um outro nível que diferenciava as elites brasileiras de seu povo, estando a elite identificada com o progresso e a civilização e o povo identificado com o atraso e barbárie. (não somente dois, mas vários brasis). (185).

Nota-se que, ainda que se proponha a construir a identidade caipira num sentido positivo, a inspiração da literatura regionalista conflui para esse discurso revelado por Naxara. Em muitos textos dos autores discutidos o sertão toma feições contraditórias: é inóspito, é marca da “miséria de meu povo”; miséria que não é tida apenas como material, mas como carência de civilidade, mas é também maravilhoso, misterioso, sedutor. E isso reforça a pertinência de se indagar como uma identidade caipira é elaborada, vinculada a essas imagens de sertão, defendendo por conseguinte, o caipira como parte do sertão, sendo este último marca de sua diferença para com a sociedade urbana.

A imagem comumente atribuída ao caipira não remete mais ao real (SANTOS, 2007) e sim, a um imaginário sobre o homem do campo que a cultura brasileira, e a cultura regionalista em particular, é também é portadora. Nesse caso, pode-se ver nessas obras uma positividade moral do homem do campo, mas deixando clara a sua total miséria, o seu convívio com doenças, com a falta de higiene, com a preguiça, com a indolência, imagens que não são difíceis de se relacionar ao Jeca Tatu de Monteiro Lobato:

Ele é um caipira desmazelado consigo e com a família, que mora num casebre, sem plantar ou arar seu sítio, comendo o que a terra der, sem cuidar do pasto ou da criação, sem força moral ou física e completamente despreparado para o exercício da cidadania. O Jeca é tão indolente que não enfrenta qualquer dificuldade ou presta para algum serviço, vivendo assim na penúria. [...]Ele é retratado sob a égide da melancolia, da inércia, sempre vivendo num estado de ruína. Essa ausência de ação humana, vontade construtiva, alcança e impede o crescimento do país ao qual ele pertence, pois o Jeca desconhece a pátria e o sentimento patriótico, sem desfrutar de qualquer conhecimento válido ou digno, vivendo num emaranhado de crendices e superstições alheio ao discernimento. (SOUZA, 2002: 113-114).

Ressaltando o Jeca Tatu, como representação literária que ganha projeção no imaginário nacional, a autora discute a própria idéia de nação. Assim, a questão que é imposta é: como uma aparente identidade caipira, elaborada pelas narrativas regionalistas aqui consideradas se relaciona com uma defesa de um tipo nacional?

Porque, não se deve esquecer que no momento em que essa literatura começa a ser publicada em Goiás, anos de 1940 em diante, o imaginário político elaborado é nacionalista, quer responder, no discurso varguista principalmente, a outras nações o que é o Brasil. E aqui não é necessário assinalar o quão vastas são as discussões que debatem acerca do que seria o brasileiro, o que caracterizaria esse sujeito. A busca dessa identidade assume feições políticas e, muitas vezes, se expressa em discursos que normatizam a própria idéia de estado nacional:

Hoje a história vivencia pela primeira vez o abalo dos Estados nacionais como decorrência do processo de mundialização da economia, universalização da cultura e

concretização de propostas de formação de unidades supranacionais, metamorfoses históricas que fazem parte do que se pode chamar fim de uma era. O temor de que essa realidade leve de roldão o referencial nacional parece estar provocando, sobretudo na Europa, um sentimento de identidade perdida, o que pode explicar a recolocação insistente do tema da identidade nacional na pauta dos estudos históricos. (D'ALÉSSIO, 2002: 160).

A perspectiva de D'Aléssio expõe a questão da busca de um referencial de identidade nacional em um momento de percepção de perigo pelo qual passa essa identidade. A defesa “nacionalista”, aparecendo, pois como uma resistência ao esfacelamento da identidade nacional. Nesse contexto a pergunta a ser respondida pela problemática aqui exposta é: estaria a literatura regionalista goiana, ao elaborar uma identidade de homem caipira, tomando um posicionamento político em relação ao esfacelamento da cultura rural-caipira, diante do discurso político do progresso? Não estaria estes autores defendendo em suas obras uma matriz cultural posta em perigo por uma outra cultura que lhe é estranha e que, num momento de crescente urbanização, é dominante e demolidora do modo de vida rural, por eles considerado mais autêntico e mais brasileiro? Seus escritos preconizariam uma crise identitária no contexto da futura globalização?

Expressam-se, pois, nos exercícios de memórias, e toma-se nessa discussão a literatura como um desses exercícios, as afetividades e subjetivações dos sujeitos nas suas mais diferentes ações. O passado ganha uma efervescência que responde a desafios não dele em si, mas do tempo presente, pontuado por disputas colocadas ao sujeito pelo meio social. Daí que nessa abordagem da memória seu caráter político-afetivo não pode ser descartado, mas sim apreciado como possibilidade de expressão de subjetividades e sensibilidades que têm importância nas ações dos sujeitos e, claro, na história passível de ser construída a partir da vivência dos mesmos. Assim, compartilha-se a proposição de Jeanne Marie Gagnebin quando esta diz que

A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, particularmente a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado não sendo um fim em si mesmo, visa à transformação do presente. (2001: 91)

Nesse caso, a temporalidade a ser considerada pelo historiador no seu trabalho com a memória ganha um novo sentido, pois o presente não é apenas o tempo da lembrança, que dotando o passado de um sentido, é também o tempo a ser alterado. O literato vivencia, pode se dizer, um tempo que também deve ser pensado como tempo sensível que não pode ser compreendido em linha reta, não está pronto numa cronologia a ser seguida. Ele, o tempo sensível, se desdobra em outros, no tempo que pode ser construído por narrativas, e nota Paul

Ricoeur (1997), a narrativa tem sua própria configuração temporal, constrói seu sentido à medida que vai sendo tramada, escolhendo seus motivos e inclinações. Assim, o literato podem ser interpretado, também, como sujeito sensível e, um dos meios de se realizar essa interpretação, é compreender que memórias tais sujeitos possuem e como as mesmas são dadas a ler num tempo em que deveres de memória e direitos à memória (SEIXAS, 2001a) são reivindicados como formas de pertencimentos a determinados grupos, ou como bandeiras de defesa de identidade.

Nesse contexto, impõe-se a necessária relação entre memória e esquecimento como temas essenciais de uma história da cultura que se ocupa da literatura e, mais especificamente, de uma literatura regional. Porque tais suportes de memória, que para o historiador são fontes, para seus sujeitos são mediações entre presente e passado da sociedade, são maneiras de sujeitos e grupos fazerem permanecer ou não, dadas formas de explicação de suas vidas e suas histórias.

O ato de lembrar é um processo de fazer-se aparecer em cena, ou mesmo, fazer-se agir em cena. Nessa ação a re-elaboração de si mesmo e do passado torna-se essencialmente o substrato da narrativa de quem se propõe a contar o passado, seja como ficção, como rememoração ou como história. Estabelecesse-se, com isso, um vínculo entre lembrar, contar e agir, nascendo daí não apenas uma narrativa ordenadora do passado, mas que, dotando-o de sentido, se torna uma força que o coloca também nas disputas de memória do presente, que chamam os sujeitos à ação.

Jacques Le Goff (1994) reclama para a memória esse poder de ação em busca de mudança, um poder que é politicamente consciente de seu fazer social, de seu papel, reclamando, por outro lado, para a história a condição de problematizadora dessa memória como portadora de poderes, pois é ela que permanece em documentos e monumentos. Assim, essa interpretação de memória dota-a de uma expressividade política convergente para a cultura do sujeito colocado em discussão e, ainda, para a defesa de si e de seu grupo.

É nesse ponto que Benjamin (1994) se faz essencial na tentativa de repensar a articulação entre memória e história quando pensa o papel social do narrador. Para este autor é a experiência vivida a base a que recorre todos os narradores e ao ser rememorada e reelaborada em uma narração, pode ser compreendida como um ato que é ético porque impõe refletir sobre identidades e ações e é também moral, pois é a expressão de um aconselhamento, que nasce de um pedido e se realiza valendo-se da experiência de vida de quem o dá. Há, nesse sentido, um entrelaçamento entre memória narrada e ação presente necessária. O narrador tem noção, nesse caso, de sua dependência da memória para exercício de sua função de conselheiro, o que reforça

a pertinência da escolha da literatura como fonte para a história, pois a literatura regional também e apresenta como espaço no qual a narrativa tradicional se inscreve.

Para Gagnebin,

Hoje ainda, literatura e história enraízam-se no cuidado com o lembrar, seja para tentar construir um passado que nos escapa seja para “resguardar alguma coisa da morte” (Gide) dentro da nossa frágil existência humana. Se podemos ler as histórias que a humanidade conta a si mesma como o fluxo constitutivo da memória e, portanto, de sua identidade, nem por isso o próprio movimento da narração deixa de ser atravessado, de maneira geralmente mais subterrânea, pelo fluxo do esquecimento; esquecimento que seria não só uma falha, um “branco” de memória, mas também uma atividade que apaga, renuncia, recorta, opõe ao infinito da memória a finitude necessária da morte e a inscreve no âmago da narração. (2004: 03).

O contar o passado é um processo no qual a memória que emerge não pode prescindir do seu par, o esquecimento e a ligação entre um e outro é ditada pela necessidade que o presente estabelece de reviver/ reatualizar o passado e, dessa forma, lidar com um presente conflituoso.

Nesse caso a memória, não se exime da sua dimensão política de luta, enquanto dever de lembrar para evitar a dor (MARSON & NAXARA, 2006), mas, principalmente, não abre mão do direito que grupos aliados das chamadas memórias coletivas, nas diversas sociedades, possuem. É claro, nesse caso, que há uma dimensão negativa do esquecimento, pois a conclamação do lembrar é impedir que o esquecimento (WEINRICH, 2001) se torne também instrumento de poder.

Isso muitas vezes se expressa nas iniciativas de indivíduos e grupos em efetivarem ações que visam fazer permanecer no meio social suas memórias. O que, pode-se dizer, expõe-se nas formas de se contar o homem tanto aquele do passado quanto aquele do presente; tanto aquele que lembra quanto aquele que é lembrado nas várias formas de se fazer portador de uma sensibilidade construída histórica e culturalmente pelas experiências vividas, seja como um indivíduo, seja como parte de uma coletividade.

É, pois, segundo suas formas de sentir, que o sujeito lembra e esquece e narra. O contar, concomitante ao dizer, silencia e oculta; escolhe e faz divisões entre o que deve permanecer e o que pode ou deve ser esquecido. E o esquecido assume duas feições: o ausente e o não dito. O ausente não existe, perdeu-se, foi esquecido, é a lacuna que muitas vezes cabe à imaginação, e não à memória, preencher. O historiador, tal como o artesão, frente a essas lacunas se vê obrigado a ligar pontos distanciados, a tecer uma trama que supra esses esquecimentos, já que é impossível escrever, narrar o esquecido. Mas, nesse caso, voltamos à pergunta: o que se esquece? Como o historiador traz para seu ofício de escrever o passado a problemática do esquecimento? Ricoeur

(2007) relaciona esquecimento, memória e perdão, seria essa a solução metodológica dessa aporia histórica? E o não dito estria em busca da narrativa, em busca de ser contado, dado a ler, pois só existirá efetivamente quando for narrado e passado adiante?

Assim é que as questões aqui colocadas assumem nas representações literárias goianas a busca do que foi esquecido ou não dito pela memória e pela história de Goiás, pois institucionalizadas como aquelas que são as “verdadeiras” memória e história, condenaram homens, cultura e natureza a serem tomados por apenas um ponto de vista. O problema histórico posto é, também, responder a questão: Apareceria na literatura goiana memórias e histórias esquecidas pela memória e história dita oficial?

Quais as implicações desse esquecimento ou não ditos?. Tudo o que se deseja esquecer aparece, assim, diria Ricoeur (2007), relacionado ao mal, àquele mal que se torna um fardo para a memória castigada por esse relembrar tenebroso e a impossibilidade do esquecimento. Mas seria esse mal que apareceria na literatura aqui tratada ou será que existem outros silêncios e outros não ditos possíveis?

O esquecimento não é, como a memória, um acontecimento, uma recordação que se reatualiza, mas um processo no qual se sabe apenas que algo foi esquecido, ele não é acessível. Nas palavras de Ricoeur “a vinda de uma lembrança é um acontecimento. O esquecimento não é um acontecimento, algo que ocorre ou que se faz ocorrer. Obviamente que se pode perceber que se esqueceu, e nota-se isso num dado momento” (2007: 508), e chega-se a essa percepção pelo próprio lembrar, finaliza o autor. Essa condição humana, no entanto, não é a mesma para indivíduo e sociedade. E não é a mesma porque se não há, para o indivíduo, uma *ars oblivionis*, uma arte de aprender a esquecer, como se tentou que houvesse uma *ars memoriae*, como informa Yates (2007) é porque o lembrar e o esquecer, não são, pode-se dizer, exercícios voluntários, tão somente, mas respondem ao sentir e aos afetos, portanto são também exercícios involuntários, como bem lembra Seixas (2002).

A sociedade, por seu turno, elabora essa arte do esquecimento (WEINRICH, 2001). É na coletividade que os interditos, as experiências não ditas, os grupos não lembrados que vão provocando, instigando e institucionalizando o esquecimento, impondo proibições e silenciamentos. O não dito, nesse caso, prefigura o esquecimento a partir do que não se narra, pois não sendo dito não tem como ser transmitido a outrem, ao próximo que virá e, dessa

maneira, não tem como superar o tempo limitado da geração que experimentou tal acontecimento e perpetuá-lo, já que não há a quem passá-lo (BENJAMIN, 1994).

Volta-se a problemática do contar, da narrativa que transforma lembrança e recordação em esteios de histórias, de tramas e enredos, possíveis de serem narrados (RICOEUR, 1997). Nesse caso, a configuração narrativa da lembrança torna a memória dita aquela que ultrapassa o silêncio e o interdito podendo, assim, ser partilhada.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, José Maurício Gomes de. **A tradição regionalista no romance brasileiro (1857 - 1945)**. 2ª ed., Rio de Janeiro: TORBOOKS Editora, 1999. 328 p.

ALMEIDA, Nelly Alves. **Estudos sobre quatro regionalistas**. 2ª ed. Goiânia: Ed. da UFG, 1985. 502 p.

ALMEIDA, Nelly Alves. **Presença literária de Eli Brasiense**. Goiânia: Editora da UCG, 1985. 175 p.

AMADO, Janaina. Região, sertão, nação. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-151, 1991. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/169.pdf>>, Acesso: 11 dez. 2005.

BARBOSA, Alaor. **O romance regionalista brasileiro: origens: obras fundamentais, evolução: obras capitais**. Brasília: LGE, 2006. 240 p.

BENJAMIM, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed Trad. de Sérgio Paulo Rouanet.. São Paulo: Brasiliense, 1994. 253 p. v. 1.

BLOCH, March. **Apologia da história: ou o ofício do historiador**. Trad. de André Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.2001.159 p.

BORGES, Barsanufio G. **Goiás nos quadros da economia nacional: 1930 - 1960**. Goiânia: Ed. da UFG, 2000. 172 p.

BORGES, Valdeci R. **Cenas urbanas: imagens do Rio de Janeiro em Machado de Assis**. Uberlândia: Aspectus, 2000. 108 p.

____. Cultura, natureza e história na invenção alencariana de uma identidade da nação brasileira. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 26, n. 51, June 2006. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000100006&lng=en&nrm=iso>. access on 16 June 2009. doi: 10.1590/S0102-01882006000100006. Acesso em 25 de maio de 2009.

- BOSI, Alfredo. **Literatura e resistência**. São Paulo: Cia das Letras, 2002. 297 p.
- _____. **Cultura Brasileira**: temas e situações. 4 ed. São Paulo: Editora Ática, 2008. 224 p.
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (org.). **Cultura brasileira: temas e situações**. 4 ed. São Paulo: Editora. Ática, 2008. 224 p.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. (Org.). **Goiânia**: cidade pensada. Goiânia: Ed. da UFG, 2002. 184 p.
- BRESCIANI, Stella. Identidades Inconclusas no Brasil do Século XX. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org). **Memória e (res) sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001. 554 p.
- CAMPOS, Francisco Itami. Mudança da capital: uma estratégia de poder. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. (Org.). **Goiânia**: cidade pensada. Goiânia: Ed. da UFG, 2002. 184 p.
- CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Duas Cidades, 1998. 284 p.
- _____. **Formação da literatura brasileira**. 9 ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Limitada, 2000. v único. 777 p.
- _____. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Companhia Editora nacional, 1965.
- CARVALHO, Flávia Paula. **A natureza na literatura brasileira**: regionalismo pré-modernista. São Paulo: HICITEC / Terceira Margem, 2005. 143 p.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. 345 p.
- CHAUL, Nasr F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1997. 253 p.
- _____. **A construção de Goiânia e a transferência da capital**. Goiânia: Ed. da UFG, 1999. 170 p.
- CHARTIER, Roger. **História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa / Rio de Janeiro: Difel / Bertrand do Brasil, 1988.
- _____. **À Beira da falésia**: a história entre certezas e inquietudes. Trad. Patrícia Chutton Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2002. 277 p.
- CHIAPPIN, Lígia. Do Beco ao belo: dez teses sobre o regionalismo na literatura. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, Vol 8, N. 15, 1995. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/170.pdf>. Acesso em 10/01/2008.
- CORREA, Rosângela A. A Eco- História dos Cerrados no Distrito federal. Disponível em: http://www.iesa.ufg.br/congea/cong/nupeat_TRAB/id000000000000086r0.pdf Acesso em 28 de maio de 2009.

D'ALESSIO, Márcia Mansor. "Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes". **Revista Projeto História**. São Paulo, n 17, p. 23 – 28, nov. /98.

_____. Estado-nação e construções identitárias: uma leitura do período Vargas. In: SEIXAS, Jacy A. et al. (org). **Razão e paixão na política**. Brasília - DF: Ed. da UnB, 2002. 287 p.

FERNANDES, J. **Dimensões da literatura goiana**. Goiânia: Gráfica de Goiás/ CERNE, 1992. 433 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. In: BRESCIANI, Stella. NAXARA, Márcia. **Memória e (res) sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: ed. da Unicamp, 2001. 554 p.

_____. **História e narração em W. Benjamin**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 114 p.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. 1 ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 213 p.

GENETTE, Gerard. **Discurso da narrativa**. 3 ed. Tradução de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Veja, 1995. 276 p.

GINSBURG, C. **O Queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. Tradução de Maria B. Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 1987. 309 p.

_____. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Cia das Letras, 2001. 311 p.

GOMÉZ, Luiz Palacín. Linhas estruturais da História de Goiás no século XX. **Estudos goianienses**. Goiânia, v.2, n.3, 16 – 29 p. 1974.

_____. E MORAES, Maria Augusta Sant'Anna. **História de Goiás**. 6 ed. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.124 p.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 222 p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: , 1997. 111 p.

HONÓRIO FILHO, Wolney. "Algumas tonalidades sobre o homem do sertão: Cornélio Pires e Monteiro Lobato". In: **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia: Dep. Geografia/UFG, 13 (1), jan. / dez. 1993.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1994. 536 p.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**: história de uma ideologia. 6ª ed. rev. São Paulo: Ed. UNESP, 2002. 450 p.

LIMA FILHO, Manuel F. **O desencanto do Oeste**. Goiânia: Ed. da UCG, 2001. 191 p.

MARCHEZAN, Luiz Gonzaga. **A narratividade e a discursividade precursoras do conto no Brasil**. Disponível em:

Dhttp://www.eventos.uevora.pt/comparada/VolumeII/A%20NARRATIVIDADE%20E%20A%20DISCURSIVIDADE.pdf. Acesso em: 10/10/2008.

____. **O conto regionalista: do romantismo ao pré-modernismo**. (org) . São Paulo: Editora WMF Marins Fontes Ltda. 2009. (Coleção Contistas e Cronistas do Brasil). 348 p.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1981. 192 p.

____. **Expropriação e violência: a questão política no campo**. São Paulo: Hucitec, 1991. 180 p.

NAXARA, Maria R. Capelari. "A construção da identidade: um momento privilegiado". **Revista Brasileira de História**. São Paulo. v. p. 12 – 23, set/ago, 1994/1992.

____. Natureza e civilização: sensibilidades românticas em representações do Brasil no século XIX. BRESCIANI, Stella. NAXARA, Márcia. **Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas-SP: Ed. da Unicamp, 2001. 554 p.

____. **Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX**. Brasília - DF: Editora da UnB, 2004. 328 p.

NORA, Pierre. "Entre história e memória; a problemática dos lugares". Tradução de Yara Aun Houry. **Projeto História**. São Paulo, nº 10, p. 7 – 29, dez. 1993.

PEREIRA, Eliane M. C. Manso. Goiânia, filha mais moça e bonita do Brasil. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. (Org.). **Goiânia: cidade pensada**. Goiânia: Ed. da UFG, 2002. 184 p.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, Sandra. E LANGUE, Frédérique.(orgs). **Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre: editora da UFRS, 2007. 262 p.

PINTO, Júlio Pimentel. Os muitos tempos da memória. **Projeto História**. São Paulo, n. 17, p. 203 – 309, nov/1998.

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento e silêncio". **Revista Estudos Históricos: Memória**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, v. 2, nº 3, 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **O Campesinato brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1990. 242 p.

RAMOS, Graciliano. **Infância**. 20 ed. Rio de Janeiro: Record, 1984. 275 p.

REGO, José Lins. **Meus verdes anos**. Rio de Janeiro: Ediouro, [193 - ?]

RICCIARDI, Giovanni. **Auto-retrato de escritores goianos**. Goiânia: IGL: AGEPEL, 2001. 257 p.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1994. t.1 326 p.

____. **Tempo e narrativa**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 1995. t.2. 286 p.

____. **Tempo e narrativa**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997a. t.3. 519 p.

____. **O si mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus, 1991. 432 p.

____. **A memória, a história e o esquecimento**. Trad. Alain François [et. Al.] Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. 535 p.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Trad. Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007. 677 p.

SAMUEL, Raphael. "Teatros de memória" Trad. de Maria Therezinha Janine Ribeiro. **Projeto História**. São Paulo: n 14, p. 100 – 115, 1997.

SANDES, Noé Freire. 1930 e a leitura do passado: política e exílio. **Anais do XII Encontro Regional de História** – Anpuh/ RJ, 2006. Disponível em:

<http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Noe%20Freire%20Sandes.pdf> Acesso em 10 de junho de 2006.

____. A memória consútil e a goianidade. Disponível em:

http://www.proec.ufg.br/revista_ufg/junho2006/textos/memoria.htm Acesso em: 10 de junho de 2009.

SANTOS, Márcia Pereira. **O trabalho na demão**: mãos solidárias em ação. 100 fls. Catalão, UFG/CAC, 1997. (TCC)

____. **O campo (re) inventado: transformações da cultura popular rural no sudeste goiano (1950 -1990)**. 195 f. (mestrado) Uberlândia, UFU, 2001.

____. **Relembraças em mingunte**: interpretação biográfica da obra de Carmo Bernardes. 173 fls. Franca: UNESP, 2007. (tese de doutorado).

____. História e Memória: desafios de uma relação teórica. In: **Revista Opsi**.v. 7, nº 9, p. 81- 97, 2007.

SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de memórias em terras de história: problemas atuais. In: BRESCIANI, Maria Stella, NAXARA, Márcia Regina. (org.). **Memória e (re) sentimentos**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. Unicamp, 2001a. 554 p.

____. Os campos (in) elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. SEIXAS, Jacy A. et al. (Org.) **Razão e paixão na política**. Brasília: Ed. da UnB, 59 – 77 p. 2002.

____. Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história. **História**. São Paulo v. 20, p. 100 – 120, 2001b.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 257 p.

SOUZA, Iara Lis Carvalho. Sobre o tipo popular - imagens do(s) brasileiro(s) na virada do século. In: SEIXAS, Jacy A. et al. (Org.). **Razão e paixão na política**. Brasília - DF: Ed. da Unb, 200 – 225 p. 2002..

SOUZA, Candice Vidal e. Batismo cultural de Goiânia: um ritual da nacionalidade em tempos de Marcha para Oeste. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. (Org.). **Goiânia**: cidade pensada. Goiânia: Ed. da UFG, 100- 115, p. 2002.

_____. **A pátria geográfica**: sertão e litoral no pensamento social brasileiro. Goiânia: Ed. UFG, 1997. 171 p.

SÜSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui**: o narrador, a viagem. São Paulo: Cia das Letras, 1990. 319 p.

TAYLOR, Charles. **As Fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997. 670 p.

TELES, Gilberto Mendonça. **Seleta de Bernardo Elis**. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1974. 179 p.

_____. **Dicionário do escritor goiano**. Goiânia: Kelps, 2000. 223 p.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitude em relação às Plantas e Aos Animais (1500 – 1800). Trad. de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Cia das Letras, 1988. 454 p.

VAZ, Geraldo Coelho. **Literatura goiana**: síntese histórica. Goiânia: Kelps, 2000. 134 p.

VICENTINI, Albertina. **O regionalismo de Hugo de Carvalho Ramos**. Goiânia: Editora da UFG, 1997. 73 p.

_____. O sertão e a literatura. In: **Sociedade e Cultura**, 1 (1), jan/jun, 1998. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/1778/2139> Acesso em 02 de junho de 2009.

_____. Regionalismo literário e sentidos do sertão. In: **Sociedade e Cultura**. v. 10, nº 2, jul/dez, 2007. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/3140/3145> Acesso em: 02 de junho de 2009.

WEINRICH, Harald. **Lete**: arte e crítica do esquecimento. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 346 p.

WILLIAMS, R. **O Campo e a Cidade**: na história e na literatura. Trad. Paulo Henrique Britto. São Paulo: Cia das Letras, 1989. 439 p.

YATES, Frances A. **A arte da memória**. Trad. Flavia Bancor. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2007. 498 p.

YATSUDA, Enid. "O Caipira e os Outros". In: BOSI, Alfredo (Org.). **Cultura Brasileira: temas e situações**. 4 ed. São Paulo: Editora Ática, 2008. 224 p.

UM OLHAR SOBRE... PODER E RELIGIÃO NA CONSTITUIÇÃO DO VALE DE SÃO PATRÍCIO

Maria Lícia dos Santos ¹
marialicia.santos@gmail.com

A constituição do Vale de São Patrício, no Estado de Goiás, efetivou-se com a Marcha para o Oeste, nas décadas de 40 a 50 no governo de Getúlio Vargas, a partir da criação da CANG - Colônia Agrícola Nacional de Goiás. Na Colônia, ao selecionarem seus habitantes, impunham regras sociais disciplinadoras e excludentes, acenando para uma representação de modelo ideal de mundo que eram legitimadas pelos grupos sociais detentores de autoridade no lugar. Característica específica de saber constituído, a Religião tem em si uma perspectiva de libertação do ser humano, estabelecendo sentido e significado à existência e consequentemente com uma dimensão vinculada ao Poder. Propõe-se historiar sobre a constituição desses municípios, permeados pela religião e poder, pontuando como essas vertentes se uniram para promover o surgimento do Vale de São Patrício, contribuindo para a construção de identidades.

Palavras Chave: Poder; Religião; Identidade.

The constitution of the Valley of Is Patrício, in the State of Goiás, was accomplished with Marcha for the West, in the decades of 40 50 in the government of Getúlio Vargas, from the creation of the CANG - National Agricultural Colony of Goiás. In the Colony, when selecting its inhabitants, imposed social rules exculpatory disciplinarians and, waving for a representation of ideal model of world who were legitimated for the social groups detainers of authority in the place. Specific characteristic to know constituted, the Religion consequently has in itself a perspective of release of the human being, establishing sensible and meaning to the existence and with an entailed dimension to the Power. It is considered to historiar on the constitution of these cities, permeados for the religion and power, being pontuando as these sources if they had joined to promote the sprouting of the Valley of Are Patrício, contributing for the construction of identities.

Keywords: To be able; Religion; Identity.

Não se compreende todo o caminho num grande e único passo: novas estradas se abrem quando se persiste no caminhar.
(Green)

A religiosidade se fez presente na formação das cidades brasileiras. Em Goiás não foi diferente, sempre homens e mulheres foram envolvidos no sentido de expressar sua

¹ Mestre em História – Professora efetiva no Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia Goiano-Campus Ceres – IFG-Ceres.

religiosidade se socializando em grupos formando igrejas, associações e outras. A socialização se fazia na escolha de um santo em comum que poderia ajudar milagrosamente a vencer as lutas na terra. A devoção era mantida com os cultos e a pregação da fé e dos milagres.

No Vale do São Patrício a religiosidade se dá desde o nome do santo “São Patrício”. Este santo revolucionou a Irlanda idólatra com sua pregação que passou a ser a Ilha dos Santos. Conforme o Breviário Romano seus milagres comprovaram sua santidade.

O processo de urbanização e modernização do estado de Goiás teve um grande impulso a partir de 1930. Vários elementos podem ser apontados como motivadores desse processo, como por exemplo, a mudança da capital e a construção de Goiânia em 1933, a chegada da ferrovia em Anápolis em 1935 e a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG) a partir de 1942. Esses eventos são apontados como marcos históricos no cenário regional.

O projeto de criação de Colônias Agrícolas foi desenvolvido e implementado durante o Estado Novo (1937-1945), com a intenção de ocupar áreas de fronteira e inseri-las num processo produtivo de característica capitalista, visando à criação de um mercado interno de produção e consumo. A CANG surge nesse contexto, obedecendo às regras desse planejamento colonizatório.

Em estudo sociológico Silva (2002) orienta que na Colônia, ao selecionar seus habitantes, impunham regras sociais disciplinadoras e excludentes, acenando para uma representação de modelo ideal de mundo que eram legitimadas pelos grupos sociais detentores de autoridade no lugar, constituindo assim um poder simbólico. Criou-se uma imagem do espaço social onde as relações interpessoais buscavam a manutenção desse simbolismo. Partindo dessa premissa o imaginário que se constituiu como primeira representação social da CANG é de que a colônia era um lugar de trabalho e não de aventura. O indivíduo que não se adequasse às normas morais e éticas preconizadas era convidado a se retirar do lugar.

Em nome dessa ordem social construída a colônia baseava-se no comportamento e nas relações sociais no discurso da boa conduta moral, que contemplava as relações de trabalho, de vida social e também as formas de organização do espaço urbano. Nesse contexto a cidade de Rialma (antiga Barranca) surge por um processo seletivo que não permitia a todos ingressarem na CANG e desta forma muitos ficavam à margem do Rio das Almas, caso específico das prostitutas.

A escritora Nair Leal de Andrade foi professora pioneira na CANG e em seus depoimentos narra fatos significativos da colonização. Segundo ela a aculturação acontecia mais nas escolas oriundas de vários segmentos religiosos e assim ela fala:

...os brasileiros de todos os Estados, com seus falares regionais, as vezes chocavam-se. Nacionalidades diferentes deixando aqui suas marcas: norte-americanos trabalhando na educação intelectual e religiosa; árabes no comércio, espanhóis, austríacos, japoneses, italianos, todos dando de uma forma ou de outra a contribuição para o desenvolvimento da cidade. (ANDRADE,1990:91).

A autora ressalta o papel das escolas como Grupo Escolar da CANG na beira do rio, a Escolinha Provisória do Reverendo Nicomedes, seu fundador, hoje transformada no Colégio Álvaro de Melo. O colégio Imaculada Conceição, a escola Bandeirante de norte americanos onde alunos na maioria eram filhos de missionários.

Os trabalhadores oriundos de todo o Brasil que vieram em busca de melhores condições de vida, traziam consigo a diversidade religiosa imbuída de fé com características próprias que se difundiram em toda a região.

Confirmando o processo da religiosidade pode se dizer que Ceres e toda a região se parecem com tantas outras cidades, porém a presença marcante das igrejas mostra claramente as diversas influências que estabeleceram a religiosidade no Vale do São Patrício.

Em Ceres, cidade que se originou da CANG, a marca da religião se fez com a construção da Matriz da Igreja Católica que foi demolida. Segundo os mais velhos essa igreja era de uma arquitetura colonial, construída pelos franciscanos e que abrigou os primeiros atos religiosos na Colônia Agrícola.

As capelas da região da CANG conservaram a tradição depois da emancipação realizando missas periódicas. Igrejas como a Cristã Evangélica, Batista de Ceres, Presbiteriana e Centros Espíritas nasceram entre os imigrantes trabalhadores, marcando uma época de encontro das diferenças e da construção das identidades.

As cidades do Vale do São Patrício como Carmo do Rio Verde, Goianésia, Guaraita, Guarinos, Hidrolina, Ipiranga de Goiás, Itapaci, Itapuranga, Itauçu, Jaraguá, Morro Agudo de Goiás, Nova América, Nova Glória, Pilar de Goiás, Rialma, Rianópolis, Rubiatava,

Santa Isabel, Santa Rita do Novo Destino, São Luis do Norte, São Patrício, Uruana, Ceres e Rialma guardam os vínculos religiosos herdados do processo migratório.

Através de pesquisas históricas Artiaga (1959) afirma que os imigrantes mineiros foram os que mais colaboraram com o elemento humano para a formação da população goiana e foram estes que trouxeram para Goiás os usos, costumes, hábitos e a religião sendo que tudo tinha que passar pelas mãos dos párocos e seus ajudantes, também estes provenientes do Estado de Minas. Afirma que Mariana e Diamantina encaminhavam para aqui os padres que saíam de seus Seminários, de onde veio muita gente boa e civilizada.

Considera ainda o estudioso que as pessoas que se encaminharam em processo migratório para Goiás eram indivíduos de boa índole, que contribuíram positivamente para a formação social e moral da região e anulou a influência negativa dos excluídos que Portugal enviava ao Brasil colonial.

Religião e Poder formaram uma espécie de binômio na constituição e formação de quase todas as sociedades. Característica específica de saber constituído, a Religião tem em si uma perspectiva de libertação do ser humano estabelecendo sentido e significado à existência. Conseqüentemente possui também uma dimensão vinculada ao poder.

Em estudo sobre o tema, Borges afirma que: “Receando perder o homem do campo, a Igreja apresentou diversas iniciativas para o setor, colocando-se como promotora do desenvolvimento econômico da sociedade, em colaboração com o Estado”. (BORGES 2008:133).

Bernardo Sayão, o administrador pioneiro que construiu a CANG, em confiança do presidente Vargas, representa o mito do herói que a sociedade muitas vezes necessita, As histórias heróicas que são contadas acerca deles, tanto constituem identidades grupais, quanto fermentam as idéias encarnadas nos heróis, idéias que têm de ser preservadas para a manutenção e renovação do próprio grupo, que norteiam e legitimam a formação das identidades.

A religião entendida como produto da sociedade não pode ser separada, observada e tratada fora da cultura do indivíduo ou de uma comunidade. A cultura entendida como um conjunto de práticas, planos e regras da vida social nos permite compreender o comportamento social do indivíduo e de uma comunidade.

Através dos atos sociais, símbolos e práticas religiosas de determinada cultura podemos compreender e delinear a identidade cultural. A religião, nesse contexto, é entendida

como pano de fundo para análise da identidade cultural da comunidade na constituição do Vale de São Patrício.

Durante o período mineratório em Goiás havia uma forte influência da Religião Católica na formação e organização da sociedade, no comportamento e na moral dos indivíduos. Segundo Duarte (1990), as autoridades eclesiásticas em algumas questões se sobrepunham às autoridades constituídas.

A religião como um elemento cultural, através do exercício dos rituais nela praticados carregados de conteúdos simbólicos manifesta não só a fé como também a sua cultura e assim, mantém e perpetua a identidade cultural da comunidade. As práticas religiosas compreendidas como rituais de memória coletiva que podem dar continuidade à tradição e à reafirmação das comunidades que constituíram o Vale de São Patrício, sendo a religiosidade elemento estratégico para a manutenção da identidade cultural e preservação da memória e tradição dessa comunidade.

Ceres se formou com grande influência do campo religioso que definiram as relações sociais na CANG. O ideal do trabalho e dos bons costumes foi amplamente defendido pelos setores religiosos, e tiveram grande influência na definição das regras sociais da Colônia. Uma característica do campo religioso é que existia uma forte relação com os campos educacionais e médico, pela presença de católicos, protestantes e espíritas na manutenção dos mesmos. Assim a Colônia se formou como uma região dominada pela instância religiosa. Entretanto, as relações da vida religiosa se distinguiam das cidades mais antigas e tradicionais de Goiás, pois na Colônia a concorrência religiosa era um fator que determinava o próprio desenvolvimento do lugar, e formava uma característica pacífica de convívio social.

Os pioneiros apontam a criação da cidade, tendo como alicerce as instituições religiosas e os elementos que utilizam para justificar se basearam na idéia de ordem social. Apontam que era uma cidade sem tumulto e violência. Assim, o campo religioso não apenas definiu as relações sociais da CANG como também contribuiu para a construção do perfil da cidade fortalecido pela construção de escolas na região, expandido uma filosofia de vida sustentada pela ética religiosa.

Segundo Silva (2002), existiram, na construção da cidade, várias atividades religiosas ligadas a missões nacionais e estrangeiras. Algumas missões chegaram na região antes mesmo da criação da colônia e outras que vieram junto com a população. As formações religiosas pioneiras foram os católicos, presbiterianos, cristãos evangélicos, batistas e espíritas. A Igreja Católica

esteve presente na origem da Colônia, onde o seu fundador, Bernardo Sayão, não apenas professava a fé católica como recorria muitas vezes aos párocos de Anápolis e Jaraguá para que assistissem aos fiéis na CANG. A presença franciscana na cidade data de 1948 quando a paróquia foi entregue aos frades vindos de Nova York para Goiás, durante a II Guerra Mundial, a pedido de Dom Manuel, arcebispo de Goiânia.

O Hospital S. Pio X foi doado para a diocese de Goiás após a emancipação da CANG e a criação do município de Ceres. O hospital é administrado ainda pela Igreja Católica, tornado um exemplo de atendimento médico hospitalar, reconhecido nacional e internacionalmente. Atende gratuitamente, pacientes da região Norte de Goiás, do Tocantins, do Maranhão e do Pará. Condecorado com o prêmio Galba de Araújo, concedido pelo Ministério da Saúde, pelo reconhecimento do trabalho desenvolvido na humanização do atendimento à mulher e ao recém-nascido e sua reforma recebeu a atenção do presidente Lula que pessoalmente veio entregar a obra no ano de 2006.

Os presbiterianos já realizavam um trabalho missionário antes mesmo da existência da sede da Colônia, quando os recursos financeiros e missionários vinham da Igreja norte-americana desde 1847. Esse trabalho na zona rural existia desde 1942 e em 1950, já na sede da Colônia, os missionários James R. Woodson, Theodore Richard Taylor, David Lee Williamson e Waldemar Rose criaram a primeira congregação, que foi transformada em Igreja em 1952. Os presbiterianos se destacaram também na área médica, com a participação do Dr. James Fanstone, que vinha de Anápolis dar assistência médica. O Dr. Jair Dinoah, também presbiteriano, foi o fundador do primeiro hospital na CANG.

A Igreja Batista se instalou na Colônia por intermédio de colonos mineiros vindos da cidade de Araguari em 1942. Um nome de destaque foi o médico baiano doutor Domingos Mendes da Silva, membro da congregação batista, que teve uma grande influência na vida social e política da Colônia. Apesar de ter sido fundada por brasileiros, os batistas tiveram a assistência de missionários norte-americanos, que nos anos 50 construíram uma escola agrícola na região, conhecida por “Escola Batista”, administrada pelo Sr. Horace Wilson Zite.

A Igreja Cristã Evangélica teve como pioneiros na região os pastores Bannyster Forsyth e Arthur Wesley Archibald, que em 1946 transformaram o trabalho missionário em Igreja. Um nome de destaque foi o médico Álvaro de Melo, que iniciou na CANG o primeiro ponto de pregação da Igreja. Destacou-se na área educacional com a fundação de uma escola

primária, que com o passar dos anos transformou-se num grande pólo educacional, parte do patrimônio da Associação Educativa Evangélica.

As capelas da região da CANG conservaram a tradição depois da emancipação realizando missas periódicas. Igrejas como a Cristã Evangélica, Batista de Ceres, Presbiteriana e Centros Espíritas nasceram entre os imigrantes trabalhadores da CANG, marcando uma época de encontro das diferenças e de construção de identidades.

Pilar de Goiás é uma das cidades mais antigas do Estado. Surgida em 1741, no auge do período de mineração do ouro, conserva o mesmo padrão arquitetônico do período colonial. Uma expedição do bandeirante João Godoy Pinto da Silveira, no século XVIII, em busca de escravos fugitivos, foi o ponto de partida para o surgimento de Pilar, quando o bandeirante descobriu ouro entre os rios Crixás-Açú e das Almas. O esgotamento das minas de Vila Boa, Meia Ponte e Santa Luzia, provocou o crescimento do então arraial de Nossa Senhora do Pilar.

Guarinos tem sua história inteiramente ligada á devoção popular à Nossa Senhora da Penha e ao ciclo aurífero. O município surgiu por volta da metade do século XVIII quando a região foi descoberta pelos bandeirantes, onde foi encontrado grande abundância de Ouro. A cidade foi fundada em 1729 de início o povoado chamava Gorino, devido ao morador do povoado "João Gorino". No início o povoado contava com aproximadamente 3500 escravos (devido ao ciclo aurífero), com o fim deste, na segunda metade do século XIX, Guarinos se reduziu a apenas uma família com 29 pessoas. Após o ciclo de ouro, acontece o achado da imagem de Nossa Senhora da Penha na Serra da Lapinha, sendo assim, a partir desse acontecimento, e da grande devoção, começou a ser realizada a Romaria em devoção à santa. A festa acontece há mais de 150 anos e é realizada todos os anos na primeira semana do mês de julho.

Existem várias versões sobre como foi encontrada a imagem de Nossa Senhora da Penha na lapa em cima da serra. Dentre elas, a que apresenta contexto histórico mais evidente, é que a imagem foi encontrada por escravos quilombolas que viveram no alto da serra, fugindo dos horrores e perseguições de seus feitores, pois ali é um local de difícil acesso, ainda hoje, e que a mesma foi encontrada por um escravo de nome Gorino. A imagem se tornou um símbolo de devoção popular se espalhando para outras regiões e municípios distantes. Algumas famílias que para lá se dirigiam por ocasião das festividades se dispunham a continuar morando ali. Essa festa acontece todos os anos a partir do último sábado do mês de junho, até o primeiro domingo de

julho, com barracas, bailes, procissões e grande aumento populacional, marcando a vida social, econômica, cultural e religiosa da cidade.

A histórica cidade de Jaraguá também faz parte dos municípios que compõem o Vale de São Patrício. Segundo Palacin (1975:182), ao ser elevada à categoria de Paróquia Nossa Senhora da Penha de Jaraguá, apresentava status sociais definidos, assim a elite era composta pelos proprietários de minas, altos funcionários do governo, fazendeiros, clero e militares.

A igreja católica foi também de fundamental importância para a estruturação da comunidade jaraguense, presente na região desde 1734. No século XIX, segundo Fonseca, (1999) já existiam em Jaraguá duas igrejas: a Igreja de Nossa Senhora da Penha, padroeira da cidade e Igreja do Rosário, igreja construída pelos escravos e que hoje está tombada pelo patrimônio histórico.

Em pesquisa historiográfica Hamú (2004:81) enfatiza que o sacerdote Silvestre Álvares da Silva representou uma figura ímpar na formação religiosa e intelectual da comunidade e que se destacou não só no cenário do arraial de Jaraguá como também na província de Goiás, no período em que se deu o início do Império, evidenciado a importância da religiosidade na formação naquele município.

Barro Alto, cidade que também compõe o Vale de São Patrício tem sua origem igualmente na colonização, com os quilombos e principalmente com a chegada de um português na região, Joaquim Borges Vieira, juntamente com sua esposa e dois filhos, a qual veio a falecer, tendo ele logo em seguida casado com uma de suas escravas, em meados do século XIX. Este português desbravador foi atraído pela alta fertilidade e baixo preço das terras, dedicando-se a sua exploração econômica. A ligação rodoviária com Goianésia, em 1951, e a construção da Capela de Nossa Senhora d'Abadia em 1956, proporcionaram o surgimento das primeiras indústrias e numerosas casas residenciais em volta do templo. O lugarejo tornou-se distrito em 1958, porém, não se efetivou a instalação.

Em Carmo do Rio Verde, os primeiros carmorioverdinos, chegaram no ano de 1939, por ocasião da fundação da Colônia Agrícola Nacional de Goiás a CANG. Ali seria a sede do município de Ceres, de fato provisoriamente foi. Na época residia no local a família Alexandre José Pinto. O primeiro estabelecimento comercial foi instalado às margens do Rio Verde onde os administradores da Colônia achavam-se acomodados, cuidando da abertura de estradas. Mais tarde a Colônia transferiu-se para o local onde está a cidade de Ceres e no local aonde hoje é a

cidade de Carmo do Rio Verde ficaram cerca de 10 casas construídas, inclusive um estabelecimento comercial que vendia também produtos farmacêuticos. Em 1945 foi criada a primeira escola, construída uma capela e o povoado, em 1948 elevou-se à condição de Vila Carmo do Rio verde, tornando-se conhecida pela excelência do seu solo.

Na Cidade de Goianésia, também a fertilidade do solo e a abundância de água atraíram os primeiro moradores. Mas, foi a partir da década de 40 que a história começou a se consolidar, mais precisamente no ano de 1943, com a chegada de Laurentino Martins Rodrigues, sua esposa Berchiolina Rodrigues (Dona Fiíca) e família se instalando na região chamada Calção de Couro. No local, foi erguido um cruzeiro e construído um rancho para rezar e servir como escola. A gleba de terra adquirida por Laurentino Martins foi loteada e, aos poucos, foi-se formando o povoado. A religiosidade foi um traço marcante na vida do lugarejo, com os moradores professando fé à padroeira Nossa Senhora D'Abadia. No dia 21 de agosto de 1948, foi criado o Distrito de Goianésia, subordinado ao Município de Jaraguá.

Na religião, a tradição adquire sentido por desvelar, de um modo determinado, o sentido do presente. A verdade da atualidade se revela na relação que se faz com palavras e imagens da tradição. Acima de tudo está a história com suas relações que têm de visar à integração de fé e vida, de presente e futuro, de sociedade e seu bem-estar para que novas possibilidades se apresentem em formas de pensar e (con)viver. A identidade quer no seu aspecto individual quer no seu aspecto social, sempre esteve presente nas sociedades humanas. Discutida sob vários pontos de vista científicos, esta não possui um conceito exato, mas sob quaisquer pontos de vista, ela é constituída a partir de elementos históricos e culturais sendo este último que revela os valores, significados, normas, símbolos e os mitos que são reproduzidos na experiência e vivência de um indivíduo, de um grupo ou de um povo.

O embasamento teórico-metodológico da presente pesquisa fundamentou-se, sobretudo, no uso de categorias, tais como memória, imaginário, representações, cotidiano, identidades, discurso e poder simbólico, assim como na opção por uma abordagem que parece mais convergente e coerente com a proposta aqui apresentada, a História Cultural.

Na construção de sua identidade o indivíduo ou grupo vale-se da matéria-prima fornecida pela memória coletiva e por fantasias pessoais e por revelações de cunho religioso. Esses elementos são assimilados pelos indivíduos e ou grupos sociais, que reelaboram e reorganizam seu significado obedecendo às aspirações sociais e projetos culturais enraizados em

sua estrutura social, bem como sua visão de tempo/espaço. Não podemos perder vista a compreensão de que a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder.

A identidade está sempre correlacionada e/ou engendrada a um contexto social, sendo a religião um elemento que auxilia na formação moral do indivíduo e/ou grupo, podendo ainda contribuir para a manutenção da identidade cultural, e preservação da memória e tradição de um povo.

Woodward, em estudo sobre identidade, sugere que:

Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente um passado glorioso, mas, de qualquer forma, um passado que parece “real” – que poderia validar a identidade que reivindicamos (WOORDWARD, 2000:27).

Considerando que as fontes, sejam elas de que natureza for (documentos oficiais, quadros estatísticos, textos literários, iconografia etc), nunca são neutras, pois “resultam de escolhas, fruto de lutas pela constituição de uma certa imagem que se tem (ou que se deseja fixar) do tempo que se vive”, as pesquisadoras, Brito e Botelho (1998:22) enfatizam que a tradicional oposição à subjetividade inscrita no documento oral, não se justifica. Nesse sentido, discordam de Janotti e Rosa, quando alegam que “... inerente aos depoimentos orais, há uma pluralidade de aspectos subjetivos que os diferenciam das fontes escritas...”. (JANOTTI E ROSA, 1992:13). Porém, concordam com essas mesmas autoras quando refletem que as histórias de vida não esclarecem, necessariamente, os fatos passados, mas são interpretações atuais deles. Entretanto, cabe ainda indagar: existiria alguma fonte capaz de esclarecer, necessariamente, os fatos passados? Toda fonte, seja qual for sua natureza, não seria sempre uma interpretação do que se deseja registrar, tanto da parte de quem a produz, quanto do historiador que a trabalha?

Essas questões perdem relevância quando se considera que trabalhar com a fonte oral significa fazer, também, uma história do nosso tempo, dos valores que nos inspiram e que modelam nossos comportamentos e crenças.

Ainda assim, outras dimensões do documento oral foram consideradas. Trata-se, mesmo que por ora brevemente, à preocupação em dar um tratamento teórico à questão da memória, como mostrou Ecléia Bosi, baseada nos estudos de Halbwachs,

... a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, por que nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor (BOSI, 1994:55).

A estreita ligação entre o estudo da memória e das representações é lembrado por Ecléia Bosi no trabalho já referido: “... a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações”.(BOSI, 1994:9). Em outras palavras, a memória é instrumento que auxilia na constituição de representações que tanto remetem ao passado quanto à realidade atual, configurando sentidos à mesma e interferindo sobremaneira na construção dos processos identitários sempre em andamento.

O sujeito fala a partir de um referencial histórico e cultural específico, que assegura sustentação e embasamento ao que ele diz. A (re)descoberta do passado sugere um processo de construção de identidade que passa inclusive pela representação do sujeito concebendo sua experiência – aquilo que foi – e refletindo sobre o que se tornou. O passado tem fundamental importância neste processo, pois é nele que se procura encontrar validação para essas construções. Por outro lado, o presente elege e valida os eventos passados, “evocando origens, mitologias e fronteiras do passado”.(WOORDWARD, 2000:23).

Outra categoria central na realização deste trabalho é a de cotidiano, na compreensão de que é na vida cotidiana que as representações são elaboradas e colocadas em prática. Com o que corrobora Penin, ao afirmar que “... a cotidianidade, (...) apresenta-se como o império das representações. No cotidiano, as representações nascem e para ali regressam. No cotidiano cada coisa (...) é acompanhada de representações que mostram qual é o seu papel.” (PENIN, 1995:15).

Sem deixar de reconhecer a importância da fonte documental, sem a qual não haveria trabalho histórico, pode-se hoje interpretá-la com maior abertura, privilegiando os diálogos interdisciplinares, buscando apreender as representações inscritas nas fontes/discursos.

Reconhece-se, portanto, com J. Le Goff, que “não há história sem documentos”. E mais, segundo o mesmo historiador, “há que tomar a palavra documento no sentido mais amplo, documento escrito, ilustrado, transmitido pelo som, a imagem ou de qualquer outra maneira, mas

considera-se, sobretudo, a necessidade, já lembrada no início desta proposta, de fazer a leitura das fontes fortemente decidida a deixar a pesquisa fluir como uma “verdadeira aventura”.(LE GOFF, 1985:98).

Roger Chartier (1990) lembra que a realidade social é construída por “esquemas” de representações que, forjados de acordo com os interesses dos grupos sociais, são responsáveis pela criação de “figuras”, graças às quais a realidade ganha sentido, tornando-se inteligível. Logo, para esse historiador, todas as relações sociais são intermediadas por representações. As representações, portanto, são formas de apreensão do real. Mas são também, como lembra Pasavento, baseando-se em Bourdieu, “... um campo de manifestação de lutas sociais e de um jogo de poder.” (PASAVENTO, 1995:18).

Para Bourdieu, o poder simbólico é o poder de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto de modificar o próprio mundo. É o poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força física ou econômica, graças ao efeito específico de mobilização. O poder simbólico é capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia (BOURDIEU, 1989:14-15). Os símbolos do poder (trajes, insígnias, entre outros) são chamados de “capital simbólico” por Bourdieu, ou seja, outros instrumentos usados pelos poderosos para não precisarem ficar sempre recorrendo à força.

Em várias cidades a questão religiosa tem um papel de grande importância, e esse fenômeno é um dos norteadores da sociedade que compõe o Vale de São Patrício. O sentimento religioso imputado à natureza humana tem sido à base da vida social e das representações coletivas. Uma forma de representação básica é a divindade protetora que exprime fé em Deus e no Santo Protetor. Dessa forma toda cidade tem seu santo local e se localizam no Vale denominado de São Patrício.

Cada cidade imprime sua marca e tem uma cultura própria, conseqüentemente, reúne uma multiplicidade de aspectos sobre sua estrutura, suas impressões, em suma, sua vida cotidiana. Assim, a cidade é um fato cultural e um objeto de estudo que demonstra diversas experiências. Para interpretá-la é preciso compreender suas diversas funções e elementos, os quais foram concentrados por ela dentro de uma área específica, e mantidos num ambiente de tensão e interação dinâmica.

Para compreender uma cidade é preciso tratar da política, da religião e da cultura, principalmente do aspecto religioso, solo fecundo para compreensão da cultura e consequente formação identitária de uma sociedade, fatores que são fundamentais para a cidade, que é entendida como historicamente capaz de explicar e movimentar os indivíduos e suas ações.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Nair Leal. **História e histórias da CANG**. Kelps: Goiania, 1990.
- ARTIAGA, Zoroastro. **História de Goiás: síntese dos acontecimentos da política e da administração pública de Goiás, de 1592 até 1935**. 2. ed. Goiânia: Edição do autor, 1959.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERTRAN, Paulo. **Formação econômica de Goiás**. Goiânia: Oriente, 1978.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças dos velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BORGES, Lindsay, **Representações Doutrinárias e Auto-Afirmação da Igreja (Goiás 1957-1967)**. In: Serpa, Élio Cantalício; Magalhães, Sônia Maria de (org.) **Histórias de Goiás: Memórias e Poder**. Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**. São Paulo: Papius, 1976.
- BRITO, Eleonora Zicari C. de e BOTELHO, Rosana U. **O historiador e suas fontes**. In Catálogo de História Oral. Paracatu: Arquivo Público Municipal/Fundação Municipal Casa da Cultura/ prefeitura de Paracatu, 1998.
- CAMPOS, Francisco Itami. **Coronelismo em Goiás**. Goiânia: UFG, Cegraf, 1983.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CHARTIER, Roger. **História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertand Brasil, 1990.
- CHAUL, Nars nagib Fayd. **Caminhos de Goiás da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: UFG, CEGRAF, 1997.
- DEUS, Maria Socorro de. **História das Festas Religiosas e a religiosidade em Goiás**. Goiânia, Agepel, 2001.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: 1989.
- DUARTE, Lyz Elizabeth Amorim de Melo. **O Poder e a Estrutura Agrária nos Municípios de Ceres e Jaraguá – uma análise comparativa**, São Paulo: 1999, (Tese de Mestrado).
- FONSECA, Luciano. **Jaraguá: Tradição e Modernidade**. Goiânia: UFG. 1999. (Dissertação de Mestrado).
- HAMÚ, Daura Rios Pedroso. **O Lugar do Padre Silvestre na Memória de Jaraguá** In: Freitas, Lúcia Gonçalves de (org) **Cenários da Memória e Identidade Goiana: O caso de Jaraguá**. Goiânia: AGEPEL, 2004.
- JANOTTI, Maria de Lourdes M. & ROSA Zita de P. **História Oral: uma utopia?** in Revista Brasileira de História. Memória, História e Historiografia. vol.13, nº 25/26, São Paulo: Marco Zero/ANPUH, 1992/93.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 1996.
- PALACIN, Luis G. **História de Goiás em Documentos**. Goiânia: UFG, 1975.
- PASAVENTO, Sandra J. **Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário**” In Revista Brasileira de História. Representações. Vol. 15, nº29, São Paulo:Contexto/ANPUH, 1995.
- PENIN, Sonia Penin. **Cotidiano e Escola: a obra em construção**. 2ª ed., São Paulo: Cortez, 1995

POHL, Joahann Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1976.

SANCHIS, Pierre. **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**, Loyola, 1992.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1975.

WEBER, Max. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: BPCS, 1989.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual** in Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2000, p. 27.

DEVASTAÇÃO E PRESERVAÇÃO AMBIENTAL NOS 50 ANOS DE BRASÍLIA

Regina Coelly Fernandes Saraiva
rcoelly@hotmail.com

Os 50 anos de Brasília permitem que a cidade seja vista e revista sob muitos olhares. Um olhar sobre as modificações que sofreu o espaço ocupado pela cidade parte da perspectiva de que o ato inicial da sua construção foi marcado pela devastação da natureza para, ao longo de sua história, ir incorporando uma visão de preservação que permeia a concepção de "cidade-parque" preconizada por Lúcio Costa; perpassa a compreensão e necessidade de recuperação da natureza nativa do cerrado por meio da criação de parques ecológicos; até a concepção atual de "bairros sustentáveis". Permeada por visões de natureza que foram sendo incorporadas à sua *performance* urbana, Brasília comemora seus 50 anos (re)dimensionando seu projeto inicial e (re)pensando o cerrado, sua natureza nativa, com um olhar focado na “Capital da Esperança” não apenas com 50, mas com, 100, 200, 500... anos.

Palavras-chave: devastação, preservação ambiental, história ambiental, Brasília.

Permear a história de Brasília sob uma perspectiva ambiental redimensiona a possibilidades de interpretar sua história. As interpretações da cidade estão muito focadas nas suas peculiaridades arquitetônicas e/ou urbanísticas e muitas vezes a história da cidade foi escrita contemplando esse viés. A revisitar a história da cidade alguns questionamentos ressaltam: que concepções de natureza traz o projeto urbanístico de Brasília? Como a natureza do cerrado foi contemplada no projeto da cidade? Como Brasília se posicionou diante das visões que preconizam a preservação do meio ambiente? A concepção de um planejamento da cidade, mais próximo de uma visão ecológica, valoriza as características da natureza do cerrado, promovendo o equilíbrio ambiental? Como as preocupações ambientais de preservação e valorização dos ecossistemas locais foram incorporadas ao planejamento da cidade?

Outros olhares...

A história ambiental é parte do campo da história. Sua constituição se situa no âmbito maior de ampliação e renovação da história empreendida pelos historiadores da chamada Escola dos *Annales* e mais sedimentada com a nova história (*nouvelle histoire*). Tem como objeto de estudo o meio ambiente, mais especificamente as interações e intervenções promovidas pelo homem no meio ambiente.

As questões ambientais no tempo é o campo de abordagem da história ambiental. “O meio ambiente constitui-se estimulante porta de entrada para a

compreensão de todas as sociedades, além de conter um valioso potencial para a construção do conhecimento histórico” (MARTINEZ, 2006, p. 23).

O estudo do meio ambiente sempre foi objeto de estudo da Geografia ou Antropologia, mas a historiografia do século XX alargou sua abrangência e, ao incorporar o meio ambiente como objeto de estudo, trouxe questionamentos, inspirados inclusive pelas reflexões da Geografia, para pensar seus próprios problemas teóricos, as relações sociais e os vínculos estabelecidos com o espaço, com a natureza. “Uma das peculiaridades mais destacadas da história ambiental seria, assim, o exame das relações entre os seres humanos e, dentro e a partir delas, a análise das relações que se estabelecem com o mundo natural” (MARTINEZ, 2006, p. 19)

Entre os historiadores da Escola dos *Annales* destaca-se a obra de Fernand Braudel (1983), *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo*, que procura desvencilhar-se de uma história enquadrada nos referenciais teóricos do século XIX, isto é, orientada pela descrição e análise dos acontecimentos políticos, econômicos e diplomáticos. Braudel pretendeu escrever uma “história total” abrangendo aspectos econômicos, sociais, políticos, culturais e ambientais. Sua proposta era elaborar uma história com plena interação com o espaço. O plano geral da primeira parte do Mediterrâneo é “O Meio”, no qual descreve, alguns aspectos metodológicos:

“História quase imóvel, que é a do homem nas suas relações com o meio que o rodeia, uma história lenta, de lentas transformações, muitas vezes feita de retrocessos, de ciclos sempre recomeçados; não quis desprezar essa história, quase fora do tempo, de relação com coisas inanimadas, mas também não quis ficar-me pelas tradicionais introduções geográficas à história, inutilmente lançadas para o princípio de cada livro, com descrições do meio físico, das actividades agrícolas e das flores; paisagens, actividades e flores que se mostram rapidamente e de que depois se não volta a falar, como se as flores não regressassem todas as Primaveras, como se os rebanhos parassem nas suas migrações, como se os navios não navegassem num mar real, que muda com as estações do ano.” (BRAUDEL, 1983, p.25).

A obra de Braudel é fundamental e serve de estímulo para as reflexões teóricas e metodológicas da história ambiental. Ela abre perspectivas para a compreensão de que o meio ambiente deve ser compreendido na produção de historicidades e não apenas como pano de fundo em que a história dos homens se desenvolve.

A partir dessa perspectiva, a natureza sai da condição de “coadjuvante da história” para assumir o papel de um “ator que cria e recria a história”. A história é escrita relacionando o olhar entre o concreto/material, o social e o mundo natural, sem a pretensão de isolá-los, mas sim interessada nas suas interações.

A abordagem das questões ambientais/natureza pela historiografia brasileira está presentes nas obras de historiadores clássicos como Sérgio Buarque de Holanda (*Caminhos e Fronteiras, Visão do Paraíso*), que escreve uma história da ocupação das terras interiores (sertão brasileiro), no período colonial, articulando as intensas interações entre cultura e natureza pelos homens que viveram aquele momento; e Caio Prado Júnior (*Formação do Brasil Contemporâneo*), que reconhece como traço permanente nas atividades econômicas, da colonização ao século XX, o caráter predatório e perdulário do aproveitamento das riquezas da terra e um capitalismo devastador.

O historiador norte-americano Warren Dean, em *A ferro e fogo*, escreve a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira percorrendo os caminhos da história da destruição desse ecossistema.

Na produção acadêmica de historiadores como Victor Leonardi, *Os historiadores e os rios*, a história ambiental é a expressão de singularidades sociais derivadas das particularidades regionais amazônicas. Em sua análise, a diversidade ecológica é inseparável das diversidades cultural e social. O autor propõe a história regional como ponto de partida para a história ambiental.

Na trilha dos autores brasileiros que contribuíram com pesquisas e reflexões teóricas sobre a história ambiental sobressaem-se José Augusto Drummond, José Augusto Pádua, Maria Inês Malta Castro, Regina Horta Duarte, Paulo Henrique Martinez, entre tantos outros. A produção historiográfica desses historiadores toma como base nossos problemas específicos. Discutem e produzem uma história ambiental formulada no e para o Brasil.

O interesse desses historiadores não é apenas reconhecer na história do Brasil os problemas ambientais colocados em seu tempo, mas escrever e interpretar nossa história reconhecendo a importância do mundo natural nas relações com os sujeitos coletivos de cada momento histórico. Esses historiadores, na contribuição teórica da história ambiental, superam a idéia da natureza apenas como uma fonte inesgotável de recursos para o crescimento econômico, ou apenas como cenário físico das relações sociais e culturais dos diferentes atores e grupos sociais.

Incorporando lições teóricas e metodológicas importantes de historiadores como Fernand Braudel a história ambiental no Brasil pode, segundo Martinez (2006), oferecer mais do que receber:

“Seja pela dimensão que as questões ambientais têm adquirido na sociedade neste novo século, seja pelo lugar que o mundo natural ocupou, e ainda ocupa, na sociedade brasileira. Sobretudo, dado o vigor e as potencialidades de trabalho investigativo e analítico que a comunidade de historiadores brasileiros revelou nas últimas décadas. A pesquisa e a reflexão sobre o passado ambiental, no Brasil, podem convertê-lo em um ativo e fecundo laboratório do ofício do historiador. (p. 37).

A emergência de problemas ambientais em escala planetária fez com que os historiadores se defrontassem com a necessidade de repensar alguns dos aspectos teóricos e metodológicos da História, de maneira a possibilitar a compreensão das profundas interações entre os seres humanos e a natureza ao longo da história (CASTRO, 2003). A história ambiental ao assumir a função de compreender essas interações oferece inúmeras possibilidades de interrogação sobre o passado e o presente.

A crise ambiental do século XXI pode ser apontada como o capítulo mais recente de uma longa história de uso e exploração dos recursos naturais pelos agrupamentos humanos em distintas partes do planeta (MARTINEZ, 2006). No entanto, não se trata de escrever uma história que se limita a investigar processos nos quais os homens historicamente se comportaram como destruidores da natureza. Para Castro (2003, p.40), “os historiadores precisam se munir de instrumentos teóricos e metodológicos que lhes permitam incorporar pressupostos ecológicos para que a história possa fortalecer-se como explicadora do passado e propiciadora de elementos de reflexão sobre o presente e o futuro.”

Essa preocupação apontada por Castro (2003), expressa a tentativa de estabelecer modos próprios de trabalhar com a história ambiental e de reconhecer nela particularidades e potencialidades como campo de interpretação da história. Donald Worster (1991) distingue três campos de atuação para historiadores ambientais: uma história ecológica propriamente dita, dos ecossistemas e suas transformações; das dimensões sociais e econômicas na milenar interação do ser humano com o mundo natural; e, o conhecimento e as reações psicológicas diante da natureza.

Não existem regras metodológicas e modelos teóricos perfeitos a serem perseguidos. A condição de ser um campo de interpretação em permanente construção, garante ao historiador pensar seu objeto de pesquisa sem está preso a determinismos

econômicos ou políticos. O importante é que a escrita da história, seja ela ambiental, cultural, ou social caminhe na perspectiva que nos aponta Walter Benjamin (1987), a história como possibilidade de (re)construir memórias, tradições e experiências dos diversos sujeitos sociais.

Brasília: devastação e preservação

No dia 02 de outubro de 1956, o presidente Juscelino Kubitschek assinou o primeiro ato no local da futura Capital e consagrou para a história a seguintes palavras: “Deste planalto central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das altas decisões nacionais, lanço os olhos sobre o amanhã do meu país e antevejo esta alvorada com fé inquebrantável e uma confiança sem limites no seu grande destino.” A construção de Brasília marcou uma nova fase da história do Brasil. A Nova Capital incorporou a função de demarcar o caminho para a modernidade que o País deveria assumir, consagrando desse modo o projeto nacional-desenvolvimentista inaugurado por Juscelino Kubitschek.

Brasília foi concebida com a audaciosa missão de ser moderna. A cidade nasceu com esse estigma e, diante do país, essa era a imagem que deveria representar. O arrojado projeto urbanístico de Lúcio Costa e a exuberante arquitetura de Oscar Niemeyer tinham a função de simbolizar/representar, “em concreto”, o espírito modernista de Brasília. Isto é, transformar a cidade num monumento moderno; a vitrine do Brasil que se desejava construir: moderna e auspiciosa. “Acreditava-se, então, que o urbanismo e a arquitetura teriam o poder de modelar hábitos e práticas, criar novos estilos de vida e convivência, sendo assim tomados como vetores de modernização e de desenvolvimento” (MADEIRA e VELOSO, 2007, p. 9).

A partir do ato de JK, a cidade estava concebida. Muitas transformações ocorreram no lugar destinado a receber a Nova Capital. Entre elas, transformações ambientais que modificariam profundamente a porção central do cerrado ocupada por Brasília.

Devastação

A construção de Brasília, anunciada sob os auspícios da modernidade, não considerou a natureza da região: o cerrado. Parte do processo de ocupação e

desenvolvimento do Brasil Central, a construção de Brasília está relacionada à idéia que associa modernidade ao urbano (“ser moderno é ser urbano”), em oposição ao mundo rural, reconhecido como atrasado, ou como espaço historicamente delimitado para as sociedades rurais, tradicionais, rurais. “Ao campo costumam ser associadas formas de vida social consideradas naturais, plenas de paz, simplicidade ou inocência, mas também, de atraso e ignorância. Por outro lado, à cidade (mundo urbano) é vinculada a idéia de centros de empreendimento, saber e progresso.” (SARAIVA, 2003).

A região central onde Brasília foi construída apresentava características essencialmente rurais. As cidades que existiam na região Luziânia, Planaltina, Goiás Velho, Pirenópolis, entre outras (com exceção de Goiânia), eram pequenas e a vida social marcada por traços rurais bem definidos. A arquitetura colonial dessas cidades revelava, na época, que o “progresso”, a “modernidade” ainda não havia chegado.

A arquitetura e o planejamento urbano moderno que foram incorporados à concepção de Brasília tinham como objetivo romper com tradições ainda muito vivas no Brasil Central. A visão sobre a região era de atraso, e Brasília tinha a função de ser o novo; romper com o sertão interior: terras representadas como “espaço vazio”.

Em meio ao “vazio”, a cidade foi erguida, e o cerrado (“natureza do sertão”) foi sendo devastado para dar origem à cidade. As primeiras imagens da construção da cidade, desde a fase de terraplanagem para a construção dos monumentos e edifícios, ou na abertura de vias como o Eixo Monumental e o Eixo Rodoviário, ou ainda na construção das áreas centrais da cidade como o Esplanada dos Ministérios, observa-se como o cerrado foi sendo devastado.

O urbanismo moderno, da década de 60, apesar de trazer em sua concepção a idéia de “cidade-jardim”, conjugando ao concreto o verde da natureza, tal como Brasília foi concebida, não considerou a vegetação nativa como parte do projeto. Extensas áreas que levou a formação do Plano Piloto (e posteriormente as cidades-satélites) foram primeiro devastadas para, em seguida, receberem a vegetação que deveria arborizar a cidade.

Nessa época, foram trazidas várias espécies “exóticas”, para a arborização das Superquadras previstas no planejamento urbano. Essa postura sugere que naquele momento, a visão que predominava sobre o cerrado era a do senso comum, que o

reconhecia apenas como “árvores tortas e baixas”, de valor estético inexpressivo; além disso, não foi desconsiderada a importância que a vegetação nativa tinha para o equilíbrio ambiental da região.

Tal fato pode ser observado também em momentos posteriores após a fundação de Brasília, revelando claramente que a concepção de modernidade que predominava não reconhecia a natureza da região como um patrimônio a ser preservado. O impacto ambiental na região foi colossal.

“Os dados relativos à área de cerrado que envolve o Distrito Federal dão conta das modificações ambientais na região. Entre 1958 e 1998, mais da metade da vegetação original de Brasília (57,65%) havia sido perdida, em função da expansão urbana e da ocupação agrícola desordenada. Dois momentos foram cruciais na definição desses dados: os processos de ocupação da década de 70 e sua intensificação no final da década de 80. Em 1954, do total da área do DF, 37,84% era cerrado. Após a fundação de Brasília, esses índices caíram de forma abrupta: 1964 (34,18%), 1973 (30,39%), 1984 (18,11%), 1994 (17,29%) e em 1998, apenas 9,91%. A intensificação do processo de ocupação foi o fator principal e evidente para se chegar a esses dados, além de ter contribuído para o desaparecimento de cerca de 600 espécies nativas.” (REVISTA DA UnB, 2001, p. 92-96).

Além do impacto ambiental na região que os dados revelam, Aragão (1993) observa que todo o sistema social e produtivo da região foi se tornando aos poucos uma relíquia cultural. Práticas tradicionais e rudimentares da região, como a coivara ou a economia caracterizada pela pequena produção, foram subitamente transformadas pelos processos de urbanização e modernização da agricultura, causados com a chegada de Brasília.

“Máquinas, estradas, luz elétrica, televisão, telefone, dinheiro novo, diferente do antigo, no ganhar e no gastar, tudo isso já havia chegado com Brasília, mas agora, nos anos 70, gangrenava-se o sistema antigo em seus redutos tradicionais do cerradão e do cerrado ralo, esse da arnica e da canela-de-ema, de repente, tudo tomou valor distinto, mudou de jeito. ‘Valha-me Deus, que o mundo vai se acabar’, teriam mesmo dito os antigos” (ARAGÃO, 1993, P. 173).

Preservação

Em 1961, ainda na fase inicial de construção da cidade, foi criado o Parque Nacional de Brasília (Decreto no. 241), mais conhecido como “Água Mineral”. A justificativa de preservação que acompanha a criação do Parque revela claramente que a preocupação, naquele momento, era exclusivamente a garantia do abastecimento de água para a Capital Federal, que a área preservada deveria garantir. “As florestas existentes na área do Distrito Federal merecem proteção e cuidados especiais por parte

dos Poderes Públicos, em virtude de serem protetoras de mananciais existentes na região. Considerando a importância dessas florestas na sua função protetora dos rios que abastecem de água a Capital Federal, fica criado, no Distrito Federal, o Parque Nacional de Brasília (PNB)...” (Decreto 241, de 29 de novembro de 1961). Essa era sua função primordial.

O Parque Nacional de Brasília foi criado no momento que ainda predominava uma idéia funcional da natureza. A preservação era relacionada ao caráter prático da natureza, provedora dos recursos naturais necessários ao homem da cidade; relevando a um segundo plano a dimensão ecológica e o valor patrimonial do ecossistema natural da região.

Em 1978, ganhou destaque na história da cidade a criação do Parque Rogério Pithon Farias (hoje, recebe o nome Parque da Cidade Sarah Kubitschek). Parque urbano, que associa lazer e natureza. No entanto, para dar lugar ao Parque uma grande extensão de cerrado foi devastada. A idéia de natureza ainda estava muito distanciada de uma visão ecológica de preservação ambiental. Essa idéia predominou em toda a década de 80.

Os anos 90 foram decisivos na mudança de concepção da preservação e conservação da natureza. Discussões globais em torno do meio ambiente, como a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, mais conhecida como ECO-92, tornaram públicos idéias e conceitos fundamentais como meio ambiente, desenvolvimento sustentável, ecologia e Agenda 21. A preservação da natureza, a partir da ECO-92, foi incorporada como uma dimensão ética.

Essa concepção foi sendo incorporada por Brasília. A cidade acompanhou esse movimento e ao longo da década de 90, além da criação de órgãos públicos voltados para a preservação ambiental, destaca-se a criação de parques ecológicos em que a preservação do cerrado, vegetação nativa, era o objetivo principal. É desse período a criação do Parque Ecológico Olhos D’água, em área privilegiada da cidade, ocupando uma área inicialmente destinada a uma Superquadra de Brasília (SQN 413) e a criação de mais de 22 parques ecológicos em todo o Distrito Federal.

As idéias de preservação do meio ambiente e valorização dos ecossistemas locais dotam a cidade de nova perspectiva: Brasília, ainda como vitrine para o resto do país, foi incorporando o discurso ambiental, e as intervenções urbanas são permeadas pela condição ser uma “cidade sustentável”. É nessa perspectiva que novos bairros da cidade têm sido concebidos. O Setor Noroeste, projetado como “área nobre da cidade”, incorpora ao seu projeto a condição de ser o “primeiro bairro ecológico” do Brasil. A “cidade modernista” se renova; agora, não apenas a arquitetura e o urbanismo de Brasília têm que ser reconhecidos como moderno, mas também a prática de preservar o ecossistema local, valorizando suas características e promovendo o equilíbrio ambiental.

Brasília é uma cidade paradoxal. A cidade modernista que nasceu devastando, teve que se curvar diante da natureza do cerrado e assume a “modernidade ecológica”, criando parques e “bairros sustentáveis”. Permeada por visões de natureza que foram sendo incorporadas à sua *performance* urbana, Brasília comemora seus 50 anos (re)dimensionando seu projeto inicial e (re)pensando o cerrado, sua natureza original.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÃO, Luiz Tarley de. “Ocupação humana no cerrado de Brasília”. In: PINTO, Maria Novaes. *Cerrado: caracterização, ocupação e perspectivas*. Brasília: UnB/Sematec, 1993. 1994.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Vol.1, São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERTRAN, Paulo. *História da terra e do homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal, do indígena ao colonizador*. Brasília: Verano, 2000.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1983.

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo, Ed. Universidade Estadual Paulista, 1992.

CASTRO, Maria Ines M. “Reflexões sobre a história ambiental”. In: *Revista Universitas/FACE*. História, Brasília: UniCEUB, 2003.

COSTA, LÚCIO. *Relatório do Plano Piloto de Brasília*. Brasília, DF: ArPDF, CODEPLAN, 1991

COUTO, Ronaldo Costa. *Brasília Kubitschek de Oliveira*. São Paulo: Record, 2002.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do DF-DEPHA/SC/GDF. *A construção da cidade*. Brasília, 1998.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, NUPAUB, USP: 2001.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Trajetória do Patrimônio no Brasil, *Revista do Patrimônio: Cidadania*, SP, 1996.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOLSTON, James. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

KARL, Polany. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MAGALHÃES, Nancy A. “A percepção do rural e do urbano na construção da memória social das cidades”. In: *A Construção da cidade*. Brasília: Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico do DF, 1998.

MARTINEZ, Paulo Henrique. *História ambiental no Brasil: pesquisa e ensino*. São Paulo: Cortez, 2006.

McCORMICK, John. *Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

NUNES, José Walter. *Patrimônios subterrâneos em Brasília*. São Paulo: Annablume, 2005.

PAVIANI, Aldo (org). *Brasília, ideologia e realidade. Espaço urbano em questão*. São Paulo: Projeto, 1985.

Revista da UnB, no. 3, Brasília, 2001.

Revista Brasileira de História, vol.5, São Paulo, 1985.

LEONARDI, Victor Paes de B. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

MADEIRA, Angélica e VELOSO, Maria. *A cidade e suas feiras: um estudo sobre as feiras permanentes de Brasília*. Brasília, DF: IPHAN/ 15ª. Superintendência Regional, 2007.

SARAIVA, Regina C.F. “Modernidade brasileira e o rompimento com as tradições”. In: *Revista Universitas/FACE*. História, Brasília: UniCEUB, 2003.

SILVA, Ernesto. *História de Brasília: um sonho, uma esperança, uma realidade*. 3ª ed. Brasília: Linha Gráfica Editora, 1997.

VASCONCELOS, Adirson. *A mudança da Capital*. 1ª ed. Brasília. Senado Federal 1978.

A SEXUALIDADE FEMININA NO DISCURSO MÉDICO DE PEDRO HISPANO (SÉCULO XIII)

Catarina Stacciarini Seraphin¹
cstacciarini.hist@gmail.com

Na Idade Média, o discurso acerca da sexualidade feminina estava presente não só em obras religiosas, mas também em textos filosóficos e tratados médicos, como o *Thesaurus pauperum* (Tesouro dos pobres) e o comentário sobre o *Viaticum* (*Questiones super Viaticum*), atribuídos ao físico e religioso Pedro Hispano (? 1205-1277). A partir da análise dessas obras médicas é possível perceber uma discussão acerca da sexualidade das mulheres, discussão influenciada por escritos clássicos e islâmicos. Nesta perspectiva, o presente estudo busca discutir a preocupação médica com a saúde feminina e perceber como a sexualidade das mulheres estava inserida no discurso médico medieval e como era concebida na cultura medieval do século XIII.

Palavras - chave: Sexualidade, saúde e medicina medieval.

During the Middle Age the discourse about feminine sexuality was present not only in religious works, but also in philosophical and medical treatises, as the *Thesaurus pauperum* and the medical commentary on the *Viaticum* attributed to the physician and religious Peter of Spain (? 1205- 1277). Through the analyses of these medical works it is possible to discern a discussion concerning feminine sexuality, a discussion influenced by the classic and Islamic writings. In this perspective, the present study aim to discuss the medical concern with the feminine health and discern how feminine sexuality was inserted in the medical discourse and how it was conceived in the medieval culture of the thirteenth century.

Key-words: Sexuality, health and medieval medicine

A sexualidade humana é parte integrante da cultura e é concebida e compreendida de maneira diferente conforme a sociedade e o período em que está inserida. A sexualidade, de acordo com Foucault (1977), não é uma qualidade herdada da carne, que várias sociedades louvam ou reprimem, mas é uma forma de moldar o ser na experiência da carne, que é constituída em torno dos comportamentos. Assim, o sexo, como o ser humano, é contextual. Nessa perspectiva, para analisar a sexualidade feminina na Idade Média é de fundamental importância compreender que neste período esta está imersa neste contexto e nesta sociedade, possuindo uma concepção diferente da que possui na atualidade.

A sociedade medieval é constituída de diversas tensões, tais como aquelas entre Deus e o homem, entre o homem e a mulher, entre a razão e a fé e entre o corpo e a

¹ Universidade Federal de Goiás, mestranda, bolsista do CNPq.

alma (Le Goff, 2006). A sexualidade não foge a esse contexto e possui um caráter ambíguo, por um lado ela é reprimida, condenada e controlada pelo cristianismo, existindo normas para a sua prática no interior do matrimônio. Durante o período medieval, alguns tópicos relacionados às práticas sexuais estavam submetidos aos dogmas da Igreja, principalmente aqueles relacionados à sexualidade dos casais. A Igreja instruíu o casal da melhor maneira de realizar os atos sexuais, estes deveriam seguir regras e ritos, na tentativa de moderar a luxúria. As relações deveriam ser noturnas, sendo necessário evitar a nudez e o casal deveria limitar-se às posições comuns, pois as incomuns eram consideradas perigosas e poderiam gerar concepções monstruosas. As mulheres deveriam deixar a iniciativa para os homens. O casal deveria ainda respeitar os períodos de abstinências impostos pela Igreja, como a Quaresma e os dias santos. O período de abstinência imposto pela Igreja totalizava 250 dias e existiam ainda o período da menstruação e do aleitamento, no qual também não eram aconselhados o coito. Esses períodos eram maneiras naturais de controlar a natalidade (Rossiaud, 2002).

Por outro lado a sexualidade é considerada importante para a reprodução e para a manutenção da saúde. Constantino, o Africano (1022-1087) na obra médica *Viaticum* receita para os pacientes que sofrem de mal de amor, doença semelhante à melancolia, relações sexuais juntamente com vinho, banhos, conversações, música e poesia para distrair e reabilitar a saúde do doente (Wack, 1990). A sexualidade, neste período, está ainda inserida em uma concepção hierárquica, criada pelos Pais da Igreja, de valores nos quais os *virgines* (virgens) ocupam o nível supremo, sendo um exemplo a serem seguidos, os *oratores* (oradores) ligados à renúncia ou à continência possuíam maior autoridade sobre os *conjugati* (casais) (Rossiaud, 2002).

No período medieval existia uma tentativa por parte da Igreja em normatizar a sexualidade no interior do casamento, por intermédio da teologia do matrimônio, representando, nesse sentido, uma tentativa de controle, que na realidade não se efetivava. Apesar dos dogmas da Igreja e da moral cristã, muitos trabalhos sobre a sexualidade humana foram desenvolvidos durante a Idade Média, tendo como principal influência as autoridades clássicas e islâmicas que encorajaram a incorporação de assuntos controversos como o aborto, o impedimento da concepção e o prazer sexual. (Cadden, 1993).

O tema da sexualidade, tanto masculina quanto feminina, aparece na Idade Média em textos religiosos, médicos e filosóficos. A maioria dos escritos acerca destes temas

foi feita por homens, principalmente eclesiásticos, escrevendo dessa maneira, em tese, com maior embasamento teórico do que prático, na medida em que a observação anatômica do corpo humano, neste período, era proibida e a partir da reforma gregoriana intensificou-se a proibição das relações sexuais para os clérigos. O silêncio feminino no período medieval também dificulta a obtenção de uma perspectiva feminina sobre a sexualidade, existindo algumas exceções como a Hildegarda de Bingen (1098-1179) e Trótula de Salerno (século XI e XII).

A partir da análise desses escritos pode-se buscar perceber como os homens medievais compreendiam a sexualidade humana. Nesta perspectiva, o presente estudo visa focar no estudo da literatura médica e discutir a preocupação médica com a saúde feminina e perceber como a sexualidade das mulheres estava inserida nesta literatura medieval do século XIII, principalmente na obra médica de Pedro Hispano.

O físico² Pedro Hispano nasceu em Lisboa por volta de 1205/1210, na família dos Rebolo ou Rabelos. Acredita-se que iniciou seus estudos na Escola da Catedral de Lisboa e estudou também na Universidade de Paris. Pedro Hispano foi um exemplo de “homem da ciência” do século XIII, além de um dos mais importantes físicos desse período, foi também filósofo, mestre universitário e eclesiástico, tornando-se papa João XXI em 1276. Morreu em 1277 em decorrência do desabamento do teto de sua biblioteca particular (Santos, 2007).

Pedro Hispano possui uma extensa obra, que envolve escritos sobre lógica, medicina, filosofia natural e teologia. Suas obras médicas englobam tratados, receituários, regimentos de saúde e comentários médicos sobre textos das autoridades (*auctoritates*) gregas, romanas e árabes.

O presente trabalho procura focar especificamente em duas obras médicas de Pedro Hispano o *Thesaurus pauperum* (*Tesouro dos pobres*) e seu comentário médico sobre o *Viaticum*. O *Thesaurus pauperum*, uma de suas mais importantes obras, que influenciou outros trabalhos médicos do período, foi provavelmente composto na Itália por volta de 1250. Esta obra está voltada para a prática médica, principalmente para médicos humildes, e reúne várias receitas de físicos como Avicena, Constantino, Dioscórides, Galeno e também de Pedro Hispano e foi traduzida para várias línguas vernáculas medievais como o alemão, o castelhano, o catalão, o dinamarquês, o escocês e o francês, representando a ampla divulgação que obra teve no período medieval. Nas

² Os médicos eram denominados físicos, pois na Idade Média os *physici* eram considerados especialistas da natureza, dominando a interação entre homem e natureza.

receitas presentes no *Thesaurus pauperum* percebe-se a presença de uma medicina popular com recursos mágicos e astrológicos.

Entre as receitas presentes no *Thesaurus pauperum*, algumas são dedicadas a assuntos referentes à sexualidade humana e também às doenças das mulheres. É possível encontrar na obra uma preocupação com o prazer (tanto masculino quanto feminino) que era segundo os médicos, importante para a concepção. No capítulo XXXVII denominado *Ad coitum excitandum (Para excitar ao coito)* Pedro Hispano oferece receitas para resolver problemas relacionados à falta de desejo sexual. Ele declara que

Triturem-se bagas de loureiro e prepare-se uma confecção das mesmas com suco de satirião: untem-se com isso os rins e as partes genitais; excita poderosamente o coito. (...) testículos de veado ou a ponta da cauda da raposa e testículos de toiro excitam a mulher ao prazer. (Pedro Hispano, *Thesaurus pauperum*, p. 234) ³.

Neste capítulo da obra percebe se uma referência clara do físico ao prazer feminino, demonstrando uma preocupação deste com a sexualidade e a saúde das mulheres.

O físico ensina ainda em sua obra como inibir o desejo erótico. No capítulo XXXVIII *De suffocatione libidinis (Sufocação do desejo erótico)* ele receita a utilização de ervas para evitar a ereção e o coito.

Lê se no livro I de Cirano que, se derem a beber a alguém nove formigas cozidas com suco de abróteas, em todos os dias da sua vida, não terá potência venérea. (...) tomar com frequência nenúfar diminui a corrupção e destrói o desejo do coito, quando se bebe uma onça dele com xarope de papoilas; congela o sêmen, com a propriedade que existe nele e na sua raiz (*TP*, p. 242).

No *Thesaurus pauperum* aparece também receitas relacionadas às doenças das mulheres, principalmente referentes ao útero, denominado no período de madre, aos seios e à menstruação. Pedro Hispano dedica um capítulo, XLII *De mamillarum infirmitatibus (Doenças dos seios)* para tratar o inchaço dos seios receitando que

se os seios estiverem inchados por causa do excesso de leite, cubram-se em primeiro lugar com argila ou com fava partida e moída e clara de ovo, ou

³ As siglas das obras de Pedro Hispano utilizadas neste trabalho são TP para *Thesaurus pauperum* e CV para o comentário sobre o *Viaticum*.

com lentilhas cozidas em vinagre; com a continuação, aplique-se ovo com óleo rosado, pois tira o tumor e toda a dureza dos seios (TP, p. 250)

O físico dedica nesta obra capítulos à dureza e apótema da madre e também à sufocação da madre. De acordo com Hipócrates (460 – 377 a.C) o útero poderia se deslocar e simpatizar com as áreas superiores do corpo, causando uma sensação de desconforto e sufocação, ocasionando, assim, a doença sufocação da madre. O médico grego acreditava que a doença era uma consequência desagradável da castidade, causada pela retenção do esperma feminino. Dessa maneira, os médicos geralmente recomendavam a masturbação para expelir os fluídos. As práticas masturbatórias eram realizadas pelas parteiras ou pelas próprias pacientes (Rodrigues, 2006).

Entretanto, Pedro Hispano oferece outras receitas para resolver o problema da sufocação da madre. No capítulo XLIII *De suffocatione matricis (Sufocação da madre)* ele receita que “dissolvam-se teriaga magna, cravos-da-índia e alhos, com vinho forte e quente e dêem se a beber; faz um bem admirável.” (TP, p. 256).

O físico ensina ainda às mulheres receitas para provocar ou diminuir o fluxo menstrual. No capítulo XL *De prouocatione menstruorum (Provocação da menstruação)* receita que “raiz de açucena triturada com azeite e cozida nas brasas expele a menstruação; e beber a sua semente expele depressa o feto morto” (TP, p.244).

No estudo da obra *Thesaurus pauperum* é possível perceber ainda a incorporação de assuntos considerados controversos, como a contracepção. Pedro Hispano apresenta na obra uma preocupação com o impedimento da concepção. No capítulo XLIV *De impedimento conceptus (Impedimento da concepção)* ele declara que:

Quando a mulher não quiser conceber, talvez por que tema morrer ou por qualquer outra razão, coma osso de coração de veado, e não conceberá. (...) pôr suco de hortelã na vulva, durante o coito, impede a concepção. Avicena. Beber ferrugem não deixa a mulher conceber (TP, p. 258 e 260).

No período medieval, a discussão sobre esses temas abordados por Pedro Hispano foi influenciada pelos gregos, romanos e árabes. Enquanto estudava as doenças das mulheres, Hipócrates percebeu a necessidade de confiar nas declarações destas, uma vez que, estas doenças, principalmente àquelas relacionadas à ginecologia eram difíceis de diagnosticar, pois eram vivenciadas unicamente por mulheres. Dessa maneira, Hipócrates expandiu o campo para uma maior autonomia feminina e uma maior participação das mulheres na compilação de trabalhos médicos.

Avicena (980-1037), importante físico árabe foi um grande influenciador da medicina latina. A tradução de sua obra o *Canon* de medicina para o latim por Geraldo de Cremona (1114-1187) no século XII contribuiu para a expansão do conhecimento acerca da sexualidade no período medieval, pois seu trabalho aumentou significativamente a quantidade de informações sobre a reprodução e suas disfunções. Nesta obra Avicena declara que não é indecente para os médicos discutirem o aumento do pênis, o estreitamento da vagina ou o prazer feminino.

Dessa forma, Avicena trata em sua obra as condições saudáveis e não saudáveis para o coito, as causas e as curas para a diminuição do prazer das mulheres e como esse prazer feminino pode auxiliar na cura da esterilidade, as maneiras de induzir o aborto, no caso em que se teme pela vida da mãe e ainda trata de práticas contraceptivas. Outras obras médicas árabes e gregas traduzidas para o latim nos séculos XII e XIII também auxiliaram na abertura do discurso médico sobre a sexualidade (Cadden, 1993).

Outro importante escrito médico de Pedro Hispano relacionado ao tema da sexualidade medieval é o seu comentário sobre o *Viaticum* (*Questiones super Viaticum*), escrito durante o período no qual Pedro Hispano ensinou medicina em Siena (1246-1250). Os comentários médicos de Pedro Hispano foram elaborados para a *lectio*, que era a leitura e interpretação dos textos das autoridades clássicas, islâmicas e medievais. No comentário médico sobre o *Viaticum*, Pedro Hispano levanta questões a partir do texto de Constantino e as discute com o auxílio das autoridades (Santos, 2007).

Originalmente o *Viaticum*, (no árabe *Zād al-musāfir*) escrito por Ibn al Jazzār, consistia em anotações para viajantes que não possuíam acesso a tratamento médico. Traduzido por Constantino, o Africano, no século XI, do árabe para o latim esta obra foi bastante difundida por toda a Europa ocidental, fazendo parte do currículo da maioria das universidades. Dessa maneira, vários comentários foram escritos sobre essa obra. Estes comentários formam o primeiro *corpus* de escritos medievais que tenta integrar a visão erótica do amor grego e árabe na cultura cristã medieval (Wack, 1990).

Não se tem grande conhecimento acerca da vida de Constantino, este nasceu em Cartago, na África e entrou no mosteiro de Montecassino. A data de 1087 é aceita convencionalmente como a data de sua morte. Sabe-se que ao traduzir o que viria a ser o *Viaticum*, Constantino fez algumas alterações, afirmou que o *amor hereos* só poderia ocorrer entre humanos e retirou alguns nomes árabes e manteve nomes gregos. Essas alterações auxiliaram no entendimento e assimilação da obra.

O *amor hereos* (mal de amor) era considerado, segundo o *Viaticum*, uma doença do cérebro, com sintomas muito próximos ao da melancolia. O paciente sofria alterações na aparência, como palidez e de comportamento, tinha insônia, fraqueza, pensamentos depressivos e instabilidade da pulsação. Se não curada a doença poderia ser fatal. Os médicos geralmente receitavam relações sexuais, vinho, banhos, conversações, música e poesia para distrair e reabilitar o doente (Wack, 1990).

Ao escrever o comentário sobre o *Viaticum*, Pedro Hispano discute a sexualidade, questionando qual sexo (masculino ou feminino) sofre mais de *amor hereos*, relacionando a doença com a sexualidade e o prazer sexual, inovando o estudo nessa área. Existem duas versões do seu comentário, uma versão A e uma versão B, a última é considerada a versão mais elaborada.

A partir da análise do prazer sexual o físico questiona acerca da intensidade sexual sentida por homens e mulheres. Assim, Pedro Hispano colaborou com o desenvolvimento de estudos sobre sexualidade. Ele declara que os homens têm um prazer mais intenso nas relações sexuais, uma vez que seu membro é mais sensível. Contudo, apesar da maior intensidade do prazer masculino, as mulheres têm prazer duplo, uma vez que estas sentem prazer quando liberam seu esperma e quando recebem o esperma masculino, mas o prazer feminino não tem, segundo o físico, a mesma qualidade do prazer masculino.

É questionado em qual sexo o prazer no coito é mais intenso e parece ser no sexo masculino, por esta razão: o membro masculino é mais sensível. (...) Assim, o prazer é mais intenso nos homens. (...) Mas o prazer da mulher é duplo (quando emite e quando recebe), entretanto não é da mesma qualidade (CV, p. 247).

Outra questão proposta por Pedro Hispano em seu comentário é sobre que sexo deseja o coito mais intensamente. Ele argumenta que o desejo por relações sexuais é maior nas mulheres, considerando que elas têm duplo prazer no coito e também por que o amor nas mulheres é mais intenso do que nos homens. Dessa maneira, elas desejam o coito mais do que os homens.

(...) É questionado em qual sexo o desejo pelo coito é maior. (...) Constantino diz que o prazer no coito é em parte maior nas mulheres do que nos homens. Por isso o desejo pelo coito é maior, e o amor é maior e mais intenso nas mulheres do que nos homens. A segunda razão é esta. O sexo feminino se entrega mais ao amor do que o sexo masculino, como diz Constantino. Por isso o sexo feminino deseja o coito e o amor mais do que o sexo masculino (CV, p. 245).

Os tratados médicos de Pedro Hispano influenciaram muitas outras produções médicas do final da Idade Média, e suas obras não foram as únicas deste período a discutir a sexualidade e o prazer feminino. A virgindade, o coito, o orgasmo são assuntos presentes em outros trabalhos médicos do período.

A virgindade era um aspecto que possuía um significado social muito importante no período medieval. Segundo o *De secretis mulierum* (*Segredos das mulheres*), geralmente atribuído a Alberto Magno (? 1193-1280), quando um homem se aproxima de uma mulher ele consegue dizer se foi o primeiro a manter relações sexuais com esta, pelo tamanho da abertura de sua vagina; se a vagina for apertada e difícil de penetrar ele pode estar seguro de que a mulher é virgem. Outra maneira de identificar a virgindade apresentada na obra é por meio da urina, se esta for clara e tiver espumas brancas a mulher é virgem, se for clara, mas dourada a mulher é ainda pura, mas não será por bastante tempo, uma vez que a cor dourada indica calor em seu corpo e este calor está relacionado a um intenso desejo por sexo.

O físico do século XIII Guilherme de Saliceto em sua obra *Summa conservationis et curationis* afirmava que o simples fato da mulher sangrar durante a relação sexual não provava que esta era virgem, uma vez que ela poderia estar menstruada. O físico indica uma receita em seu trabalho, isto é, uma maneira de fazer com que as mulheres pareçam virgens. Elas deveriam lavar a boca da vagina, sentar-se em banho quente e esfregar suas partes íntimas com determinados óleos e introduzir na vagina um intestino de pomba⁴ cheio de sangue. Dessa maneira, as mulheres parecerão virgens. Pode-se perceber uma simpatia do médico com as mulheres que eram acusadas de serem corruptas (não virgens) (Lemay, 1982).

Em relação ao coito, *De secretis mulierum* aconselhava que o casal deveria se certificar de que a comida havia sido digerida antes de iniciarem o ato sexual, e aconselhava também os homens a conversarem de maneira leve com as mulheres, isso ajudaria na hora do coito. Os tratados médicos afirmavam que uma vez escolhido o parceiro sexual a iniciativa deveria ser do homem. Arnaldo de Villanova na obra *De regimine sanitatis* composto antes de 1311, afirmava que os homens deveriam ter a iniciativa.

O orgasmo era estudado separadamente do coito em textos científicos medievais. Os filósofos naturalistas acreditavam que as mulheres tinham dois orgasmos, o primeiro

⁴ A utilização da pomba na receita de Guilherme é simbólica, pois esta é o único animal que não possui ambivalência, a pomba é considerada somente boa, pura, não possui maldade.

quando sua semente é lançada e o segundo quando recebe a semente masculina. Este pensamento está presente no comentário médico sobre o *Viaticum* de Pedro Hispano. Já Avicena no *Canon* de medicina acreditava que a mulher tinha três orgasmos, os dois primeiros iguais acreditavam os filósofos e o terceiro decorrente do movimento feito durante o até a relação sexual.

Nessa perspectiva, percebe-se que a natureza da sexualidade, as circunstâncias apropriadas para as relações sexuais, a relação entre coito e reprodução, as práticas de contracepção e aborto e as implicações da virgindade eram de domínio tanto dos médicos quanto dos filósofos naturalistas.

Apesar de estar presente nos textos médicos medievais uma discussão acerca da sexualidade feminina, alguns historiadores percebem esses escritos como uma forma de manutenção da representação da inferioridade feminina e da misoginia no período medieval. Bullough (1973) busca em seu trabalho *Medieval Medical and Scientific Views of Women* apresentar outro fator para a “inferioridade” feminina além da misoginia clerical geralmente trabalhada. O autor defende a tese de que não somente o cristianismo ou o preconceito dos clérigos medievais levou a uma misoginia (medieval e moderna), mas também as visões médicas e científicas do mundo antigo que foram incorporadas ao pensamento medieval.

Bullough apresenta vários autores médicos e filósofos naturalistas, gregos e romanos, para sustentar a sua tese, entre eles Aristóteles (século IV a.C) que em sua obra *Historia animalium* afirma ter evidência científica de que as mulheres eram inferiores aos homens. Ele considerava as mulheres intelectualmente e moralmente inferiores; argumentava que o macho de qualquer espécie é mais forte, mais ágil e maior que a fêmea, sendo este um sinal natural da inferioridade feminina. Aristóteles destacava também a importância do macho na reprodução, admitindo que as mulheres possuíam um papel passivo, fornecendo o material para a formação da criança e considerava ainda as mulheres como um macho incompleto e invertido.

Outro autor que segundo Bullough sustenta a idéia da inferioridade feminina é Alberto Magno (século XIII) que adotava a noção aristotélica do sêmen masculino, acreditando que o “sêmen” feminino só poderia ser considerado desta maneira por um equívoco. Em sua obra *De animalibus libri XXVI* apresenta a idéia de que os homens são mais fortes do que as mulheres, e que se o sêmen masculino fosse forte e bem “digerido” originaria um filho homem e se fosse fraco e “digerido” de maneira pobre

originária uma mulher. Desse modo, o sexo da criança era determinado durante a concepção.

Dessa maneira, os homens medievais não percebiam as mulheres como inferiores somente segundo aspectos religiosos, de sua criação, mas também por causa de sua anatomia e fisiologia, apresentada pelas autoridades médicas antigas e medievais. Assim, Bullough defende a idéia de que a “inferioridade” feminina estava presente não só na literatura religiosa como também na literatura médica medieval, apresentando escritos médicos para corroborar a sua tese.

Todavia, é importante ressaltar que a sociedade medieval era uma sociedade masculinizada e que a maior parte dos textos produzidos que chegaram até nós foram escritos por homens, em sua maioria clérigos. Nesse sentido, a imagem construída das mulheres desse período é proveniente de uma visão masculina.

Além de procurar perceber nos escritos médicos do período medieval, principalmente do século XIII, uma inferiorização das mulheres em relação aos homens se faz importante questionar o porquê se discutia a sexualidade humana e por que a sexualidade feminina aparece nas obras de Pedro Hispano, principalmente em oposição à sexualidade masculina. A preocupação dos físicos medievais em discutir a sexualidade feminina e abordar as doenças das mulheres apresenta o compromisso que estes possuíam com a saúde destas. Pode-se pensar ainda que esta escrita médica apresente uma construção da identidade masculina.

A oposição entre o masculino e o feminino no interior da obra médica de Pedro Hispano, mais precisamente no comentário médico sobre o *Viaticum*, quando o físico opõe o prazer sentido pelo sexo masculino do prazer sentido pelo sexo feminino e contrapõe também em qual dos dois sexos o desejo pelo coito é mais intenso, é importante na formação da identidade masculina, pois esta se constrói em oposição ao feminino, em oposição à construção do conceito de feminino. A partir da percepção do *outro*, das semelhanças, mas primordialmente das diferenças possuídas em relação ao *outro* é que se torna possível a percepção e a formação de uma identidade, que não é fixa nem estável e está em constante transformação e construção. A formação da identidade vem principalmente da oposição (Hartog, 2004).

Nessa perspectiva, ao escrever sobre a sexualidade feminina além de apresentar acima de tudo uma preocupação com a saúde das mulheres o físico também está discutindo a sexualidade masculina e com esta oposição está contribuindo para a construção de sua identidade como homem. Assim, o estudo acerca da sexualidade

feminina no período medieval, principalmente no século XIII auxilia o historiador não só a compreender como esta era concebida no interior da sociedade medieval, mas também a compreender melhor a visão masculina sobre o feminino.

Fontes Impressas

PEDRO HISPANO. *Questiones super Viaticum*. In: WACK, Mary Frances. *Lovesickness in the Middle Ages: the Viaticum and its commentaries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990, p. 212-251.

_____, *Thesaurus pauperum*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973.

Referências Bibliográficas

BULLOUGH, Vern L. Medieval Medical and Scientific Views of Women. In: *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. 4, 1973. P. 485-501.

CADDEN, Joan. Medieval Scientific and Medical Views of Sexuality: Questions of Propriety. In: Lomperis, Linda e Stanbury, Sarah. *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. University of Pennsylvania Press, 1993. p. 157-171.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições do Graal, 1977.

HARTOG, François. Invenção do Bárbaro e Inventário do Mundo. In: *Memória de Ulisses*, Belo Horizonte: Ed UFMG, 2004, p. 93-122.

LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEMAY, Helen Rodnite. Human Sexuality in Twelfth –through Fifteenth– Century Scientific Writings. In: Brundage, James e Bullough, Vern L. *Sexual Practices & the Medieval Church*. New York: Prometheus Books, 1982, p. 187-205.

RODRIGUES, Ana M. S. A. Entre a sufocação da madre e o prurido do pênis: Gênero e disfunções sexuais no *Thesaurus pauperum* de Pedro Hispano. In: *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa: Edições Colibri, 2006. p. 33-44.

ROSSIAUD, J. Sexualidade. In: Le Goff, J. e Schmitt, Jean-Claude (orgs.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. vol.II. p. 477-492.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante dos. A escolástica médica medieval: o mestre Pedro Hispano (séc. XIII). In: *Pesquisas em Antigüidade e Idade Média: Olhares Interdisciplinares*. Terezinha Oliveira e Angelita Marques Visalli (Orgs.). São Luís: Editora UEMA, 2007. p. 225-235.

WACK, Mary Frances. *Lovesickness in the Middle Ages: the Viaticum and its commentaries*. University of Pennsylvania Press, 1990.

DANÇAS TEATRAIS EM GOIÂNIA: UMA PERSPECTIVA CONSTRUÍDA A PARTIR DA IMPRENSA (1940 – 1960)

Rejane Bonomi Schifino*
rejanebonomi@hotmail.com

Com o objetivo de fornecer uma perspectiva diferenciada sobre como as danças teatrais adquiriam a presente projeção na vida cultural de Goiânia, foi realizada a leitura e análise de notícias publicadas sobre dança na imprensa goiana e goianiense entre os anos de 1937 e 1969, de documentos que compõem o acervo particular de pessoas e estabelecimentos vinculados ao universo das danças teatrais de Goiânia e de representações historiográficas sobre Goiás que foram publicadas a partir da década de 1970, procurando-se demonstrar que o crescimento e consolidação das danças teatrais aqui têm raízes na transformação do referencial de dança da sociedade local desde a fundação da cidade.

Palavras-chave: história da dança, imprensa, Goiânia.

Whit the goal to give a different perspective about how theatrical dances acquired the actual projection at the Goiânia's cultural life, was made the reading and analysis of dance news published by the local press from 1937 to 1969, of documents from private files from people and places connected to the theatrical universe of dance in Goiânia and also selected dates about Goiás history since 1970 when was published the very first articles till this days, trying to show that the growing and consolidation here of the theatrical dances started with the change of the local society's referential dance since the foundation of the city.

Key words: dance history, press, Goiânia.

A observação da vida cultural e artística goianiense explicita que a dança contribui de maneira relevante para seu crescimento e renovação, já que o cenário atual da dança na cidade permite entrever que ela permeia a cultura local de maneiras distintas – que vão desde o ensino profissionalizante de técnicas específicas de dança e formação de companhias profissionais locais, à abertura de cursos de graduação e pós-graduação nessa área, passando ainda pela dança-educação e pela ocorrência, em Goiânia, de eventos a ela relacionados, de porte regional e nacional. Por conta disto, questionou-se inicialmente quais fatores poderiam ter contribuído para a existência de tal diversidade.

Como tentativa de responder a essa questão, fez-se a pesquisa de notícias sobre dança que foram publicadas em jornais locais em alguns arquivos da cidade, estabelecendo-se como recorte temporal principal as décadas de 1940 a 1960, apesar de terem sido pesquisadas algumas notícias do final dos anos 1930. Paralelamente a este trabalho realizado nos arquivos,

* Graduada em Dança pela UNICAMP e em História pela UFG.

realizou-se um mapeamento do cenário atual da dança na cidade, através da participação de eventos, de conversas com pessoas do meio, da busca de informações sobre escolas e cursos, e da pesquisa sobre produções bibliográficas recentes sobre o tema. Três coisas emergiram deste trabalho inicial:

- A dança se insere na vida cultural de Goiânia das maneiras mais diversas: ensino profissionalizante, evangelização de fiéis, dança-educação, formação de companhias locais, montagem de espetáculos, organização e ocorrência, aqui, de eventos de porte regional e nacional, entre outros.
- O mapeamento feito e as pesquisas sobre produções bibliográficas recentes a respeito da dança salientam que ela começou a apresentar a diversidade atual na cidade a partir da década de 1970.
- A pesquisa realizada nos arquivos demonstrou que a dança já tinha um espaço visível dentro da vida cultural goianiense desde a década de 1940.

A pergunta surgida diante destes dados iniciais foi de que dança se estava falando, pois as notícias provenientes do recorte 1940-1960 falavam de uma dança que abrangia práticas de dança que ocorriam em salões de baile, práticas de dança rurais / regionais (e que mais tarde foram transformadas em danças folclóricas), algumas técnicas de danças teatrais (como o balé clássico e a dança moderna), entre outras. Já a dança falada pelo mapeamento se referia a algumas técnicas e estilos de dança teatral, como o balé, o *jazz*, a dança moderna, independentemente dos sentidos que cada uma delas adquiriu a partir da utilização que se fazia delas.

Essa constatação levou a questionar sobre qual dança caberia falar, se de balé, de catira, de dança de salão, entre outras possibilidades. Porém, o que mais marcou foi o conflito percebido entre o senso comum de que a dança só começou a ter campo na cidade a partir dos anos 1970, principalmente após a introdução da dança moderna e contemporânea em Goiânia por meio de aulas e cursos dessas técnicas (e que está se fixando como a memória de dança local)¹, e entre as informações dos jornais de que a dança já estava aqui desde antes.

¹ “É do início da década de 70 que – a partir de um palco vivo, vivido e experienciado – falo sobre a dança [...]. Foi neste momento que a dança eclodiu em Goiânia.” (LIMA, 1998:74); “Em Goiânia, a dança surgiu no início da década de 70 e foi caminhando lentamente, esbarrando no conservadorismo, em muito preconceito e na falta

Escolheu-se, portanto, falar de danças teatrais, que são definidas aqui como um gênero cuja finalidade é a expressão do aspecto artístico humano por meio do significado atribuído ao movimento, dentro de uma perspectiva e espaço cênico previamente definido, resultando numa simbolização da realidade.

Mas as danças teatrais, ou as técnicas que as compõem, não surgiram do nada. Por exemplo, o balé clássico, em seus primórdios, tomou para si matrizes de movimentos advindas das danças das cortes européias para a configuração de sua técnica ², e passou a ser codificado “[...] por mestres a serviço das cortes.” (PORTINARI, 1989:56). Isadora Duncan, precursora da dança moderna, se apropriou de elementos da antiguidade clássica para estabelecer seus conceitos de dança ³. E hoje, no Brasil, existem pesquisas fortes sobre as chamadas danças brasileiras, que estão se constituindo a partir de apropriações de movimentos corporais existentes em manifestações culturais que não se encaixam na vertente teatral, e que são transformadas em matrizes de movimento para a execução de espetáculos de dança que não admitem a formatação dada por técnicas e estilos de dança como o balé ou a dança contemporânea ⁴.

Percebe-se, portanto, que em dança o teatral e o não-teatral caminham lado a lado, às vezes convergindo, às vezes não. Por este motivo, não foi possível ignorar as danças não-teatrais trazidas à tona junto com as teatrais pelos jornais entre os anos 1940-1960, pois as primeiras ajudavam a compreender como as segundas adquiriam esse espaço que elas têm hoje ao longo do tempo. Por causa de tal constatação, adotou-se o referencial de que dança só é dança enquanto coexistem em seu interior *movimento*, *tempo* e *espaço*, sendo que é a combinação destes três elementos que define o significado de cada uma delas. Desta maneira, salienta-se que falar sobre danças teatrais não se restringe a se falar de técnicas e estilos específicos, mas

de apoio. Contudo os movimentos em busca de uma dança mais livre, baseada em pesquisas corporais e trabalhada como objeto estético artístico crítico, sempre estiveram presentes na trajetória da nossa dança, mesmo que de forma marginalizada ou sem muita repercussão. E estes movimentos e tentativas fizeram parte, direta ou indiretamente, do processo de iniciação da dança contemporânea em Goiânia [...] que se deu com o surgimento da Quasar Companhia de Dança, em 1988.” (RIBEIRO, 1998:63).

² “Os organizadores de balés tinham as danças da corte à sua disposição. A ‘baixa dança’ desapareceu em meados do século XVI, e o balanço e a galharda não são mais empregados no fim do século, a alemanda, a gavota, a pavana, a sarabanda, o *passe-pied*, o *louré*, a *bourré*, o canário continuam na moda à espera do reino do minueto, por volta do século XVII.” (BOURCIER, 2001:73).

³ “[...] Seus modelos estéticos são os gregos – já Geneviève Stebbins, com quem estudou, havia recomendado a seus alunos que modelassem suas atitudes a partir das figuras dos vasos gregos ou das estátuas – e os artistas da Renascença italiana.” (BOURCIER, 2001:248). “[...] A gesticulação de Isadora Duncan no palco parisiense, a despeito da referência antiga, simboliza esta busca de uma gama de gestos e posturas que permita experimentar melhor um corpo que deixa de ser percebido enquanto exterior à pessoa.” (CORBIN, 1991:611).

⁴ Ver RODRIGUES (1997).

de como os três elementos citados são configurados de modo que uma dança seja reconhecida como teatral.

Estabelecido isso, se definiu como tese que a expansão e consolidação das danças teatrais em Goiânia remontam, praticamente, à fundação da cidade, sendo que o respaldo inicial obtido para essa definição foi a constatação da existência de práticas de dança não-teatrais que, pouco a pouco, foram convergindo com as teatrais, e de que algumas técnicas de danças encenadas já tinham sido introduzidas na cidade, seja por meio da abertura de cursos, seja por meio da própria imprensa que publicava notícias sobre elas (por exemplo, existem notícias publicadas nos anos 1950 sobre ícones da dança moderna, como Ruth Saint-Denis e Ted Shawn)⁵.

Para este trabalho, foram utilizados, além dos pressupostos teóricos de Marc Bloch (2001), os referenciais teóricos abaixo:

- A metodologia de pesquisa do professor de história da dança da Universidade de Paris Paul Bourcier (2001), na qual ele estabelece que o ponto de partida para a construção de uma historiografia de dança é a existência de uma documentação pertinente a tal empreitada, se fazendo necessário não só um levantamento e exame crítico dos documentos, mas também o estabelecimento de uma relação entre eles para que seja possível construir uma interpretação que fique de acordo com as informações indicadas pelos mesmos.
- A metodologia de pesquisa da professora assistente do Departamento de Artes Cênicas e Fundamentos da Comunicação da Unesp Marianna Monteiro (1998), na qual ela propõe o confronto entre as fontes e as interpretações oriundas de marcos históricos do universo da dança.
- A metodologia de pesquisa do professor e coordenador do curso de Licenciatura em Dança do Centro Universitário da Cidade do Rio de Janeiro (UniverCidade) Roberto Pereira (2003), na qual ele sugere a construção de uma historiografia capaz de articular os marcos históricos da dança aos momentos históricos que não são deste

⁵ Ballet. *Diário da Tarde*, Goiânia, 11 de abril. 1957.

universo para que se possa atingir significados mais profundos que os geralmente expostos pela simples cronologia dos fatos.

Com base nestes referenciais, foi realizada a leitura e análise das notícias publicadas sobre dança na imprensa goiana e goianiense entre os anos de 1937 e 1969, de trabalhos acadêmicos selecionados sobre a historiografia goiana publicados a partir de 1970, dos documentos que compõem o acervo particular de pessoas e estabelecimentos vinculados ao universo das danças teatrais de Goiânia e de bibliografia diversa para o suporte das interpretações realizadas a partir dos dados fornecidos pelas fontes.

A leitura e análise dos trabalhos acadêmicos selecionados permitiram que se retrocedesse no tempo e no espaço para que se ampliasse o campo de visão para além do universo da dança em Goiânia, com o intuito de se tentar, através das representações historiográficas sobre Goiás, mapear discursos e práticas que existiam aqui no período anterior a 1930. A realização desta análise levou a crer que a emergência dessas danças teatrais em Goiânia se coloca mais como continuação da pluralidade das práticas de dança existentes no estado desde antes do século XX que como sinal de uma ruptura atrelada à dicotomia decadência/modernidade ainda predominante na historiografia goiana⁶.

Já a leitura e análise das notícias publicadas nas décadas de 1930 e 1940 ressaltaram a existência de uma grande preocupação com o que era colocado como cultura em Goiás e, após a transferência da capital, em Goiânia. Percebeu-se que havia um grande interesse não só em se trazer cultura de outros lugares, mas também em “produzir” uma cultura que fosse reconhecida como goiana, independentemente da linguagem artística utilizada para este fim. Isto levou ao abandono de um referencial de cultura abrangente anteriormente existente para a adoção de um referencial cultural calcado na erudição, excluindo-se, portanto, os hábitos e costumes da terra na busca por um direcionamento para a formação cultural da população. Esta postura levou à emergência de campos de saberes distintos, a saber, o da cultura (que se ligava à erudição) e o do folclore (vinculado às práticas culturais goianas que não se encaixavam no primeiro campo de saber descrito). Considerou-se que tal direcionamento

⁶ Segundo Chaul (1995), “os arautos de 30 em Goiás, subestimaram a tradição, negaram o passado histórico e propuseram uma completa ruptura, acreditando que incorporavam o ‘novo’, o ‘moderno’, em nome do progresso”. (CHAUL, 1995:145). Isto resultou na inserção e reaproveitamento das práticas de dança existentes no estado para que estas fossem absorvidas e aceitas no interior das novas relações de poder que aqui passaram a existir a partir da Revolução de 1930.

sofreu forte influência das mudanças ocorridas no campo político da época, tanto no estado quanto no país⁷. Por fim, colocou-se que a dança, apesar de inicialmente (e primordialmente) regida por padrões de comportamento calcados na moral e bons costumes determinados para aquele período, não escapou à separação feita entre cultura e folclore, permitindo nesse ponto a emergência da noção de danças teatrais na nova capital.

Por fim, a leitura e análise das notícias publicadas nas décadas de 1950 e 1960 reforçaram a separação entre cultura e folclore e a emergência da noção de danças teatrais, numa vinculação das mesmas ao campo da cultura anteriormente estabelecido. Também permitiu entrever que o balé clássico era a principal dança teatral em execução na cidade, apesar de a sociedade local do período não ter sido completamente alheia ao conhecimento de outras técnicas e estilos de dança (como, por exemplo, a dança moderna). Elas mostraram que as danças teatrais, principalmente por meio da técnica do balé, apresentavam múltiplas finalidades, sendo que as principais eram servirem como verniz para a boa educação de uma parcela da sociedade goianiense e firmarem um novo campo de atuação profissional possível em Goiânia.

Reconhecendo-se que escrever a história é dar a própria interpretação para o passado e admitindo-se que construir e perpetuar uma memória implica em fazer escolhas entre o que é conveniente lembrar e o que deve ser esquecido para que se consiga manter a imagem ou representação que se quer propagar, procurou-se demonstrar por meio das interpretações realizadas a partir dos dados obtidos no estudo dos documentos selecionados que o crescimento e consolidação das danças teatrais em Goiânia não é um fenômeno com raízes na introdução de técnicas e estilos de dança específicos na cidade a partir dos anos 1970 (principalmente dança moderna e contemporânea), mas com raízes na transformação do referencial de dança da sociedade local desde a fundação da cidade. É esperado, com isso, se ter fornecido uma perspectiva mais abrangente para a compreensão de como as danças cênicas adquiriram a projeção atual na vida cultural da cidade.

Referências bibliográficas

⁷ Sobre isto, ver BORGES (1998) e CAPELATO (1998).

Documentos textuais

BOLETIM ESTATÍSTICO, Goiânia, março de 1946.

BRASIL CENTRAL, Bonfim, 1937 a 1942.

CIDADE DE GOIÁS, Cidade de Goiás, 1940 a 1949.

DIÁRIO DA TARDE, Goiânia, 1957 a 1959, 1961.

DIÁRIO DO OESTE, Goiânia, 1961 a 1963.

FOLHA DE GOIAZ, Goiânia, 1948, 1958 a 1960.

GOIÁS AGORA, Goiânia, julho de 1965.

JORNAL DE NOTÍCIAS, Goiânia, 1952-1958.

O ARAGUATINS, Goiânia, 1946.

O POPULAR, 1944, 1954, 1958 a 1962, 2008.

O SOCIAL, Goiânia, fevereiro de 1949.

Bibliografia

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BORGES, Barsanufio Gomides. *O despertar dos dormentes: estudo sobre a Estrada de Ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909 – 1922*. Goiânia: CEGRAF, 1990.

_____. *Goiás nos quadros da economia nacional: 1930 – 1960*. Goiânia: Ed. Da UFG, 2000.

BORGES, Gilson P. *Teatro Goiânia: histórias e estórias*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

BORGES, Vavy Pacheco. *Anos trinta e política: história e historiografia*. In FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998. P. 159-182.

BOURCIER, Paul. *História da dança no ocidente*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

BURKE, Peter. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992. p. 235-251.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Estado Novo: novas histórias*. In FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998. p. 183-213.

CHAUL, Nasr Nagib Fayad. *A construção de Goiânia e a transferência da capital*. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 1984.

_____. *Caminhos de Goiás: da construção da “decadência” aos limites da modernidade*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo. 1995.

_____; DUARTE, Luis Sérgio (Org.). *As cidades dos sonhos: desenvolvimento urbano em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

CORBIN, Alain. *Gritos e cochichos*. In PERROT, Michelle et al (Org.). *História da vida privada, 4: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 563-611.

_____, Alain. *A influência da religião*. In CORBIN, Alain et al (Org.). *História do corpo: da Revolução à Grande Guerra*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 57-99.

DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 71-100.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANÇA, Maria de Sousa. *Povoamento do Sul de Goiás: 1872-1900 – Estudo da dinâmica da ocupação espacial*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 1975.

GONDAR, Jô. *Lembrar e esquecer: desejo de memória*. In COSTA, Icléia Thiesen Magalhães; GONDAR, Jô (Org.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2000. p. 35-43.

GUMIERO, Maristela Porfírio da Paz. *Os tropeiros na história de Goiás: séculos XVIII e XIX*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 1991.

LIMA, Lenir Miguel de. *Um momento da Dança em Goiás*. In Pensar a Prática – Revista da Pós-Graduação em Educação Física Escolar. Goiânia, n. 1, v. 1, FEF – CEGRAF / UFG, 1998. p. 74-80.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.

MAGALINSK, Júlia Maria. *Imigração para Goiás (1920 – 1952) – Política e prática*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 1987.

MONTEIRO, Marianna. *Noverre: cartas sobre a dança*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1998.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *História cultural de Goiânia*. Goiânia: Editora Alternativa, 2003.

PEREIRA, Roberto. *A formação do balé brasileiro: nacionalismo e estilização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

PORTINARI, Maribel. *História da Dança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

RIBEIRO, Luciana. *Dança Contemporânea em Goiânia: o começo de uma história*. Monografia (Graduação / Licenciatura em Educação Física). Escola Superior de Educação Física do Estado de Goiás, Goiânia. 1998.

RIBEIRO, Paula Cristina Peixoto. *Quasar Companhia de Dança: expressão da contemporaneidade em Goiás*. In Pensar a Prática – Revista da Pós-Graduação em Educação Física Escolar. Goiânia, s.n., v. 6, FEF – CEGRAF / UFG, 2002 – 2003. p. 87-106.

RODRIGUES, Graziela Estela Fonseca. *Bailarino-pesquisador-intérprete: processo de formação*. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura?* São Paulo: Brasiliense, 2006.

SCHIFINO, Rejane Bonomi. *Danças teatrais em Goiânia: uma perspectiva construída a partir da imprensa (1940 – 1960)*. Monografia (Graduação / Bacharelado em História). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2009.

SOARES, Marília Vieira. *Ballet ou Dança Moderna? São Paulo na década de 1930*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História do Teatro). Universidade de São Paulo, São Paulo. 1996.

SOUZA, Maria Sônia França e. *A sociedade agrária em Goiás (1912-1921) na literatura de Hugo de Carvalho Ramos*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 1978.

SUCENA, Eduardo. *A dança teatral no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura: Fundação Nacional de Artes Cênicas, 1989.

VERA CRUZ, UMA BRASÍLIA ANTERIOR?

Andrey Rosenthal Schlee¹ e Sylvia Ficher²
andreysc@terra.com.br e sficher@unb.br

O trabalho descreve e analisa o projeto da cidade de Vera Cruz, de autoria dos arquitetos Raul Penna Firme e Roberto Lacombe e do engenheiro civil José de Oliveira Reis. Trata-se de um estudo preliminar para a capital do Brasil, elaborado pela Subcomissão de Planejamento Urbanístico da Comissão de Localização da Nova Capital Federal, então presidida pelo marechal José Pessoa Cavalcanti de Albuquerque. Tal estudo foi desenvolvido para o “sítio castanho” onde, de fato, foi implantada Brasília. Projetado em 1955, é anterior a “contratação” de Oscar Niemeyer (56) e ao próprio Concurso do Plano Piloto (57), no entanto, assume e desenvolve a idéia da criação do lago Paranoá e apresenta uma série de características de endereço conhecido, como a idéia de uma cidade funcional, organizada como um grande parque, marcada pela rígida hierarquização de vias de tráfego e pela construção das “unidades de vizinhança”. Dito isto, é possível imaginar – ou afirmar – que Vera Cruz não constitui apenas mais um projeto para a nova capital federal. Ao contrário, por ter sido elaborado antes do concurso do plano, constitui peça fundamental para o conhecimento e o entendimento do pensamento urbanístico de então, e inclusive do próprio plano elaborado por Lucio Costa.

Palavras-chave: Nova Capital, Vera Cruz, Brasília

The work analyses the design for Vera Cruz, by architects Raul Penna Firme and Roberto Lacombe, and civil engineer José de Oliveira Reis. Vera Cruz is a preliminary study for the new Federal Capital of Brazil, made in 1955 for the commission in charge of selecting its location, then under the presidency of Marechal José Pessoa Cavalcanti de Albuquerque. This was a design already thought out for the so-called "russet site", the same one where Brasília would be built. So, it is anterior to the engagement of Oscar Niemeyer, in 1956, to be responsible for the main buildings of the new town. In this plan, it is already clearly considered the presence of Lake Paranoá, and are taken into consideration urban propositions typically functionalist, as an hierarchy of roads and the neighborhood unity. Vera Cruz is more than just another design for the new Capital, it is an important testimony of urban design ideals of the period and helps to better understand the final and definitive design by Lucio Costa, chosen in a public competition in 1957.

Keywords: Nova Capital, Vera Cruz, Brasília

Transcorria o dia 23 de abril de 1500, e por se tratar do período da Páscoa, o comandante da esquadra batizou o alto monte que avistara de Monte Pascoal, e a terra ao seu redor de Terra de Vera Cruz, cruz verdadeira...

¹ Arquiteto. Doutor em Arquitetura pela Universidade de São Paulo. Grupo de Pesquisa: Estudos de Arquitetura Latinoamericana e Arquitetura Comparada. Professor orientador do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo Universidade de Brasília – UnB.

² Arquiteta. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Grupo de Pesquisa: Arquitetura e Urbanismo da Região de Brasília. Professora orientadora do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo Universidade de Brasília – UnB.

INTRODUÇÃO

Em setembro de 1954, logo após sua posse na presidência da República, Café Filho³ indicou o Marechal José Pessoa Cavalcanti de Albuquerque⁴ para a presidência da Comissão de Localização da Nova Capital Federal. Com disciplina de militar acostumado a implementar empreitadas de vulto – como a Academia Militar das Agulhas Negras –, daria grande impulso aos trabalhos da comissão nos vinte meses que ficaria à sua frente. Além de uma intensa campanha de divulgação de seus objetivos, tomou providências cruciais para a resolução dos principais entraves à construção de uma cidade no Planalto Central, tais como a elaboração de um plano rodoferroviário de acesso à região.⁵

Para tanto, instituiu diversas subcomissões técnicas, entre as quais a de Fixação de Critérios e Normas Técnicas para a Comparação dos Vários Sítios e Seleção de Sítios, cujo relator era um antigo colaborador seu, o arquiteto Raul Penna Firme,⁶ justamente o autor do projeto arquitetônico de Agulhas Negras. Concluída a etapa de escolha do local da futura Capital, constituiu a Subcomissão de Planejamento Urbanístico, encarregada do seu projeto e composta, inicialmente, pelos "engenheiros" (*sic*) Raul Penna Firme, Afonso Eduardo Reidy, José de Oliveira Reis,⁷ Stelio de Moraes e Roberto Burle Marx (ALBUQUERQUE, 1958: 189). Destes, apenas Penna Firme e Oliveira Reis abraçaram de fato a incumbência; para completar a subcomissão foi convidado o

³ Vice-presidente de Getúlio Vargas, Café Filho foi empossado a 24 de agosto daquele ano.

⁴ Sobrinho de Epitácio Pessoa e irmão de João Pessoa, ainda tenente José Pessoa (1885-1959) cursou a Academia Militar de Saint-Cyr (CÂMARA, 1985). Destacou-se na 1ª Guerra Mundial no comando de um pelotão do exército francês; graças à sua experiência no exterior, foi o introdutor dos carros de assalto blindados, os *tanks*, no exército brasileiro. Conhecido por suas posições favoráveis à profissionalização dos militares e seu distanciamento da política, teve papel de relevo na reforma do ensino de formação de oficiais, tendo assumido logo no início do Governo Provisório de Getúlio Vargas, em 1930, o comando da Escola Militar do Realengo. Foi nesta capacidade que idealizou uma nova instituição, afastada da Capital Federal: a Academia Militar das Agulhas Negras, em Resende (RJ), cujo sítio foi por ele escolhido e cujas instalações foram construídas de 1939 a 1944 segundo as especificações por ele traçadas. Foi presidente do Clube Militar de 1944 a 1946; entrou para a reserva em 1949.

⁵ E não economizava na retórica: "... faço um apelo a todos os brasileiros, para que reconheçam que se não pode mais adiar a solução deste problema vital, tão angustiante ele se apresenta. Será um dos maiores acontecimentos da história brasileira, porque encerra também a maior oportunidade de uma ressurreição político-econômico-administrativa e, ao mesmo tempo, oferece a oportunidade de abrir as portas da imortalidade ao grande patriota e eminente homem público que concretizar a ciclópica e consagrada obra da construção da terceira metrópole brasileira" (ALBUQUERQUE, 1958: 119).

⁶ Penna Firme (?-1974) foi professor da Escola Nacional de Belas Artes e trabalhava com José Pessoa desde 1931 (GALVÃO, 1954). Segundo CÂMARA (1985: 128), "Penna Firme era um arquiteto muito competente,... foi o grande conselheiro do Plano-Piloto da nova Capital. Ele criou os anéis rodoviários de Brasília, o Lago Paranoá, as avenidas ortogonais, as superquadras."

⁷ Engenheiro civil, Oliveira Reis (1903-1994) destacou-se como urbanista, tendo trabalhado por muitos anos na Prefeitura do Rio de Janeiro, onde se aposentou em 1970. De 1938 a 1945 chefiou a Comissão do Plano da Cidade; de 1946 a 1948 foi o organizador e primeiro diretor do Departamento de Urbanismo (DUR) da Secretaria Geral de Viação e Obras. Em 1953 foi o responsável pela execução da Avenida Perimetral e de 1954 a 1960 dirigiu novamente o DUR; foi chefe da Comissão de Engenharia de Tráfego do Rio de Janeiro por muitos anos. Além de autor de inúmeros projetos urbanísticos, publicava constantemente na *Revista Municipal de Engenharia*, abordando temas tais como: saneamento, preservação urbana, redes viárias, *parkways* e movimentos das massas nas grandes cidades (LEME, 1999: 504-5). É co-autor, com Adalberto Szilard, de importante obra de divulgação, *Urbanismo no Rio de Janeiro* (1950).

arquiteto Roberto Lacombe.⁸ Dado que Le Corbusier já havia enviado correspondência à Comissão de Localização, "oferecendo-se para traçar o plano piloto da nova Capital", foi aventada "a indicação de um urbanista estrangeiro para a orientação geral", proposta da qual José Pessoa sempre discordou, entendendo que aquela "seria a primeira oportunidade para que os engenheiros brasileiros, que tanto têm contribuído para o progresso, o desenvolvimento e a beleza das nossas grandes cidades, realizassem, no setor do urbanismo, uma obra de grande envergadura"(ALBUQUERQUE, 1958: 364). Seja como for, Penna Firme, Lacombe e Oliveira Reis elaboraram um estudo preliminar, cujo memorial e planta estão publicados no relatório final da Comissão de Localização, *Nova metrópole do Brasil* (ALBUQUERQUE, 1958: 187-193). Datado de 1955 e descrito então como o "Primeiro Plano-Piloto da Cidade-Capital" (ALBUQUERQUE, 1958: 13), trata-se de Vera Cruz (Fig. 1), nome sugerido pelo próprio Marechal José Pessoa.

Tal estudo preliminar – conforme as extensivas pesquisas de Jeferson Tavares (2004), o terceiro projeto a ser elaborado para o sítio onde de fato viria a ser construída Brasília e último antes do concurso organizado em 1956 para escolha do seu plano definitivo – pouco é citado, não tendo despertado maior interesse ao longo do último meio século.⁹

Yves Bruand, em seu *Arquitetura Contemporânea no Brasil* (1981), apenas lembra que “chegou até a ser apresentado um esboço de plano piloto pela comissão de localização...”, mas sequer traz uma ilustração do projeto. Vicente Q. Barcellos, no artigo “Unidade de vizinhança: notas sobre sua origem, desenvolvimento e introdução no Brasil”, faz referência ao pioneirismo de Vera Cruz no que diz respeito ao emprego de "unidades de vizinhança". Do mesmo modo, Antônio Menezes Jr., Marta Sinoti e Regina Saraiva, em *Olhares sobre o Lago Paranoá* (2001), esclarecem que Vera Cruz traz “os primeiros registros oficiais que apontam para a criação do lago, para compor a paisagem da nova capital.” Sylvia Ficher e Pedro P. Palazzo, no artigo “Paradigmas urbanísticos de Brasília” (2005), apontam semelhanças entre Vera Cruz e o Plano Piloto de Brasília. Destes, L. Arturo Espejo é o autor que, em *Racionalité et formes d'occupation de l'espace: le projet de Brasilia* (1984), dedica-lhe mais atenção, apresentando uma longa análise do seu significado ideológico, enquanto manifestação dos interesses estratégicos dos militares brasileiros, e caracterizando-o como uma prefiguração de elementos que seriam essenciais ao projeto de Lucio Costa (ESPEJO: 1984: 189-226).

UM POUCO DE HISTÓRIA, e algumas datas...

⁸ Lacombe foi professor da Escola de Belas Artes (GALVÃO, 1954).

⁹ Note-se que nada consta a respeito de Vera Cruz na biografia de José Oliveira Reis em *Urbanismo no Brasil 1895-1965* (LEME, 1999: 503-05).

A Comissão de Localização foi criada por Getúlio Vargas pelo Decreto nº 32.976, de 8 de junho de 1953, tendo como primeiro presidente o General Aginaldo Caiado de Castro.¹⁰ Este foi o responsável pela contratação da firma Cruzeiro do Sul para realizar o levantamento aerofotogramétrico de uma vasta região do Planalto Central – o denominado Retângulo do Congresso, com 52.000 quilômetros quadrados – e da firma Donald J. Belcher and Associates, encarregada da interpretação deste material para determinar os seus cinco melhores sítios, conforme sete quesitos estipulados no Art. 1º, § 1º da Lei nº 1.803, de 5 de janeiro de 1953.

Daí a instalação da citada Subcomissão de Fixação de Critérios e Normas Técnicas, a qual, expandindo as exigências da lei, estabeleceu dez quesitos para fins de comparação das áreas indicadas por Belcher (ALBUQUERQUE, 1958: 21). Com base nas análises do relator Penna Firme, apresentadas a 13 de abril, dois dias depois a Comissão de Localização escolheu o denominado "sítio castanho". Decidido o local, o próximo passo seria a demarcação do território do futuro Distrito Federal, cujos limites foram estabelecidos a 9 de maio.¹¹

Na seqüência, a Comissão de Localização voltou-se para o planejamento da cidade, instalando a Subcomissão de Planejamento Urbanístico e encomendando a confecção de cartas topográficas da área escolhida em escala 1:1.000 e 1:2.000. Ou seja, os membros da subcomissão, ao elaborar Vera Cruz, trabalhavam – em primeiríssima mão – com mapas atualizados do famoso “sítio castanho”.

O SÍTIO, de há muito escolhido...

Sítio famoso, sim, pois temos aqui um dos mais curiosos fatos envolvendo a longa história da gestação da mudança da Capital Federal para o interior do país – a escolha do local. A ironia da situação é que em 1955, após os exaustivos estudos das diferentes comissões, os levantamentos topográficos e as análises aerofotogramétricas, optou-se pelo "extenso chapadão, circundado, a nordeste, pelos vales do rio Torto e do córrego Bananal e, a sudeste, pelo ribeirão do Gama e riacho Fundo" (ALBUQUERQUE, 1958: 114). Ora, é evidente que se trata do exato local que o botânico Auguste François Marie Glaziou¹² havia descrito, em carta endereçada ao chefe da Comissão Exploradora do Planalto Central, Luiz Cruels, em 1896, indicando-o como o de sua preferência para

¹⁰ Em fins de 1955 seria reorganizada como Comissão de Planejamento da Construção e da Mudança da Capital Federal (Decreto Federal nº 38.281, de 9 de dezembro de 1955).

¹¹ Tais limites – latitude 15° 30' S, longitude 48° 12' W; latitude 15° 30', longitude 47° 25' W; talvegue do Rio Preto, latitude 16° 3' S; latitude 16° 3' S, talvegue rio Descoberto – seriam oficializados já na presidência de Juscelino Kubitschek, pela Lei nº 2.874, de 19 de setembro de 1956, que estabeleceu o perímetro do Distrito Federal (com 5.850km²), constituiu a Companhia Urbanizadora da Nova Capital (Novacap), e determinou o nome definitivo da cidade: Brasília.

¹² Paisagista francês, Glaziou (1833-1960) foi o responsável pela remodelação de alguns dos principais jardins do Rio de Janeiro, como o Passeio Público, o Campo de Sant'Ana e a Quinta da Boa Vista (SEGAWA, 1996: 105).

a futura cidade: "Enfim, de jornada em jornada, estudando tudo, cheguei a um vastíssimo vale banhado pelos rios Torto, Gama, Vicente Pires, Riacho Fundo, Bananal e outros; impressionou-me muitíssimo a calma severa e majestosa desse vale... Entre dois chapadões conhecidos na localidade pelos nomes de Gama e Paranoá, existe imensa planície em parte sujeita a ser coberta pelas águas da estação chuvosa; outrora era um lago devido à junção de diferentes cursos de água, formando o rio Paranoá; o excedente deste lago, atravessando uma depressão do chapadão, acabou, com o carrear dos saibros e mesmo das pedras grossas, por abrir nesse ponto uma brecha funda, de paredes quase verticais, pela qual se precipitam hoje todas as águas dessas alturas." De quebra, Glaziou aconselhava ainda a formação de um lago: "É fácil compreender que, fechando essa brecha com uma obra de arte, forçosamente a água tornará ao seu lugar primitivo e formará um lago navegável em todos os sentidos. Além da utilidade de navegação, o cunho de aformoseamento que essas belas águas correntes haviam de dar à nova Capital, despertariam certamente a admiração de todas as nações" (SILVA, 1999: 295-296).

E tal preferência era de conhecimento, ao menos de alguns, tanto assim que, ainda antes de Vera Cruz, dois projetos para a Capital Federal foram elaborados para esse mesmíssimo local, a denominada Fazenda Bananal. Aquele de "Planópolis", de autor desconhecido e caracterizado pela trama ortogonal cortada por duas avenidas diagonais, na tradição do traçado de Washington (1791), cujo parcelamento do solo foi registrado no Cartório de Imóveis de Planaltina em 1927 e teve alguns dos seus lotes vendidos (TAVARES, 2004: 125-129). E o detalhadíssimo "Anteprojeto para a Futura Capital Federal do Brasil" (Fig. 2), elaborado pela engenheira Carmem Portinho em 1938, para a obtenção do título de urbanista.¹³

Este último estudo é particularmente importante como antecedente tanto de Vera Cruz como do Plano Piloto, na medida em que, vinte anos antes, partia de pressupostos semelhantes, como a separação da circulação de veículos e pedestres e as soluções habitacionais nos moldes das elaborações urbanísticas de Le Corbusier, da *ville contemporaine* (1922) à *ville radieuse* (1935). E pode, facilmente, ter sido do conhecimento de alguns dos participantes das ações que levaram ao projeto definitivo de Brasília, uma vez que foi publicado em 1939 na *Revista Municipal de Engenharia*, periódico no qual colaboravam Oliveira Reis e Lucio Costa. Reforçando a suposição, vale lembrar que Carmem Portinho pertencia ao mesmo *milieu* profissional e era casada com Afonso Eduardo Reidy, colaborador próximo de Costa e, como visto, um dos membros originais da Subcomissão de Planejamento Urbanístico.

¹³ Inclusive, a autora esclarece que a localização do seu estudo foi determinada pelas indicações que encontrou nos arquivos de Cruls, pertencentes ao acervo do Observatório Nacional (TAVARES, 2004: 136).

DE VOLTA A VERA CRUZ, já chegando em Brasília...

Retornemos à transferência da Capital. Segundo Ernesto SILVA (1999: 103)¹⁴, quando Juscelino Kubitschek foi empossado na presidência da República, a 31 de janeiro de 1956, o Marechal José Pessoa colocou o seu cargo à disposição. No entanto, o seu pedido foi rejeitado e ele permaneceu à frente da Comissão, de maneira que, logo em 16 de fevereiro, enviou ao novo Presidente o programa de trabalho a ser desenvolvido durante aquele ano, o qual previa, entre outras providências, o planejamento de Vera Cruz.

Se, pessoalmente, talvez continuasse a apoiar a concepção de Penna Firme, Lacombe e Oliveira Reis para Vera Cruz,¹⁵ tal fato não interferiu no encaminhamento que deu à questão. Em seu programa, informava que "o Governo recomendou que um notável urbanista estrangeiro viesse ao Brasil para traçar o plano piloto, ficando a cargo de técnicos brasileiros o desenvolvimento do plano urbanístico"(ALBUQUERQUE, 1958: 359) e que já havia encaminhado ao Presidente a "carta recebida do renomado urbanista francês (*sic*) Le Corbusier, oferecendo-se para traçar o plano piloto da nova Capital" (ALBUQUERQUE, 1958: 364). Evidentemente insatisfeito com tal alternativa, explica como procurou "auscultar os órgãos de classe e os meios responsáveis do país, ouvindo a Faculdade Nacional de Arquitetura e Urbanismo e nomes eminentes como Oscar Niemeyer, Afonso Reidy e outros" (ALBUQUERQUE, 1958: 364-365). Por fim, apontava duas alternativas: o aventado "convite a um notável urbanista estrangeiro" ou "o plano divulgado pelo Instituto dos Arquitetos do Brasil" – a realização de um concurso nacional de projetos urbanísticos, a ser julgado por três urbanistas estrangeiros eminentes (ALBUQUERQUE, 1958: 365-366).

Em maio, José Pessoa voltou a solicitar demissão – desta vez em caráter irrevogável –, ao que parece porque não aceitava a intromissão de amigos do Presidente da República em questões relativas à transferência da Capital e discordava da idéia de se criar uma companhia estatal encarregada da construção, a qual viria a ser a Novacap.¹⁶ Embora estabelecida de fato em setembro (Lei Federal nº 2.874, de 19 de setembro de 1956), o projeto de lei de sua criação é de abril, o que explicaria a saída do Marechal no mês seguinte (SILVA,1999: 113-114).

¹⁴ Importante pioneiro de Brasília, cuja biografia se confunde com a própria história da cidade, o médico e oficial do exército Ernesto Silva (1913) foi um colaborador próximo de José Pessoa, tendo sido seu ajudante-de-ordem entre 1946 e 1949 e, por convite seu, secretário da Comissão de Localização, quando da posse de Kubitschek já denominada Comissão de Planejamento da Construção e da Mudança da Capital Federal. Logo depois assumiria a presidência dessa última comissão, tendo sido ainda membro da primeira diretoria da Novacap.

¹⁵ Sem dúvida continuava a defender o nome que escolhera, como havia feito anteriormente com a nova Academia Militar, originalmente denominada de Resende e, por seus esforços insistentes, rebatizada de Agulhas Negras em 1952.

¹⁶ Segundo CÂMARA (1985: 192), "A experiência no Planalto Central, que se encerraria com a criação da Novacap como autarquia, com o que o Marechal discordava frontalmente, bem como quanto ao prazo de construção, pois propunha-a em 10 anos, sem traumas sociais e econômicos..."

Este incidente que gerou o seu afastamento não está suficientemente esclarecido, mas o certo é que em junho de 1956 Kubitschek já havia se decidido pela realização de um concurso para escolha do "plano piloto" da cidade e encarregado Ernesto Silva, então empossado presidente da Comissão de Planejamento, de sua organização (SILVA, 1999: 93). Já Brasília, não mais Vera Cruz. Confirmando, Oscar Niemeyer registrou que só começou a pensar em Brasília em setembro daquele ano, quando foi procurado por Kubitschek, que lhe "expôs o problema" (NIEMEYER, 1960: 2). E que, interessado, acabou optando por aceitar projetar "apenas" os prédios governamentais, recusando a paternidade do projeto urbanístico da Capital.

O Edital do Concurso Nacional do Plano Piloto da Nova Capital do Brasil foi aprovado no mesmo dia em que era instalada a Novacap, a 19 de setembro, e publicado no *Diário Oficial da União* a 30 de setembro. Mesmo em data tão avançada a influência da gestão de José Pessoa ainda se fazia sentir, uma vez que Ernesto Silva presidiu os trabalhos de elaboração do edital e – além de Oscar Niemeyer e Israel Pinheiro – Penna Firme e Lacombe também participaram do processo, na condição de assessores especiais. Talvez por esta razão, os dois arquitetos ficaram ou se sentiram impedidos de entrar na competição; por outro lado, o envolvimento deles na elaboração do edital indica que o projeto de Vera Cruz ainda não havia caído no esquecimento. De qualquer modo, segundo as sumárias exigências contidas no edital, as propostas concorrentes deveriam apresentar apenas o "traçado básico da cidade" e um "relatório justificativo", tal qual fora feito no caso de Vera Cruz.

Dos sessenta e três inscritos no concurso, vinte e seis se apresentaram ao final. Destes, foi escolhido como vencedor o de número 22, Lucio Costa – cujo projeto (Fig. 3) seria, segundo a Ata da Comissão Julgadora, "o único para uma capital administrativa do país" (MÓDULO 8, 1957: 17-21).

Sobre o concurso, queixou-se Niemeyer: "Dos primeiros tempos confesso guardar ainda uma certa amargura. Foram os dias dedicados ao Plano Piloto de Brasília, solução que teve meu total apoio... Embora honestamente realizado, o resultado do concurso desgostou a alguns... Ainda me vêm à lembrança certos incidentes, certas passagens que me fizeram descrever de muita coisa... Com a escolha do projeto de Lucio Costa, a situação se esclareceu. Não se tratava apenas de um admirável projeto, mas, também, de um homem puro e sensível, de um grande amigo com o qual me poderia entender" (NIEMEYER, 1960: 3).

MAIS VERA CRUZ, e algumas comparações...

Escolhido o Plano Piloto de Lucio Costa, resta-nos a intrigante tarefa de buscar suas origens para melhor compreendê-lo. Tarefa que exige constantes pesquisas, mas deve dispensar preconceitos. Tarefa que, certamente, passa pelo resgate do “Estudo Preliminar para a cidade de Vera Cruz, futura Capital do Brasil”.

Em vários sentidos, estamos diante de um projeto pioneiro. Primeiro, porque assume a presença do lago Paranoá, dando-lhe a devida importância na organização urbana, como "...motivo paisagístico de encantadora apreciação, que forma com os parques naturais a serem protegidos uma agradável atração para a cidade."¹⁷ Aqui, vale a pena repetir que a Subcomissão de Planejamento Urbanístico, ao elaborar o projeto de Vera Cruz, já trabalhava com informações detalhadas sobre o sítio, portanto com domínio de seus condicionantes topográficos, inclusive a cota de inundação da futura represa. Segundo, porque trabalha com inúmeras idéias que também foram centrais para a concepção dada por Lucio Costa ao Plano Piloto, quais sejam:

- *A cidade monumental*, organizada a partir de dois eixos principais perpendiculares, definindo uma estrutura viária regular e simétrica, e em cujo tecido se distinguem nitidamente os espaços de representação do poder, seja nacional, seja local;
- *A cidade rodoviária*, estruturada por vias de tráfego hierarquizadas e especializadas, cruzando-se em níveis diferentes por meio de trevos rodoviários;
- *A cidade funcional*, com destinações específicas para as diferentes partes, as quais recebem tratamentos também claramente diferenciados;
- *A cidade parque*, caracterizada por grandes áreas verdes e cujas edificações não obedecem ao regime de parcelamento tradicional em lotes individuais;
- *A ville radieuse*, organizada em grandes quarteirões – *unités de voisinage* no dizer dos autores – e na qual impera a separação da circulação de pedestres e de automóveis;
- *A cidade central*, a ser ampliada pelo acréscimo de novos núcleos distintos, as cidades-satélites;

Vera Cruz é uma cidade com um traçado reticulado em grande escala, no qual a retícula em geral é quadrada e tem, aproximadamente, um quilômetro de lado. Tal parcelamento é definido a partir da sobreposição de três malhas ortogonais. A primeira – composta por dois eixos principais que se cruzam em viaduto no centro da composição, a Avenida da Independência, no sentido leste-oeste, e a Avenida dos Bandeirantes (ou do Comércio), no sentido norte-sul – determina a disposição

¹⁷ A não ser quando indicado, as citações que se seguem são do Memorial, conforme publicado em ALBUQUERQUE (1958: 190-193).

simétrica da malha, divide a cidade em quadrantes (leste, oeste, norte e sul) e garante o caráter monumental dos espaços que abrigam suas funções primordiais. A segunda – composta por vias coletoras no sentido leste-oeste e norte-sul, articuladas por trevos rodoviários – gera e determina áreas funcionais distintas, quadradas ou retangulares. E a terceira, composta pelas vias secundárias que subdividem as áreas funcionais, define os quarteirões residenciais existentes em cada zona (dois, quatro ou seis).

O traçado inclui ainda duas amplas avenidas que partem em ângulo de uma rotatória – onde se localiza o Panteão Nacional – no ponto inferior da Avenida da Independência e definem uma praça triangular – onde se localiza a Tribuna Pública. Daí se estendem em direção às margens do lago, atravessando um parque com vias de desenho livre – "orgânico" como se dizia então –, destinado a universidades, esportes e a jardim zoológico e botânico.

Aqui há uma coincidência, provavelmente fruto da preocupação com o aproveitamento de uma localização privilegiada: em Vera Cruz, o extremo do promontório deste parque é ocupado por uma espécie de mirante rodeado por embarcadouros, enquanto que na cidade real aí foi erigido o seu primeiro monumento, o Palácio da Alvorada.

Os dois eixos principais não extravasam a cidade; pelo contrário, apenas ligam fatos urbanos de relevância. Na esfera federal, a Avenida da Independência – "avenida monumental" e "espinha dorsal do partido dominante da metrópole" – tem cinco quilômetros de extensão, indo do "parque grandioso do conjunto dos edifícios do Governo, centralizado pelo Palácio do Congresso, situado no ponto mais elevado do sítio", até a rotatória da qual partem as avenidas diagonais. Essa avenida tem 120 metros de largura, "emoldurada de faixas verdes e edifícios de grande porte arquitetônico", e é ladeada por artérias secundárias de 60 metros, que acentuam a imponência do conjunto e fazem sua conexão com a rede geral de circulação. Na esfera local, a Avenida dos Bandeirantes – verdadeira "rua direita" da tradição urbana brasileira – é a principal artéria comercial da cidade e liga a estação rodoviária, no extremo norte, a uma grande praça, "onde se acham o centro comercial e o centro cívico (coração da cidade)", abrigando a catedral, teatros, cinemas, cafés, restaurantes e a Prefeitura.

No Memorial, os projetistas de Vera Cruz não explicam em detalhe como se constituiriam os espaços públicos acima citados. No entanto, pela observação de seu desenho, é possível destacar outros elementos de Vera Cruz em comum com Brasília. A tal ponto que o biógrafo do Marechal José Pessoa pôde afirmar, ainda que exagerando, que "foram eles [José Pessoa, seu sobrinho Marcelo Pessoa e Penna Firme] os responsáveis pela escolha do local exato onde hoje está instalada

Brasília. Muito expressiva,... é a constatação... de que grande parte do plano-piloto de Brasília foi idealizada por José Pessoa e Penna Firme. Lá [em Vera Cruz] se encontram em sua forma original a descrição das quadras, os desenhos dos famosos anéis rodoviários, o traçado das principais avenidas, em forma de cruz, como principal relação com o primeiro nome da terra brasileira, que seria também o da nova Capital: Vera Cruz. Ali estava a inspiração do Cruzeiro, que José Pessoa fez fixar na nova Capital"(CÂMARA, 1985: 196).

Vejamos, então, esses elementos em comum:

- O primeiro diz respeito à disposição do desenho propriamente, ou seja, tanto o projeto de Costa quanto o de Penna Firme, Lacombe e Oliveira Reis trazem o lago Paranoá na porção inferior da prancha, ficando o norte voltado para a lateral direita. Já os demais participantes do Concurso apresentaram o lago na lateral direita, seguindo a convenção de se ter o norte voltado para cima. A distribuição das partes adotada nos dois projetos sugere uma “visão” de cima para baixo, da cota mais elevada para as mais baixas, mais preocupada com a hierarquia dos espaços urbanos do que com uma convenção de representação gráfica.
- Uma temática em comum permeia os dois projetos, aquela da cruz. Ambos não só partem de duas vias que se cruzam, como fazem explícita referência a isso. Afinal, se o Plano Piloto "nasceu do gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz" (COSTA, 1957). Vera Cruz traz a temática em seu próprio nome e nela, repetindo a citação, encontra-se "...o traçado das principais avenidas, em forma de cruz, como principal relação com o primeiro nome da terra brasileira, que seria também o da nova Capital: Vera Cruz. Ali estava a inspiração do Cruzeiro, que José Pessoa fez fixar na nova Capital."
- Os dois projetos se organizam a partir de uma "avenida monumental" localizada na mesma posição, ou seja, no sentido oeste-leste e sobre a linha que marca o divisor de águas que se desenvolve da cota mais alta do terreno até o lago. “A linha quase reta do espigão avança em direção ao lago, na linha geométrica de maior declividade, perpendicular às curvas de nível. Esta linha, quase um ‘promontório’, é, contudo a de menor declividade” (CARPINTERO, 1998: 119). Assim, o Eixo Monumental de Brasília faz eco à Avenida da Independência de Vera Cruz.

A segunda avenida que estrutura os dois planos – a Avenida dos Bandeirantes em Vera Cruz e o Eixo Rodoviário no Plano Piloto – também segue lógica semelhante, servindo a atividades não-governamentais, ainda que no caso do Plano Piloto, a via norte-sul seja arqueada.

Nos dois planos, esses dois eixos principais cruzam-se em níveis diferentes, liberando os fluxos e definindo um ponto central de referência, o qual não se situa na cota mais elevada do sítio. No caso de Vera Cruz, o cume foi destinado ao Palácio do Congresso, e em Brasília, à Torre de Televisão. Por fim, em Vera Cruz a área próxima ao lago é um parque cortado por duas avenidas formando uma "pata de ganso" e, conseqüentemente, definindo uma praça triangular, em posição homóloga àquela ocupada pela Praça dos Três Poderes no Plano Piloto.

- A organização das áreas destinadas à administração federal é aquela com mais pontos de aproximação entre Vera Cruz e Brasília (Fig. 4). Em Vera Cruz, os ministérios estão localizados ao longo da monumental Avenida da Independência, logo acima do cruzamento com a Avenida dos Bandeirantes, configurando um espaço público definido por sete edifícios – de “grande porte arquitetônico” – semelhantes e regularmente perfilados de cada lado, no sentido longitudinal. Tal espaço tem como ponto focal, ao centro e na cota mais elevada, o Congresso, ladeado pela Presidência e pelo Judiciário, sugerindo uma organização triangular. Aos fundos, a oeste, o Congresso abre-se para um grande parque, onde se localizam a "Casa Grande" – talvez a residência presidencial?¹⁸ – e as embaixadas. No Plano Piloto, os ministérios estão localizados, igualmente, ao longo do Eixo Monumental, porém abaixo de seu cruzamento com o Eixo Rodoviário, configurando a Esplanada dos Ministérios, igualmente definida por um conjunto de edifícios idênticos e perfilados de cada um de seus lados. Mais ainda, a Esplanada também tem como ponto focal o Congresso Nacional, implantado em um terrapleno; na seqüência, o Palácio Presidencial e o Supremo Tribunal Federal delimitam a Praça dos Três Poderes: “destacam-se, no conjunto, os edifícios destinados aos poderes fundamentais que, sendo em número de três e autônomos, encontraram no triângulo equilátero, vinculado à arquitetura da mais remota antiguidade, a forma elementar apropriada para contê-los...” (COSTA, 1957) Tal praça – que corresponde à Tribuna Pública de Vera Cruz, também de planta triangular – abre-se para a “campina circunvizinha”, correspondente do parque à beira do lago em Vera Cruz.

Sem grande dificuldade, pode-se entender o conjunto constituído pela Esplanada dos Ministérios e pela Praça dos Três Poderes como uma imagem especular do setor destinado à administração federal em Vera Cruz.

- Em Vera Cruz, a Avenida dos Bandeirantes se caracteriza como uma via também monumental, porém secundária, tendo ao sul os edifícios da administração local concentrados ao redor de

¹⁸ Caso esta conjectura seja correta, seu nome traz à lembrança a comparação que tem sido feita entre o Palácio da Alvorada – com seu bloco principal completado por uma pequena capela – e as sedes de fazendas do período colonial.

uma grande praça, o Centro Cívico, e em seu extremo norte a estação ferroviária. No Plano Piloto, a mesma administração local foi concentrada na porção oeste do Eixo Monumental, na Praça da Municipalidade, ficando a estação rodoviária também no extremo desse eixo, mais a oeste. Ainda que tenhamos aqui uma certa equivalência entre o Centro Cívico e a Praça da Municipalidade e entre o alinhamento deles com as respectivas estações ferroviárias de Vera Cruz e de Brasília, a direção do alinhamento é norte-sul na primeira e leste-oeste na segunda.

- Por fim, note-se as semelhanças na organização habitacional das duas cidades, evidenciadas nas expressões grifadas. Os setores residenciais de Vera Cruz "são constituídos de *grandes quadras* de um quilometro quadrado de superfície, aproximadamente, subdivididos em loteamentos especiais, servidos por uma rede de circulação ao abrigo do tráfego intensivo, reservando-se espaços livres para escolas, jardins, recreação e pequeno comércio (*unités de voisinage*)." Em alguns deles, "as edificações não obedecerão ao regime de lotes individuais; as edificações serão projetadas em *blocos*, formando unidades harmônicas em condomínio, o que permitirá maior reserva de espaços livres para parques e jardins, que funcionarão como servidão junto aos edifícios de utilidade comum..." E ainda, para o conjunto da cidade, "deve-se separar o pedestre da ronda infernal dos automóveis." Já no Plano Piloto, a solução adotada foi "uma seqüência continua de *grandes quadras*...", as chamadas superquadras, cujos "*blocos* residenciais podem dispor-se da maneira mais variada..." e nas quais há uma "separação do trafego de veículos do trânsito de pedestres, mormente o acesso à escola primaria e às comodidades existentes no interior de cada quadra."

Ao longo do Memorial de Vera Cruz, os autores deixam evidente as fontes e influências da sua concepção, a qual – como o Plano Piloto de Lucio Costa – reflete o conhecimento urbanístico então aceito nos meios profissionais e praticado ao longo da década de 1950. Trata-se de uma concepção de cidade que considera "os conceitos do urbanista inglês Howard, pioneiro da cidade-jardim", estruturada por uma rede hierarquizada de vias – as "auto-estradas do tipo moderno para grande circulação (*high-ways*); avenidas largas para o tráfego de menor intensidade e ruas para os grupos residenciais (*drive-ways*) do rodoviarismo americano –, funcionalmente setorizada, conforme prescrito pela Carta de Atenas, e cujas habitações são organizadas em unidades de vizinhança. Nada a se estranhar, pois Raul Penna Firme e Roberto Lacombe eram professores da Faculdade de Arquitetura da Universidade do Brasil e José Oliveira Reis tinha vasta experiência no trato das questões urbanísticas do Rio de Janeiro.

Dito isto, é possível sugerir que Vera Cruz não é apenas um projeto a mais para a nova Capital Federal. Ao contrário, por ter sido elaborada pouco antes do concurso de Brasília e por urbanistas

efetivamente envolvidos com a transferência da Capital, constitui peça fundamental para o entendimento do urbanismo de então, inclusive o do próprio Lucio Costa. Um paralelo, talvez apropriado, seja possa ser feito entre os cinco projetos elaborados para ministérios no período Vargas,¹⁹ por um lado, e Vera Cruz e Brasília, por outro. Se, em conjunto, esses ministérios oferecem um quadro preciso da arquitetura carioca na década de 1930, sem dúvida aquele do Ministério de Educação indica uma vertente muito particular, assumidamente modernista. Do mesmo modo, se Vera Cruz e o Plano Piloto são representativos do pensamento urbanístico brasileiro na década de 1950, este último reafirmava aquela mesma vertente modernista.

Reforçando tal paralelo, vale mencionar que a proposta de Vera Cruz extrapolou o plano estritamente urbanístico, desdobrando-se, também, na arquitetura de seus principais monumentos. Desta, é conhecido o projeto do Palácio do Congresso – em desenho de 1955,²⁰ provavelmente de Penna Firme (Fig. 5) –, cuja linguagem preserva a estética de Agulhas Negras e dos ministérios de Vargas, à exceção do MEC, e nada tem a ver com os postulados modernistas já então hegemônicos.

UM CREDO, nem sempre crível...

O estudo da atuação da Comissão de Localização e a análise do projeto urbanístico por ela patrocinado permitem desfazer algumas ficções sobre a realização de Brasília. A primeira delas – e a mais evidente – diz respeito à primazia de Kubitschek nas decisões que levaram à mudança da Capital Federal. José Pessoa mais de uma vez se refere ao empenho do Presidente Café Filho neste propósito. Por exemplo, em ofício encaminhado ao Presidente em 1955 expressa seu reconhecimento: "...a Comissão da Localização da Nova Capital Federal prossegue ativamente na sua missão e espera, como tem sucedido até o momento, obter o apoio decidido, patriótico e firme de Vossa Excelência, cuja *alta visão de estadista imprimiu ao problema da interiorização da Capital Federal tão acelerado ritmo que jamais poderá ser detido*" (ALBUQUERQUE, 1958: 19).

Ou ainda: "Ao homologar a escolha do sítio da nova Capital e a delimitação da área do futuro Distrito Federal, o Sr. Presidente da República [Café Filho] deu mais um vigoroso passo à frente na tão debatida questão, fazendo crer a todos que a transferência da Capital Federal nunca esteve tão perto da realidade... A idéia está decisivamente em marcha e nós dispostos a concretizá-la, tanto nos encorajou o apoio do Governo"(ALBUQUERQUE, 1958: 124).

¹⁹ Segundo CAVALCANTI (1995), na década de 1930 foram construídos os seguintes ministérios: Trabalho (1936-38), Educação e Saúde (1936-43), Fazenda (193-43), Marinha (1934-38) e Guerra (1938-42).

²⁰ O projeto não traz a identificação de autores e pertence ao Arquivo José Pessoa do CPDOC da Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

Exemplo de outra ordem diz respeito à população da nova cidade a à sua vocação: a referência se faz sempre ao esclarecimento prestado ao IAB por Oscar Niemeyer, enquanto diretor do Departamento de Urbanismo e Arquitetura da Novacap, informando que deveria ser feita uma "provisão para 500.000 habitantes, no máximo", e considerado um "desenvolvimento industrial limitado, dado o *caráter político-administrativo* da nova cidade"(MÓDULO 8, 1957: 9-12). Na verdade, estas foram definições feitas bem antes, com as quais a Comissão de Localização já trabalhava. No que se refere à população, sua ordem de grandeza meramente atendia à Lei nº 1.803/1953, cujo Art. 1º, § 2º, determina: "Os estudos serão feitos na base de uma cidade para 500.000 habitantes."

Já o "caráter político-administrativo" – descrito pela Comissão de Localização nos seguintes termos: "a nova Metrópole não deverá ficar às margens de um rio navegável ou ao lado de uma fonte de matérias-primas, por não se tratar de erguer uma cidade industrial ou comercial, mas tão-somente uma *cidade governamental, de 500 mil habitantes*, que proporcione ao Governo *tranqüilidade para meditar e administrar com acerto a Nação*" (ALBUQUERQUE, 1958: 12-13) – pode bem ter sido uma orientação dada pelo próprio José Pessoa que estaria deseioso de ter a futura Capital distante das tensões políticas, para um militar indesejáveis, presentes em cidades de grande porte e sujeitas aos embates de uma população afeita a reivindicações de toda ordem. Afinal, foram razões desta ordem que o levaram a escolher a cidade de Resende para localizar a academia militar que havia idealizado em 1931: "uma Academia... afastada do burburinho político do Rio de Janeiro, onde o cadete fosse preservado das conspirações em que fora envolvido tantas vezes, na Praia Vermelha e no próprio Realengo." (ALBUQUERQUE, 1958: 364)

Mas a atenção aos anos pré-Brasília serve também para confirmar determinadas versões, como a convicção que a construção da cidade poderia ser financiada meramente com a venda de lotes. Assim opinava, por exemplo, o General Carlos de Meira Matos: "a propósito do financiamento da construção da nova Capital, foi estudado... um plano mostrando as vantagens econômicas da execução das obras com a venda de terrenos. Por isso, calcada sobre esse trabalho, verificamos ser *a construção da cidade uma obra autofinanciável*, diante de milhares de lotes, cujo valor crescente asseguraria o cometimento, sem ameaça de sobrecarregar o erário público"(CÂMARA, 1985: VI-VII).

Outra crença é aquela da construção de Brasília iniciada do zero, como se todas as providências necessárias à sua implantação tivessem sido tomadas da posse de Kubitschek à inauguração. Porém, nem tudo começou em 1956, assim como nem tudo foi concluído em 1960, seja no planejamento, seja no urbanismo, seja na arquitetura. As Comissões de Localização e de Planejamento deixaram

muito serviço feito, como um plano de viação para o país e um plano de energia hidrelétrica para a região, além de terem produzido as informações básicas necessárias para se construir uma cidade do porte de uma Capital, tais como material cartográfico e topográfico, chegando até ao detalhe de um estudo de coletores de esgotos. Tudo isso permitindo o ufanismo de se afirmar que "o Brasil deve ser louvado pelo fato de ser a primeira nação, na História, a basear a seleção do sítio de sua capital em fatores econômicos e científicos, bem como nas condições de clima e beleza" (ALBUQUERQUE, 1958: 76).

Se considerarmos como se deu a implantação do projeto de Lucio Costa, veremos que o seu detalhamento teve que interagir e dialogar com os demais planos de infra-estrutura então sendo implementados na área naquela ocasião.²¹ E esses eram, sem dúvida, extensões dos trabalhos realizados ainda antes do governo Kubitschek. Como memória desta contribuição restam as fotos do primeiro aeroporto de Brasília, construído em 1955 e localizado onde hoje se encontra a sua rodoferroviária (Fig. 6). Seu nome, hoje apagado: Vera Cruz.

²¹ Conforme LEITÃO e FICHER (2006): "A transposição do PPB à realidade física – mesmo se ela resultou em uma configuração urbana com inegáveis correspondências com os croquis originais de Costa... – sofreu também intervenções de outros planos e recebeu a contribuição de outros profissionais."

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, José Pessoa Cavalcanti de. *Nova metrópole do Brasil: relatório geral de sua localização*. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército, 1958.
- Ata da Comissão Julgadora do Plano Piloto de Brasília, *Módulo*, Rio de Janeiro, n° 8, pp. 17-21, jul. 1957.
- BARCELLOS, Vicente Q. “Unidade de vizinhança: notas sobre sua origem, desenvolvimento e introdução no Brasil.” *Cadernos Eletrônicos do Programa de Pesquisa e Pós-Graduação da FAU-UnB*, Brasília, s.d..
- BRASIL. *Coleção Brasília*. Rio de Janeiro: Presidência da República, Serviço de Documentação, 1960. 18 v.
- BRUAND, Yves. *Arquitetura Contemporânea no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- CÂMARA, Hiram de Freitas. *Marechal José Pessoa*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1985.
- CARPINTERO, Antonio Carlos Cabral. *Brasília: Prática e teoria urbanística no Brasil, 1956-1998*. São Paulo: Tese (Doutorado/USP), 1998.
- CAVALCANTI, Lauro. *As preocupações do belo*. Rio de Janeiro: Taurus, 1995.
- COSTA, Lucio. *Relatório do Plano Piloto*. Rio de Janeiro, 1957.
- Edital para o Concurso Nacional do Plano Piloto da Nova Capital do Brasil, *Módulo*, Rio de Janeiro, n° 8, p. 9-12, jul. 1957.
- ESPEJO, L. Arturo. *Racionalité et formes d'occupation de l'espace: le projet de Brasilia*. Paris: Anthropos, 1984.
- FICHER, Sylvia; PALAZZO, Pedro Paulo. “Paradigmas urbanísticos de Brasília”, *Cadernos PPG-AU/FAUFBA*, Salvador, edição especial, pp. 49-71, 2005.
- GALVÃO, Alfredo. *Subsídios para a história da Academia Imperial e da Escola Nacional de Belas Artes*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1954.
- LEITÃO, Francisco e FICHER, Sylvia. "L'enfance du Plan Pilote: Brasília 1957-1964". *Les cahiers de la recherche architecturale*, Paris, no prelo, 2006.
- LEME, Maria Cristina da Silva (org.). *Urbanismo no Brasil 1895-1965*. São Paulo: Nobel, 1999.
- MENEZES JR., Antônio; SINOTI, Marta; SARAIVA, Regina. *Olhares sobre o Lago Paranoá*. Brasília: SEMARH, 2001.
- NIEMEYER, Oscar. “Minha experiência em Brasília”, *Brasília*, Brasília, n° 43, jul. 1960.
- PORTINHO, Carmem. “Ante-projeto para a futura capital do Brasil no Planalto Central”, *Revista Municipal de Engenharia*, Rio de Janeiro, v. IV, n° 2 e 3, mar./maio 1939.
- SEGAWA, Hugo. *Ao amor do público: jardins no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- SILVA, Ernesto. *História de Brasília: um sonho, uma esperança, uma realidade*. Brasília: Linha Gráfica Editora, 1999. 4ª edição.
- SZILARD, Adalberto e REIS, José de Oliveira. *Urbanismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: O Construtor, 1950;
- TAVARES, Jeferson Cristiano. *Projetos para Brasília e a cultura urbanística nacional*. São Carlos: Dissertação de Mestrado, Escola de Engenharia de São Carlos, 2004.

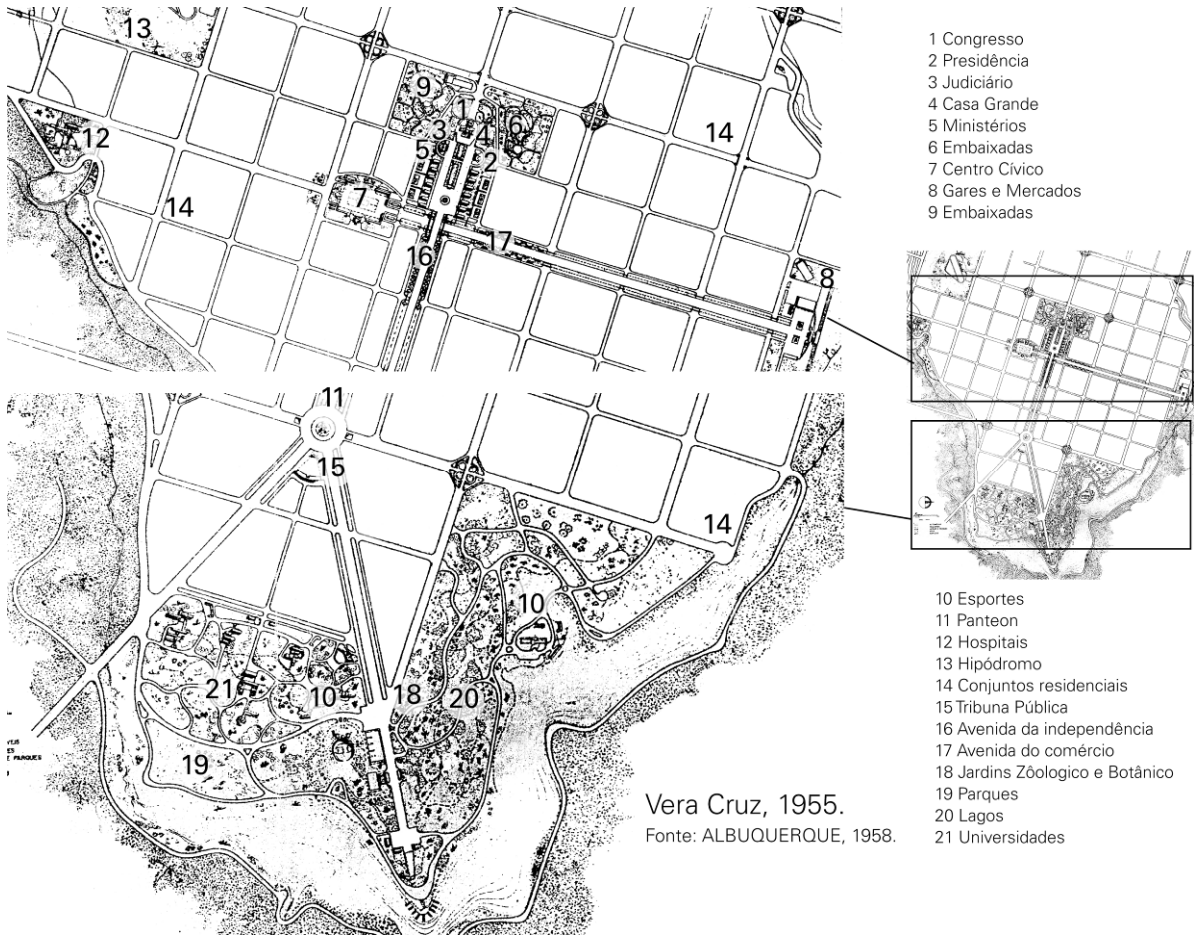


Fig. 1 - Vera Cruz, 1955. Fonte: ALBUQUERQUE, 1958.

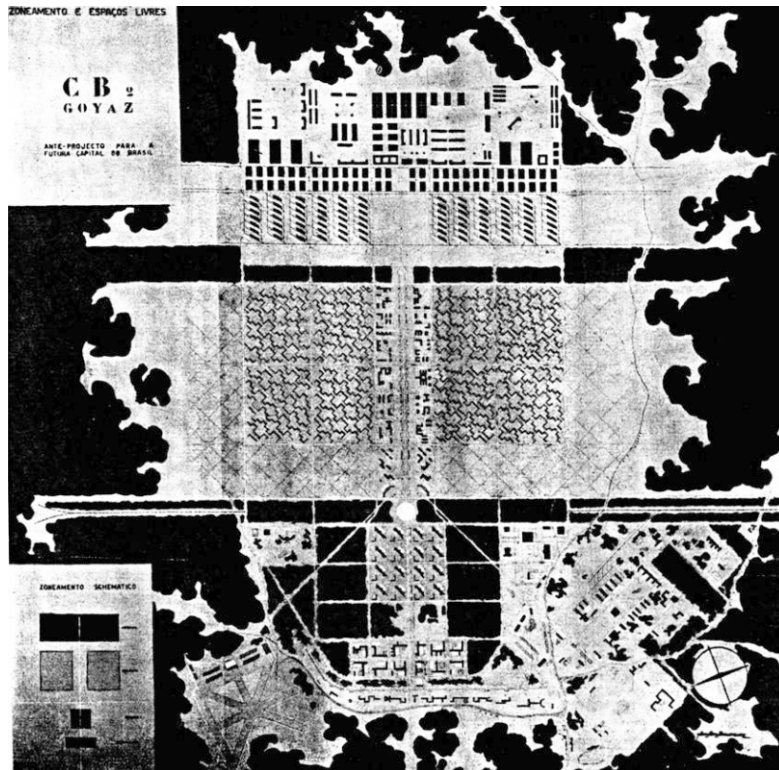


Fig. 2 - Carmem Portinho, Anteprojeto da futura Capital do Brasil, 1938. Fonte: TAVARES, 2004.

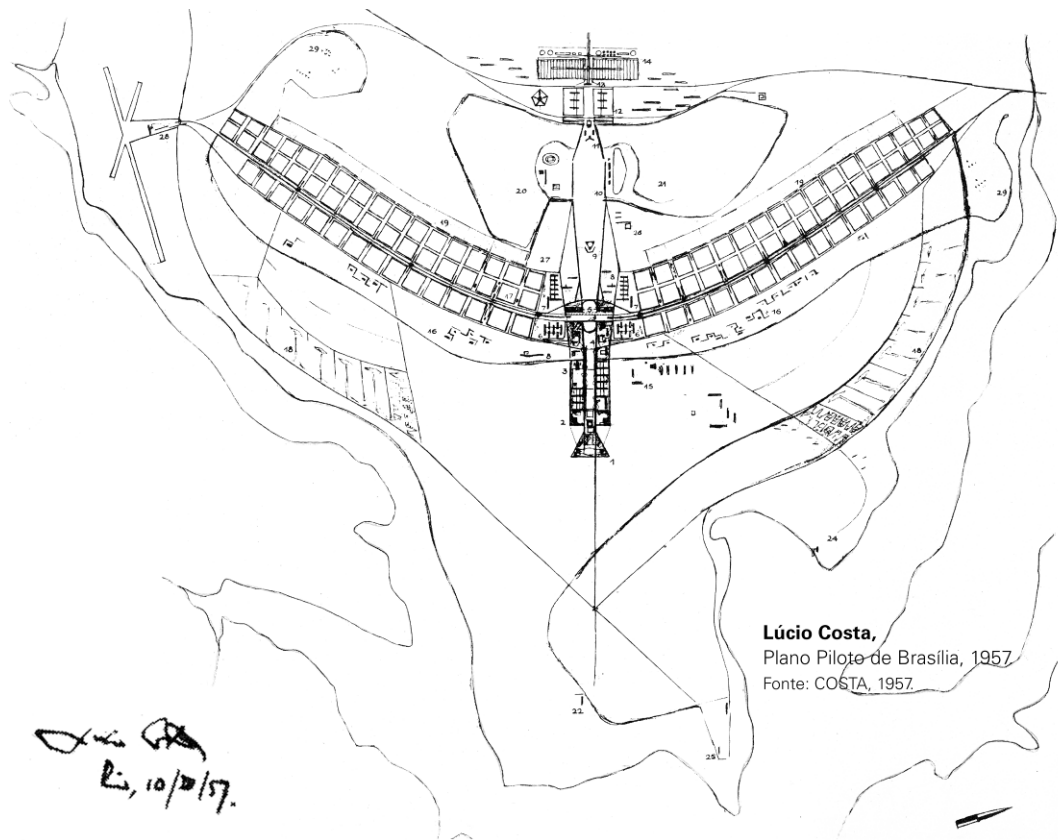


Fig. 3 - Lucio Costa, Plano Piloto de Brasília, 1957. Fonte: COSTA, 1957

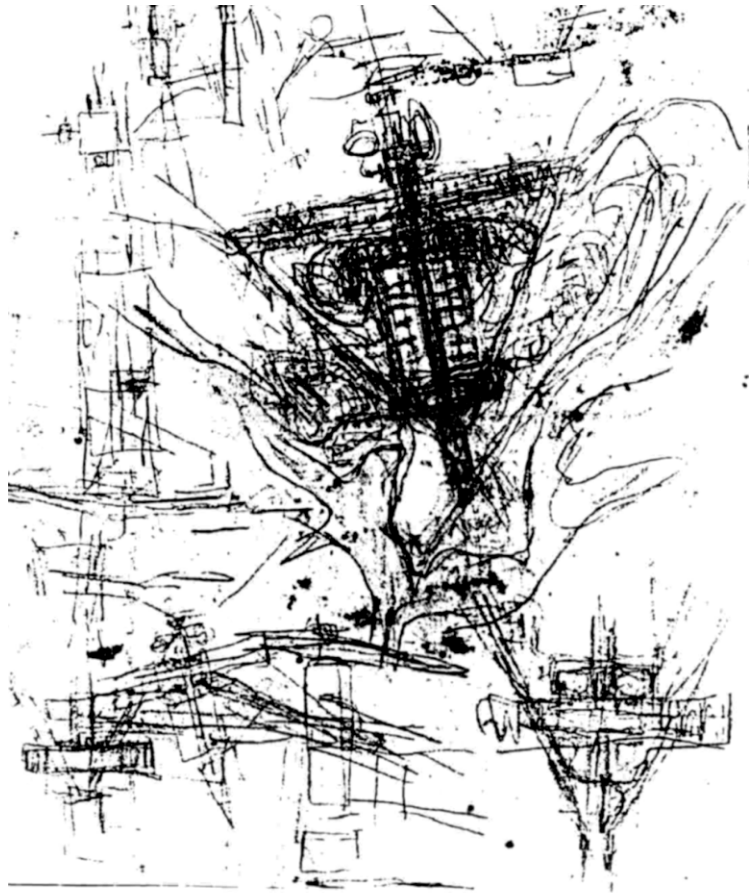


Fig. 4 - Lucio Costa, estudo para o Eixo Monumental do Plano Piloto de Brasília, 1957. Fonte: Casa de Lucio Costa.

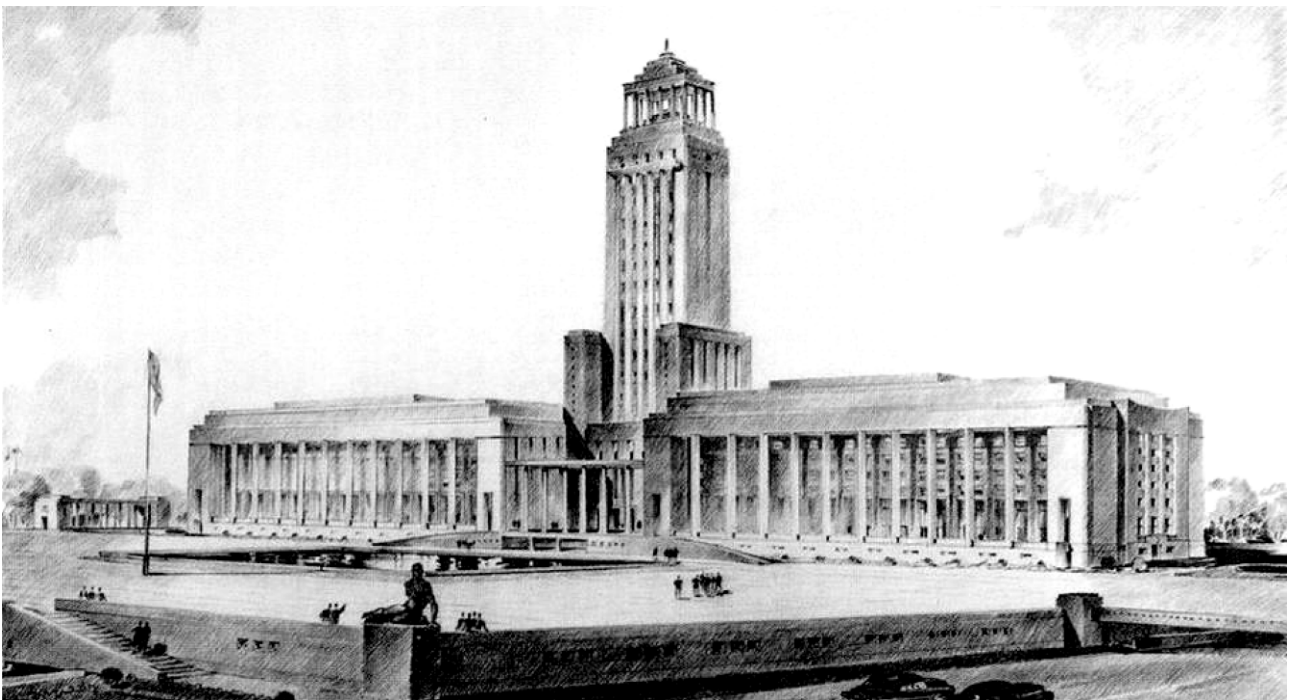


FIG. 5 - Raul Penna Firme, Palácio do Congresso da nova Capital, 1955. Fonte: CPDOC, Fundação Getúlio Vargas.



Fig. 6 - Primeiro aeroporto de Brasília, 1955. Fonte: SILVA, 1994

OPERÁRIOS, ESTUDANTES E A QUEDA DO REGIME MILITAR (1977-1985)

Daniel Cantinelli Sevillano¹
dsevillano@uol.com.br

Com esta pesquisa, procuro mostrar o papel que tanto os estudantes como os trabalhadores tiveram para a derrocada do regime militar de 1964. Analisando alguns eventos cruciais do período compreendido entre 1977 e 1985, minha pesquisa busca entender o papel que o movimento estudantil, após anos de silêncio, adquiriu com o surgimento de novas forças sociais, como o novo movimento operariado e outras mobilizações populares do período.

Palavras-chave: movimento estudantil – movimento operariado – regime militar.

I try to show in this research the role that students and workers had in the process of the fall of the military regime of 1964. Analyzing some of the crucial events of the years between 1977 and 1985, my research tries to understand the role the students movement, after years of silence, got with the rebirth of new social forces, such as the new worker's movement and other popular groups of the period.

Key Words: student's movement – worker's movement – military regime.

Em seu discurso de posse como Presidente da República no dia 15 de março de 1979, o General João Batista Figueiredo disse aos brasileiros

Reafirmo, portanto, os compromissos da Revolução de 1964, de assegurar uma sociedade livre e democrática. Por todas as formas a seu alcance, assim fizeram, nas circunstâncias de seu tempo, os presidentes Castello Branco, Costa e Silva, Emílio Médici e Ernesto Geisel. Reafirmo: é meu propósito inabalável – dentro daqueles princípios – fazer deste País uma democracia. As reformas do eminente Presidente Ernesto Geisel prosseguirão até que possam expressar-se as muitas facetas da opinião pública brasileira, purificado o processo das influências desfigurantes e comprometedoras de sua representatividade².

A menção ao Presidente Geisel não era uma mera formalidade; o retorno à democracia alardeado pelo General Figueiredo era um processo planejado e consciente, que teria naquele ano de 1979 seu ápice, com a promulgação da Lei 6683, em 28 de agosto, que concedia Anistia aos presos políticos e aos que haviam sido cassados pelos Atos Institucionais decretados até aquele momento pelo regime. Tratava-se da abertura lenta, gradual e segura anunciada por Geisel,

¹ Aluno de Mestrado do Departamento de História da Universidade de São Paulo. Pesquisa financiada pela FAPESP.

² BONFIM, João Bosco Bezerra. *Palavra de Presidente. Discursos de posse de Deodoro a Lula*. Obra consultada no site <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/91988>> em 20 de novembro de 2008.

processo que correspondia aos desejos e vontades dos militares, mas que pouco tinham a ver com o clamor das multidões nas praças e nas ruas. Muitos estudos, especialmente do campo das ciências políticas, nos fazem crer que a ditadura de 1964 teve seu fim através de suas próprias ações, idéia que retira a força que os movimentos sociais de oposição ao regime tiveram a partir dos anos do governo Geisel. Essa leitura historiográfica, além de se constituir como algo essencialmente institucionalista, varre para a lata de lixo da História a forma como os diversos movimentos oposicionistas no seio da sociedade brasileira combateram a ditadura e forçaram sua queda.

Neste capítulo, busco analisar as oposições ao regime durante os anos Geisel e Figueiredo, focando especialmente nos trabalhadores e estudantes.

A ameaça que vinha de dentro

Ernesto Geisel possuía um projeto em mãos, que devia seguir dois caminhos: de um lado, a vontade de se democratizar o país aos poucos; de outro, a necessidade de manter sob controle os setores do Exército que estavam cortando as linhas hierárquicas fundamentais das Forças Armadas. Para Cláudio Novaes Coelho, lutava-se contra a “autonomização do aparato repressivo”, o que significava, no fundo, que o regime corria o risco de perder seu caráter modernizador para assumir-se como um simples regime repressor³. A quebra da hierarquia e o desrespeito com a figura institucional do Presidente da República, também chefe supremo das Forças Armadas nacionais, podiam, nas palavras de Alfred Stepan, constituir duas ameaças

A primeira delas era o perigo da fragmentação e argentinização ou, pior ainda, de 'centro-americanização' dos militares brasileiros. A outra ameaça era o distanciamento cada vez maior entre as forças fundamentalmente modernas da sociedade brasileira e os militares brasileiros, se a comunidade de segurança permanecesse dominante. (STEPAN, 1986: 44)

³ Tanto Cláudio Novaes Coelho como Maria Helena Moreira Alves tratam do conceito de “cultura do medo”, como um processo imposto pelo regime à sociedade civil cujo principal objetivo era a despolitização de indivíduos e grupos sociais. Como mostra Cláudio Coelho, “Do ponto de vista da oposição, a luta contra o arbítrio era uma necessidade dentro do combate à ‘cultura do medo’”. Conforme assinala Maria Helena Moreira Alves, a vida cotidiana nos regimes políticos autoritários é marcada pela imposição do silêncio a respeito das ações governamentais, gerando uma situação de isolamento para as vítimas das forças repressivas, bem como uma sensação de descrença quanto à possibilidade de qualquer atuação oposicionista”. Ver COELHO, 1990: 209 e ALVES, 1984.

A luta de Geisel para acabar com o “Estado paralelo” dentro do Estado brasileiro tinha como alvo o fim das ações de tortura e morte de dissidentes políticos ocorridos nos corredores dos órgãos de repressão do aparato militar que estavam fora de seu controle. Tais ações, embora imbuídas da idéia de “segurança nacional”, não faziam parte do binômio desenvolvimento econômico e segurança interna, pois da maneira como vinham sendo postas em prática pelos grupos contrários a Geisel elas serviam apenas para atrasar o desenvolvimento do país, já que no futuro elas poderiam mesmo desestabilizar institucionalmente a nação.

A burocracia criada pelo militares a partir de abril de 1964 havia aberto brechas perigosas para a instituição; além disso, a idéia de “segurança nacional” havia criado um ambiente de insegurança geral para alguns setores do regime, o que os levava a agir de acordo com suas próprias regras para atingir seus objetivos. O DOI-CODI de São Paulo, subordinado ao II Exército, era um caso emblemático; as mortes de Vladimir Herzog em outubro de 1975, e do metalúrgico Manoel Fiel Filho em janeiro de 1976 foram vistas por Geisel como uma afronta direta a seu poder e à figura institucional do Presidente. A destituição do General Ednardo d’Ávilla Mello, Comandante do II Exército, e a nomeação do General Dilermando Gomes Monteiro, era uma demonstração de força e de que a cadeia de comando seria respeitada a qualquer custo.

O caso que exigiu uma ação mais enérgica de Geisel, no entanto, ocorreria apenas no ano de 1977; a demissão do então Ministro do Exército Sylvio Frota em 12 de outubro era o clímax das disputas internas sobre os rumos da “Revolução”. Celso Castro e Maria Celina D’Araujo deixam isso claro na Apresentação do livro *Ideais Traídos*, do próprio Frota

O momento dramático da demissão, em 1977 – que Frota chama “a farsa de outubro”- revela a disputa entre as duas concepções: numa, representada por Frota e pela “linha-dura” que o apoiava, o presidente era um “mero delegado da Revolução” e deveria subordinar-se a ela (leia-se: ao pensamento do Exército, representado por seu ministro); na outra, de Geisel e seus aliados, a Revolução já estava em outra fase, de “abertura”, e a dinâmica do jogo político, embora permanecesse autoritária em muitos de seus fundamentos – basta lembrar a vigência do AI-5 -, precisava levar em conta a oposição. Na primeira concepção, a disputa política era um mal inaceitável; na segunda, um mal necessário. (FROTA, 2006: 11-17)

A disputa entre os dois Generais era reflexo da disputa de projetos para o país e para a “Revolução”, e a demissão de Frota foi outro capítulo dessa história; para Geisel, o final desse

romance se daria em março de 1979, com a posse do General Figueiredo, o escolhido de seu grupo para a Presidência, que, no entanto, enfrentaria ainda outros personagens nos anos que viriam. Atentados e ações de grupos de direita ocorreriam durante os anos do governo Figueiredo, sendo o mais conhecido deles a tentativa de colocar uma bomba durante um show popular no Riocentro, na cidade do Rio de Janeiro, em 1981, que resultou na morte de dois soldados e na falta de explicação por parte do governo dos mandantes do ato.

A participação da oposição nos rumos do país parecia ser um dos pontos principais de discórdia entre os dois grupos; Geisel não era um entusiasta dessa participação, que deveria ser feita de acordo com seus planos. A vitória do MDB nas eleições em 1974 havia acionado o alerta de segurança no governo, que, para as eleições de 1976 para as Prefeituras e Câmaras Municipais, impediu os candidatos da oposição de utilizar o rádio e a televisão para realizar sua propaganda eleitoral, além de proibir a realização de comícios e reuniões públicas. Baixado em julho de 1976, o Decreto-Lei 6639, conhecido como “Lei Falcão”, apenas preparou o terreno para as reformas do “Pacote de Abril”, como ficaram conhecidas as ações promulgadas na Emenda Constitucional número 8, de 14 de abril de 1977. Antes disso, Geisel havia fechado o Congresso e promulgado a Emenda Constitucional número 7, que instituíva via Executivo a Reforma do Judiciário não votada por parte do MDB.

Por um momento, Geisel e o próprio regime pareciam encurralados frente a dois movimentos, antagônicos mas igualmente nocivos para os planos do Presidente: o crescimento da oposição – ainda que formal nesse momento – à ditadura, e o crescimento da oposição interna ao grupo de Geisel. O General Frota era apenas o rosto mais conhecido do grupo de militares que viam em Geisel um “entreguista”, um traidor da “Revolução” de 1964, o que significa dizer que sua demissão representava um golpe claro e direto do Presidente nesse grupo; tratava-se de um recado, tão claro como os muitos que a oposição ao regime já havia recebido em outras ocasiões: “Aqui, mando eu”.

Com o golpe sofrido através da demissão de Frota, o grupo dos “linha-dura” começa a agir de forma clandestina já durante o governo de Geisel; eram alvos de atentados a bomba organizações de defesa dos direitos de presos políticos, organismos da sociedade civil, editoras, jornais alternativos de esquerda, bancas que vendiam esses jornais e opositores ao regime. Cavalari resume os eventos do período 1977-1980

Em 1977, mais seis atentados a bomba foram cometidos pela extrema direita no país. Em 1978, ocorreram quinze atentados a bomba, principalmente contra o Movimento de Anistia Política de Minas Gerais.

(...) Em 1979, uma bomba destruiu as instalações do jornal Em Tempo, em Minas Gerais.

Entretanto, a escalada do terror da extrema direita assumiu proporções alarmantes em 1980, quando, ao final do ano, 46 atos de violência haviam sido praticados. (CAVALARI, 1985: 198).

O governo Geisel foi marcado por uma grande indefinição nos rumos da política nacional. Havia uma mistura de distensão e segurança nacional nas ações do governo, de certa forma um reflexo do que ocorria dentro do próprio regime com suas lutas internas. Tudo isso, aliado à crise econômica que se seguiu às crises do petróleo a partir de 1973, abria espaço para uma crescente insatisfação da sociedade civil em relação à ditadura, que seria vista nas ruas, praças e demais locais públicos a partir de 1977.

A ameaça que vinha de fora

Os militares haviam retirado de circulação as manifestações de rua contrárias ao regime em 1968, ano marcado por grandes passeatas como a dos “Cem Mil” no Rio de Janeiro em 23 de junho daquele ano. Com o AI-5, coube à oposição permanecer calada nas ruas e obediente no Congresso Nacional, especialmente durante os anos do “milagre brasileiro”. As eleições de 1974 – influenciadas pelos primeiros sinais de enfraquecimento econômico da ditadura – marcaram o retorno, ainda que simbólico, da presença do partido de oposição no cenário nacional. Simbólico porque os militares e seu partido de apoio, a ARENA, continuavam de fato com o poder em mãos, e porque a população ainda permanecia em suas residências sem a possibilidade de se fazer ouvir nas ruas.

O ano de 1977 é marcado por ações vistosas de ambos os lados: do lado dos militares, o “Pacote de Abril” visava o enfraquecimento da oposição formal; do lado da sociedade civil, as passeatas e manifestações pela volta das liberdades democráticas conduzidas, em parte, pelos estudantes, marcavam a pauta de luta. Diferentemente de 1968, ano em que a palavra “revolução” foi usada em muitas e diferentes ocasiões, as manifestações de 1977 e dos anos seguintes pouco ou nada tiveram a ver com essa idéia; o que se pedia era a volta do Estado de Direito e das liberdades individuais e políticas, além do retorno dos exilados. “Anistia” era a palavra estampada em quase todos os cartazes e faixas levantadas a partir de então pela população.

A sociedade civil passou a se manifestar não apenas em passeatas, mas especialmente através de panfletos e “Cartas” abertas à população; a mais conhecida delas é a “Carta aos brasileiros”, de Goffredo Telles Junior, lida no dia 8 de agosto de 1977 no pátio da Faculdade de Direito da USP. Trata-se de um texto incisivo contra a ditadura e em defesa dos direitos fundamentais negados há 13 anos pelo regime, como mostra a passagem: “Queremos dizer, sobretudo aos moços, que nós aqui estamos e aqui permanecemos, decididos, como sempre, a lutar pelos Direitos Humanos, contra a opressão de todas as ditaduras” (TELLES JUNIOR, 2007: sem página).

A leitura da carta representa bem o momento pelo qual passava o regime; pela regra, passeatas e manifestações de rua estavam proibidas, mas aglomerações em espaços fechados – por mais que se diga que a Faculdade de Direito da USP representa um “território livre”, trata-se de um local restrito a um determinado público – eram permitidos. Muitas manifestações estudantis no período foram permitidas desde que realizadas nos *campi* universitários, já que a presença de estudantes nas ruas era logo combatida. O que temos é o planejamento de Geisel posto em prática: uma abertura lenta e gradual, com o retorno, pouco a pouco, das liberdades cerceadas especialmente após o AI-5. A carta de Goffredo, aliada a tantos outros manifestos lidos e escritos, era outro passo dado pela sociedade civil na luta pelo fim do regime.

Luta esta que parecia dividir-se em duas frentes; de um lado, a oposição dentro da sociedade civil, através de associações de bairro, do movimento sindical, do movimento estudantil, de grupos de esquerda, e outros; de outro, a oposição do MDB, formal e reconhecida pelo regime como única possível de legitimidade naquele momento. Para os militares e os arquitetos civis de seu regime, o abismo entre Governo e sociedade civil era necessário, pois significava que o poder, quando transmitido, iria justamente para as mãos daqueles com a benção do regime, os políticos ligados ao MDB⁴. Evitava-se, assim, o temor, recorrente na visão dos militares, de que o país caísse nas mãos de grupos de esquerda “perigosos” para o Estado brasileiro. Como bem explica Francisco de Oliveira,

Este é o dado central. A tal ponto e de tal forma que o processo da transição, embora não se faça estritamente pautado pelas Forças Armadas, tampouco se faz contra ou sem elas. O que dificultou a possibilidade de estiramento do prazo histórico da tutela militar, mas, por outro lado, incluiu vetos

⁴ Para Marcos Napolitano, “A politização das ruas com a presença de sujeitos coletivos que deveriam ficar ‘fora’ da política, como os trabalhadores e estudantes, não fazia parte dos planos do governo”. (EUGENIO, 1994: 114)

militares à participação dos partidos comunistas, por exemplo, ou barrou o caminho às eleições diretas para a Presidência da República, pelo temor à avalanche de candidatos "não digeríveis", como Brizola. (OLIVEIRA, 1985: 2-15)

O MDB, embora sofresse alguns golpes, era locutor privilegiado nas discussões sobre a transição para um regime político comandado pela sociedade civil, e seus políticos sabiam disso. Cláudio Novaes Coelho, ao tratar da conjuntura política dos anos 70, afirma

Mas, ao contrário do ocorrido na conjuntura de 1968, esta ação coletiva não foi marcada pela rejeição das instituições sociais existentes – inclusive o partido da oposição – com a afirmação da capacidade de construção de organizações autônomas: nos anos 70, a repolitização da sociedade foi marcada por uma valorização da dimensão formal-institucional da prática política e pelo fortalecimento das instituições sociais já existentes. (COELHO, 1990: 209)

É importante mostrar que a politização da sociedade, após anos de censuras e arbitrariedades, podia se dar a partir de dois caminhos: vindo de cima, a partir das ações comandadas pelo MDB; ou vindo de baixo, através de ações de grupos fora dos espaços políticos “legais”, a saber, o Congresso e as Assembleias estaduais. O final da década de 1970 e o começo dos anos 80 mostram que, até o movimento pelas Diretas-Já em 1984, a combinação entre a política dos partidos e a política das “ruas” e dos espaços não-institucionais era possível, mas a derrota da Emenda Dante de Oliveira trouxe tamanha desilusão com a política tradicional que os anos 80 seriam lembrados como anos em que a juventude simplesmente se desligou da participação nos partidos e nos projetos políticos nacionais, preferindo, no lugar, ater-se a seus próprios projetos e grupos.

Nesse cenário, as ações do MDB enquanto partido visavam ao relacionamento cordial e necessário com o regime para que sua própria existência não fosse colocada em risco; alguns de seus representantes criticavam abertamente e de maneira pontual a ditadura, fosse através da participação em manifestações públicas ou em encontros de grupos ou associações civis, mas o partido em si não podia lançar-se em combate direto com o Presidente Geisel, pois as reações do poder estabelecido já eram conhecidas por todos.

A Missão Portella, tentativa de diálogo entre oposição organizada e regime em 1978, constituiu um importante passo nos planos de abertura do regime. Após os encontros, Geisel baixou a Emenda Constitucional número 11, um Pacote de Reformas que, na prática, acabava

com o AI-5 e promulgava a volta do *habeas corpus* e do direito de não ser preso sem acusação. No entanto, tal Pacote não trouxe apenas boas novidades para a oposição; nas palavras de Cavallari,

Apesar de conter medidas liberalizantes, o “pacote de reformas” do governo ainda refletia a Doutrina da Segurança nacional, à medida que instituía as “salvaguardas de emergência”, uma série de medidas com vistas a fortalecer o Estado de Segurança Nacional.

Pelas “salvaguardas”, o Executivo adquiria poderes extraordinários, “em caso de guerra externa, de ameaça à existência do Estado, ou em casos de sublevação interna”. Nessas ocasiões, o Executivo poderia decretar o “estado de emergência”, 90 dias, prorrogados por mais 90, sem consulta ao Congresso. Cabia também ao Executivo determinar que regiões seriam atingidas pelo “estado de emergência”.(CAVALARI, 1985: 201)

Geisel fazia o jogo das forças que o cercavam; não podia abrir o regime com propostas liberalizantes sem compensar os “linha dura” com propostas de endurecimento caso a segurança nacional estivesse em risco. Como dito anteriormente, qualquer grupo de oposição que fugisse ao controle do regime podia muito bem ser considerado como subversivo e perigoso e, portanto, uma ameaça aos rumos do Estado nacional.

Dentro do jogo político institucional, oposição e militares nacionalistas resolvem lançar a candidatura do General Euler Bentes Monteiro como opositor ao candidato oficial de Geisel. É criada então a Frente Nacional de Redemocratização, que via na candidatura de Bentes a possibilidade de um “governo de transição” para a democracia. Tratava-se mais de uma anti-candidatura do que propriamente uma tentativa de vencer as eleições no Colégio Eleitoral, mas de qualquer modo essa atitude mostrava os rumos que o MDB poderia seguir no futuro, mantendo-se coeso em torno de um nome que pudesse de fato derrotar o indicado do regime na próxima eleição presidencial. Bentes, no entanto, desiste da candidatura em setembro de 1978, levando à eleição de Figueiredo em outubro.

O ano de 1978 tem importante papel na luta pelo fim do regime; as eleições daquele ano trouxeram de maneira ainda mais contundente as pessoas e as discussões políticas para o espaço público. O movimento pela Anistia, construído como uma tentativa de trazer para a cena política todos aqueles que haviam sido cassados ou que haviam fugido por conta de perseguições políticas, ganhava as ruas, avenidas e as faixas dos grupos de oposição à ditadura. As proibições

de que as ruas fossem tomadas pelos candidatos do MDB fez com que se criassem artimanhas para garantir as discussões com a sociedade, como mostra Napolitano

Outras estratégias para repolitizar as ruas iam sendo criadas, burlando a legislação eleitoral repressiva, que não permitia comícios ou passeatas nos últimos três dias antes da eleição. Por exemplo, em Santa Catarina, os candidatos inventaram uma 'caminhada' eleitoral, aproveitando para gritar algumas palavras de ordem, recurso que se espalhou pelo país. (NAPOLITANO, 1994: 117)

Mesmo com as mudanças promulgadas por Geisel em 1977 para garantir a vitória da ARENA nas eleições de 1978, a oposição sagrou-se vitoriosa tanto nas urnas como nas ruas. O debate pela Anistia ganhava terreno, e uma nova força social aparecia nas notícias dos jornais do país: o novo movimento operário da região do ABC paulista.

A greve deflagrada em maio de 1978 na cidade de São Bernardo do Campo surpreendeu os militares; depois de anos submetido a estrito controle do regime, pensava-se que o operariado das grandes fábricas estivesse distante e desinteressado em relação às questões políticas. A política do regime em relação ao movimento sindical era a mesma desde fins da década de 1960: as greves eram consideradas crime político pelo regime, já que haviam sido proibidas através de legislação própria. Os sindicatos oficiais eram aqueles sob as ordens dos militares, e faziam parte da estrutura oficial da legislação trabalhista brasileira. Vale lembrar que discussões salariais até a eclosão das greves em 1978 eram realizadas entre os sindicatos oficiais, empresários e governo; o movimento grevista daquele ano procurou manter de fora o sindicato ligado ao governo, negociando diretamente com o patronato os índices a serem oferecidos como reajuste salarial.

Por ser tratado como um crime contra o Estado e o governo, as greves na região do ABC adquiriram caráter maior que uma simples reivindicação salarial; para Márcia Regina Berbel,

Mas a maior vitória consistiu no fato de que, a partir deste momento, caíam por terra os impedimentos legais para a utilização deste recurso. Desabituaados a este tipo de manifestação reivindicativa, governo e empresários foram pegos mais ou menos de surpresa. Era perfeitamente previsível que, após a realização do primeiro movimento grevista desmoralizando as proibições da ditadura, outros se sucederiam e, de ambas as partes (governo e operariado de um lado, trabalhadores de outro), tratava-se de cuidar da preparação de novos embates. (BERBEL, 1991: 66)

Os grevistas haviam alcançado, graças à repercussão do movimento, um papel de destaque na oposição ao regime. Frente a esse quadro, era tentador comparar o movimento de 1978 com as greves ocorridas em Osasco e Contagem em 1968, comparação que o próprio Lula tratou de anular. Para ele, citado por Berbel,

Há quatorze anos a classe trabalhadora estava dormindo. Nós tínhamos como fonte histórica, sem ofensa nenhuma, gente como Werneck Viana e outros, que escreveram muito sobre as greves de Osasco e a passagem de Contagem. Se analisarmos friamente, chegaremos à conclusão de que a greve de Osasco saiu muito mais da Faculdade de Filosofia do que dos próprios sindicatos. Foi uma greve em que a única coisa que a classe trabalhadora ganhou foi o AI-5 nas costas. Isto tudo muita gente não tem coragem de dizer porque, nos dias atuais, é antipático dizer isso, pois a greve de Osasco é exaltada como um parâmetro histórico nesta terra. (BERBEL, 1991: 68)

Lula deixa claro o posicionamento dos trabalhadores frente à greve; tratava-se de movimento originado dentro do meio operário e que tratava de problemas pontuais e particulares desse grupo. A crítica à “greve da Faculdade de Filosofia” era uma menção ao fato de que o movimento dos operários seria coordenado pelos próprios trabalhadores, e não por estudantes ou grupos de esquerda que não faziam parte da realidade do operariado brasileiro, como afirma Berbel na passagem

Alegando que a defesa da democracia feita pelos setores de classe média jamais atingia os trabalhadores, Lula desconfia da aproximação de estudantes, intelectuais e setores da Igreja. Quando indagado sobre o movimento pela Anistia aos presos políticos, por diversas vezes responde que é a favor, mas que prefere lutar por uma anistia mais ampla: a da miséria a que os trabalhadores foram submetidos. “Eu me coloco na minha situação... Ao Invés de pedir anistia para poucos, prefiro pedir prá toda a classe trabalhadora, entende. Um homem que levanta às quatro e meia da manhã e dorme às 10 horas da noite prá ganhar Cr\$ 3.000,00 é um eterno presidiário”. “Quando se fala em democracia nesta terra um [sic] tenho muito medo, porque a palavra democracia realmente é muito relativa, porque a democracia que interessa à classe trabalhadora não é a democracia da qual grande número de pessoas está falando... Uma democracia que interessa à classe média não interessa à classe trabalhadora... Esta classe média, historicamente, irá começar a chamar o trabalhador de subversivo e comunista”. “Para o governo é muito mais fácil reformular o AI-5 do que mudar o artigo 528 da CLT... Desde que a classe trabalhadora esteja amarrada, pode até haver democracia no país”. (BERBEL, 1991: 70-71))

Percebe-se na fala de Lula uma cisão entre os dois momentos históricos; em 1968, os trabalhadores eram vistos como essenciais para a “revolução”, mas no fundo seriam apenas seguidores dos ideais de vanguarda revolucionária dos grupos de esquerda do momento. Dez anos depois, há uma inversão de papéis: a presença de intelectuais e estudantes, em sua maioria oriundos da classe média, é rejeitada por Lula e pelos outros sindicalistas caso ela ocorra nos mesmos moldes de 1968. As discussões dentro do movimento operário dizem respeito aos problemas dos trabalhadores, como melhores condições de trabalho, aumento salarial, entre outros. A idéia de uma democracia liberal contida nos protestos e ações do MDB e outros grupos da sociedade civil não pareciam ecoar nas fábricas do ABC.

Lula possui uma visão funcional da sociedade, na qual cada grupo social possui suas características e deve lutar por seus direitos. No momento em que a oposição pedia união para tentar derrotar o governo nas eleições, parecia que o surgimento de um movimento dos trabalhadores na região metropolitana de São Paulo podia enfraquecer os candidatos do MDB. Frente a esse cenário, candidatos tidos como populares foram lançados pelo partido, na esperança de angariar votos de setores não comprometidos com os políticos mais tradicionais. Mesmo assim, Fernando Henrique Cardoso, candidato ao Senado pelo MDB, procurou o apoio dos sindicalistas ligados a Lula para fortalecer seu nome junto às classes populares e para, num futuro próximo, organizar um novo partido político, o Partido Popular Democrático e Socialista (PPDS).

Pensado por intelectuais como Fernando Henrique Cardoso e José Álvaro Moisés, o PPDS teria um papel “educativo”, nas palavras do próprio Moisés. Não se tratava de um partido de esquerda voltado para a simples tomada do poder; ele possuía um papel pedagógico, com o qual seus militantes e políticos seriam de fato educados a conseguirem o poder político e manterem-no. Não era mais a revolução sonhada nos anos 60, mas a realidade de conseguir e manter o poder através da democracia. Embora fosse um partido voltado para a inclusão de novos grupos, parece claro que na realidade ele seria dirigido de fato pelos políticos oriundos do MDB; Lula, após as eleições de 1978, nas quais Fernando Henrique foi eleito suplente no Senado, admitiu que o apoio ao candidato do MDB havia sido um erro, como mostra Berbel

Lula, por outro lado, começava a concluir que seu apoio a esta candidatura havia sido um erro. Pouco depois afirmaria que, em contato com suas bases, havia percebido que o apoio a qualquer candidato não trabalhador implicaria arrependimento: “... do meu ponto de vista pessoal, considerando os resultados em relação a minha atuação sindical, eu sai perdendo nas eleições, porque passado o pleito, sobrou o saldo

negativo de ser responsabilizado por uma derrota que era prevista, mas não encarada assim por muita gente... Também junto aos trabalhadores ouvi muitas críticas no sentido de que não deveria apoiar ninguém e sim ser o candidato ao senado... Não há possibilidade de eu repetir o apoio a um não trabalhador em termos tão participantes”. (BERBEL, 1991: 77)

O apoio a qualquer candidato que não viesse do movimento dos trabalhadores passou a ser visto como a entrega dos votos dos operários a alguém que não conhecia de fato seus problemas. Além disso, a idéia do PDDS estava para ser descartada pelos políticos do MDB, especialmente por Fernando Henrique, que após as eleições procurava fortalecer seu papel dentro do partido. Frente a esses cenários, começa a ser pensada e desenvolvida a idéia de formação de um novo partido, que tivesse dentre suas propostas a real defesa dos interesses dos trabalhadores.

O nascimento do Partido dos Trabalhadores foi marcado pelas discussões entre dois grupos de sindicalistas: os chamados “autênticos”, representando os sindicalistas que se opunham à direção da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria (CNTI), e a própria direção da Confederação. Apoiando os trabalhadores, estavam por trás algumas das organizações de esquerda do período, a saber: do lado da CNTI, o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o MR-8; do lado dos “autênticos”, grupos trotskistas, especialmente a Convergência Socialista.

Tanto o PCB como o MR-8 tinham em mente a idéia de que a posição pró-PT era contraproducente, pois criava uma divisão dentro do movimento de oposição ao regime militar que enfraquecia a posição do MDB; para esses grupos, o momento de enfraquecimento do regime pedia uma oposição fortalecida, com o apoio de todos os grupos sociais contrários ao regime. Isso incluía todos os sindicalistas, algo que já não passava pela cabeça de Lula e seus companheiros, que queriam um partido que defendesse não apenas a luta contra a ditadura e o retorno das liberdades democráticas, mas também a luta dos trabalhadores.

Em janeiro de 1979, é aprovada a tese de um partido dos trabalhadores, com a participação de muitos sindicatos assessorados pela Convergência Socialista, no IX Congresso de Entidades Sindicais dos Trabalhadores nas Indústrias Metalúrgicas e de Material Elétrico do Estado de São Paulo, realizado na cidade de Lins, entre os dias 22 e 26 de janeiro. Neste Congresso, segundo Paulo Henrique Martinez,

(...) foi apontada a combinação das duas necessidades que o movimento sindical deveria atender naquele momento: por um lado, a “construção da independência política dos trabalhadores” e, por outro, “um instrumento de luta pela conquista do poder político”. Diante da confluência dessas necessidades, esse

congresso propunha a organização de um partido político e a elaboração de um manifesto pela construção dele, o Partido dos Trabalhadores. (MARTINEZ, 2007: 239-288)

A conquista do poder estava, de fato, nos planos do novo partido; não se daria, no entanto, através da tomada de poder direta pelos trabalhadores, mas via eleições, em que o Partido apresentaria candidatos com os quais os trabalhadores se identificassem. A participação da Convergência Socialista nas discussões iniciais sobre o programa do PT era fruto, em grande parte, da imagem classista que os sindicalistas ainda mantinham; tanto que a tomada do poder significava, no fundo, um governo voltado para os interesses da classe trabalhadora. É importante ressaltar que não era o Partido que comandava a Greve, mas os próprios operários em greve que iriam comandar o Partido; deixava-se de lado o didatismo do Partido e a doutrinação do operariado segundo a ideologia definida pela intelectualidade partidária. O partido tal qual pensado por Lênin, enquanto organizador da massa de trabalhadores, não era o partido pensado por Lula e outros “autênticos”. Para Napolitano,

Aliás, os eventos de 1978 e 1979 obrigaram uma reavaliação crítica das diversas leituras teóricas da “greve”, enquanto categoria sócio-política. Teorias de esquerda, consagradas pelo modelo leninista, foram repensadas: de acordo com elas, as greves não são momentos decisivos na formulação de uma consciência operária “para si”, pois este processo só se elabora na instância do Partido. As novas formulações do movimento sindical, sublinhavam o evento como um momento de aprendizado e de construção da consciência, prescindindo do dirigismo partidário. (NAPOLITANO, 1994: 151)

No seio das atividades e eventos realizados pelas associações e grupos da sociedade civil a greve é vista então como processo de aprendizagem, tal como as demais atividades fora do circuito partidário. A linha entre a ação do cotidiano, realizada no dia-a-dia das pessoas sob as ações do regime, e a ação na arena tradicional da política mostrava certa divisão entre os dois movimentos. A ação que começa a aparecer nas ruas, a pipocar fora dos espaços particulares representa na prática a retomada do espaço público e sua politização. Ações como a dos trabalhadores na região do ABC e sua descrença em relação ao MDB demonstram que os rumos da abertura política no país não seriam apenas comandados pelo governo e pelo partido de oposição.

As greves do ABC fazem parte, portanto, da nova realidade de movimentos sociais que começam a surgir a partir dos anos finais da década de 70. Como já foi dito, trata-se de

movimentos que fogem do aparato oficial de oposição à ditadura e que, ao mesmo tempo, adquirem duas feições muito claras: de um lado, muitos deles voltam-se para problemas próprios, ligados a suas próprias realidades; de outro lado, mesmo se tratando de problemas tidos como pontuais, essa organização e reivindicação assumem o papel de colocar de volta no jogo político a participação popular. Ora, o que se observa é que o particular assume em muitos casos uma configuração maior, pois o que passa a importar não é pelo que se luta, mas a luta em si. Não importa muito se a mobilização gerava em torno da melhoria do asfalto de uma rua ou da colocação de uma placa de trânsito num cruzamento perigoso; o que tem importância é o fato da sociedade estar voltando às ruas, sem a necessidade da tutela de nenhum grupo ou partido político.

A volta dos movimentos sociais abriu as portas não apenas para a reocupação do espaço público, mas para as discussões sobre o papel da sociedade nos rumos do país. Nesse contexto, o novo movimento sindicalista foi um dos poucos grupos que, ao ocupar o espaço público, conseguiu assegurar para si não apenas a luta por seus direitos, mas também a conquista do direito de se representar politicamente nos espaços institucionais. As discussões sobre a fundação do PT eram a síntese da união entre um movimento social e sua institucionalização.

1979 foi o ano da união entre a greve, enquanto mobilização social, e a mobilização política dos trabalhadores. De fato, o movimento neste ano juntou forças sociais que não haviam dado as mãos de forma tão convicta nas greves do ano anterior; vemos o apoio da Igreja e de candidatos do MDB ligados aos movimentos populares aos grevistas, fosse na arrecadação de alimentos, fosse no apoio aos trabalhadores.

O enfrentamento, dessa vez, voltou-se diretamente contra o Estado, que reagiu como se estivesse enfrentando uma revolta popular contra o regime. Frente às paralisações, o governo federal decide intervir no Sindicato de São Bernardo no dia 23 de março, ação que levou ao esvaziamento do movimento.

Foi entre greves, reuniões e comemorações do 1º de maio daquele ano que o Partido dos Trabalhadores começou a ser posto em prática. Após discussões sobre a carta de princípios do partido, ele é oficialmente lançado em Contagem, em 28 de junho, no Encontro Pró-Partido dos Trabalhadores, onde é reafirmada a Carta de Princípios em que a linha classista e a negação de qualquer aliança com o MDB são mantidas. Já a primeira Reunião do Movimento pelo PT, em 13 de outubro em São Bernardo do Campo com a participação de setores da Ação Popular (AP) e

do Movimento pela Emancipação dos Trabalhadores, serve para afastar de vez setores do MDB ligados a Almino Afonso e Fernando Henrique Cardoso e para “enquadrar” os intelectuais restantes, que não indicaram membros para a Comissão Nacional Provisória do partido, formada ao final do encontro. Permanece na Declaração Política do Partido a noção de um partido sem setores da burguesia e que lutaria a “revolução” democrática e burguesa num primeiro momento e a “revolução” socialista posteriormente. É a partir da aprovação da Declaração e da Carta de Princípios que o PT começa a se organizar em núcleos, encontros regionais e discussões sobre seus pontos programáticos, num movimento de democracia interna que contrastava com a realidade política vivida sob o regime militar. Os dirigentes do futuro partido procuravam mostrar que no PT as bases tomariam suas decisões, sem interferência de uma cúpula partidária ou de intelectuais à serviço da “revolução”, como era o partido pensado por Lênin.

A organização interna do PT abria espaço não apenas para os trabalhadores, mas também para os movimentos sociais ligados às bases. Tratava-se de um partido que buscava a democracia não apenas em suas ações, mas também em sua estrutura, com a prática da participação direta. Para Berbel, “A defesa da democracia interna era, ao mesmo tempo, uma afirmação de contrariedade face ao regime ditatorial e uma forma de viabilização da convivência dos diferentes setores pró-PT”. (BERBEL, 1991: 110).

A participação de grupos sociais nas discussões do partido constituiu importante degrau de um processo que se convencionou chamar “construção da cidadania”, fruto do início da tomada de consciência política por parte dos membros desses grupos. Trata-se de um processo que se inicia fora do Partido dos Trabalhadores, mas que é trazido para dentro das discussões partidárias com o intuito de se construir um partido distinto do MDB e de outros criados anteriormente; trata-se, enfim, de apagar a idéia do populismo. Para Francisco de Oliveira,

Deste ponto de vista, os setores dos movimentos sociais que estão no PT carecem também, ao seu modo, de uma cultura política socialista, a qual se traduz de certo modo na ojeriza à política, no basismo, e termina por desembocar naquilo que Eunice Durham chamou a "construção da cidadania": isto é, a politização dos movimentos populares começa pela reivindicação da cidadania, da qual estão excluídos por não possuírem sequer a Carteira do Trabalho, que mais que o título de eleitor é o único reconhecido numa sociedade em que a força de trabalho não é nada, nem sequer chega a ser mercadoria. Dialeticamente, estes setores se reconhecem no PT porque este é "diferente", isto é, nele não estão a burguesia nem os "políticos profissionais", coisa que é mais aparente que real, posto que qualquer partido funciona como uma

burocracia, lugar privilegiado dos "políticos profissionais", e sobretudo nos partidos de esquerda, cuja prática de militância se diferencia notavelmente dos outros partidos (...). (OLIVEIRA, 1986: 32-43)

O Partido dos Trabalhadores representou, no primeiro momento de sua história, a vontade de colocar na agenda política de discussões do país a questão dos trabalhadores e dos movimentos sociais; embora contrários ao regime militar, os petistas colocaram o nome do partido e de seus candidatos à mostra já nas eleições de 1982, como forma de construir uma imagem no cenário nacional. Vale lembrar que parte do movimento estudantil se dirigiu para as bases do PT nos anos que se seguiram à formação do partido, mesmo sem terem tido participação direta em sua fundação e na formulação de suas propostas; no momento em que os movimentos sociais saíam para as ruas, o movimento estudantil buscava seu espaço numa sociedade bem diferente daquela de 1968.

O movimento estudantil e Geisel

Após as bombas, cassetetes e prisões de 1968, os estudantes – fora os que decidiram se aventurar na luta armada – foram obrigados a retornar a suas salas de aula, sob a constante vigilância do regime militar, fosse na forma da lei – como o Decreto-Lei 477⁵ – fosse na figura dos agentes do regime infiltrados na sala de aula para denunciar e prender qualquer “subversivo”. Frente a esse quadro, coube ao ME reorganizar-se dentro das faculdades e universidades tendo como principal objetivo a solução dos problemas encontrados dentro de seus próprios espaços. De forma abrupta e violenta, a ligação com grupos de fora dos muros das universidades havia sido cortada.

Durante a presidência do General Geisel, pode-se dizer que o ME estava nos trilhos de sua reorganização enquanto movimento de alcance menos limitado. A realização de uma série de encontros nacionais de área no período 1973-1975 havia posto em evidência o ME; mesmo que não fossem discutidas questões políticas de interesse nacional, valia o fato de que os estudantes estavam novamente se reunindo e participando de discussões. Além disso, mesmo as festas realizadas dentro das faculdades eram importantes pois se tornavam eventos de socialização.

⁵ Decreto de 26 de fevereiro de 1969, tratava das penas cabíveis a alunos, funcionários e professores que participassem de atos considerados “subversivos” pelo regime.

A partir de 1975, no entanto, ganha terreno a luta estudantil pela reconstrução de seus próprios órgãos de representação dentro das universidades. As discussões no meio estudantil giram em torno do problema da representação dos estudantes: ela deve se manter nos moldes propostos pelo Governo, através dos Diretórios Acadêmicos (que na verdade fazem parte da estrutura burocrática das universidades), ou deve-se recriar os antigos espaços estudantis autônomos, baseados especialmente nos Centros Acadêmicos e na imagem de um Diretório Central dos Estudantes?

Vale ressaltar que a organização estudantil sempre se baseou numa espécie de hierarquia burocratizada, em que muitas vezes cada curso possui seu centro acadêmico, a Faculdade possui um Grêmio – ou mesmo um Centro Acadêmico (CA) geral – e a Universidade possui um Diretório Central estudantil. Trata-se de uma organização vertical reconhecida legalmente pelas universidades, o que propiciava, antes do golpe, uma certa aura de importância para os membros desses organismos⁶. A ditadura, através da Lei Suplicy, buscou eliminar esse papel estudantil, através da criação do Diretório Acadêmico, em substituição ao CA, burocratizando de vez a participação dos estudantes das discussões sobre os rumos acadêmicos e administrativos de suas instituições de ensino.

No cenário imposto pela ditadura, criaram-se nas universidades dois tipos de representação estudantil: a oficial, reconhecida pelos dirigentes universitários e pelo regime, e as ‘clandestinas’, aquelas em que as discussões eram feitas por poucos alunos longe da maioria dos estudantes. Não se pode afirmar que esse último tipo era uma representação propriamente dita, mas se pode dizer que os debates aí colocados dariam origem a contestações de uma série de grupos estudantis acerca do tipo de movimento estudantil que se fazia nas universidades brasileiras, e que tipo de representação e mobilização era permitido a esses estudantes. Esses grupos formaram o que ficou conhecido depois como tendências estudantis, estudantes que, por terem a mesma visão sobre o desenvolvimento do ME a partir daquele momento, se organizaram e passaram a influenciar os rumos dos organismos estudantis, especialmente os que seriam futuramente criados, como os Diretórios Centrais de Estudantes. Essas tendências tinham os mesmos objetivos quanto ao fim do regime militar, a volta da democracia, a concessão de anistia aos presos políticos, a volta dos exilados, mas mantinham divergências em relação ao encaminhamento do ME. Martins Filho trabalha essa questão das divisões do ME muito bem

⁶ Para mais detalhes, ver ALBUQUERQUE, 1977: 117-144.

Desde 1975, em contraste com a organização regional de 1968, consolidavam-se nas escolas correntes organizadas nacionalmente, que expressavam veladamente as posições da esquerda brasileira depois da derrota da luta armada. Tais tendências revelam a persistência das organizações como a Ação Popular e MR-8 (agrupado por algum tempo na 'Refazendo') e o PCB (Unidade); mostravam uma nítida ascensão do Partido Comunista do Brasil (Caminhando), fortalecido pelo prestígio da guerrilha derrotada no Araguaia e pelos novos quadros que ganhava na fusão com a Ação Popular Marxista-Leninista (Cisão da AP); e mostravam visível crescimento das correntes trotskistas (Centeia e Peleia), Convergência Socialista (Novo Rumo) e Liberdade e Luta. (MARTINS FILHO, 1998: 11-26)

Os caminhos frente aos estudantes eram muitos, mas todos pareciam levar ao mesmo lugar: a importância da retomada da luta nacional contra o regime. O posicionamento dentro das Faculdades contra a representação burocrática constitui-se em importante estágio de luta num período em que os estudantes estavam ainda fechados para esse tipo de participação. Como dito anteriormente, os Encontros de Áreas deram importante visibilidade ao novo movimento dos anos 70, mas foi especialmente através dos Encontros Nacionais de Estudantes que foi possível ao estudantado brasileiro refazer sua base.

O 1º ENE foi realizado em janeiro de 1976 em Campinas, mas divergências internas quanto ao critério de participação das entidades estudantis fez com que o Encontro acabasse sem grandes decisões. O 2º ENE aconteceu na USP, no dia 16 de outubro de 1976, e nele foi decidido pelos estudantes presentes que o ME faria campanha pelo voto nulo nas eleições de novembro daquele ano e por um debate nacional sobre eleições livres. O 3º ENE havia sido marcado para o campus da Universidade Federal de Minas Gerais, em junho de 1977, mas o campus foi invadido pelos militares, que prenderam alguns estudantes. Houve manifestações por todo o país, e mais estudantes são presos. O Encontro é então remarcado para 21 de junho na USP, mas é depois adiado para o segundo semestre, novamente no campus da USP, que é então cercado por tropas do regime, que impedem sua realização. O Encontro é, então, realizado secretamente em algumas salas de aula na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no dia 22 de setembro, com a participação de apenas alguns delegados. À noite, é marcado um Ato Público de protesto contra o governo no TUCA, que é logo encerrado por policiais da Secretaria de Segurança Pública de São Paulo, comandados pelo coronel Erasmo Dias, no episódio que ficou conhecido como a invasão da PUC.

As tropas da SSP entraram com toda a força nas dependências da PUC-SP, território tido até então como preservado pelo regime dada sua ligação com a Igreja católica. A ação não se limitou apenas à prisão dos estudantes – aproximadamente, 1700 pessoas foram presas, sendo que 41 estudantes foram enquadrados na Lei de Segurança Nacional; salas de aulas foram invadidas e depredadas, gerando protestos por parte da direção da universidade e também de Dom Paulo Evaristo Arns. Alguns estudantes foram feridos pelas bombas lançadas pela polícia num episódio que representou, ao mesmo tempo, uma vitória e uma derrota para a oposição: de um lado, foi uma derrota – não tão sentida, é verdade – para o movimento estudantil, que teve sua reorganização de certa forma quebrada pelo evento; de outro, foi uma vitória para a oposição ao regime como um todo, pois o ato na PUC foi duramente questionado pela sociedade. Não se tratava mais das passeatas estudantis de 1968, em que os estudantes se lançavam contra as tropas nas ruas dos grandes centros urbanos como se estivessem em praças de guerra, cenas que num determinado momento ganharam a antipatia e oposição de setores da classe média; tratava-se da ação truculenta de elementos do regime contra uma reunião estudantil num ambiente fechado, o TUCA, algo que feria a classe média em cheio, posto que a PUC era uma universidade com muitos estudantes oriundos dessa parcela da população. Sobre essa “vitória/ derrota”, Plínio de Arruda Sampaio Junior afirmou, em depoimento para a revista PUCVIVA número 17

Na opinião de Plininho – como é conhecido –, em 1977 a sociedade já estava com força para ultrapassar o cerco autoritário, e aquele momento da invasão representou franca decadência do poder nas mãos de pessoas como Erasmo Dias ou Romeu Tuma, que dirigia o Dops e atualmente é senador por São Paulo, relembra indignado, pois Tuma foi também responsável por colocar os estudantes em situações constrangedoras e degradantes. Aquele momento representou um teste importante para a luta contra a ditadura. A organização estudantil e a atuação da Igreja, representada pela figura de dom Paulo Evaristo Arns eram decisivas. “Eles queriam barrar duas forças importantes contra a ditadura. Aparentemente, tivemos uma derrota, mas foi uma derrota na vitória.” Na verdade, do lado deles tratou-se de uma vitória de Pirro, tal foi o estrago político, como ressalta Plínio: “Acabaram com o ato dos estudantes, muitas pessoas foram gravemente feridas, mas se viu que a sociedade brasileira não aceitava mais tantas arbitrariedades”⁷.

A ação da polícia na PUC representou uma ação do chamado grupo “linha-dura” do regime; o governador Paulo Egydio Martins já havia enfrentado ações desse tipo quando das

⁷ O texto pode ser encontrado no site < http://www.apropucsp.org.br/revista/r17_r10.htm >. Consultado no dia 03 de janeiro de 2009.

mortes de Herzog e Manoel Filho nas dependências do DOI-CODI paulista, e a reação de Erasmo Dias ao encontro dos estudantes era uma forma de mostrar que o grupo tinha força na luta contra os “subversivos”.

O período compreendido entre a posse de Geisel e os eventos na PUC em 1977 mostram as maneiras como o ME procurou sua reconstrução em meio a atos de repressão. É válido ressaltar que tal reconstrução não se deu apenas através de ações de cunho político; a cultura teve importante papel nesse processo, especialmente aquilo que ficou conhecido como “contracultura”, ou um conjunto de ações que buscavam descolar-se da realidade autoritária que se vivia no cotidiano. Vários movimentos começam a surgir no período, como forma de se escapar do controle da cultura “oficial”, aquela que era permitida pela censura. Embora reunisse em alguns casos apenas alguns estudantes, tais ações culturais representavam a busca por atividades que, mesmo que indiretamente, faziam frente à ditadura. Segundo Mirza Pellicciotta,

*A emergência destas perspectivas culturais é marcada agora pela pretensão de se estabelecer uma “intervenção múltipla sob a forma de resistências setorizadas” que paulatinamente abandona o projeto globalizante de tomada do poder (vigente no início dos anos 60) para conferir à **produção cultural** um lugar de elaboração e intervenção política – avesso às ortodoxias e fundamentado nas trocas e contatos dos jovens dos anos 70 com intelectuais da década anterior. Como decorrência, na medida em que o Estado oferece opções de participação no cenário da indústria cultural em expansão, setores jovens enfatizam sua atuação nos circuitos alternativos ou marginais aos canais oficiais na busca de construir experiências diferenciadas – significativas e originais – no campo teatral, musical, poético (“geração mimeógrafo”), plástico e cinematográfico (especialmente em super-8). (PELLICCIOTTA, 1997: 156)*

O regime militar investiu pesadamente na questão da integração nacional, e criou muitas empresas e órgãos estatais para financiar o que se poderia chamar de “cultura nacional”, ou uma produção cultural que atingisse o país inteiro e que dissesse algo a todos os brasileiros, sem distinções regionais ou de classe – o intuito claro era transformar um público heterogêneo em uma massa homogênea, pronta para consumir os novos produtos culturais colocados à venda. Empresas como a Embrafilme, Empresa Brasileira de Filmes S.A, criada pelo regime militar em 1969, passaram a investir na produção cultural nacional, atraindo mesmo artistas considerados de esquerda para seus projetos, impulsionando o surgimento de uma rede oficial de manifestações culturais que, somada à censura imposta pelo regime, condicionava o que poderia ou não ser consumido pelos brasileiros. Frente a essa situação, a saída era apelar para o marginal, para

formas de cultura que buscavam, através da forma, se opor a esse sistema de mercado cultural. A idéia de “ser marginal e ser herói”, como na obra de Hélio Oiticica, ganha adeptos entre os estudantes, que optam pela utilização da cultura como forma de resistência.

A clandestinidade dessas formas culturais criava novas possibilidades para os estudantes; xerox de livros, textos em mimeógrafos passados de mão em mão, grupos “secretos” formados para discutir um determinado autor ou texto, tudo gerava um sentimento de “coletividade” e engajamento cultural que colocava os estudantes fora das vistas da ditadura. Cria-se a idéia de produtores culturais, ou da cultura produzida fora dos padrões de mercado – sendo que, durante a ditadura, o padrão do mercado cultural, em muitos casos, confundia-se com o padrão estabelecido pelo regime. Diferentemente dos anos 60, no entanto, tais manifestações parecem ser “autônomas”, desligadas de qualquer influência direta de grupos de esquerda do período. Nas palavras de Mirza Pellicciotta,

As “práticas culturais”, como são chamadas, carregam em suas trajetórias de reflexão política perspectivas de ação coletiva “alternativa” que com o passar do tempo sedimentam um forte instrumento de comunicação entre os estudantes passando a “dividir” com os grupos organizados em recomposição, experimentações de linguagem muito caras à reestruturação institucional do movimento – como no caso da utilização do teatro na legitimação destes fóruns coletivos. (PELLICCIOTTA, 1997: 163)

Há duas formas de reorganização da convivência estudantil que se encontram nas universidades brasileiras no período; de um lado, a composição das tendências, que buscam essa reorganização através da participação política dos estudantes; de outra, a continuação dessas práticas culturais “libertadoras”, que embora não se constituam enquanto projeto declarado dentro do ME possuem características de oposição ao regime militar e sua cultura autoritária⁸. Na

⁸ Cláudio Novaes Pinto Coelho, em sua Tese de Doutorado, trabalha com a questão dos “libertários” dos anos 70, estudantes que, através das críticas às instituições – políticas ou sociais, como a família e o casamento, por exemplo – se levantavam contra a arbitrariedade e opressão das relações de poder dentro da sociedade; político é tudo aquilo que é real, ou seja, tudo aquilo que está no cotidiano das relações sociais. Ao tratar do embate entre esse grupo e as tendências dentro do movimento estudantil, especialmente no ano de 1977, o autor, ao analisar o texto de um aluno publicado num jornal ligado ao DCE da USP, afirma: “Para este artigo, as assembleias estudantis de 1977 não se constituíam num momento de luta pela autonomia do espaço público. O modo como eram organizadas, com os estudantes sentados no chão em frente à ‘mesa’ diretora dos trabalhos, para ouvirem as propostas das lideranças das tendências políticas e, em seguida, votarem erguendo os braços; tudo isto configuraria uma forma sutil de exercício do poder”. Para o autor, o ME organizado em grupos políticos não abriam espaço para o debate ou questionamento; o show coordenado pela burocracia da assembleia e da mesa parecia dirigido sempre para o final desejado pelo grupo com o microfone em mãos, o que de certa maneira retirava das mãos dos que ali estavam a possibilidade de se representarem, já que o individual parece perder seu sentido frente ao coletivo ali posto. A cena inicial do filme

oposição dos novos grupos dentro do ME os projetos de libertação individual ou de grupos não encontram espaço; as práticas alternativas de cultura foram tomadas como atitudes alienantes, que em nada contribuíam para o fim da ditadura. Face às tendências e ao assembleísmo que ressurgia no movimento estudantil, há uma debandada de estudantes frente ao ME, que começa aos poucos no começo dos anos 80 e se acentua após a derrota da emenda das Diretas.

Face ao retorno do ME enquanto espaço de discussões político-partidárias e discussões acerca da nova realidade de luta do movimento de oposição ao regime que começava a se fortalecer, o uso da cultura enquanto forma de resistência e reflexão política começa a perder território. A realização do 3o ENE na PUC e a atuação da polícia de São Paulo haviam dado um fôlego renovado ao ME em São Paulo; assim, o 4o ENE é realizado nos dias 3 e 4 de outubro de 1978 – dez anos após os eventos da rua Maria Antonia – na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP. Na pauta do Encontro, as eleições de 15 de novembro daquele ano – e a discussão sobre o voto nulo ou voto em candidatos populares do MDB, mesma discussão enfrentada pelos sindicalistas de São Bernardo em relação à eleição de Fernando Henrique para o Senado na mesma eleição – e o congresso de reconstrução da UNE, que seria realizado em Salvador no ano seguinte. Em relação à eleição, foi decidido que seria recomendado que o voto fosse depositado em candidatos do MDB ligados a projetos de luta pela melhoria da realidade social do povo brasileiro.

Seguindo o rumo da UNE, a União Estadual dos Estudantes de São Paulo seguia seu caminho para a refundação; em 27 de agosto de 1977 ela é recriada, e as eleições para a presidência são marcadas para os dias 4 e 5 de maio de 1978. A chapa Construção, união das tendências Refazendo, Caminhando e Novo Rumo é eleita. O 2o Congresso da entidade, realizado em setembro do mesmo ano, também decide pelo voto em candidatos do MDB considerados ligados aos movimentos populares nas eleições de 15 de novembro. Em agosto 1979 é eleita uma nova diretoria, desta vez comandada por Refazendo e Caminhando, na chapa Voz Ativa.

A UEE-SP esteve junto com a UNE na organização do XXXI Congresso da entidade, tratado por alguns setores do governo como um evento que remontava ao ME dos anos 60, algo nostálgico, como afirmou o professor Guilherme de la Penha, Secretário de Ensino Superior do

Zabriskie Point, de Michelangelo Antonioni, em que um estudante sai de uma assembléia afirmando que não quer ficar ali para não “morrer de tédio”, é emblemática. Ver COELHO, 1990: 234.

MEC⁹. Realizado em Salvador, nos dias 29 e 30 de maio, o Congresso foi permitido pelo então governador Antonio Carlos Magalhães, que ofereceu aos estudantes a estrutura do Centro de Convenções, na Praia da Armação. Como forma de dar legitimidade ao evento, “ (...) os estudantes procuraram divulgar amplamente a finalidade do encontro e buscaram a participação dos outros segmentos da sociedade.” (CAVALARI, 1985: 265)

Na abertura do Congresso, lá estava o deputado Freitas Nobre, líder do MDB na Câmara dos Deputados, representando o apoio do partido à reconstrução da UNE e à luta dos estudantes. O próprio Posto Central de Recepção aos estudantes, em Salvador, foi montado no prédio do Diretório Regional do MDB, evidenciando a ligação entre a UNE e o movimento institucional de oposição ao regime. A Carta de Princípios da Entidade, aprovada no Congresso, não trazia nenhuma menção a revoluções ou tentativas de derrubada do regime; pelo contrário, trazia moções de apoio aos trabalhadores e à população em geral. As mudanças de comportamento não paravam por aí; segundo Cavalari, os estudantes “(...) iriam lutar contra o ensino pago; por mais verbas para a Educação; pela anistia ampla, geral e irrestrita; contra a devastação da Amazônia; por uma Assembléia Nacional Constituinte, livre, democrática e soberana (...)”. (CAVALARI, 1985: 259-260). A agenda de luta da UNE ia, pouco a pouco, adaptando-se à nova realidade da oposição.

No Congresso foi decidido também que as eleições para a diretoria da entidade ocorreriam no segundo semestre de 1979, nos dias 03 e 04 de outubro, e o sistema eleitoral se daria pelo voto direto, e não pelo voto de delegados, o que significava uma crítica aberta do movimento estudantil à forma como se realizava a escolha do Presidente através de um colégio eleitoral.

O período entre a criação dos Encontros de Área, substituídos depois pelos Encontros Nacionais de Estudantes, desembocando finalmente na reconstrução da UNE em 1979 representa um tempo de rearranjo do ME; de um lado, a vontade de trazer os estudantes de volta para suas entidades; de outro, a necessidade de se colocar como interlocutor dentro do movimento de oposição ao regime, num momento em que crescia o poder do MDB entre a classe média, e ressurgia o movimento sindicalista nacional, puxado pelas greves do ABC em 1978, 1979 e 1980. Cabia aos estudantes escolher qual caminho seguir nos anos que viriam.

⁹ Ver CAVALARI, 1985: 255.

Referências

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. “Movimento estudantil e classe média no Brasil”. In ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon (coord.). *Classes médias e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BERBEL, Marcia Regina. *Partido dos Trabalhadores: Tradição e Ruptura na Esquerda Brasileira (1978-1980)*. Universidade de São Paulo: Dissertação de Mestrado, 1991.

CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Os limites do movimento estudantil 1964-1980*. UNICAMP: Dissertação de Mestrado, 1985.

COELHO, Cláudio Novaes Pinto. *A transformação social em questão: as práticas sociais alternativas durante o regime militar*. Universidade de São Paulo: Tese de Doutorado, 1990.

EUGENIO, Marcos Francisco Napolitano de. *Nós, que amávamos tanto a democracia*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 1994.

FROTA, Sylvio. *Ideais traídos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MARTINS FILHO, João Roberto. “Os estudantes nas ruas, de Goulart a Collor”. In MARTINS FILHO, João Roberto (org). *1968 faz 30 anos*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP; São Carlos: Editora da UFSCAR, 1998.

MARTINEZ, Paulo Henrique. “O Partido dos Trabalhadores e a conquista do Estado 1980-2005”. In RIDENTI, Marcelo e REIS, Daniel Aarão (orgs). *História do marxismo no Brasil volume 6*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

OLIVEIRA, Francisco de. “Além de transição, quem da imaginação...”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, número 12, pp. 2-15, junho de 1985.

OLIVEIRA, Francisco de. “E agora, PT?”. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, número 15, pp. 32-43, julho de 1986.

PELLICCIOTTA, Mirza Maria Baffi. *Uma aventura política*. UNICAMP: Dissertação de Mestrado, 1997.

STEPAN, Alfred. *Os militares: da Abertura à Nova República*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

TELLES JUNIOR, Goffredo. *Carta aos brasileiros 1977*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira Ltda. 2007.

CORA CORALINA: A VOZ QUE SE PODE OUVIR

Eli Braz da Silva Junior ¹
tenbraz@hotmail.com

Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante
mrosa@pq.cnpq.br

O presente artigo pretende, a partir de uma obra de Cora Coralina, “ História da velha casa da ponte”, revelar fatos históricos ocorridos no século XIX, na cidade de Goiás, então capital da província goiana. O fato foi testemunhado pela bisavó de Coralina que, por sua narrativa, revelou o cotidiano da sociedade local, ante um crime cometido naquela cidade. Posteriormente registra-se todo o rumoroso processo em que o acusado é julgado e condenado. A partir daí tem-se os momentos que antecedem a execução do condenado, que se deu na forca montada em local onde todos poderiam assistir. Tudo isso é narrado por uma mulher que tinha, então, 19 anos, sendo posteriormente registrado pela poetisa de Goiás. Este diálogo entre literatura e história, parte do pressuposto que a literatura é também memória, posto que, terreno do sensível, consegue dar sentido às emoções e ações de um lugar, de uma época, portanto, fonte indispensável para preencher as lacunas que as fontes de arquivos históricos não conseguem abarcar.

Palavras -chave: sociedade, crime, mulher.

This article, from a Cora Coralina, “ Estórias da Casa Velha da Ponte ” historical facts reveal that have occurred in the 19th century, in the city of Goiás, then goyanna province's capital. The fact of great-grandmother was witnessed by Coralina narrative which showed the daily local society against a crime committed in that city. Later registers all the buzz surrounding procedure whereby the accused is tried and sentenced. From there has been the moments before the implementation of the convicted person, which took place in hanging mounted to location where everyone could watch. It is narrated by a woman who had then 19 years, and subsequently registered by the poet. This dialogue between literature and history, assumes the literature is also memory, since the ground of sensitive, can make sense of the emotions and actions of a post, a time, therefore, indispensable source to fill the gaps that sources of historical archives cannot encompass.

Keyword: society, crime, woman.

Introdução

Já faz tempo que o ofício do/a historiador/a se cumpria somente com o uso de fontes oficiais/arquivos, para daí retirar informações sobre as pessoas que fizeram parte daquele momento histórico, que estiveram ali enquanto a História se fazia.

¹ Eli Braz da Silva Junior. Ms. História /PUC-Go. Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante. Doutora História/ USP, profa. Titular/ PUC-Go.

Uma das dificuldades experimentadas pelos historiadores/as é, sem dúvida, a falta de fontes produzidas por pessoas, que em seu tempo, testemunharam o que hoje se busca conhecer. Existe uma lacuna a ser preenchida, pois, não há mensagens diretas do passado que relatem objetivamente os acontecimentos. Cabe, então, ao/a historiador/a buscar os vestígios para desvendar a teia e a trama dos tempos idos. Dar voz aos personagens do passado é um desafio ao sacerdócio historiográfico.

Neste sentido, com o advento da História Cultural, reconhece Pesavento (2005, p. 107) “novos parceiros surgem, em função das questões formuladas, das temáticas e objetos novos, das também renovadas fontes com as quais o historiador passa a trabalhar.” O que acena a possibilidade de se estabelecer diálogo com várias outras áreas do conhecimento, sem perder a singularidade do campo da pesquisa histórica. A Literatura surge, então, como fonte de estudo em que o/a historiador/a ao lançar mão de suas informações expõe o campo das sensibilidades, por longo tempo negligenciado, como fonte de pesquisa. “Em contraste, a História Cultural tem um grau primário de certeza, já que consiste, em sua grande parte, em materiais gerados de modo não intencional, desinteressado ou mesmo involuntário pelas fontes e monumentos.” (Burke, 1937, p. 33)

Compete então ao/a historiador/a conduzir criativamente o diálogo com as fontes, perguntando, ouvindo os silêncios, os sussurros do tempo. “O historiador permanece historiador neste diálogo, pois a História é o lugar de onde se faz a pergunta.” (Pesavento, 2005, p.109). Sobre o lugar de onde, e como o/a historiador/a questiona Peter Burke(1987, p. 33) alerta: “ Como seus colegas da história política ou econômica, os historiadores culturais têm de praticar a crítica das fontes, perguntar por que um dado texto ou imagem veio a existir, e se, por exemplo, seu propósito era convencer o público a realizar alguma ação.”

Observando-se tais recomendações permite-se ao/a pesquisador/a estar se aventurando pelas obras literárias à procura de pistas que revelem sentimentos, angústias e aspirações de determinada tempo e lugar. Pode-se desta forma recorrer a Literatura com o intuito de preencher as lacunas que, por falta de fontes, comprometiam o ofício do/a historiador/a que, corria o risco de apenas esboçar a História.

Assim acontece, por exemplo, quando se busca conhecer sobre o presídio, os/as condenados/as da sociedade de Goiás no século XIX. Tem-se aí lacunas de informações e fontes, que não as oficiais. Mas, ao voltarmos para a Literatura regional e estabelecermos o diálogo com fontes diversas, pode-se então ouvir os sussurros daquele

tempo. Vozes sem compromisso com os órgãos e instituições provincianas, o que torna prazeroso para o/a historiador/a percorrer essa trilha que leva ao entendimento das relações e sentimentos que se estabelecem em volta de um determinado acontecimento.

Cora Coralina, em sua obra: “Estórias da Casa Velha da Ponte”, sussurra um tempo da história de Goiás ao registrar um episódio quando sua bisavó, então com 19 anos de idade, acompanhou com várias pessoas da cidade de Goiás, o julgamento e execução de um homem acusado de homicídio em 1839. Começamos, então, a partir daí, tentar entender como se dava a interação entre a população e a cadeia.

Pode-se afirmar que a interação entre a cadeia e as pessoas não ocorria somente pelas visitas aos presos ou pela forma como era feita a segurança, mas também pelo toque de recolher, que partia dos sinos da cadeia, que soavam no verão às nove horas, e no inverno, às oito horas.

Caso houvesse uma grave ameaça ao sistema, como fugas ou motins, eram soados os sinos, que alertavam as pessoas e também chamavam sua atenção para que se reforçasse a vigilância em determinado local onde se dava a algazarra, a agressão ou a tentativa de fuga. Tal atribuição competia ao carcereiro, que assim procederia a qualquer hora do dia ou da noite, conforme a urgência do caso. Desta forma, a comunidade participava, mesmo involuntariamente, da rotina da cadeia, estrategicamente localizada no centro da capital da província de Goiás.

Por vezes, essa interatividade ocorria pela expectativa de que as pessoas do lugar poderiam ser o agente de “justiça”, fato que, eventualmente, ocorria por intermédio de denúncias, verídicas ou não, e que levavam algumas pessoas a julgamento ou à cadeia.

É destas denúncias que ecoam vozes de pessoas que se viram alvo da justiça da província goiana. Entre homens e mulheres foram muitos que cumpriram seus destinos na cadeia de Goiás, uns por crimes mais graves, outros por mera falta de compostura. Mas só da análise dos processos criminais, não teria sido possível demonstrar os sentimentos, seja de espanto, pesar, raiva e/ou satisfação que cercou todo o caminhar, ou melhor, o desenrolar do evento que mobilizou a capital da província goiana em meados do séc. XIX. É aí que entra em cena a voz feminina que ecoou do passado para nos sussurrar as sensibilidades de seu tempo.

Cora Coralina – A voz que se pode ouvir

É através da poetisa de Goiás Cora Coralina que as memórias de sua bisavó, sobre um crime ocorrido na cidade de Goiás, chegam até nós. Este crime foi relatado pelo Correio Oficial de Goiás no dia 1º de maio de 1839, uma quarta-feira, sendo o sargento-mor Antônio Luiz Brandão a vítima da tocaia. Ele foi morto com um tiro de *mosquetão*, e assim foi dada a notícia aos cidadãos da província:

Tendo sido assassinado com um tiro de mosquetão, publicamente, em uma rua desta cidade, hoje às nove horas da manhã o sargento-mor Antonio Luiz Brandão, Inspetor Interino da Real Tesouraria da Fazenda desta Província, por um tal de Don Miguel, castelhano vindo da Bolívia para Cuiabá e daquela terra para esta cidade, atapuiado, estatura ordinária, de trinta e tantos anos. Sua língua natural a castelhana, falando mal o português. Não deixando duvidas de que um tal assassinato fora mandado, ordena que os Guardas Nacionais e gente do povo que assim queiram se ajuntem em escolta para fazer a prisão do mandante, usando a força das armas quando encontre resistência e trazê-lo, logo que preso, a esta cidade, com toda a segurança. Assinado – Luiz Gonzaga Camargo Filho. Expediente da Província em 1º de maio de 1839 (Coralina, 2000, p. 73-74).

O crime gerou, pelas palavras da narradora, muita comoção à comunidade local, fazendo com que rapidamente as autoridades tomassem providências contra o mandante do crime, que se encontrava foragido. Foram organizadas patrulhas com o objetivo de capturar e entregar o foragido às autoridades, mas a violência não teve fim com o homicídio do sargento-mor, porque o foragido não se entregou pacificamente. Assim, se deu o fim do mandante do assassinato:

Houve resistência armada, tiroteio de parte a parte, mortos e feridos da escolta e a morte do mandante, “costurado de bala”. Findo o serviço, a escolta voltou, carregando seus feridos, bem como o mandante daquele crime, homem formado em Coimbra, que estava, agora, morto, sujo de terra e pólvora, ensangüentado, atravessado na sela de seu cavalo e amarrado como um animal caçado. Pernas penduradas sacudindo, braços balançando, puxado pelo seu escravo Euquério, crioulo de estatura forte, cheio de corpo, bexigoso e nariz chato, descreve o “Correio Oficial” (Coralina, 2000, p. 76)

Após a notícia da captura do acusado, uma multidão se aglomerou nas ruas para acompanhar sua chegada. Neste momento, os espaços entre homens e mulheres foram divididos: “as rótulas apinhadas de mulheres e as ruas cheias de homens e guardas-nacionais” (Coralina, 2000, p. 77). Este fato pode ser entendido de duas formas: pode ser que houvesse, ali, uma tentativa de poupar as mulheres daquela visão aterradora, ou, que a gravidade do ocorrido não qualificasse as mulheres para ocuparem o mesmo

espaço que os homens.

Uma mulher teve papel decisivo nesta trama: o executor do crime, réu confesso, “... desceu correndo pelo beco Antônio Gomes abaixo, enveredou por ruas e travessas, chegou no portão de uma certa casa que devia estar somente encostada e, dentro do quintal, um animal muar encilhado e enfreiado” (Coralina, 2000, p. 75). Na execução de seu plano de fuga, ele não contava com o infortúnio da escrava Liduína, que mesmo sem ter conhecimento do que se passava, trancou o portão cautelosamente, para evitar que os animais ganhassem a rua. Com isso, ela tornou possível a prisão de D. Miguel, que posteriormente foi submetido a julgamento.

Segundo Cora Coralina, “o processo foi rumoroso”, devido à forma cruel que ocorreu o crime e o seu desfecho, não menos trágico. A cidade acompanhava, dia a dia, os incidentes dos vários termos da justiça, momento em que a bisavó de Coralina cita um exemplo da penúria a que estavam submetidos os condenados, quando o réu era retirado da enxovia para seu julgamento:

D. Miguel seria condenado a pena última. Da enxovia, o preso subia e descia todos os dias algemado e com aparadoras e sinistras correntes. Era perguntado e era reperguntado. Nada negou do que sabia, nem procurou se justificar daquele crime. – L'ombre es de vida, es de muerte. Terminava com esta afirmativa suas declarações – matei, tiengo que murrir... (Coralina, 2000, p. 78-79).

Com esta postura do réu, a condenação não tardou a sair. Porém, devido ao recurso interposto pelo réu, um pedido de clemência, a execução ocorreu somente dois anos após o crime, em 1841. Isso, porém, não diminuiu o *frisson* acerca da expectativa que se criou sobre o episódio mais esperado do evento, o enforcamento, que se daria em praça pública: “A forca já estava alçada na cidade de Goiás desde o ano de 1760, paralelamente levantada com a criação da Corregedoria da Junta Real da Fazenda de Vila Boa” (Coralina, 2000, p. 80).

Assim, fica nítida a participação da comunidade nos atos judiciários. No caso supracitado, quando da decisão final, o ato da leitura da sentença deveria ser feito pelo meirinho, de forma que todos, ou ao menos a maioria, tomassem conhecimento das decisões judiciais, acerca das condenações ali realizadas.

O arauto da Justiça de El Rei já tinha sido substituído pelo meirinho do Tribunal de Justiça e esse, no mesmo dia, leu gaguejando a condenação “alto e bom som” como dizia a lei: primeiro na porta da cadeia. Depois no adro das igrejas, à saída das missas, para que todos ouvissem e não houvesse ignorância (Coralina, 2000, p. 81).

O enforcamento como espetáculo da Justiça provincial

Os rituais de enforcamento da justiça provincial seguiam as antigas tradições de execuções feitas nos reinos da Europa. Nestes eventos, todos deveriam participar da execução da pena, homens, mulheres e crianças, além de “ que os senhores dessem folga a seus servos, escravos e dependentes, e que todos se pusessem na frente do patíbulo e tivessem boa vista do ato da justiça que então se praticava para o exemplo e escarmento dos presentes vindouros” (Coralina, 2000, p. 81).

Conforme Cora Coralina, as Ordenações regiam o rito da execução do condenado determinando a quantia a ser paga ao carrasco, uma parte, quatro vinténs, antes da execução, e o restante na presença do condenado. Elas previam que a corda do enforcamento seria providenciada pela Câmara da Intendência, sem que passasse pelas mãos da Santa Casa de Misericórdia, pois, segundo a autora, “a Irmandade, diziam, costumava misericordiosamente dar um banho de aguarrás na corda que, toda vez que essa assim enfraquecida se partia com o peso do condenado, havia uma remota possibilidade de perdão para ele” (Coralina, 2000, p. 82). Acreditava-se que o rompimento da corda no momento do enforcamento refletia a vontade divina. Assim sendo:

Entendendo que naquela corda partida estava a vontade manifesta de Deus, os juízes eram interpelados para confirmar esse desígnio, enquanto a bandeira branca e vermelha da Misericórdia cobria o paciente que aguardava seu último destino entre os homens (Coralina, 2000, p. 82).

A bisavó de Cora Coralina narra as últimas horas do condenado antes de seu enforcamento: “O cortejo dramático descia da cadeia com todos os sinos tocando finados” (Coralina, 2000, p. 83). Muitas pessoas assistiam à passagem daquele cortejo formado por juízes, meirinhos, a Guarda Nacional e a ala dos Irmãos da Misericórdia. “Atrás dele o carrasco vestindo uma camisa vermelha de baeta, um gorro vermelho na

cabeça, calçado de bota de couro cru, alta até os joelhos, segurando as voltas da corda.” (Coralina, 2000, p. 83).

Tanto a assistência religiosa, quanto a alimentação era fartas para o condenado à morte. Destaca-se que o religioso lhe atendia quantas vezes fosse necessário. Como relata Cora Coralina, “ouvia missa ali mesmo rezada, recebia a Santa Comunhão. Por último, recebia a extrema-unção.” (Coralina. 2000, p. 82). Sua última alimentação, fornecida por almas caridosas, era farta e de boa qualidade, e além dela, tinha também doces, geléias, frutas e cigarros.

No caminho para a forca tudo que o condenado pedia era concedido, água, descanso ou um cigarro: “Contava minha bisavó de um outro de que ela assistiu também a execução foi protelado tanto sua chegada ao ponto final, com tantas paradas e pedidos que, quando subiu à forca já era noite... (Coralina. 2000, p. 83-4) Desta forma, eles tentavam adiar o inevitável.

Assim, se dava por satisfeita a justiça, não só por aplicar a devida punição, mas por, durante todo o processo, mobilizar as pessoas para que acompanhassem o castigo aplicado, ratificando a idéia que o Estado estava pronto a reprimir as condutas irregulares. E assim se dava o traço mais marcante da interação entre a justiça e a comunidade.

Essas informações da narrativa literária, que abarcam o campo das sensibilidades, seriam ignoradas pela História, se não fosse a liberdade dada pela História Cultural, que permite o diálogo com a literatura, fonte preciosa e legítima que continua indispensável e disponível, aguardando novas consultas, que nos apontem o caminho da partilha do sensível.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFICA

Burke. Peter. O que é História Cultural. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2005

Coralina, Cora. Estórias da casa velha da ponte. São Paulo. 2000. Global 9ª edição.

Pesavento, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte. Autêntica. 2005

Silva Jr., Eli Braz da. *Velha Goiás, Velha Cadeia- As vozes que se podem ouvir*. Dissertação de mestrado em História: Cultura e Poder, PUC-Go, 2009, digitalizada.

DA SUSTENTABILIDADE À ESPECULAÇÃO: A EXPANSÃO DO CAPITAL NA REGIÃO DO BICO DO PAPAGAIO NA DÉCADA DE 1970 E A TERRA COMO VALOR ESPECULATIVO

Moisés Pereira da Silva¹

O presente estudo discute como o avanço do capitalismo na região do Bico do Papagaio que, orientado por uma pretensa necessidade de modernização, transforma as relações entre o homem e a terra dando a esta última uma nova significação. Parte-se do pressuposto da sustentabilidade como característica fundamental das relações entre o camponês e a terra, de um lado, e a transformação desse sentido, imposta pela expansão capitalista fundamentada num projeto de modernização da Amazônia, em terra como reserva de valor. A agroecologia (GUZMÁN e MOLINA 2005), traduzida no uso da terra como meio de sobrevivência (BECKER 2001) vai ser, no contexto da década de 1970, embora o início desse processo seja bem anterior, substituída, de forma mais acelerada a partir da segunda metade da década de 1970, pela acumulação da posse como reserva de valor (MARTINS, 1991; 1997) transformando o valor que têm a terra como meio de sobrevivência em valor especulativo (IPEA/INPES, 1972).

Palavras Chaves: sustentabilidade. Sobrevivência. Projetos. Capitalismo.

INTRODUÇÃO

Discorrer sobre as implicações, na Região do Bico do Papagaio, dos projetos capitalistas no sentido de engendrar a modernidade de que a região, entre a segunda metade da década de 1960 e 1980, era pretensamente carente resulta de uma compreensão do papel do intelectual como imbuído, além da crítica que lhe deve ser característico, de um firme compromisso social que deve impossibilitar a esterilidade do seu fazer. Nesse sentido, a metamorfose da terra expressa, na mudança do seu uso – da sustentabilidade à especulação – a perspectiva crítica de revisão das políticas governamentais para a região amazônica onde o Bico do Papagaio, que compreende uma extensa área do Estado do Tocantins apertada entre o Sul do Pará e o Oeste do Maranhão, torna-se arquétipo de um grande malogro caracterizado pelo que o Estado pretendeu, ao legislar sobre a política de assentamento, o que atraiu um contingente de nordestinos, principalmente cearenses, para a região e a prática efetiva que consistiu na concessão de terras e incentivos fiscais para o grande capital nacional e internacional. Significa, conjuntamente, confrontar dois projetos de vida e de mundo: um projeto de sobrevivência e um projeto de acumulação de capital.

¹Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás.

No primeiro, as circunstâncias impostas pelo meio faziam da terra a condição básica para a efetivação desse projeto; no segundo, não será tanto a terra o instrumento necessário, mas as possibilidades de exploração desta e dos homens que vivem dela e sobre ela.

Tem-se, pois, de um lado aqueles que esperam na terra a oportunidade de sobrevivência, os camponeses; do outro, os capitalistas que vêm na terra a oportunidade de obter lucro, seja pela super exploração do camponês, seja pela especulação e pelo acesso a benefícios públicos, como incentivos fiscais ou empréstimos em que a terra figure como garantia². Essa dissensão, por si, já é suficiente para prenunciar a inevitabilidade de choques uma vez que a ação mais comum ao animal acuado é o ataque, não sendo outra senão a condição em que o camponês foi submetido.

Pode-se dizer que essa metamorfose tendente a transformar a terra em outra coisa, que não um meio de produção de subsistência remonta aos primeiros dias da colonização brasileira, decorrendo desse processo um sem número de conflitos. GUIMARÃES (1997) ao analisar o processo de colonização brasileira identifica uma reprodução, no Brasil, do feudalismo europeu já superado em terras lusitanas pelo colonizador³. Portugal era flagrantemente portador de um retrocesso na medida em que ao incorporar as terras brasileiras como parte do seu reino não transportou para além-mar a modernidade de que era signatário preferindo, como bem atesta o sistema de capitanias hereditárias e as sesmarias, estabelecer um modelo feudal para a colonização brasileira. Tem aí, por essa forma de expropriar e selecionar novos donos, o ponto de partida para o entendimento da problemática do acesso à terra no Brasil, muito embora seja tão comum surgirem explicações “intelectualizadas” atribuindo razões as mais estapafúrdias possíveis para a questão agrária.

²A política de promoção do milagre econômico levou o governo militar a priorizar, na Amazônia, a reprodução do grande capital o que foi feito a partir da concessão de incentivos fiscais aos grandes investimentos, o que, em síntese significava transferir recursos para a iniciativa privada para que, com estes recursos que eram públicos, os empresários pudessem comprar terras e bancar a expansão de seus investimentos na região.

³A tese de importação para o Brasil de um modelo feudal pelo colonizador é amplamente refutada. Celso Furtado (2004), por exemplo, defende que o escravismo sempre esteve presente na economia brasileira tomando como base para essa afirmativa a escravidão indígena. Se o escravo esteve sempre presente, sua mão- de-obra, numa analogia ao capitalismo europeu, podia ser comparada “às instalações de uma fábrica” (FURTADO, 2004: 55) caracterizando o processo produtivo, portanto, como monetário e, por isso, tipicamente capitalista.

No decorrer destes “*quatro séculos de latifúndio*”, como bem traduziu Guimarães⁴, a massa de expropriados, neste caso os indígenas e marginalizados, aqueles que não gozaram das benesses da posse da terra tomada de quem era de direito natural, foi tendo que subsistir nas brechas de um sistema fechado e excludente. Essa sobrevivência foi capaz de gestar a classe camponesa cujo nascimento se deu pelo próprio processo histórico de luta em torno do acesso à terra sendo, por definição, camponês aquele indivíduo ligado, por identidade, a esta causa comum que o relaciona a outros indivíduos. Ser camponês, portanto, para efeito de compreensão do tema, não significa genericamente, morar no campo. Como crê HOBBSAWN (1998: 216) embora todos façam parte do problema agrário, nem todos os que estão no campo se enquadram no problema do camponês. Essa complexidade conceitual somente pode ser superada quando analisado o conceito a partir da prática de grupo, dito de outro modo:

... Os camponeses não podem ser, de fato, compreendidos ou mesmo adequadamente descritos sem sua estrutura societária mais geral, e o mesmo é válido para o contexto histórico(...) O que está em pauta é a maneira como esse conceito opera no processo de conhecimento das sociedades. (SHANIN, 2005:01-02)

O camponês, tal qual se aborda nessa dissertação, está ligado, por uma luta comum a um grupo. Ele é campesino, membro do campesinato. E o campesinato “é o grupo social em torno do qual se organizavam, e se organizam ainda hoje, as atividades agrárias no que tem sido denominado como sociedades de base (...) orgânicas”. No aspecto de luta pela posse da terra, é também “*uma categoria histórica*”. (GUZMÁN e MOLINA, 2005: 80-81). O camponês, portanto, para efeito de melhor entendimento, é aquele pequeno agricultor que pratica a agricultura de subsistência e, ou que, da sobra de sua subsistência vende o excedente, geralmente em feiras locais e, ou regionais.

Enquanto camponês, o indivíduo está intrinsecamente ligado à terra, de onde retira os meios que garante o sustento de sua família. Enquanto campesinato, somente no

⁴O latifundismo no Brasil tem como referência o modelo inicial de apropriação das terras brasileiras que, desde 1500, sempre tendeu à concentração de terras em detrimento de uma grande massa excluída do acesso e posse desta.

sentido de luta, em defesa da terra, não como mercadoria, mas como elemento intermediário entre a vida e a não-vida, fundindo sua existência à coletiva é que se tem esse *sentido completo*⁵. Nessa integração que compreende, inclusive a dimensão sartreana de engajamento⁶, reside à perspectiva do campesinato como classe oposta aos interesses e às práticas dos grandes grupos capitalistas que vão, cada vez mais, avançando sobre as terras do Bico do Papagaio e transmutando o seu valor, de geração de vida, à geração da morte.

A morte, seja no sentido ambiental de devastação de grandes áreas para pastagens e poluição das águas em função das atividades mineradoras, ou da morte do próprio homem, morte física, psíquica e moral, é intrínseca à nova dimensão atribuída à terra. Nesse sentido, é a própria terra que se encontra numa situação de fronteira posto que no horizonte dos grandes projetos não é apenas a vida do homem do campo que corre sérios riscos, mas a própria condição da terra enquanto fonte de vida, uma vez que na expectativa de maximização dos lucros se dá pouco, ou quase nenhum espaço para as questões ambientais. A sustentabilidade, portanto, como forma de interpretar a relação entre o homem e a terra, pressupõe a coexistência equilibrada de ambos, o que é característico na forma como a tradição camponesa tem lidado com os recursos naturais. Outra forma, bastante diversa, é aquela em que por força da demanda por lucro, a terra se transforma em mercadoria perdendo a sua função de meio, de interação e de sustentação humana para perder-se no vazio da especulação, objeto descartável que depois de exaustiva exploração somente como argumento para os discursos ambientais é que poderá ter significado maior.

Não se quer dizer com tudo isso que o camponês, na sua produção de subsistência, não cause danos ao meio ambiente. A atividade do camponês, se por um lado

⁵O conceito de campesinato, tomado a partir das obras que se tem mencionado, requer duas circunstâncias especiais do indivíduo: estar ligado à terra sendo esta fonte de sua subsistência e renda e estar ligado ao grupo por uma série de elementos sócio-históricos comuns, sendo a luta pela posse da terra um dos elos mais relevantes.

⁶Em SARTRE (1989) a literatura ganha dimensão política, posto que é expressão do engajamento intelectual do autor. Tanto através da escrita, como na vida prática –no caso dos camponeses, por exemplo –o grau de consciência é condição para esse engajamento (idem, 1997) e ao mesmo tempo em que o engajamento é objetividade –posto que o homem é projeto de si mesmo (idem, 1984:11) –sua escolha implica ir além de si, numa decisão que compreende toda a humanidade (idem, p. 06) abraçando também as consequências dessa escolha (idem, 1977).

é condicionada pela limitação de recursos de que dispõe para o manejo adequado da terra, o que o induz a práticas arcaicas e danosa ao ambiente; por outro lado tem um alcance geograficamente limitado posto que sua produção é pequena visando diretamente a subsistência e, em menor fração, mercados locais, como feiras ou sistemas de trocas. A atividade capitalista, ao contrário, requer sempre grandes extensões de terra que, na região do Bico do Papagaio, são desmatadas indiscriminadamente para dar lugar a pastagens para engorda de gado. Comparativamente um capitalista, ou grupo de empresários, desmata em proporções significativamente maiores em relação a um número bem superior de camponeses que vivam na mesma região e ali produzam sua subsistência. Além dos danos serem maiores, está na base da questão o fato de que, enquanto a prática do camponês resulta de uma necessidade vital, a ação do capitalista lhe é secundária atendendo apenas ao interesse de maximização de riqueza.

A TERRA E O HOMEM: INTERFACES

Diante do inexorável desenvolvimento capitalista e de suas marcas no campo, especialmente na Região do Bico do Papagaio, torna-se necessário, sem pretender transformar a dissertação em uma abordagem ambientalista, promover o debate sobre a relação do homem com a terra, e anterior a essa discussão, pensar qual o espaço social destinado por este sistema ao camponês cujas características sócio-históricas deixam evidente, em alguns casos, a sua inadaptabilidade à realidade urbana, argumento já muito bem provado pela história do êxodo rural e pelas conseqüências dessa experiência.

De um modo geral, a reflexão a cerca da relação do homem com a terra aplicada ao campo da Geografia, ou mesmo da Biologia, tem correspondido a um juízo de valor que caracteriza tal relação como deplorável. Isso porque para estas ciências, Biologia e Geografia, sobretudo no horizonte da Biologia, o objeto de análises não são as classes isoladas, mas o conjunto da humanidade, ou as pessoas de uma determinada comunidade. A Geografia, por mais específica que seja, ainda não satisfaz metodologicamente a perspectiva de abordagem dessa exposição no que diz respeito às relações da classe camponesa com a natureza uma vez que embora essa ciência tenha muito a contribuir com a história, e com a presente temática especialmente, os seus estudos sobre a questão

ambiental não atendem a distinção de grupos ou classes⁷. Assim, é dentro da metodologia típica da ciência histórica que é possível pensar a prática camponesa como prática de pessoas que sendo comuns, dentro do grupo humano, são historicamente diferentes enquanto grupo social forjado na luta e na vida cotidiana. Na luta que lhe dá sentido enquanto grupo e na faina diária, inclusive de cultivo da terra, que lhe dá sustentação enquanto indivíduo integrado à uma realidade maior, que é a do grupo.

Um olhar retrospectivo sobre esse processo histórico do camponês, enquanto pessoa, e do campesinato enquanto classe possibilita a percepção de que a terra é uma posse, mas não como um domínio sob qualquer objeto. É o espaço da moradia, da família, da tradição. Mais que um terreno, ou um imóvel; a terra é um lugar, uma referência, um pedaço de história. Nesse sentido, a terra compreende todo o conjunto de tradição ponte de edificação para história do campesinato. É muito oportuna, nesse ponto, a lição de HALBWACHS que, ao dar especial atenção à construção social da memória, atribui à tradição o ponto de partida para a escrita da história de modo que “a história começa somente do ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito” (2004: p. 85). O campesinato tem uma história própria e essa história é uma construção que vai costurando a identidade do campesinato na medida em que este vai sendo renovado pela inserção de novos membros e da renovada luta em pelo acesso e posse da terra.

WOLF (1974) alerta sobre a importância de, no estudo sobre o campesinato, se reconhecer a força das tradições no contexto sócio-histórico destes grupos. Nessa perspectiva se pode dizer da relação do camponês com a terra, que embora este pratique na agricultura, uma considerável degradação do meio ambiente, sobretudo quando se trata de meios primitivos que, sem apoio do governo terminam por ainda prevalecer entre os pequenos agricultores, há um respeito com a terra e a exploração se restringe aos limites estabelecidos para o cultivo agrícola. Existe um sincero respeito do homem camponês com a terra. E existe um conjunto de crenças e tradições na dialética de sua relação com a

⁷Dentro da abordagem histórica é possível falar do campesinato em sua relação com o meio ambiente, da degradação ou não da natureza imposta por este grupo. Por outro lado, as abordagens comuns da geografia e Biologia dizem mais respeito as relações gerais de degradação do meio pela ação humana sendo, dentro dessa abordagem distinguir um grupo assim tão específico. No caso da Biologia isso é mais evidente porque, enquanto ciência seu objeto está muito mais ligado às consequências da degradação para a saúde humana, por exemplo.

natureza sem as quais não é possível entender o imaginário do homem do campo e sua representação da vida, que sempre está associada à terra e os elementos a ela relacionados.

José de Souza Martins, pesquisador dos conflitos agrários e sobre o trabalho escravo na Amazônia sugere que a luta pela terra se caracteriza em "...luta pela vida, pela sobrevivência, pela dignidade, pela preservação daquilo que eles presumem ser um direito." (MARTINS, 1991: 10-2). Conclui-se, por esta idéia, e pelo que se disse até aqui, que a terra precede e é condição do campesinato, uma vez que enquanto classe esse grupo se liga diretamente à luta pela posse da terra, como forma de luta pela garantia da vida. A ausência da terra é ausência da vida. A ausência da vida significa em muitos casos trabalho escravo sob a forma de peonagem denunciadas em inúmeros trabalhos pelo Padre Ricardo Rezende, que trabalhou como sacerdote na Diocese de Conceição do Araguaia, Diocese que integra a Região do Bico do Papagaio, intelectual com abundantes pesquisas e publicações sobre o assunto do qual ele mesmo foi testemunha ocular. De outro modo, tendo a vida urbana como alternativa, o que se teria pela frente, muitos sabem, seria a exclusão que consiste em adversidade impossível que se diga ser menor que a daqueles submetidos à peonagem e outras muito diversificadas formas de exploração do homem do campo despojado da terra.

A terra, portanto, não precisa do homem tanto quanto o homem precisa da terra. Acredita-se que quando refletidas as alternativas ao homem do campo no quadro do processo de modernização capitalista tal como se encontra, a questão da luta pela terra, como forma de luta pela vida ganha uma nova dimensão. Uma dimensão que perpassa exatamente a relação de interdependência entre o homem do campo e a terra. Não qualquer homem do campo, não qualquer terra. Mas o homem do campo que vive do campo, não da especulação sobre os bens naturais do campo, incluindo aí a terra. Não a terra imprópria para o plantio, mas a terra fértil, que pode ser cultivada, da qual o homem, com seus pares, pode formar comunidade de agricultor que, embora mantenha relações comerciais com o capitalista e por isto esteja ele próprio integrado a este sistema, tem na posse da terra a sua referência de vida. A abordagem da luta pela terra revela-se, pois, perpassada por novas propostas de interpretação que se desenvolvem no campo das ciências sociais, as quais se articulam com a percepção das redefinições empiricamente verificadas nos espaços rurais brasileiros, o que deve incluir o sentido da terra como possibilidade de subsistência, razão pela qual, embora pareça caduco o discurso da redistribuição de terras, pode e deve ser

revigorado como forma de garantir um mínimo de sobrevivência e dignidade àqueles que dependem da terra.

O vínculo campesino com a terra constitui uma identidade, na mesma medida em que se estabelece uma identidade coletiva em torno da luta pelo acesso e posse da terra. Não se faz parte da classe campesina por ser lavrador, ou por estar nas mesmas condições de espoliação, dentro de um mesmo espaço geográfico, que a classe. Faz parte da classe campesina aquele que, consciente das condições de exploração e das possibilidades de mudanças, escolhe livremente abraçar a luta. Essa elaboração, contudo, se faz no plano coletivo. É enquanto membro de um grupo, “a partir de memórias coletivas de necessidades compartilhadas, de utopias comuns e de experiências de práticas coletivas e de lutas” (MESTRIES, 1995:164) que o camponês significa a sua relação com a terra e encontra o seu lugar no mundo, no encontro com a comunidade e, por isso, consigo mesmo.

METAMORFOSE

O homem acredita que na acumulação reside a segurança da sua subsistência⁸. Essa convicção, na perspectiva do capitalismo moderno, fundamenta uma prática humana que consiste em reduzir o mundo material à lógica da acumulação, seja como reserva de valor, seja na forma de lucro real. Assim, o capitalismo, embora falhe algumas vezes, é um sistema baseado na utilização da ganância para gerar benefícios. Essa análise aplicada ao contexto sócio-histórico e econômico da Região do Bico do Papagaio revela uma realidade multiface. Por um lado, das leituras de FIGUEIRA (2002, 2004) e MARTINS (1991, 1997), percebe-se que as relações econômicas resultadas da lida com a terra, nem sempre se enquadram no conceito clássico de relações capitalistas, uma vez que a peonagem praticada na região se configura como modelo escravista de produção; por outro lado, BECKER (2001) defende o confronto de modelo de ocupação como possibilidade de percepção da alteração do sentido que tem ganhado as terras amazônicas indo da sobrevivência humana à concepção de capital natural.

⁸É irrefutável que a psicologia da acumulação de riqueza consiste em garantir um estado de segurança diante do futuro a quem a acumula.

Necessário se faz, nesse ponto, uma consideração sobre com que tipo de concepção se trabalha na referência à terra. É esclarecedora, nesse sentido, a idéia de VINHAS para quem “a terra é o principal meio natural de produção no setor da economia agrícola”. (1980: 9) e complementa “ela é da nação que a ocupa, do povo desta nação, para os quais sua ocupação e uso são de fundamental importância: para a sua grandeza ou pobreza”. (idem). Pode-se inferir com segurança que esse sentido é alterado quando, deixando de ser “meio natural de produção no setor da economia agrícola” essa terra é transformada em mercadoria, objeto de especulação, ou perde a sua função de meio de sobrevivência humana para alimentar rebanhos bovinos no mesmo espaço em que homens e mulheres passam fome por não terem acesso aos bens da terra.

Essa inversão é uma das multifaces que a metamorfose da terra revela. O uso da terra não se faz na dimensão da necessidade porque as necessidades tornam-se infinitas, como resultado disso a pequena propriedade é subtraída em favor do latifúndio caracterizado pela grande propriedade que, na Região do Bico do Papagaio é comumente utilizado para a engorda de bois e enriquecimento de empresários que sequer residem na região. O que se pode deduzir disso é que “o aspecto mais contraditório dos grandes latifúndios é o uso que se faz da terra”. (Op. Cit., p. 12) e o uso, por seu turno, é o que explica a dimensão da relação terra e homem. Assim, no bojo dessa alienação da terra, aliena-se também o homem porque o uso da terra torna-se secundário, importando, primeiramente o seu valor de posse. O valor de uso, e não o valor da terra em si, como segunda dimensão, só tem alcance quando somado às possibilidades de exploração de mão-de-obra que garantam reprodução do capital investido na posse da terra. Existem, pois, uma série de elementos a serem considerados no sentido que tem a terra para o capitalista sendo o valor de uso da terra como possibilidade de subsistência nulo porque dentro desse quadro não é mais da terra que o camponês sobrevive. Dentro desse esquema sequer a espaço que comporte a figura do camponês enquanto membro do campesinato. Agora, superado o campesinato, há apenas a figura do peão que, dentro do processo de peonagem, tornar-se-á vítima de um novo modelo escravista.

Não se trata de anunciar a morte do campesinato pela sobreposição do latifundiário. Ao contrário, é do embate entre esses dois sujeitos que o campesinato enquanto classe retira a sua força e renova a sua história. Mas, considerando o indivíduo isoladamente, é factível que a sua alienação ao ligar-se ao processo de peonagem o exclui

da lógica da classe, o que significa uma perda por este rompimento e uma morte de um agente de luta.

Na Região do Bico do Papagaio coexistem, conflitivamente, dois tipos de homens e dois tipos de projetos: o homem camponês, aquele que enquanto grupo com causa comum, está integrado ao que se chamou aqui de campesinato e o empresário que se regula pela lógica de mercado e que é um homem bipartido. O camponês, pequeno proprietário de terra na qual cultiva a sua roça, ou posseiro para quem o referencial da terra é a roça que representa lugar de residência e de subsistência, vê na terra, como já se disse, uma inter-relação que lhe garante a vida. O latifundiário, fazendeiro, ou empresário, por outro lado, vê na terra a possibilidade de lucro, não importa muito os meios para se chegar a esse fim comportando duas dimensões, a dimensão de vida, sob sua perspectiva, não a do camponês, e a dimensão do mercado que lhe impõe as regras do jogo sobre as quais deve disciplinar-se sendo este o seu valor de conduta.

O Estado, entre as décadas de 1960 e 1980, seja pela adoção da lógica de segurança nacional que excluía as garantias civis, seja pela visão de desenvolvimento econômico fundamentada na integração, pôs-se muito freqüentemente em defesa do grande latifundiário, embora tenha partido do Estado a idéia que resultou em grande corrida de nordestinos para a região em busca da *terra prometida*⁹. Nesse contexto, o direito de posse aparece tendo como substrato uma terra que se define e se constitui a partir da morada e cultivo. Portanto, a terra de cultivo e morada do camponês se opõe às relações de mercado enquanto estrutura básica, oferecendo resistência à lógica capitalista da acumulação própria do grande latifundiário. Isso não significa dizer que, enquanto unidade de produção e consumo, o uso que o camponês faz da terra esteja alheio às trocas mercantis, mas que as desenvolve a partir das necessidades e perspectivas do grupo doméstico. Não é, comumente a terra que torna-se unidade de valor para as relações mercantis, mas o produto que dela retira.

⁹O projeto inicial do Governo Federal, expresso em vários decretos, entre eles o Decreto Federal 1.106/70 e o Decreto Federal 1.164/71 era de promoção de uma Colonização Dirigida da Amazônia, o que motivou o confisco de terras marginais às rodovias federais ou nas margens de rodovias apenas projetadas, resultando daí a transferência para a esfera Federal de 100 quilômetros marginais de cada lado dessas rodovias tendo como saldo o confisco, só no Estado do Pará, de 70,3% de suas terras. Mas, como é sabido, o projeto que visava assentar famílias, especialmente as nordestinas, foi substituído pelos grandes investimentos privados na região.

Não se quer dizer, considerando o recorte temporal estabelecido como metodologia de abordagem do tema, que até a década de 1960 a terra tenha sido sempre considerada no plano da produção de bens na perspectiva de sustentabilidade das populações ligadas a ela. Diferentemente disso, foi “sob o signo da violência contra as populações nativas (...) que nasceu e se desenvolveu o latifúndio no Brasil”. (GUIMARÃES, 1997:19). Como já se disse anteriormente, fundamentado no mesmo autor, esse processo teve início com a colonização em 1500 em cujo quadro, a concessão de sesmarias já constituía processo de expropriação da terra naturalmente pertencente aos povos indígenas. Assim, o que se identifica na Região do Bico do Papagaio entre 1960 e 1980 são desdobramentos desse processo de concentração de terra que gera o latifúndio às custas da expulsão daqueles que vivem e trabalham nela.

LIMA (1998) ao apresentar a antítese sertão e litoral desnuda a concepção que norteou a marcha para o oeste, bem como todos os projetos de expansão da fronteira agrícola. Foi sempre necessário levar adiante a modernidade em terras carente de civilidade. Reside, latente, nesses projetos um anseio de metamorfose, ou seja, de transformação da terra em instrumento do capital. Mas não foi apenas o governo varguista ou militar que nutriu essa mentalidade, desde o princípio da colonização essa terra se metamorfoseou à custa de imposições oficiais. Se a leitura das concessões de capitanias e sesmarias permite concluir que houve um processo de expropriação e de exclusão com clara preferência das elites e garantia da concentração de terras por parte destas tendo como consequência a espoliação e exclusão daqueles cujo acesso a esse bem foi negado, a mesma conclusão se pode chegar diante das políticas do Governo Federal para a Amazônia que, desde a “marcha para o Oeste” representou não a solução do problema de acesso a terra por parte daqueles excluídos dessa possibilidade, mas a maximização desse problema através da preferência por grupos econômicos fundada em uma nova concepção de uso da terra, a saber: acumulação capitalista, mesmo que por meios não-capitalistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na tese de doutoramento de Pedro Petit Peñarrocha, analisando a questão do latifúndio na região Sul do Pará, ele discute o papel preponderante do Estado na medida em que este, sobretudo através da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM, desenvolve políticas para a região tendo em vistas a consecução de um plano de ocupação dos “vazios” existentes. É dentro dessa perspectivas, que por si só já desconsidera as comunidades locais, que são estimuladas tanto as migrações de nordestinos, quanto a migração de capital e é nesse contexto que se pode compreender a metamorfose da terra como uma expansão do capital sobre a Região do Bico do Papagaio em que a terra é subvertida em valor especulativo perdendo a sua dimensão de meio de sobrevivência.

Essa idéia implica em que fique claro a compreensão a cerca da natureza da economia agrícola do camponês. A agricultura camponesa não pode ser discutida em termos de uma economia de mercado, como normalmente é feito, mas buscando-se sua definição a partir de características específicas no interior das unidades produtivas, o que poderá revelar uma economia mais voltada para a autonomia de produção que de circulação. Essas unidades produtivas, livres das contingências do mercado, se diferenciam, no tempo e no espaço, de leis gerais de relações de produção características da economia de mercado.

O que está em questão, no entanto não é a defesa do modo primitivo de produção. O que importa, na verdade não é nem mesmo os meios utilizados para a obtenção do produto da terra. Sejam eles tecnológicos ou não, o que fundamenta a relação com a terra por parte do camponês é a simbologia que este atribui a ela. Assim, no momento em que o individuo transforma a terra em objeto de especulação ele se desvincula daquilo que a tradição caracteriza como campesino. O mesmo não acontece com o latifundiário, cuja característica é a acumulação, inclusive de terra. Nessa perspectiva, parafraseando MARTINS (1997: 150-2) a própria terra encontra-se em situação de fronteira onde a criação do novo, impulsionado pela frente pioneira sobre a Amazônia, reflete apenas a reprodução de velhas formas de exploração do processo de

expansão do capital em que se subtrai o valor da terra em favor da coisificação da terra e dos homens que dela dependem para a edificação da dignidade do seu Ser-no-mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKER, Bertha Koiffmann. Revisão das Políticas de Ocupação Amazônica: É Possível identificar Modelos para Projetar Cenários? Brasília: Parcerias estratégicas, 2001.

FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. 33ª Ed., São Paulo: CIA Editora Nacional, 2004.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende (Org.) ; ROZIERS, Frei Henri Burin Des. (Org.) ; PRADO, A. A. (Org.) ; MOTTA, A. (Org.) ; RIBEIRO, A. M. (Org.) ; TONETO, B. (Org.) . Terra e Trabalho Escravo: Violência e Impunidade. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2002.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. Pisando Fora da Própria Sombra: a Escravidão por Dívida no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro Séculos de Latifúndio. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

GUZMÁN, Eduardo Sevilla & MOLINA, Manuel González de. Sobre a Evolução do Conceito de Campesinato. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

HOBSBAWM, Eric. Os Camponeses e a Política. In: Pessoas extraordinárias: Resistência, Rebelião e Jazz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARTINS, José de Souza. Expropriação e Violência. 3ª ed. Rio de Janeiro: Hucitec, 1991.

_____. Fronteira: a Degradação do Outro nos Confins do Humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

MESTRIES, Francis. El Barzón o la Radicalización de los Medianos y Grandes Productores Agrícolas. México, Sociológica, Año 10, n. 28, p. 143-176, mayo/ago. 1995.

PEÑARROCHA, Pedro Petit. Territórios e Política e Economia: Elites Políticas e Transformações Econômicas no Estado do Pará pós-1964. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdiggão. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.

_____ Mortos sem Sepultura. Tradução Fernando Peixoto. Versão Datilografada, 1977.

_____. O Existencialismo é um Humanismo. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. Que é a Literatura? São Paulo: Ática, 1989.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações – O Velho e o Novo em uma Discussão Marxista. Revista NERA - Presidente Prudente. Ano 8, nº. 07. Julho/Dez de 2005.

VINHAS, Moisés. A terra, o Homem, as Reformas. Rio de Janeiro: edições graal, 1980.

WOLF, E. La Paysannerie e ses Problèmes. In: Un domaine contesté: 'anthropologie économique, Paris, Godelier, M. Moutun Éditeur, 1974.

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL NO ENSINO MÉDIO: A EXPERIÊNCIA DA DISCIPLINA “TEMAS DA HISTÓRIA DE GOIÁS”

Mônica Martins da Silva ¹
moniclio@uol.com.br

Este trabalho tem como objetivo apresentar a experiência de incorporação da Educação Patrimonial na disciplina “Temas da História de Goiás”, ministrada para alunos do Ensino Médio do Cepae/UFG. O diálogo com a história cultural possibilitou a construção de uma problematização que articulou noções de História, Memória e Patrimônio, necessárias para o desenvolvimento de três eixos da disciplina: *Bandeirantes e o Bandeirantismo, a Cidade de Goiás e o Patrimônio Histórico* e *Goiânia e a invenção do Art Déco*. Propõe-se, também, a discutir como a construção da disciplina dialogou com a Proposta de Ensino da Subárea de História do Cepae e as diferentes estratégias metodológicas utilizadas na sua elaboração.

Palavras-Chave: Ensino de História, Educação Patrimonial, História de Goiás.

Ce travail a l'objectif présenter l'expérience d'incorporation de l'Éducation Patrimoniale dans la discipline « Sujets de l'Histoire de Goiás », donnée pour des élèves de Enseignement Secondaire du Cepae/UFG. Le dialogue avec l'histoire culturelle a rendu possible la construction d'une problematization qui a articulé des notions d'Histoire, de la Mémoire et du Patrimoine, nécessaires pour le développement de trois essieux de la discipline : *Bandeirantes et le Bandeirantismo, la Ville de Goiás et le Patrimoine Historique* et *Goiânia et l'invention de l'Art Déco*. Il se propose, aussi, il discutera comme la construction de la discipline a dialogué avec la Proposition d'Enseignement de la Subárea d'Histoire du Cepae et les différentes stratégies méthodologiques utilisées dans son élaboration.

Mots-Clé: Enseignement d'Histoire, Éducation Patrimoniale, Histoire de Goiás.

Uma das concepções mais utilizadas na definição de educação patrimonial a considera como “um instrumento de “alfabetização cultural” que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido” (HORTA, 2003, p. 3). Nesse sentido, é possível estabelecer inúmeras aproximações entre o trabalho de educação patrimonial e o ensino de história, embora a abordagem do patrimônio cultural constitua um processo educativo que pode ser trabalhado em qualquer área de ensino, pois tem como objetivo incentivar os alunos “a utilizarem suas capacidades intelectuais para a aquisição de conceitos e habilidades, assim como para o uso desses conceitos e habilidades na prática, em sua vida diária e no próprio processo educacional.” (Idem, p. 1).

No ensino de história, as questões relacionadas ao patrimônio histórico constituem temáticas relevantes para a reflexão do presente e do passado, pois dialogam com o processo

¹ Doutora em História pela UnB e Professora de História do Cepae/UFG.

de transformação do ocidente desde o século XVIII e colaboram para a reflexão de processos de valorização do passado através da instituição de memórias históricas materializadas em documentos, monumentos, calendários, comemorações, entre outros. Além disso, possibilitam problematizar, em diferentes períodos históricos, as formas de agenciamento do passado que em geral acompanham o processo de construção da noção de patrimônio histórico identificando os grupos envolvidos e seus respectivos discursos representados em projetos e políticas patrimoniais.

A ampliação das noções de patrimônio histórico operada nos últimos anos possibilitou a construção de conteúdos escolares significativos que tem possibilitado a aquisição de novas habilidades e conceitos a partir de situações de aprendizado nas quais é possível “despertar no aluno o interesse em resolver questões significativas para sua própria vida, pessoal e coletiva”, num exercício de consciência crítica e de cidadania (Idem, p. 2).

Neste texto vou abordar algumas experiências de educação patrimonial desenvolvidas na disciplina “Temas da História de Goiás” ministrada nos últimos seis anos para alunos do Cepae (UFG)² e integrante do núcleo flexível do currículo do Ensino Médio, criado a partir de uma reforma curricular em 2004.³

Inicialmente, a decisão de oferta de uma disciplina sobre História de Goiás para o Ensino Médio relacionou-se com a experiência de pesquisa dos professores da Subárea de História⁴, pois muitos haviam realizado trabalhos de graduação ou mestrado sobre alguma temática da História de Goiás. A disciplina seria uma oportunidade de transposição didática de alguns conteúdos já estabelecidos pela historiografia goiana, assim como de novas pesquisas desenvolvidas, sobretudo no programa de pós-graduação em história da UFG, assim como uma possibilidade de construção de um conhecimento histórico escolar sobre o local e o regional que ampliasse a abordagem já instituída no currículo das séries finais da 1ª Fase do Ensino Fundamental, assim como as iniciativas isoladas de abordagem da História de Goiás em alguns momentos esporádicos do currículo da 2ª Fase do Ensino Fundamental e com menor frequência, ainda, no Ensino Médio. Nesses dois últimos casos, as referências à história regional limitam-se a inserir a região apenas em alguns momentos, considerados significativos na história nacional, como a experiência das entradas e bandeiras, a economia e

² O Cepae (Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação) é uma unidade acadêmica especial da UFG (Universidade Federal de Goiás) da qual faz parte o Colégio de Aplicação. Nesta unidade os professores desenvolvem atividades diversas de ensino, pesquisa, estágio e extensão, todas relacionadas à educação básica.

³ Os eixos básicos dessa reforma curricular estão sistematizados no seguinte texto: DELGADO, A. F. *et. al.* A Reforma Curricular no Ensino Médio do Cepae. *Revista Solta Voz*, v. 16 n. 2 (2005), disponível no site: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/sv/article/view/6874/4918>.

⁴ O corpo docente do Cepae está dividido em três grandes áreas do Conhecimento: Comunicação, Ciências da Natureza e Matemática e Ciências Humanas e Filosofia, da qual a Subárea de História faz parte.

sociedade mineradoras, a marcha para o Oeste e o processo de construção de Goiânia (capital de Goiás, a partir de 1937) durante o Estado Novo. Essas limitações, longe de constituir apenas uma dificuldade metodológica de inserção da temática regional no cotidiano da disciplina, relacionam-se também ao baixo número de aulas semanais e aos inúmeros objetivos que a disciplina assumiu ao longo dos anos. Além disso, a raridade de materiais didáticos publicados para esse nível de ensino frequentemente conduzem a abordagem da história nacional a partir de referências externas à experiência dos alunos e recorrentemente reproduzidas nos livros didáticos a partir de estados do sudeste e do sul do país.

Nesse sentido, a disciplina “Temas da História de Goiás” surgiu como possibilidade de construção de uma proposta de ensino significativa para os alunos do Ensino Médio, em geral movidos por indagações mais complexas a cerca do seu cotidiano e da história do seu lugar e região, bem como preocupados com os conteúdos de História e Geografia de Goiás, inseridos, a pelo menos uma década, nos programas de vestibulares das principais universidades goianas.

No que se refere ao conceito de região, utilizado para referenciar o trabalho, destaco as questões levantadas por Durval Muniz de Albuquerque (2001), em seu livro *A Invenção do Nordeste*. Para este autor, é importante desnaturalizar a região, problematizar a sua invenção, buscar a sua historicidade no campo das práticas e discursos (p. 26), pois a História Regional participa da construção imagético-discursiva do espaço regional, como continuidade histórica e padece do que poderia se chamar de uma ilusão referencial, por dar estatuto histórico a um recorte espacial fixo, estático. Para o autor, mesmo quando se historiciza este espaço, é necessário validá-lo como ponto de partida para recortar a historicidade. Sendo assim, faz uso de uma região “geográfica” para fundar uma região epistemológica no campo historiográfico, justificando-se como saber, pela necessidade de estabelecer uma história da origem desta identidade regional, afirmando a sua individualidade e sua homogeneidade. Por isso, segundo Albuquerque, o questionamento da região, como uma identidade fixa, passa pela crítica desta História, que participou desta cristalização identitária, e passa pela retirada das fronteiras do campo historiográfico. Nesse sentido, o nacional e o regional não são critérios de validação de uma produção historiográfica, bem como não são referências pertinentes para fundar uma epistemologia. Para o autor, a unidade que interessa ao historiador é a de enredo, de trama, “não estas unidades identitárias forjadas no próprio processo histórico e que são elas também pluralidades de séries” (ALBUQUERQUE, 2001, p. 28-29). Portanto, a História regional pode ser vista como um modo de existir, um modo de visão e estudo regularizado, dominado por perspectivas e imperativos adequados a sua reprodução (p. 29). Além disso, ela não

contém em si mesma a chave de sua própria explicação, pois necessita da relação com outras localidades e processos históricos mais amplos (SCHMIDT & CAINELLI, 2004, p. 112). Porém, para Bittencourt, o esgotamento das macro-abordagens e a conseqüente valorização da história regional, possibilitaram uma transformação na representação da história nacional, possibilitando o seu aprofundamento, bem como a abordagem das diferenças e da multiplicidade (BITTENCOURT, 2004, p. 161).

Nessa perspectiva, a disciplina “Temas da História de Goiás” foi elaborada considerando a necessidade de crítica e problematização dos recortes tradicionalmente apresentados para o estudo da História de Goiás, sugerindo outras possibilidades de estudo e reflexão do assunto e aproximando-se dos pressupostos da história cultural que instruíram a abordagem dos temas incluindo o conceito de “representação” na análise do passado, bem como a valorização das subjetividades dos sujeitos históricos envolvidos nos processos estudados, bem como das suas práticas culturais.

No aspecto metodológico, a construção da disciplina dialogou com um dos eixos fundamentais da Proposta de Ensino da Subárea de História do Cepae, que é a compreensão da história como construção humana e transitória, sendo assim, priorizou-se o trabalho com documentos históricos escritos e visuais com objetivo de evidenciar os diferentes sujeitos históricos e perceber os projetos em conflito nos períodos históricos em estudo e a análise da produção historiográfica a fim de confrontar e discutir diferentes interpretações do processo histórico. Além disso, os conteúdos conceituais desenvolvidos estão intimamente relacionados com os conteúdos procedimentais operacionalizados nas atividades que estimulam diferentes habilidades, como: Ler, interpretar e discutir documentos escritos, materiais e iconográficos, assim como diferentes gêneros textuais; Distinguir e discutir diferentes versões de um evento ou processo histórico; Ler mapas e localizar os espaços estudados; Expressar-se em diferentes linguagens: escrita, oral e visual; Comparar épocas diferentes e estabelecer relações entre elas; Comparar experiências históricas de diferentes sociedades num mesmo período histórico; Estabelecer relações entre acontecimentos e contextos históricos; Perceber diferentes projetos e conflitos sociais e posicionar-se diante deles, entre outros. Além disso, as atividades trabalhadas com os alunos incentivam a expressão oral e artística, bem como o desenvolvimento de múltiplas habilidades cognitivas, estimulando a observação, a comparação, a formulação de hipóteses, a interpretação, a argumentação, a análise, a síntese, a investigação, a criatividade, a autonomia no processo de aprendizagem, incentivando pesquisas e desenvolvendo técnicas de estudos (resumo,

fichamentos, confronto de autores, utilização da Internet). (SUBÁREA DE HISTÓRIA, 2004, p. 7-8).

A estratégia metodológica utilizada para selecionar e organizar os conteúdos da disciplina, também se baseou na Proposta de Ensino de História, pois privilegiou a elaboração de eixos temáticos, em detrimento de uma abordagem cronológica e teleológica de ensino, valorizando a construção da historicidade dos períodos abordados e possibilitando ao aluno a construção de diferentes noções de tempo.

Instituída há seis anos, a disciplina já foi ministrada por diferentes professores da instituição, que construíram abordagens e temas de acordo com a sua experiência profissional. Neste texto, abordarei apenas a minha experiência à frente da disciplina desde 2006, enfatizando os recortes e abordagens elaborados com o objetivo de sistematizar o trabalho, de acordo com os pressupostos da Proposta de Ensino da Subárea de História do Cepae destacando a experiência de educação patrimonial que foi desenvolvida a partir de três eixos temáticos da disciplina, desenvolvidos em momentos diferentes do curso: 1- “História e Memória das Bandeiras e Bandeirantes”, 2-Cidade de Goiás: História, Espaço Urbano e Patrimônio Histórico e 3- Goiânia e a invenção do *Art Déco*, articulados a partir dos conceitos de História e Memória e que analiso a seguir.

1- “História e Memória das Bandeiras e Bandeirantes”

Esse eixo temático, utilizado para introduzir o conteúdo de história regional de Goiás, possibilita discutir o papel histórico das entradas e bandeiras, assim como problematizar e relativizar versões históricas que, ora conceberam os membros dessas expedições, comumente chamados de bandeirantes, como heróis, geralmente imbuídos de um ideal de glória na ocupação do interior do Brasil, ora transformaram-nos em vilões responsáveis pela devastação da natureza e da dizimação de milhares de indígenas. A problematização do assunto inicia-se, a partir do uso do conceito de memória para discutir as motivações das controvérsias em torno do Monumento aos Bandeirantes, localizado em um dos pontos centrais da cidade e que homenageia o personagem Bartolomeu Bueno da Silva Filho, a quem se atribui o mérito da ocupação inicial de Goiás, a partir da extração aurífera e da construção do arraial de Sant’anna, que anos depois transformou-se na capital de Goiás. Os embates em torno do Monumento aos Bandeirantes, localizado na Praça dos Bandeirantes no centro de Goiânia, relacionam-se a diferentes interesses na preservação ou (re) criação de uma memória da cidade, pois muitos defendem a retirada do monumento por considerar que ele reverencia o

passado de destruição e mortes provocados pelos bandeirantes no interior do Brasil, outros defendem que em seu lugar coloque-se uma estátua executada pela artista Neusa Moraes⁵ em homenagem a Pedro Ludovico Teixeira, idealizador da construção e transferência da capital de Goiás para Goiânia, e que há muitos anos aguarda a aprovação de um lugar para a sua fixação. Embora nos últimos anos prevaleça a idéia da manutenção do monumento em seu lugar de origem, sobretudo após o processo de tombamento pelo IPHAN em 2001 do traçado original do centro de Goiânia e de alguns monumentos, poucos debates têm discutido o sentido histórico da construção do monumento, doado aos goianos por acadêmicos de Direito de São Paulo na ocasião do Batismo Cultural de Goiânia em 1942, realizado em pleno Estado Novo. Sendo assim, a problematização do conteúdo é um momento significativo para a relação entre o presente e o passado com o objetivo de orientar a construção de uma aprendizagem significativa.

Os embates da memória que articulam presente e passado possibilitam a construção de referências significativas para a reflexão sobre a história da experiência das bandeiras, revendo noções e valorizando outras opiniões. Para cumprir esse objetivo, a discussão do papel histórico das bandeiras e as suas várias interpretações foram discutidas a partir do texto de Glória Kok, *Descalços, violentos e famintos*, (2008) no qual a autora apresenta, a partir de um estudo do cotidiano das bandeiras paulistas, algumas possibilidades de relativizar tanto a visão heróica, quanto a visão crítica dos bandeirantes, considerando-os como sujeitos históricos de seu tempo e por isso envolvidos constantemente em situações de instabilidade, que poderiam alternar a sua posição no jogo político da expansão da capitania de São Paulo em direção às regiões mineradoras.

No caso específico de Goiás, alguns aspectos da história dos bandeirantes podem ser discutidos a partir do documento intitulado “Relato do Alferes Braga”, que foi um dos membros que abandonou a expedição por conflitos com Bartolomeu Bueno e que relatou, anos mais tarde, sob o seu ponto de vista, aquela experiência no interior do Brasil. O documento, marcado pelos rancores de Braga em relação à supostas posturas autoritárias de Bueno, é um importante registro dessa bandeira, pois além de evidenciar o cotidiano da empresa expedicionária, indica elementos significativos dos conflitos entre os seus membros e das inúmeras contradições que envolviam as Bandeiras no século XVIII.

Outro documento relevante para se refletir sobre as visões construídas sobre os Bandeirantes em Goiás é o poema Cruz do Anhanguera, escrito no século XX pelo poeta

⁵ Esta artista foi a responsável pela execução do “Monumento às Três Raças” exposto na praça cívica no centro de Goiânia.

Eduardo Souza Filho, autor polígrafo que reverencia o passado desses personagens em um livro que se propõem a apresentar as principais histórias e belezas da Cidade de Goiás.

“Grupos de bandeirantes,
Aventureiros
Valentes, destemidos,
Alheios às intempéries,
Às dificuldades,
Criando aldeias,
Plantando cidades
Levando civilização
Aos sertões brasileiros”

(CRUZ DO ANHANGÜERA. In *Nos tempos de Goyaz*, p. 17)

A partir da leitura e análise desses diferentes tipos de textos e abordagens, os alunos são estimulados a refletir sobre essas diferentes visões do passado e construir uma interpretação que articule as discussões realizadas e as opiniões desenvolvidas ao longo do processo.

2- Cidade de Goiás: História, Espaço Urbano e Patrimônio Histórico

Outro eixo temático elaborado para a disciplina e que também articula os conceitos de História e Memória foi intitulado de “Cidade de Goiás: História, Espaço Urbano e Patrimônio Histórico”. A partir desse eixo é possível problematizar diversas noções construídas em torno do processo de tombamento e transformação da Cidade de Goiás, antiga capital do Estado, em Patrimônio Histórico da Humanidade, a partir de 2001. Como parte da problematização inicial discute-se a construção discursiva elaborada em torno do vídeo-documentário “Vila Boa, Bela Brilha” produzido logo após a conclusão do processo de reconhecimento da cidade como Patrimônio Histórico pela Unesco para divulgar os argumentos utilizados na indicação da cidade ao título internacional. A produção discursiva elaborada na construção do roteiro evidencia o agenciamento de uma memória histórica que procurou delinear, a partir de alguns personagens, fatos e experiências, os sentidos que a comissão procurou instituir, ou seja: o de uma cidade pacata, cercada de belezas naturais e arquitetura colonial, embalada naturalmente pelos poemas de Cora Coralina e músicas do

cancioneiro popular vilaboense. Nesse sentido, o vídeo-documentário é um importante registro histórico, pois reúne os argumentos dos responsáveis pelo agenciamento do passado e possibilita discutir como o Patrimônio Histórico tornou-se um discurso eficaz na elaboração de uma imagem da cidade.

A problematização da noção cidade-patrimônio é também importante, não apenas para desnaturalizar os discursos instituídos, mas também para dimensionar a experiência histórica da cidade, cujo espaço urbano, no presente, incorpora múltiplos passados, representados por diferentes estilos arquitetônicos, mas que do foi fruto de uma interessante política de planejamento, instituída após o início da decadência aurífera na região e que instituiu a normatização de espaços públicos e a construção de prédios planejados, como a Casa de Câmara e Cadeia, primeiro prédio público planejado e executado. Parte dessa experiência é discutida a partir de diversas plantas e desenhos urbanos localizados pelo professor Nestor Goulart Reis em Portugal e publicados no livro *Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colonial*. Esses desenhos, além de fragilizar o argumento da inexistência do planejamento urbano no período colonial brasileiro, possibilitam discutir a riqueza desse trabalho de imaginação da cidade, ao mesmo tempo em que oferece ferramentas para a própria imaginação dos alunos que se tornam capazes de compreender que o espaço urbano não é um conjunto de construções que se encerram em si mesmas, mas articulam-se aos interesses dos grupos envolvidos, bem como com a dinâmica da própria cidade.

A discussão da formação histórica do espaço urbano da Cidade de Goiás é realizada através do texto “Vila Boa de Goiás: a configuração do poder metropolitano” (DELGADO, 2003) que historiciza o processo de construção da cidade, desde os anos iniciais da colonização em 1726 em função da descoberta de ouro, quando ainda era o arraial de Sant’anna, até o final do século XVIII quando iniciam as políticas de controle do espaço urbano pelo governador Luis da Cunha Meneses. Nesse texto, os alunos são estimulados a refletir sobre as características da colonização de Goiás no século XVIII, bem como sobre as características da economia e da sociedade mineradora formadas em meio a inúmeros conflitos e disputas políticas.

Um desdobramento significativo no desenvolvimento desse eixo temático é a visita à cidade de Goiás, onde realizamos um trabalho de campo que possibilita refletir sobre as diversas questões discutidas em sala de aula em relação ao espaço urbano da cidade de Goiás. Para a elaboração de seu trabalho, os alunos são orientados a formar grupos com seus colegas, com o objetivo de compartilhar a experiência de observação da cidade, o que posteriormente

resulta em diferentes produções (escrita, oral e imagética)⁶. Os alunos são convidados a visitar a cidade, não como turistas, mas como etnógrafos, que observam atentos aos sinais mais sutis, capazes de revelar elementos significativos da história do passado e do presente dos moradores, seus hábitos cotidianos, assim como as sutilezas presentes na arquitetura da cidade. Os procedimentos indicados são:

- 1- Fotografar externamente e identificar os principais prédios históricos da cidade apontando a data de construção e os usos antigos e atuais desses prédios.
- 2- Fotografar e identificar os principais largos (praças) do centro histórico da cidade, apontando atualmente as características desses lugares no que se refere à paisagem, aos prédios e aos objetos que fazem parte deles. Observe o movimento de pessoas e de carros e como as pessoas atualmente se relacionam com esses espaços.
- 3- Fotografar casas que apresentem as características das construções coloniais. Justifique essas escolhas.
- 4- Fotografar casas que não apresentem as características das construções coloniais. Justifique essas escolhas.
- 5- Fotografar outros espaços da cidade que chamem a sua atenção. Justifique essas escolhas.
- 6- Identificar nomes de ruas e verificar se eles fazem homenagens a personagens da história de Goiás.
- 7- Identificar hábitos e costumes das pessoas da cidade.
- 8- Analisar um dos edifícios históricos que atualmente são museus da cidade e, em seguida aprofundar a sua análise sobre eles, a partir dos itens abaixo relacionados⁷.

Posteriormente, os alunos são orientados a aprofundar a sua análise, escolhendo um dos museus da cidade, selecionados para o trabalho⁸, e elaborando uma interpretação mais direcionada, como se pode ver no roteiro abaixo:

⁶ As atividades previstas para a avaliação da visita à cidade de Goiás são: a) Um relatório escrito sobre a visita à cidade que deverá ser elaborado individualmente e que analise todos os itens apontados no roteiro de observação; b) Um Painel com as fotografias, que deverá ser feito em grupo (O mesmo grupo que produzir as fotos e fizer o trabalho de campo na cidade). Os grupos são orientados a agrupar as fotografias em um painel de isopor, cartolina, papel pardo ou poderão ser apresentadas em slides do *power point*. Deverão estar devidamente identificadas com a autoria, data de produção da foto, e apresentadas de acordo com as solicitações do roteiro. Esse painel pode ser apresentado em sala pelo grupo que deverá justificar para a turma as impressões sobre a cidade a partir das fotos produzidas, verticalizando a apresentação para abordar a história do museu escolhido para o trabalho. Esse painel poderá ser exposto para toda a escola, caso a turma considere relevante.

⁷ Essas questões integraram o Roteiro para Trabalho de Campo na Cidade de Goiás, elaborado como parte da avaliação da atividade proposta.

- a) Identifique quando esse prédio foi construído, bem como os materiais utilizados na sua construção.
- b) Identifique como esse prédio foi utilizado no passado apontando datas ou períodos para a construção de referências históricas.
- c) Identifique o tipo de história narrada pelo museu (personagens, enredo, períodos)
- d) Que objetos fazem parte da exposição?
- e) Como a exposição está organizada? É possível identificar as peças?
- f) Como essa história é narrada pelos funcionários do museu? É possível identificar a exaltação da memória de grupos ou pessoas?
- g) Analise a conservação das peças e do espaço.
- h) Identifique se há alguma instituição responsável pelo museu e explique o seu papel⁹.

A proposição e execução desses dois eixos de trabalho, que articulam a relação entre História e Memória, colaboraram com a construção de uma proposta de ensino significativa para os alunos, capaz de construir múltiplas reflexões sobre o passado e o presente concebendo a história da região como parte da construção humana, movida frequentemente por interesses, conflitos e desejos de pertencimento.

3- Goiânia e a Invenção do *Art Déco*

Este é o último eixo da disciplina e que encerra o conjunto de discussões propostas sobre a história de Goiás, ao longo do curso, e desenvolvida a partir de diferentes enfoques. Nesse momento, a discussão se volta para a cidade de Goiânia, que se tornou capital de Goiás a partir de 1937, problematizando a produção discursiva em torno da transformação do *Art Déco* como Patrimônio Histórico. Para Medeiros (2002), esse processo constitui uma estratégia de construção de um conteúdo de referência para uma noção de Patrimônio que

⁸ Os museus escolhidos para a realização do trabalho são: Palácio Conde dos Arcos (Antiga Residência dos Governadores, Museu da Boa Morte (Antiga Igreja da Boa Morte e atualmente um Museu de Arte Sacra), Museu Casa de Câmara e Cadeia (Antiga Casa de Câmara e Cadeia) e Museu Casa de Cora Coralina (Antiga residência da poetisa Cora Coralina).

⁹ Essas questões integraram o Roteiro para Trabalho de Campo na Cidade de Goiás, elaborado como parte da avaliação da atividade proposta.

legitimasse o tombamento de alguns edifícios isolados, juntamente com o traçado urbano original da cidade “com o objetivo de configurar uma identidade específica, uma especificidade identitária local” (p. 164). Nesse sentido, embora os goianienses responsáveis por esse discurso, tenham voltado ao passado como uma maneira de reafirmar a identidade de Goiânia enquanto capital do estado e reafirmar a identidade goianiense pelo recurso da tradição “inventada”, considera que “a cidade deve ser pensada também como consequência da diversidade de memórias coletivas com seus jogos de poderes a definir o que deve ser lembrado e o que deve ser apagado da lembrança.”(165), para que a concepção de patrimônio cultural, a exemplo de Goiânia, “seja menos pertencente ao domínio da “política da memória”, da memória objetiva e oficial, do que das memórias subjetivas de pioneiros e antigos moradores, personagem que possibilitam construir um pano de fundo e um contraponto que reaviva a imagem do presente fragmentado e estigmatizado pelas marcas digitais da modernidade” (p. 165)

Para os alunos, a problematização do discurso do *Art Decó* como conteúdo essencial do Patrimônio de Goiânia constitui tarefa da maior relevância, pois possibilita contrapor noções arraigadas e naturalizadas no discurso cotidiano veiculado pela imprensa, pela propaganda e pelos materiais de turismo criados pelos órgãos responsáveis pelo seu agenciamento. Além disso, a cidade constitui um artefato concreto para a maioria deles, visto que, embora a convivência não seja cotidiana, muitas ruas e prédios são familiares e em geral são carregados de lembranças e experiências.

A visita ao centro da cidade é uma tarefa fundamental nesse processo, pois os alunos são orientados a identificar os prédios considerados históricos, em geral localizados na avenida Goiás e Anhanguera, descrevendo as suas formas, estruturas, fachadas e cores, bem como são convidados a refletir sobre os usos antigos e atuais. Dois exemplos significativos são: o Museu Zoroastro Artiaga, primeiro museu da cidade, criado em 1948 especialmente para este fim e que nos dias atuais, ainda mantém as suas funções originais. Outro exemplo é o Museu Casa de Pedro Ludovico, residência pioneira da cidade onde morava o fundador Pedro Ludovico Teixeira e que atualmente se transformou em um lugar de memórias que tem como objetivo agenciar a história de seus moradores articulada à história de Goiânia. Nestes dois “lugares de memória”, os alunos são estimulados a pensar, a partir das distintas exposições museológicas, as diferentes formas de apropriação do passado e como os conteúdos históricos são atribuições humanas e por isso transitórias, fluidas, mas frequentemente carregadas de significados simbólicos fundamentais para a compreensão da experiência, seja ela individual ou coletiva.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Regina. & CHAGAS, Mário (orgs). *Memória e Patrimônio. Ensaio contemporâneos*. Rio de Janeiro, Faperj/DP&A, 2003.
- A INFORMAÇÃO GOYANNA (1917-1935) Goiânia, Agepel, 2001 (CD ROOM).
- ALBUQUERQUE JR, D. M. *A invenção do Nordeste*. São Paulo: Cortez, 2001.
- BERTRAN, Paulo. *História da Terra e do Homem no Planalto Central: Eco-História do Distrito Federal, do Indígena ao colonizador*. Brasília, Solo, 1994.
- _____ (org.) *Notícia Geral da Capitania de Goiás*. Goiânia/Brasília: UFG/UCG/Solo, 1997, 2 v.
- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2004.
- BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. *Goiânia: cidade pensada*. Goiânia, Ed. da UFG, 2002.
- BRANDÃO, A. J. Costa. *Almanach da Província de Goyaz (para o ano de 1886)*, (coleção- Documentos Goianos), Goiânia, UFG, 1978.
- CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*. Porto Alegre, n. 2, 1990, p. 177-229.
- CHEVALLARD, Yves. La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado. Buenos Aires: Aique Grupo Editor, 2005.
- BRANDÃO, Carlos R. *O Difícil Espelho. Limites e Possibilidades de uma Experiência de Cultura e Educação*. Rio de Janeiro, IPHAN/DEPRON, 1996.
- CARVALHO, M^a Meire de. Damiana da Cunha. *Uma capitã- mor nos sertões dos Goyazes nos séculos XVIII e XIX*. Rev. Fragmentos de Cultura, v. 14, n. 6, junh.2004 p. 1111-1124.
- CHARTIER, Roger. *História cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- CHAUL, Nasr Fayad, A construção de Goiânia e a transferência da capital. Goiânia, Ed. da UFG, 1989.
- _____ & RIBEIRO, Paulo. *Goiás: Identidade, Paisagem, Tradição*. Goiânia, Ed. UCG, 2001
- _____ & DUARTE, Luís Sérgio. *As cidades dos sonhos. Desenvolvimento urbano em Goiás*. Goiânia. Ed. UFG 2004
- _____ *Os caminhos de Goiás: da Construção da "Decadência" aos limites da "Modernidade"*. Goiânia: CEGRAF/UFG/UCG, 1997.

- COELHO, Gustavo Neiva. *Arquitetura da mineração em Goiás*. (cadernos didáticos) Goiânia, Ed. UCG, 1996.
- CORALINA, Cora. *Poema dos Becos de Goiás e Estórias Mais*. Rio de Janeiro: Globo Editora, 1990.
- DELGADO, Andréa Ferreira. Vila Boa de Goiás: a configuração do poder metropolitano. In: CEPAE/Obra Coletiva. *História de Goiás*. (mimeo), s/d.
- _____ *A invenção de Cora Coralina na Batalha das Memórias*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2003.
- CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação da Liberdade/Editora UNESP, 2001
- DELGADO, Andréa. Goiás: A invenção da cidade “Patrimônio da Humanidade”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 113-143, jan/jun 2005.
- DOLES, Dalísia E. Martins. & NUNES, Heliane Prudente. Memória da Ocupação Na Primeira Metade do Século XIX: A Visão dos Viajantes Europeus. In: *Ciências Humanas em Revista-História*. Goiânia, Cegraf, V.3, nº 1/2, jan dez, 1992.
- FREITAS, Lena Castello Branco (org) *Saúde e Doenças em Goiás: a medicina possível*. Goiânia, Cegraf, 1999.
- FUNES, Eurípedes. *Goiás 1800-1850: um período de transição da mineração à agropecuária*. UFG, Goiânia, 1986.
- GOMIDE, Cristina Helou. *História da Transferência da Capital de Goiás para Goiânia*. Goiânia, Alternativa, 2003.
- GUMIERO, Maristela P. da Paz. *Os tropeiros na História de Goiás – Séculos XVIII e XIX-* (dissertação de Mestrado), Goiânia, UFG, 1991.
- HALL, Michael. História Oral; os riscos da inocência. In. O direito a memória. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992
- KOK, GLÓRIA. Descalços, Violentos e Famintos. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional. Fevereiro de 2008.
- HORTA. Maria de Lourdes Parreiras. Educação Patrimonial. Disponível em: <[http://www.tvebrasil.com.br/SAL O/boletins2003/ep/tetxt1.htm](http://www.tvebrasil.com.br/SAL_O/boletins2003/ep/tetxt1.htm)>. Acesso em: 03 jun. 2009.
- LARA, Silvia Hunold. História, Memória e Museu. . In: *Memória e Ação Cultural*. Revista do Arquivo Municipal. São Paulo, Departamento do Patrimônio Histórico Municipal, 1992. p. 99-112.

- LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 1996. p. 423-483.
- LOPES, Alice Casimiro. Conhecimento escolar: inter-relações com conhecimentos científicos e cotidianos. *Contexto e Educação*. Ijuí – RS, no. 45, jan/mar. 1997, p. 40-59.
- _____. Conhecimento escolar: processos de seleção cultural e de mediação didática. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, n. 22, jan./jun. 1997b, p. 95-111.
- MATUTINA MEIAPONTENSE, Cd Room, Agepel, 2002.
- MEDEIROS, Wilton. As Duas cidades. *Sociedade e Cultura*, V. 5, N. 2, JUL./DEZ. 2002, p. 163-170
- MOREYRA, Sérgio Paulo. À sombra do Ouro. *Revista do ICHL*, jul/dez, 1982, vol. 2 n. 2, Goiânia, UFG.
- MURTA, Stela Maris & ALBANO, Celina. (orgs) *Interpretar o Patrimônio: um exercício do olhar*. Belo Horizonte, Ed. UFMG; Território Brasilis, 2000.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do departamento de História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.
- OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *História Cultural de Goiânia*. Goiânia, Alternativa, 2003.
- PALACIN, Luis . *Quatro tempos de Ideologia em Goiás*. Goiânia, Cerne, 1986.
- _____. MORAES, M^a Augusta de Sant'anna. *História de Goiás*. Goiânia, Ed. UCG, 1990.
- _____. *O Século do Ouro em Goiás*. Goiânia, UCG, 1994.
- PALACIN, Luis GARCIA Ledonias Franco & AMADO Janaína. História de Goiás em Documentos (I-Colônia). *Coleção documentos Goianos*, nº 29. Goiânia, UFG, 1995.
- REVISTA OESTE, Cd Room, Agepel, 2002.
- SCHMIDT, Maria Auxiliadora e CAINELLI, Marlene. *Ensinar história*. São Paulo: Scipione, 2004.
- SILVA, Marcos. *República em Migalhas: História Regional e Local*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: CNPq, 1990.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- STEVAM, Luís Antônio. *O Tempo da Transformação. Estrutura e dinâmica na formação econômica de Goiás*. (Tese de Doutorado), Campinas, UNICAMP, 1997.
- SUBÁREA DE HISTÓRIA/Cepae. *Projeto de ensino da disciplina História*. Goiânia, 2004. (mimeo.)

O PAPEL DO ESCRAVO E O ESCRAVO DE PAPEL: CONTRIBUIÇÕES DA LITERATURA NA REFIGURAÇÃO DA ESCRAVIDÃO NO SUDESTE GOIANO

Murilo Borges Silva¹
muriloborges.historia@gmail.com

As discussões em torno das fronteiras entre literatura e história, tem sido constantes no campo da historiografia. Uma grande diversidade de autores tem se debruçado nas últimas décadas em pesquisas que envolvem a temática. Entendemos aqui a literatura como um campo fértil para a pesquisa histórica, sem de forma alguma medir forças entre uma e outra, pois, apreendemos a importância de ambas. Nesse sentido, nos dispusemos a lançar nossos olhares sobre um romance histórico, denominado *Pioneiros*, de Basileu Toledo França. A leitura que fizemos da obra tem como propósito observar a refiguração que o autor fez da escravidão na região, nos atentando ao fato de que os escravos permeiam constantemente o desenrolar da trama. A relevância do trabalho se expressa à medida que outros textos históricos e outras fontes de pesquisa acabaram por negligenciar a presença do negro no sudoeste goiano.

Palavras chave: história, literatura e escravidão.

The discussions around the borderlines between Literature and history have been constant in the field of historiography. A large diversity of authors have been leaning in the last decades in researches that involve the subject. We here understand literature as a fecund field for the historical research, without to measure forces between the one and the other, then, we learned the importance of both. In this way, we put ourselves on disposition to launch our looks on a historical novel, called *Pioneiros (Pilgrims)* by Basileu Toledo França. The reading we made of the work has as a purpose to observe the refiguration that the author makes of slavery in the region, attracting our attention to the fact that the slaves permeate constantly the development of the weave. The relevance of the work is expressed at the possibility that other historical texts and other research sources ended by neglecting the presence of black people in the Southwest in State of Goias.

Key words: history, literature and slavery.

Introdução

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser de história, se fosse em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucedem, e outro as que poderiam suceder. (Aristóteles – Poética)

O motivo que nos conduziu a lançar nossos olhares sobre a temática da escravidão no sudoeste de Goiás está em consonância com aqueles que levaram Basileu Toledo França a publicar na segunda metade do século XX, a obra, *Pioneiros*. A mesma é resultado de uma pesquisa ardorosa, que levou, de acordo com o autor, em torno de onze anos para ser

¹ Mestrando em História pela Universidade Católica de Goiás.

concretizada. França foi impulsionado a historiar sobre a sua cidade quando se deparou com um episódio comum no Brasil, a ausência de consciência e conhecimento sobre a importância de preservar documentos. No ano de 1942, o autor se deparou com um soldado que varria e depois queimava alguns documentos no antigo casarão da cadeia de Jataí, por intermédio de um amigo, descobriu que esses documentos faziam parte do arquivo documental da cidade. Foi então que França constatou que uma das maneiras para evitar que a história daquele local se perdesse no tempo, era reconstruir, através da escrita, as origens do lugar, objetivando:

[...] preservar documentos, pôr em relevo homens e mulheres admiráveis, contar enfim a luta, as alegrias e as tristezas dos nossos primeiros, sem esquecer a contribuição dos humildes e obscuros negros, a fecundidade das mulheres rudes e a poesia dos brinquedos de criança. Abarcando quando possível a ampla e complexa realidade histórico-social, presente nos documentos e no tesouro da tradição oral, na linguagem e no folclore, nos costumes e nos dados genealógicos, nas fotografias e nos autógrafos. Para emoldurar esta realidade, busquei evocar o ambiente através da geografia e da vida característica regional, que são do meu conhecimento. (FRANÇA, 1995: 10)

Nas páginas iniciais de *Pioneiros*, nos deparamos com uma questão no mínimo instigante, especialmente para os historiadores da cultura. O autor define a obra como um romance histórico da fundação de Jataí, insistindo posteriormente em dizer que compôs – de forma novelesca – pois assim prefere o povo, obra literária ou ensaio de alto nível, pois entendia que o tema lhe exigia isso. Finaliza o prefácio abarrotado de expectativas, esperando que sua obra desperte o interesse pela história local e sirva de fontes para estudos posteriores.

A leitura que fizemos da obra levou essencialmente em consideração as representações que França fez dos escravos. E mesmo que o autor tenha afirmado, como demonstramos anteriormente, ter escrito um romance histórico, conseguimos perceber a importância histórica da obra. Especialmente pelo fato de o autor trazer à tona, a partir da construção do seu texto, aspectos sobre a vida dos escravos, no período compreendido entre 1836 até a data da abolição da escravidão no Brasil em 1888. Nesse sentido, entendemos a literatura como uma importante fonte histórica, pois nos trás informações sobre a vida cotidiana dos escravos, as relações sexuais que alguns senhores estabeleceram com as escravas, a descrição do trabalho, das características físicas e morais, entre outros aspectos. Informações estas não encontradas nos documentos existentes na região que tratam da temática. De acordo com Pesavento:

A literatura permite o acesso à sinfonia fina ou ao clima de uma época, ao modo pelo qual as pessoas pensavam o mundo, a si próprias, quais os valores que guiavam seus passos, quais os preconceitos, medos e sonhos. Ela dá a ver sensibilidades, perfis, valores. Ela representa o real, ela é fonte privilegiada para a leitura do imaginário. Porque se fala disto e não daquilo em um texto? O que é recorrente em uma época, o que escandaliza, o que emociona, o que é aceito

socialmente e o que é condenado ou proibido? Para além das disposições legais, ou de códigos de etiquetas de uma sociedade, é a literatura que fornece os indícios para pensar como e por que as pessoas agiam desta e daquela forma. (PESAVENTO, 2005: 82-83)

Encontramos assim, na literatura, possibilidades de perceber os negros na constituição da sociedade jataiense, a partir de aspectos até então negligenciados por outras fontes documentais e textos históricos que tratam do assunto. Daí então a importância do romance histórico, que envolve, seduz, pois, por meio de elementos como a retórica, consegue fazer com que o leitor se sinta vivo, tornando-o um observador próximo da trama que está sendo desenvolvida pelo narrador.

O cientificismo do século XIX, e por consequência a objetividade exigida a historiografia acabou por distanciar as fronteiras entre literatura e história. O historiador, na tentativa de escrever uma história livre de qualquer influência, renegou as contribuições da literatura. Entretanto, esse quadro viria mudar na década de 60 do século XX, quando a relação entre história e literatura voltou a fazer parte dos debates que envolvem a disciplina, por meio da chamada virada lingüística, que trouxe à tona as discussões em torno da linguagem e da narrativa. Autor importante nesse processo foi Paul Ricoeur. O mencionado autor analisa em sua obra, a refiguração que a história e a literatura, aqui tomada como ficção, faz do tempo. Para Ricoeur, o entrecruzamento entre história e ficção, se dá no momento em que ambas, por meio do acesso ao imaginário, tentam representar o tempo. Segundo o autor:

[...] a ficção é quase histórica, tanto quanto a história é quase fictícia. A história é quase fictícia, tão logo a quase presença dos acontecimentos colocados “diante dos olhos” do leitor por uma narrativa animada supre, por sua intuitividade, sua vivacidade, o caráter esquivo da passividade do passado, que os paradoxos da representância ilustram. A narrativa de ficção é quase histórica, na medida em que os acontecimentos irreais que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é assim que eles se parecem com acontecimentos passados e a ficção se parece com a história.” (RICOEUR, 1997: 329).

Assim, como proposto pelo autor a história é *quase* ficção, mas não é. Ricoeur argumenta que o historiador, trabalha com a representância, que, de acordo com Pesavento, está além da representação do passado. A representância se configura como uma vontade de atingir o passado, é quase que uma militância, que busca atingir aquilo que é inatingível. Nesse sentido, podemos entender que o historiador se aproxima do real, do que teria acontecido. Portanto, o que o historiador produz tem conotação de verossimilhança, e não de verdade incontestável.

Por outro lado, podemos destacar o posicionamento de autores, como Hayden White, que distinguiu a História como uma forma de ficção, contestando o seu caráter científico,

pois, de acordo com o autor relatos narrativos não constituem apenas de afirmações factuais e argumentos, mas também de elementos retóricos e poéticos, assim, uma lista de fatos é transformada em estória. Para o autor os historiadores valeriam das mesmas características tropológicas das narrativas: metáfora, metonímia, ironia e sinédoque para construir o discurso histórico. Nesse sentido, o que separaria o romancista ou um poeta de um historiador é que a narrativa romancista inventa os fatos enquanto o historiador os acha nas crônicas e materiais de arquivo.

(...) quero admitir desde já que os eventos históricos diferem dos eventos ficcionais nos modos pelos quais se convencionou caracterizar as suas diferenças desde Aristóteles. Os historiadores ocupam-se de eventos que podem ser atribuídos a situações específicas de tempo e espaço, eventos que são (ou foram) em princípios observáveis ou perceptíveis, ao passo que os escritores imaginativos [...] se ocupam tanto desse tipo de eventos quanto dos imaginados, hipotéticos ou inventados.²

Para White os historiadores tem se esquecido da importância da linguagem e conseqüentemente da teoria literária para a História, de acordo com o autor:

[...] a história [...] só é acessível por meio da linguagem; que nossa experiência da “história” é indissociável de nosso discurso sobre ela; que esse discurso tem que ser escrito antes de poder ser digerido como “história”; e que essa experiência, por conseguinte, pode ser tão vária quanto os diferentes tipos de discursos com que nos deparamos na própria história escrita. (WHITE, 1991: 21)

A construção feita pela teoria de White, questiona as fronteiras que separam a História da Literatura, e salienta que muitas vezes os seus colegas historiadores ao recusarem a teoria literária, acabam alimentando a tendência de manter a história associada aos paradigmas literários e científicos do século XIX. Para ele, uma atenção maior às perspectivas crítico-literárias pode tornar os historiadores mais inovadores e mais conscientes de seus próprios postulados e repressões. Entretanto, as teorias desenvolvidas por White não estiveram obviamente livres de questionamentos. O fato de o autor equiparar História e Literatura, onde ambas assumem um discurso fictício, levou Chartier a questionar:

Se a história produz um conhecimento que é idêntico àquele gerado pela ficção, nem mais nem menos, como considerar (e porque perpetuar) essas operações tão pesadas e exigentes que são a constituição de um corpus documental, o controle de dados e das hipóteses, a construção de uma interpretação? (...) se a realidade dos fatos tramadas não importa à natureza do saber produzido, a ‘operação historiográfica’ não seriam tempo e pena perdidos? (CHARTIER, 2002: 112)³

² WHITE, Hayden. O texto histórico como artefato literário; em: Trópico do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura; tradução de Alípio de Correia de Franco Neto. São Paulo: Ed. USP, 2001. Citação retirada da dissertação. MELLO, Ricardo Marques de. *Da Utilidade e desvantagem da história para Hayden White*. 2008. 116 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

³ CHARTIER, Roger. Figuras teóricas e representações históricas; em A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude; trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre. Ed. UFRGS, 2002, p.112. Citação retirada

Os questionamentos de Chartier são de suma importância, e nos remetem as discussões suscitadas por Michel de Certeau, em *A operação historiográfica*, onde o autor discute a respeito de como os historiadores fabricam a história e o que produzem. Para tanto, Certeau, encara a história como uma operação, que leva em consideração, o lugar de produção do autor, as práticas científicas, que se relacionam com as fontes e técnicas utilizadas por aqueles que estão no ofício de construir a história, bem como o ato da escrita, que também, seleciona, oculta, expõe. E ainda, é preciso considerar as resignificações que o indivíduo que lê o texto produzido pelo historiador faz, a chamada estética da recepção.

A rigor, como afirma Pesavento, o historiador tem o mundo em suas mãos, e tudo para ele pode ser convertido em fonte, basta que se tenha um tema, e um problema formulado a partir de observações conceituais. Pois assim, por meio da coleta de documentos, da observação dos rastros, o historiador inventa o passado. Mas, essa invenção é controlada, controlada pela utilização do método e das fontes escolhidas, pela ânsia do historiador de aproximar-se de uma verdade possível e pela trama que o historiador tece ao construir o seu texto, valendo-se de citações, notas de rodapé, cruzamentos, comparações, relações, entre outros artifícios lançados pelo historiador, que tem como função comprovar aquilo que foi dito.

As questões enunciadas até então nos servem de aparatos teóricos para afirmarmos que nesse trabalho, entenderemos a literatura enquanto uma importante fonte de pesquisa para a história, sobre a qual nos debruçamos com a expectativa de ter acesso ao imaginário de um período, procurando perceber traços e pistas que outras fontes não nos revelaram, isso, porque a literatura,

[...] lhe dá a ver, de forma por vezes cifrada, as imagens sensíveis do mundo. A literatura é narrativa que, de modo ancestral, pelo mito, pela poesia ou pela prosa romanceada fala do mundo de forma indireta, metafórica e alegórica. Por vezes, a coerência de sentido que o texto literário apresenta é suporte necessário para que o olhar do historiador se oriente para outras tantas fontes e nelas consiga enxergar aquilo que ainda não viu. (PESAVENTO, 2006)

A invenção das categorias sociais: negros, mulatos e brancos

A trama desenvolvida por Basileu Toledo França, em *Pioneiros*, tem seu princípio em Minas Gerais, e logo nas primeiras páginas da história de Jataí, conhecemos Francisco

Joaquim Vilela e Floriana Borges da Silva. Os dois tiveram um romance em meados de 1814, e desse romance nasceu José Manuel Vilela. O romance entre os pais de José Manuel Vilela, foi demasiadamente complicado, primeiro porque aconteceu de forma não oficial, segundo porque havia entre eles um considerável abismo social. Francisco Vilela era homem rico, branco e herdeiro de propriedades, já Floriana era moça pobre, e mulata.

O termo, mulata (o) é usado para distinguir especialmente posicionamento social, pois como veremos mais adiante, o mulato abastado podia comprar o respeito, a honra e a coragem, que eram características apenas dos brancos. No entanto, esse não era o caso de Floriana e sua família. Os Borges tinham um pedaço de terra próximo a fazenda dos Vilelas, e devido a condição social da qual gozavam, este pedaço de terra produzia pouco, quase apenas o necessário para a sobrevivência da família, além de não possuírem a mesma quantidade de bens que os abastados vizinhos.

O romance de Francisco Vilela e Floriana, não findou com o nascimento do primeiro filho, mais tarde correu o boato por toda a região de que Floriana estaria novamente grávida de Francisco. Dessa vez, a família de Floriana, procurou fazer justiça com as próprias mãos, “lavar a honra da família com sangue”, como era comum nesse período. No entanto, as tentativas dos Borges de matar Francisco foram frustradas.

Diante dessa situação o pai de Francisco Vilela, decide resolver os problemas com os Borges, e vai até a fazenda dos mesmos, procurar pelo patriarca da casa. Essa passagem da obra nos é de forma especial interessante, pois, descortina o preconceito arraigado na sociedade do século XIX. Ao avistar a rústica propriedade dos Borges, e os mecanismos e instrumentos de trabalhos rudimentares utilizados por eles, José Joaquim, lança mão de idéia recorrente no período, afirmando serem os Borges preguiçosos e associando essa característica a cor da pele: “[...] De-certo, em mão de gente isso ficava uma boniteza. Sim senhor, inté hoje num “amontaro” serra, nem “muinho” de fubá. Qual gente, mestiço não gosta de trabalho não. Do mesminho jeito de “negô”, sem tirar nem pôr. Nisso estão certo, a modo de que quem escapa de branco “nego” é.” (FRANÇA, 1995: 22).

Essa visão estereotipada sobre os mestiços no Brasil, expressada por José Joaquim, ganhou fôlego especialmente no final do século XIX, quando foi publicada a teoria evolucionista de Darwin. Diversos intelectuais, nacionais e estrangeiros, dedicaram-se a escrever sobre o assunto. Predominava, em grande parte como fruto do interesse de uma elite dominante, a idéia de branqueamento da sociedade. Acreditava-se que o caminho para o desenvolvimento da nação brasileira, estava na eliminação, gradual, da cor negra. Pois, a cor era associada ao estigma da escravidão, assim, a cor negra era sinônimo de inferioridade do

indivíduo⁴. De acordo com Barros, os representantes da elite imperial brasileira consideravam os africanos como:

[...] portadores de uma “doença moral” que os inclinava a contaminar a sociedade brasileira e promover a “corrupção dos costumes”, de modo que quanto mais africanizada se apresentasse a população do Império, tanto maior seria a sua distância em relação à civilização e ao progresso. A “mulatização”, deste modo, não é vista por esse grupo como amenização da diferença africana, mas como contaminação originada por esta. E, mais ainda, a diferença negra passa a ser percebida por essa parcela da elite branca como se representasse o “estrangeiro absoluto”, mas com alto potencial de contaminação uma espécie de vírus capaz de obstar o progresso. (BARROS, 2009: 101).

Nessa mesma visita que José Joaquim faz a fazenda dos Borges, podemos perceber também que a maneira como o autor da obra, constrói seu texto, apesar de considerar que a baixa produtividade das terras dos Borges está obviamente associada a falta de recursos financeiros e baixa disponibilidade de mão-de-obra, evidência o estilo rude que os Borges conduziam suas vidas. De um lado, temos os Borges rudes e mal educados, características que são visualizadas no momento em que José Joaquim chega a fazenda dos visinhos, e é recebido de forma consideravelmente hostil. Em contraposição temos a descrição do comportamento de José Joaquim, homem branco, educado, bem vestido e corajoso.

Em um giro de análise pela obra de Basileu Toledo França, podemos perceber alguma incongruência quando o autor utiliza-se do termo mulato, no entanto, acreditamos que esse impasse seja resultado das próprias contradições do período, da escassez de fontes e também das diferentes interpretações sobre a escravidão. Ora o mulato é equiparado ao escravo, tão inferior quanto ele. Ora o mulato é um sujeito superior, por apresentar na pele menos melanina do que os negros. Essas percepções podem ser evidenciadas em várias passagens do texto, como por exemplo, em uma discussão entre dois meninos que moram na fazenda de José Manuel Vilela:

“[...] Sabe que nêgo não é gente? – Disse o mulatinho para o prêto magricela – Nêgo nasce não, vem a furo. Nêgo agachado é um tôco. Nêgo... - E tu de onde veio peste? Tua mãe é nêga como carvão. Por que se mete a boi do fiantã branco? Sua mãe pula cambão...” (FRANÇA, 1995: 92).

A passagem demonstra que alguns mulatos sentiam-se superiores aos negros, e tentavam exaltar essa superioridade por meio de ofensas, que eram corriqueiras para com os negros. Para Mariza Corrêa (2006), essas visões preconceituosas ganhariam status científico

⁴ As discussões sobre a elaboração do conceito de raça no Brasil, as idéias de branqueamento, e suas consequências para a formação de uma identidade para o Brasil, podem ser vislumbradas nas obras de Lilia Moritz Schwarcz *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, e em Kabenguele Munanga, na obra: *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade negra versus identidade nacional*.

no século XIX, teorizando sobre as diferenças entre as categorias de brancos e negros. Algumas dessas teorias defendiam a idéia de que a mistura entre brancos e negros, resultariam não apenas em sujeitos mais claros, mas, que essa mistura afetaria as atitudes e comportamentos dos indivíduos nascidos dessa mistura.

Por outro lado, podemos advertir que mesmo o individuo sendo mulato, mas se possuísse algum tipo de riqueza, como o caso de Serafim José de Barros, – descrito como homem bronzeado, de cabelos negros e duros, beijo largo, moreno, feio, porém muito forte – o tratamento dispensado a ele pelos outros homens, tanto de cor como os brancos era diferenciado do dispensado a um mulato pobre. Para Corrêa (2006) essa diferenciação se dá pelo fato de que quando um mulato adquire um espaço na sociedade, ele torna-se branco socialmente de uma maneira muito rápida. Entretanto, não podemos negligenciar o fato de que o mulato na sociedade escravocrata brasileira vivia uma dualidade, por um lado eram vistos como uma parcela social superior a dos negros africanos trazidos da África, por outro, não eram sempre aceitos na sociedade branca demasiadamente preconceituosa. José D’ Assunção Barros expressa bem essa contradição ao afirmar que:

Ser mulato no Brasil escravocrata, [...] não era apenas ser identificado com uma tal ou qual posição intermediária na escala cromática das diferenças; era também assegurar um posicionamento mais confortável no espectro das desigualdades. Isto porque o mulato não era apenas filho de branco e de negro, era sobretudo filho de homem livre e de escrava (o contrário – ser filho de mulher livre e de escravo – era extremamente raro). Tinha-se como mulato, portanto, uma associação de duas combinações: o mulato ou homem pardo representava ao mesmo tempo a mistura das diferenças e a mescla de duas posições dicotômicas na escala das desigualdades. Em relação a este último aspecto, a um só tempo o mulato trazia na pele o passado escravo (mesmo que vivido por um ascendente) e um presente ou futuro liberto. Para ele, enfim, confluíam as duas diferenças de cor, a as duas posições no eixo das desigualdades. (BARROS, 2009: 102)

Toda essa contradição fica evidente quando cruzamos distintas situações narradas pelo autor. Vimos que existem na obra descrições de mulatos que sentem superiores aos negros, há aqueles que se tornam socialmente brancos por gozarem de boas condições financeiras, assim como também encontramos aqueles, que como os Borges, são descritos como seres inferiores, comparados aos negros, não apenas fisicamente, mas principalmente, pelas atitudes intelectuais e morais.

Todos precisam trabalhar: desbravando o sertão

É impossível negar que a leitura de *Pioneiros* nos conduz a uma viagem ao cotidiano dos sertões do século XIX. Sertões esses que na sua maioria não experienciaram a corrida do

ouro. Pelo contrário, começaram a ser povoados já em meados do referido século, onde as principais atividades eram a criação de gado e a agricultura de subsistência. No caso de Jataí, no hoje conhecido sudoeste goiano, a povoação começa por volta de 1836. Desde então, de acordo com o que foi apresentado pela trama de Basileu Toledo França, os escravos são frequentes na narrativa, sendo um apoio importante para a construção de uma região onde tudo estava para ser feito. Kátia Mattoso, ao se referir as regiões pastoris do interior do Brasil, ressalta:

Essa sociedade rústica dos vastos sertões brasileiros é muito pouco hierarquizada devido ao reduzido número de escravos empregados no pastoreio, á rudeza do tipo de vida dos senhores, e ainda à presença de brancos pobres, os peões, aventureiros de todos os bordos. Terras de nômades, de relativa liberdade também para o escravo, que sofre apenas as mesmas restrições impostas a todos os indivíduos nesse meio austero. (MATTOSO, 2003: 109)

As considerações de Mattoso referem-se especialmente ao século XVIII, no entanto, algumas das suas afirmações podem ser aplicadas ao sertão goiano, como o fato de mencionar as restrições vividas tanto pelos escravos como pelos senhores. A vida dos brancos que vieram desbravar o interior de Goiás, de acordo com França, era marcada por uma excessiva carga de trabalho, e pela necessidade de efetivarem, distante da sua terra, e longe do “conforto” que estavam acostumados nas fazendas de Minas Gerais, inicialmente, as condições necessárias para a sobrevivências, e aos poucos produzir para vender, e no futuro transformar aquele lugar em um povoado, apinhado de gente.

É verificável na historiografia brasileira, que a partir do século XVIII, há uma maior preocupação política e econômica de se povoar o interior do Brasil. Pois até aquele momento, o país era representado pelas regiões litorâneas, existindo vastas regiões ainda improdutivas e inexploradas, habitadas até então por grupos indígenas ou raros fazendeiros, o que estabelecia a dualidade entre sertão não civilizado e atrasado e litoral civilizado e moderno⁵.

Nesses sertões goianos, como mencionamos anteriormente, a presença do escravo era constante, e de acordo com França (1995), sua mão-de-obra foi de fundamental importância para o desenvolvimento da região. Os escravos descritos por França, estiveram presentes no Sudoeste desde a primeira vez que José Manuel Vilela e seu pai saíram de Minas e vieram conhecer a região. Quando José Manuel Vilela, retorna de forma definitiva a área onde mais tarde seria Jataí, traz consigo escravos, peões e outros homens que lhe ajudariam a plantar e

⁵ Sobre o assunto, ver a obra: *Um sertão chamado Brasil*, de Nísia Trindade Lima. Na mesma a autora discute o posicionamento de diversos intelectuais sobre a dualidade sertão e litoral, mostrando como se deu a construção de estereótipos em especial sobre o sertão brasileiro. A obra ainda discute sobre qual seria a melhor região e, portanto, população para representar o Brasil.

erguer o povoado. Nessa viagem, o Vilela encontra-se com José de Carvalho Bastos, que era natural da província de São Paulo e também procurava por terras para se estabelecer. Desse encontro, de acordo com as descrições do autor, nasceram grandes parcerias e uma respeitável amizade. Por volta de 1840, os pioneiros, José Manuel Vilela e José de Carvalho Bastos, já estabelecidos em Jataí e casados respectivamente com Leocádia Perpétua da Silveira e Ana Cândida Gouveia Morais, foram a província de Minas Gerais e trouxeram de lá mais escravos, parentes e empreiteiros, a intenção de ambos, era melhor povoar a terra e aumentar a produção.

A partir daí, o trabalho nas fazendas das regiões são intensos, e a mão de obra negra utilizada consideravelmente, os trabalhos realizados pelos escravos eram os mais diversos, lavavam roupas, realizavam serviços de carpintaria, construía e operavam moinhos, plantavam, colhiam, costuravam, cozinhavam, entre uma infinidade de outros serviços. Apesar do trabalho intenso, de acordo com Mattoso,

Na verdade, a disciplina do trabalho não é a mesma numa grande fazenda de cana ou de café e numa propriedade familiar pequena na qual se cultiva fumo ou mandioca e onde o escravo convive na intimidade da família do senhor, participa de suas alegrias e suas dores. Mas o amo permanece aquele personagem todo-poderoso, que ordena e comenda, a quem o escravo deve seu trabalho, sua humildade, e sua fidelidade. Para o senhor, o escravo adaptado é o negro completamente dócil. Mas, como o escravo vive essa conformidade, que o senhor tem por virtude? O cativo tentará converter em altivez e dignidade, porque ele saberá ser o homem de todas as fidelidades, isto é, um ser inteiramente à parte, não apenas um instrumento de trabalho muito consciencioso e eficaz nas mãos do poder “branco”, mas tendo também sua parcela de responsabilidade na comunidade dos africanos ou dos seus descendentes. (MATTOSO, 2003: 117)

Como se vê o trabalho do escravo varia de acordo com a atividade que desempenhava, e da relação que tinha com os senhores e as senhoras. No entanto, era quase sempre exaustivo, levantavam muito cedo, alimentavam-se mal e iam dormir muito tarde. Basileu, ao descrever o cotidiano de trabalho da Fazenda de um dos pioneiros, Serafim José de Barros, genro de José Manuel Vilela, revela que ali os escravos tinham que trabalharem intensamente.

- Levanta bicho preguiça! – Gritava como um gigante enfurecido. – O sol já vai nascer, cambada...

O berrante do feitor soava pela segunda vez e a escravaria punha-se de pé num piscar de olho. Tomando de sacos para colher o algodão. Arrumado a cabaça d'água e a jacuba. Enquanto uma negra previamente escalada no rodízio, fazia o almoço pobre e imutável dos companheiros: feijão requentado, carne seca e farinha. Do alto, a via láctea uma que outra vez polvilhava a luz dos astros sobre o negrume imenso, onde sombras ínfimas se moviam daqui pr'ali. (FRANÇA, 1995: 124)

Apesar desse trabalho intenso, aos finais de semana os escravos desfrutavam de algumas “regalias”, no sábado poderiam produzir para eles mesmos, e no domingo,

descansavam. “Amanha é sábado, cada qual trabalha pra si. E domingo, dia-santo da igreja num quero que ninguém faça nada na minha fazenda. Ate Deus descansou, nós precisamos descansar tombém”. (FRANÇA, 1995: 128). A descrição de França, sobre a realidade da fazenda de Serafim de Barros, está em consonância com outras descrições feitas por historiadores como Mattoso (1995), que ao estudar o escravismo no Brasil, mostra que em diversas fazendas os senhores davam folgas aos domingos para seus escravos.

Como foi visto, mencionamos apenas superficialmente aspectos que estiveram presentes nas relações de trabalho que se estabeleceram entre escravos e senhores. O objetivo aqui não era aprofundarmos nas mais diversas e divergentes versões sobre o trabalho escravo no Brasil, mas essencialmente demonstrar que para o autor de *Pioneiros*, o negro foi configurado-se como uma importante contribuição para a construção e desenvolvimento do sudoeste goiano.

Pesando sofrimentos? Percepções sobre a violência e a resistência escrava

- Quem sabe por que os negros têm a palma da mão branca?
 - De tanto lavá ela.
 - Que o que! Foi assim: quando Deus criou o mundo “tudo” os home era preto, então N. Sinhô mandou que entrasse numa bacia de água pelando prá clareá. Veio um, entrou e saiu branco. Outro, a mesma coisa. Mas no meio tinha uns tais que num acreditava não. Encostaro as mãos e os pé e tivero medo de se queimar. Como castigo ficaram negro pra sempre. Deus castigou.
 - Ah de certo modo isso viraro escravo... – Concluiu um dos brancos.
- (FRANÇA, 1995: 94)

A passagem refere-se a uma conversa de crianças, onde mais uma vez por meio da literatura é possível percorrer o imaginário de um grupo social dominante do século XIX, que acredita ser a escravidão um castigo divino. Esse castigo divino justifica as condições de vida dos escravos, submetidos ao trabalho forçado e quase sempre pesado, tratados como seres inferiores, e movidos pelos comandos dos feitores e senhores. Portanto, estudos mais tradicionais sobre a escravidão, por perceberem esse cenário de violência, acabam entendendo o sistema escravista como absolutamente rígido. Nessa perspectiva o escravo aparece como um ser desprovido de qualquer espírito político e intelectual, o que oculta as formas de rebeldia dos escravos contra o sistema opressor. Os negros nunca foram passivos, mostraram o seu descontentamento em diversas formas de protestos e resistências, foram quatrocentos anos de escravidão e durante esse período os negros criaram várias formas de resistência que foram da fuga ao suicídio. De acordo com João José Reis e Eduardo Silva, é um equívoco

pensarmos a escravidão por apenas uma vertente, transformando os escravos em vítimas constantes ou em heróis.

Os escravos não foram vítimas nem heróis o tempo todo, se situando na sua maioria e a maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um e outro pólo. O escravo aparentemente acomodado e até submisso de um dia podia tornar-se o rebelde do dia seguinte, a depender da oportunidade e das circunstâncias. Vencido no campo de batalha o rebelde retornava ao trabalho disciplinado dos campos de cana ou café e a partir dali forcejava os limites da escravidão em negociações sem fim, às vezes bem, às vezes malsucedidas. Tais negociações, por um lado, nada tiveram a ver com a vigência de relações harmoniosas, para alguns autores até idílicas, entre escravo e senhor. Só sugerimos que, ao lado da sempre presente violência, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflito. (REIS e SILVA, 2009: 07)

A percepção que temos da leitura da obra de Basileu, nos permite perceber essa dualidade explicitada anteriormente por Reis e Silva. Em uma das passagens da obra, temos a presença de um escravo artesão de nome Adão. A este foi incumbida a tarefa de construir um carro de boi, instrumento necessário para o desenvolvimento das fazendas da região. O escravo preocupou-se com todos os detalhes da sua “obra de arte”, escolheu as melhores madeiras, as argolas e chapas de ferro mais apropriadas, de acordo com França “realizava uma obra impregnada de sensibilidade, de alma. O mais não lhe importava” (FRANÇA, 1995: 83). Entretanto, o mesmo negro, não foi encontrado na fazenda na manhã seguinte a conclusão do serviço, havia fugido. Foi então organizada uma verdadeira “caçada” ao negro fugido. Ao ser encontrado, voltou arrependido, pedindo perdão, mas nada o livraria do castigo. José Manuel Vilela, mandou marcar a testa do escravo. O castigo servia também de exemplo aos outros escravos.

Essa não é a única passagem na obra, *Pioneiros*, que evidencia o castigo destinado aos escravos que de alguma forma resistiam às condições as quais estavam submetidos os escravos. O autor enfatiza a figura de Serafim José de Barros, que também faz parte do núcleo dos pioneiros do sudoeste goiano. De acordo com as descrições de França, Serafim, boiadeiro abonado, que veio a constituir fazenda na região por se casar com uma das filhas de José Manuel Vilela, era um sujeito excessivamente forte, e mau. Maltratava bastante os escravos, batiam neles até dar no sangue, além disso, comprou os melhores instrumentos de castigo para o serviço, “tronco, pega, bacalhau, roda.” (FRANÇA, 1995: 123). De acordo com Sidney Chalhoub, essas descrições nos levam a duvidar da possibilidade de ter havido no Brasil, uma escravidão benevolente, para o autor:

Com efeito, um pouco de intimidade com os arquivos da escravidão revela de chofre ao pesquisador que ele está lidando com uma realidade social extremamente violenta: são encontros cotidianos com negros espancados e supliciados, com mães que têm seus filhos vendidos a outros senhores, com cativos

que são ludibriados em seus constantes esforços para a obtenção da liberdade, com escravos que tentam a fuga na esperança de conseguirem retornar a sua terra natal. As histórias são muitas e seria preciso uma dose inacreditável de insensibilidade e anestesia mental para não perceber aí muito sofrimento. O mito do caráter benevolente ou não-violento da escravidão no Brasil já foi sobejamente demolido pela produção acadêmica das décadas de 1960 e 1970 e, no momento em que escrevo, não vejo no horizonte ninguém minimamente competente no assunto que queira argumentar o contrário. (CHALHOUB, 2009: 35)

Outras vezes a violência recaía especialmente sobre a mulher negra. De acordo com França, na fazenda de Serafim José de Barros, o senhor mantinha relações sexuais com as escravas, dessas relações, poderiam nascer filhos, que por ventura viriam a gozar de certos privilégios. Algumas escravas entendiam também que poderiam desfrutar de determinadas regalias caso atendesse sem resistência as investidas do senhor e a ele concedesse um filho. De acordo com Pinsky (2006), a relação entre senhores e escravas era a forma encontrada pelos primeiros para dar vazão à sua atividade sexual. Isso porque a relação que o senhor mantinha com a sua esposa legítima tinha por finalidade única a procriação. A mulher branca fora desde menina ensinada que o prazer nas relações sexuais era um pecado terrível, portanto, deveriam aproximar-se do modelo de Maria, a mãe de Deus, deveria ser uma mulher virtuosa. Ainda de acordo com Pinsky, o que evidencia essa constante relação entre os senhores e as escravas refere-se a grande documentação por ele consultada que revelam a “multidão de mulatos, filhos de negras retintas; o grande número de agregados que aparecem nas famílias, sem papel definido, mas geralmente exercendo funções de confiança do senhor, e às vezes sendo por ele lembrados nos testamentos; [...]” (PINSKY, 2006: 65).

Outro aspecto que pode ser aqui destacado refere-se a uma outra passagem da obra de França, onde é demonstrado que a resistência dos escravos se dava de inúmeras formas, até mesmo por meio das histórias contadas as crianças por mucamas ou mesmo contadas nas senzalas e reproduzidas depois por crianças negras a crianças brancas. Exemplo disso é a história contada por uma criança negra de uma fazenda assombrada por escravos. Conta-se que ficavam assombradas as fazendas onde se castigavam e judiavam muito dos escravos, as almas sofredoras não abandonam o lugar e passam a assustar todo mundo.

Ostrudia um peão contou que em Minas Gerais tinha um sinhô muito mau, mau um tanto que serve, e certa vez na frente de toda a famiage assustada foi posto no tacho de água fervendo, pelas mãos dos espírito de escravo. E por mais que pedisse perdão, ninguém num teve dó. O povo saiu arrepiado, morreno de medo, pra morar bem distante. Hoje quem faz pouso naquela fazenda, levanta acampamento antes do sol nascer. Não agüenta. Andam a noite toda arrastando corrente no corredor. Vêm gemidos tristes do porão. Xícaras caem e quebram na cozinha, enquanto mão invisível abre a porteira do curral e solta em disparada a tropa do viajante. [...] (FRANÇA, 1995: 95)

Como se pode perceber as relações entre escravos e senhores eram as mais diversas possíveis, entretanto, como afirmam, Pinsky (2006), Chalhoub (2009), Reis e Silva (2009), não podemos falar em uma escravidão benevolente, pelo contrário, a escravidão no Brasil teve como pano de fundo o uso contínuo da violência. A vida do escravo era quase sempre dura, tinham que cumprir com uma jornada de trabalho exaustiva, péssimas condições alimentares e de moradia, executavam seus serviços sem nenhuma segurança e proteção o que quase sempre lhes acarretavam doenças como: reumatismo, verminoses, problemas de rins e coluna, associadas a essas condições sub-humanas os escravos ainda tinham que suportar os maus-tratos de seus senhores. No entanto, ao contrário do que estamos condicionados, o escravo reagiu a esse processo de diversas formas, tais como: abortos, suicídios, revoltas e fugas. Foi nesse aspecto que a historiografia, seja em âmbito regional ou nacional, por um longo tempo falhou, em não admitir ou mesmo em desconhecer essa posição de revolta do escravo, fato este que teve graves conseqüências para a sociedade, como observa os autores Kabengele e Gomes: “Além de influir nas nossas vidas das mais variadas formas, essa visão também tem efeitos na construção da auto-estima e da identidade tanto das pessoas negras como das brancas.” (MUNANGA, GOMES, 2006: 67)

Como se vê a história do negro no Brasil não significou passividade, pelo contrario configura-se como uma luta organizada que tinha como objetivos respeito às diferenças étnicas e culturais, negadas pelo processo escravista. Uma das melhores demonstrações dessa luta foi a organização dos escravos em quilombos. Goiás contou com um grande número deles, como chegou a afirmar Luiz Palacín em O século do ouro em Goiás: “Se a existência de quilombos implica maus-tratos para o escravo, em Goiás constituem um testemunho impressionante, pois não há, praticamente, arraial sem sombra de quilombos” (PALACÍN, 1994: 79).

Outras percepções:

A literatura foi tomada durante a construção deste trabalho, como uma fonte privilegiada de acesso ao imaginário e as sensibilidades de uma época, o que nos permite reconfigurar o tempo do acontecido. De acordo com Durval Muniz de Albuquerque Junior, a literatura, é uma importante fonte para o estudo dessas sensibilidades, isso porque o discurso histórico na tentativa de assumir-se como neutro e verdadeiro acaba reproduzindo com precariedade a vida humana, bem como os personagens da história. De acordo com o autor, a formalização científica da História

[...] a levará cada vez para mais longe da vida e dos homens, das veias que pulsam e do sangue grosso que nelas fervilha, para se tornar a narrativa de eventos sem sangue, anti-sépticos, mesmo quando narra suas guerras e revoluções. Eventos que passam a ter como personagens os próprios conceitos, abstratos e racionais, que a própria historiografia inventa. Uma história que só fala de morte e de mortos para conjurá-los, para não encarar o terror que a finitude e o caráter temporal de nossa existência em todos infunde. A história, discurso de evasão de nossa condição de mortais, como dirá José Carlos Reis, de nossa condição de seres, muitas vezes, destrutivos e cruéis, às vezes masoquistas. Quando, a partir dos anos 1960, se reivindica a volta dos homens para a narrativa histórica; quando se reclama que se tenha gente e agentes como sujeitos de seus acontecimentos, estes ainda retornam mutilados, apertados de seus corpos e seus desejos, do devir-outro que nos espreita em cada esquina. (ALBUQUERQUE Jr., 2007: 48).

Talvez por conta disso, associado obviamente a outras dificuldades, como por exemplo, a escassez de fontes documentais e impossibilidades de uma história oral, as obras escritas sobre a história de Jataí não tenham conseguido contemplar a história da escravidão, mencionando-a apenas superficialmente. O trabalho que melhor percorre as lacunas da escravidão na região é de fato a obra *Pioneiros*, denominada como um romance histórico. Nesse trabalho é visível a presença cotidiana dos escravos na vida que começava a se desenrolar no sudoeste goiano. Entretanto essa presença está quase sempre marcada pelo trabalho. Além disso, não podemos deixar de considerar que nossa leitura nos leva afirmar que ainda que a figura do escravo seja constante na obra, ele é o tempo todo coadjuvante, a sua frente sempre se encontra os senhores, homens brancos, fortes, valentes, trabalhadores, educados, distintos... Desbravadores desse sertão goiano.

Um outro aspecto que precisa ser considerado na obra de Basileu é o fato de ser mencionado apenas o ato da abolição, não havendo descrições sobre como o interior do país viveu o processo abolicionista, não fazendo referência também à promulgação da proibição do tráfico negreiro, da Lei do ventre-livre e da Lei dos sexagenários. A obra também não cita qual foi o destino dos ex-escravos, apenas sugere que grande parte deles continuou a exercer as mesmas atividades que desempenhavam antes da abolição. O que causa estranheza é o desaparecimento repentino dos negros na pós-abolição, apesar da obra ter seu final em 1900, visto que antes da abolição estavam constantemente presente na trama do autor.

Finalizamos esse trabalho com a certeza de que novas incursões sobre a obra de Basileu Toledo França podem nos revelar outras histórias do sudoeste goiano. Entendemos também que devido às subjetividades que rondam a escrita do historiador, seus valores anteriormente estabelecidos, suas abstrações, sua formação, por hora, assim como em um romance histórico, buscamos a verossimilhança. Procuramos articular a literatura e a história de forma que a primeira nos servisse como uma importante fonte histórica, e assim associando

as passagens descritas por França, a outras referências bibliográficas, procuramos reconstruir fatias do que foi a escravidão em Jataí, estando a todo tempo cientes de que novos rastros precisam ser encontrados, para podermos dar maior sustentabilidade à narrativa de *Pioneiros*.

Referencias bibliográficas:

- ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, SP: Edusc, 2007.
- BARROS, José D' Assunção. *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. In: Hildete Pereira de Melo, Adriana Piscitelli, Sônia Weidner Maluf, Vera Lucia Puga (organizadoras). *Olhares feministas*. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2006.
- FRANÇA, Basileu Toledo. *Pioneiros*. Goiânia: Editora da UFG, 1995.
- KRAMER, L. Literatura, Crítica e Imaginação Histórica: O Desafio Literário de Hayden White e Dominick Lacapra. In: HUNT, L. A Nova História Cultural. SP: Martins Fontes, 1992.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- MELLO, Ricardo Marques de. *Da Utilidade e desvantagem da história para Hayden White*. 2008. 116 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- MUNANGA, Kapengele. GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Global, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus Identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PALACÍN, Luís. MORAES, Maria Augusta Sant'Anna. *História de Goiás*. Goiânia: Ed. da UCG, 1994.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. *Nuevo Mundo Mundo Nuevo, Debates*, 2006. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index1560.html>.
- PINSKY, Jaime. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.
- REIS, João José. SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RICOUER, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir. A história escrita: teoria e história da historiografia. São Paulo: Contexto, 2006.
- WHITE, Hayden. Teoria literária e escrita história. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 7, n. 13, 1991, p. 21-48.

“A MENTE, ESSA NINGUÉM PODE ESCRAVIZAR”: MARIA FIRMINA DOS REIS E A ESCRITA FEITA POR MULHERES NO MARANHÃO.

Régia Agostinho da Silva*
ruaformosa@hotmail.com

O presente artigo analisa duas obras de Maria Firmina dos Reis, o romance “Úrsula”, 1859 e o conto “A Escrava”, 1887, onde a autora maranhense, nascida em São Luís em 1825, discute a relação entre senhores e escravos, colocando-se como uma voz abolicionista no Maranhão do século XIX. Na análise dessas duas obras procura-se também discutir a autoria feminina no Brasil ao longo do século XIX.

Palavras-chave: história, literatura, mulheres

The present article argues two workmanships of Maria Firmina dos Reis, the romance “Úrsula”, the 1859 and story “The Slave”, 1887, where the maranhense author, been born in São Luís in 1825, argues the relation between gentlemen and slaves, placing itself as a referring to abolitionism voice in the Maranhão of century XIX. In the analysis of these two workmanships are also looked to argue the feminine authorship in Brazil throughout century XIX.

Keywords: history, literature, women

INTRODUÇÃO

No dia 11 de agosto de 1860 o jornal *A Moderação* trazia em sua edição a seguinte notícia:

“ÚRSULA- Acha-se à venda na Tipografia do progresso, este romance original brasileiro, produção da exma. Sra. D. Maria Firmina dos Reis, professora pública em Guimarães. Saudamos a nossa comprovinciana pelo seu ensaio que revela de sua parte bastante ilustração; e, com mais vagar emitiremos a nossa opinião, que desde já afiançamos não será desfavorável á nossa distinta comprovinciana.¹

É dessa maneira que a cidade de São Luís toma notícia da publicação do romance *Úrsula* de Maria Firmina dos Reis, nessa época com 35 anos, já professora concursada na cidade de Guimarães, interior da província.

Maria Firmina dos Reis nasceu em São Luís do Maranhão em 11 de outubro de 1825, no

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda em História na USP.

¹Jornal “A Moderação”, 11 de agosto de 1860. Biblioteca Benedito Leite. Setor Hemeroteca.

bairro de São Pantaleão e morreu em 1917, na vila de Guimarães, interior da província, para onde se mudou aos cinco anos de idade.

Inicia sua carreira literária com a publicação do romance *Úrsula* em 1859. Escritora, mestiça abolicionista, professora, responsável pela fundação da primeira escola mista, para meninos e meninas, no Maranhão. Publicou talvez o primeiro romance de autoria feminina no Brasil, “*Úrsula*” em 1859. (MORAIS FILHO: 1975)

Meu objetivo é acompanhar a trajetória de Maria Firmina dos Reis e sua obra, visto que a mesma dedicou grande parte dos seus trabalhos para discutir e debater a escravidão no Maranhão, tanto em seu principal romance, *Úrsula* de 1859, como no conto *A escrava* de 1887, assim como em diversos jornais do período, nos quais a escritora publicou poemas, charadas, sendo autora também da letra do hino de libertação dos escravos no Maranhão.

Fato singular porque nos idos do século XIX a escrita pública era uma prática considerada masculina, poucas mulheres se arvoraram no mundo das Letras, e quando faziam isso, na grande maioria das vezes, escreviam sobre fatos triviais, amores, poesias adocicadas, uma literatura perfumada de “bicos e bordados”, tocar em assuntos tão sérios, como a escravidão ou a abolição, era assunto de homem. (HOOCK-DEMARLE : 1991,171-172)

Apesar de algumas referências nos jornais do período tais como “O Noticiário”, “A Moderação”, “A Verdadeira Marmota”, “Jardim dos Maranhenses” e “A Imprensa”, o romance de Maria Firmina passou muito tempo no ostracismo, talvez pela singularidade de sua obra, talvez até mesmo pela singularidade da própria escrita de autoria feminina como aponta o noticiário de “A Verdadeira Marmota”:

Raro é ver o belo sexo entregar-se a trabalhos do espírito, e deixando os prazeres fáceis do salão propor-se aos afãs das lides literárias. Quando, porém, esse ente, que forma o encanto da nossa peregrinação na vida, se dedica às contemplanções do espírito, surge uma Roland, uma Stael, uma Sand, uma H. Stowe, que vale cada uma delas mais do que bons escritores; porque reúne à graça do estilo, vivas e animadas imagens, deliciosos quadros, e esse sentimento delicado que só o sexo amável sabe exprimir. Se é, pois, cousa peregrina ver na Europa, ou na América do Norte, uma mulher, que, rompendo o círculo de ferro traçado pela educação acanhada que lhe damos, nós os homens, e indo por diante de preconceitos, apresentar-se ao mundo, servindo-se da pena e tomar assento nos lugares mais

*proeminentes do banquete da inteligência, mais grato e singular é ainda ter de apreciar um talento formoso, e dotado de muitas imaginações, despontando no nosso céu do Brasil, onde a mulher não tem quase educação literária, onde a sociedade dos homens de letras é quase nula.”*²

A participação das mulheres no mundo da escrita, e principalmente da escrita pública era bastante reduzida no século XIX, a participação feminina naquilo que Henriques Leal intitulou *Pantheón Maranhense* (LEAL:1987) é pouca, visto que se pensarmos historicamente, as mulheres passaram muito tempo sem acesso a educação e a possibilidade da escrita.

Maria Firmina foi autodidata, por esforço próprio conseguiu romper a cadeia da exclusão das mulheres no mundo das Letras e mesmo assim quando publica o seu primeiro romance *Úrsula* em 1859, não ousa colocar o próprio nome na capa, é o romance feito “por uma maranhense” e também recorre àquilo que era praticamente comum a todas as escritoras do século XIX no Brasil, no prefácio de seu livro, um pedido de desculpa:

Mesquinho e humilde livro é esse que vos apresento, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda assim o dou a lume. Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, por que escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo (REIS: 2004,13)

Nesse sentido, Maria Firmina tem clareza que o lugar que ela tenta ocupar no mundo das Letras era de difícil acesso para as mulheres. Pede desculpas, reconhece que por ser mulher sua tarefa era mais árdua, porque teria que enfrentar muitos obstáculos, afinal contrariando a morfologia, no século XIX, a palavra é masculina, o que fica para as mulheres é silêncio.

Maria Firmina, assim como muitas escritoras do século XIX, passou muito tempo no ostracismo, sendo “resgatada”, por José Nascimento Morais Filho em 1975 na sua obra *Maria Firmina: fragmentos de uma vida*, onde o autor reúne escritos de Maria Firmina em alguns jornais, depoimentos de ex-alunos e alunas de Firmina e reedita os contos *A escrava* e

²Jornal “A Verdadeira Marmota”, 13 de maio de 1861.

Gupeva. No mesmo ano Horácio de Almeida reedita *Úrsula* em edição fac-símile.

A terceira edição de *Úrsula* só saiu em 1988, no centenário da abolição, para mais uma vez, a autora ser relegada ao esquecimento, sendo revista só em 2004, pela Editora Mulheres, que publica a 4ª edição do romance *Úrsula* e reedita também o conto *A Escrava*.

Maria Firmina é considerada por muitos críticos a primeira romancista brasileira, já que Nísia Floresta Brasileira Augusta ao publicar seu romance-panfleto *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* em 1832 teria feito uma livre tradução do livro de Mary Wollstonecraft escritora inglesa que em 1792, publicou *Vindications of the rights of woman* (Reivindicação dos direitos da mulher), no qual defendia, para as meninas, educação igual àquela a que os meninos tinham acesso. Embora que para a principal estudiosa de Nísia Floresta, Constância Lima Duarte, o que Nísia teria feito, seria uma adaptação desse romance para a realidade brasileira

Também podemos lembrar de Teresa Margarida da Silva e Orta, que ao publicar *Aventuras de Diófanos* em 1752, seria para alguns críticos a primeira mulher brasileira a publicar romance. Mas para Heron de Alencar o livro:

Não é brasileiro, não diz respeito ao Brasil, nem exerceu a mínima influência em nossa literatura. Sua autora aqui apenas nasceu, é de completa formação européia, e o livro é confessadamente uma imitação de Fenélon, não pode ser incluído nos quadros da literatura brasileira (ALENCAR: 1975)

Polêmica a parte, o que percebo nos escritos de Maria Firmina dos Reis, é o caráter audacioso de sua obra, como já dito aqui, falar de “bicos e bordados”, fazer uma determinada literatura “de perfumaria” era algo permitido e até bem visto para as moças de boa família, pelo menos a partir da segunda metade do século XIX. Escrever alguns versos, publicar em algum jornal, ter seus álbuns de recordação escrita, era até considerado de bom tom, mas escrever contra a escravidão, colocar os cativos para falar nos seus escritos, criticar a sociedade hodierna, não deve ter sido fácil. Tanto que apesar de Nascimento Morais Filho afirmar que as obras de Firmina tiveram uma boa acolhida na sociedade maranhense, o seu esquecimento e silenciamento me fazem pensar o contrário. O silêncio e o esquecimento nesse caso são reveladores ou pelo menos instigadores. Como aponta Eduardo de Assis Duarte:

O resultado é que uma espessa cortina de silêncio envolveu a autora ao longo de mais um século. Sílvio Romero e José Veríssimo a

ignoram. E muitos dentre os expoentes de nossa historiografia literária canônica fazem o mesmo, à exceção de Sacramento Blake e Raimundo de Menezes (DUARTE: 2004, 267)

Maria Firmina dos Reis fez muito mais do que uma literatura de embelezamento, escritora abolicionista, dedicou boa parte de sua obra a discutir a questão da escravidão, o romance *Úrsula* de 1859 e o conto *A Escrava* de 1887 são obras em que percebo claramente a inserção de Firmina no âmbito da discussão abolicionista.

Nesse sentido o romance *Úrsula* como também o conto *A escrava* me ajudam a entender a lógica social da vida desses cativos, pelo menos, através do ponto de vista e do olhar de Maria Firmina dos Reis, que inserida em seu contexto social, pode me ajudar, a saber, um pouco mais sobre a vida dos escravos no Maranhão do oitocentos.

O romance *Úrsula* trata-se de uma narrativa romântica onde Tancredo e Úrsula sofrem uma série de dificuldades para conseguirem vivenciar sua paixão romântica, pois o tio de Úrsula deseja a sobrinha para si. Senhor de escravos, cruel, o comendador P. assassina o então noivo de Úrsula Tancredo. A jovem Úrsula por conta desse acontecimento acaba enlouquecendo e levando seu tio também a loucura e a morte por desgosto de ter desgraçado a vida da sobrinha, isso após a morte da pobre Úrsula.

No entanto, instigantes mesmo, no romance, são as personagens cativas que através de seus atos e falas nos deixam perceberem escravos que não são apenas pobres vítimas da escravidão, mas que atuam, rebelam-se contra o senhor cruel e falam com a amargura sobre a sua situação. A personagem preta Suzana é exemplar, quando denuncia na narrativa como foi seu processo de transladação para o nosso país:

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos as praias brasileiras. Para caber a mercadoria humana no porão fomos amarrados em pé e para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Dava-nos água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. È horrível lembrar que criaturas humanas tratem

a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos! (REIS:2004,117)

Se pararmos para pensar, Maria Firmina publicou o romance *Úrsula* em 1859, portanto dez anos antes da publicação do famoso poema “Navio Negreiro” de Castro Alves, de 1869, onde o poeta fazia a denúncia da viagem dos cativos nos porões dos navios negreiros,. Ora, isso nos atesta mais uma vez o pioneirismo de Maria Firmina. Assim como sua ousadia e coragem de falar e denunciar assunto tão delicado, visto que sabemos que o tráfico de escravos, já estava proibido no Brasil, desde 1850, com a Lei Eusébio de Queiróz.

Podemos perceber também que no romance *Úrsula*, os três personagens escravos, Túlio, preta Suzana e Antero, falam sobre a escravidão numa perspectiva de crítica, falam também da saudade da África, da diáspora. Preta Suzana, mais uma vez, fala da saudade que sente de sua terra natal:

-Sim, para que estas lágrimas?!... Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; mas é um tributo de saudade, que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro! Liberdade! Liberdade... ah! eu a gozei na minha mocidade! - Túlio, meu filho, ninguém a gozou mais ampla, não houve mulher alguma mais ditosa do que eu. Tranqüila no seio da felicidade, via despontar o sol rutilante e ardente do meu país, e louca de prazer a essa hora matinal, em que tudo se respira amor, eu corria às descarnadas e arenosas praias, e aí com minhas jovens companheiras, brincando alegres, com o sorriso nos lábios, a paz no coração, divagávamos em busca das mil conchinhas, que bordam aas brancas areias daquelas vastas praias (REIS:2004,115)

Diferentemente dos demais romances abolicionistas, como por exemplo, *A escrava Isaura* (1875) de Bernardo Guimarães, onde a personagem quando se pronunciava era sempre para lamentar a triste sorte de ter nascido escrava, mesmo sendo branca, de ter nascido cativa, mesmo tendo tantos dotes: dotes de senhorinhas, de sinhás. Isaura quando se lamentava, não era contra a escravidão, por que como escrava, era passiva, submissa, refém da crueldade de um senhor verdugo. O que Isaura lamentava era sua situação paradoxal, por que branca se escrava, por que cheia de dotes se cativa? (MARTIN:1988)

A obra de Bernardo Guimarães, mesmo abolicionista, não avança muito sobre a discussão da escravidão. *A escrava Isaura* de 1875 retrata como já disse uma situação paradoxal. Por que para seu narrador, Isaura não deveria ser cativa, apenas tinha nascido

assim, por uma má sorte, por um capricho do destino.

O que percebo no romance *Úrsula* de 1859, nos contos *A Escrava* de 1887, no conto *Gupeva* de 1865, nos hinos que compôs, pois também era compositora, autora do hino de libertação dos escravos no Maranhão, assim como de sua obra poética, espalhada em diversos jornais do período entre eles “Jornal do Comércio,” “A Moderação”, “A Verdadeira Marmota”, “Jardim dos Maranhenses”, “A Imprensa”, é que Maria Firmina dos Reis construiu uma voz dissonante sobre a escravidão e a forma de falar sobre os cativos no Maranhão e também na literatura brasileira no período. Pioneira, enquanto escritora de romance, abolicionista, fundadora da primeira escola primária mista para meninos e meninas, no interior de Guimarães.

Outra característica importante de ser salientada é que Maria Firmina dos Reis, figura como uma das poucas mulheres negras abolicionistas no século XIX. Pois sabemos que a campanha abolicionista no Brasil, principalmente na segunda metade do século XIX, foi perpetrada por abolicionistas homens, em sua grande maioria branca, filhos da elite escravocrata, que se formaram no exterior. Voltaram ao país com os ideários positivistas, liberais e abolicionistas, pois só livrando o país da “mancha negra da escravidão”, poderia o Brasil figurar no rol das nações desenvolvidas.³

O que me impressiona em Maria Firmina dos Reis, é sua formação autodidata, sua voz dissonante e pioneira na literatura brasileira em relação à abolição, já que como já salientei, Firmina constrói a imagem do escravo numa outra perspectiva, visto que o escravo de Firmina é aquele que tem individualidade, que é colocado em pé de igualdade, com os personagens brancos, o escravo de Firmina, não é vítima da escravidão, passivo diante da sociedade escravocrata. O escravo firminiano é antes de tudo aquele que fala da África, que só reconhece a verdadeira liberdade, no tempo em que vivia naquela África saudosa e nostálgica.

A narrativa do romance *Úrsula* me deixa perceber claramente o sentido que Firmina constrói para a vida dos cativos aqui, colocando-os como personagens que falam sobre o tempo de liberdade na África, sobre a captura, o processo de viagem no Navio Negreiro, sobre as memórias de uma África ausente.

Nessa mesma perspectiva, publicou o conto *A escrava* em 1887, na “Revista Maranhense”.

³No entanto é preciso salientar que tivemos algumas exceções como Luís Gama, André Rebouças e José do Patrocínio, negros abolicionistas. Sobre a trajetória de Luís Gama ver: Azevedo, Alciene. **Orfeu de carapinha: a trajetória de Luís gama na imperial cidade de São Paulo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999. Sobre André Rebouças ver: COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo: Global, 1982.

A personagem principal, que não tem nome, só sabemos que se trata de uma senhora da sociedade, em meio há uma reunião social profere as seguintes palavras:

Por qualquer modo que encaremos a escravidão, ela é, e sempre será um grande mal. Dela a decadência do comércio; porque o comércio, e a lavoura caminham de mãos dadas, e o escravo não pode fazer florescer a lavoura; porque o seu trabalho é forçado. Ele não tem futuro; o seu trabalho não é indenizado. Ainda dela nos vem o opróbrio, a vergonha; porque de frente ativa e desassombrada não podemos encarar as nações livres; por isso que o estigma da escravidão, pelo cruzamento das raças, estampa-se na fronte de todos nós. Em balde procurará um dentre nós, convencer ao estrangeiro que em suas veias não gira uma só gota de sangue escravo...(REIS:2004,242)

O ano é 1887, um ano anterior a abolição da escravidão no Brasil, essas frases poderiam ter sido proferidas por vários abolicionistas no final do século XIX, afinal os argumentos se repetem: a escravidão emperrava o progresso do país, nos envergonhava frente as outras nações, atrapalhava o comércio, estávamos do ponto de vista desses senhores na contra-mão da História e de um processo civilizatório e industrial.

No entanto, a singularidade desse discurso, se deve a ser ele escrito por uma mulher, e mulher negra, maranhense, talvez a primeira escritora brasileira a publicar um romance, em 1859.

O próprio fato de ser uma mulher que clama contra a escravidão, já é singular, visto que mesmo nos romances, como o já citado “A escrava Isaura” de Bernardo Guimarães, a fala abolicionista está na boca dos personagens masculinos. Portanto ser uma mulher que se encontra em um salão e começa a proferir discurso contra a escravidão no Brasil, já é algo singular e ousado.

O que me interessa aqui é tratar a singularidade do conto “A escrava” e acompanhá-lo, no desenrolar de sua narrativa. O conto inicia-se pela narrativa de uma senhora que em meio a um salão nobre, conta a triste sorte da escrava Joana, que é perseguida por um feitor feroz, e acaba sendo protegida por essa senhora, que depois vem, a saber, que Joana é escrava de um senhor mal e cruel, que havia vendido seus filhos gêmeos, separando mãe e filhos e desde então Joana enlouquecera, ficando sob os cuidados de seu outro filho Gabriel, também cativo, também vítima das atrocidades, deste mesmo senhor.

Joana e Gabriel são protegidos pela senhora que narra a história, esta fazendo parte da sociedade abolicionista da província e também do Rio de Janeiro. A senhora enfrenta o proprietário e compra a alforria dos dois escravos. Mesmo assim, Joana morre enlouquecida.

Ao longo de todo o conto, os escravos falam, contam seus sofrimentos, têm a possibilidade de falar através da narrativa e não são escravos paradoxais. Pela fala da escrava Joana, percebo como a cativa enfrenta e sente na pele a escravidão:

Um homem apeou-se à porta do Engenho, onde juntos trabalhavam meus pobres filhos- era um traficante de carne humana. Ente abjeto, e sem coração! Homem a que as lágrimas de uma pobre mãe não podem comover, nem comovem os soluços do inocente. (...) A hora permitida ao descanso, concheguei a mim meus pobres filhos, extenuados de cansaço, que logo adormeceram. Ouvi ao longe rumor, como de homens que conversavam. Alonguei os ouvidos; as vozes se aproximavam. Em breve reconheci a voz do senhor. Senti palpitar desordenadamente meu coração; lembrei-me do traficante...Corri para meus filhos, que dormiam, apertei-os ao coração. Então senti um zumbido nos ouvidos, fugiu-me a luz dos olhos e creio que perdi os sentidos. (...) Ah! Minha senhora! (...) Que espetáculo! Tinham metido adentro a porta da minha pobre casinha, e nela penetrado o meu senhor, o feitor, e o infame traficante. Ele, e o feitor arrastavam sem coração, os filhos que se abraçavam a sua mãe. (REIS:2004,256)

São negros, cativos comuns como milhares de tantos outros que penavam, viviam e morriam no jugo da escravidão. São vidas cotidianas, de cativos de lavoura, que não sabem tocar piano, não sabem ler nem escrever, não têm a beleza branca da casta Isaura.

Não são também apenas vítimas, afinal fogem e se rebelam, não aceitam passivamente a triste sina a que supostamente estavam condenados. Ora, podemos perceber que a escrita de Maria Firmina dos Reis pretendia de fato denunciar a escravidão e seus males. Numa sociedade ainda aristocrata, escravocrata e elitista do Maranhão ao fim do século XIX.

Para termos dimensão da delicadeza dessa temática basta lembramos a polêmica e alvoroço causado pela publicação do conhecido romance *O Mulato* de Aluísio Azevedo em 1881, seis anos antes, do conto de Firmina, onde Aluísio denunciava o caráter elitista e racista da sociedade ludovicense. No qual o mulato Raimundo é proibido de casar com Ana Rosa, filha de um comerciante local, pelo simples fato de sua cor, estigma que carregava e dizia

qual era o lugar social que este, Raimundo, deveria ocupar. Nas palavras de Dona Bárbara, avó de Ana Rosa, Raimundo, era “o mulato”, “o cabra”, “o sujo”.

A fúria firminiana de 1887, no conto *A Escrava*, recaí sobre essa mesma sociedade elitista e escravocrata, que tratavam o escravo como coisa: “Ah! Maldição sobre a opressão! Maldição sobre o escravocrata!” (REIS:2004,253)

Além dessas duas obras específicas sobre a questão da escravidão. Firmina escreveu muito mais. No livro “Maria Firmina dos Reis: fragmentos de uma vida” de Nascimento Moraes Filho, de 1975, o autor fez pesquisa minuciosa sobre a obra firminiana, onde acompanhamos, poemas, espalhados por muitos jornais da cidade, como também o conto *Gupeva* com temática indianista, mais uma vez encontramos nossa escritora, trabalhando uma temática delicada que era aquela da situação do indígena no nosso país.

Maria Firmina dos Reis construiu uma voz dissonante na literatura do século XIX, principalmente por ser uma mulher escritora, em um período no qual a escrita pública era quase exclusivamente masculina, é voz dissonante também por ser mulata, auto-didata e por escrever sobre os escravos em uma perspectiva completamente diferente do que foi colocado por outros literatos, como Bernardo Guimarães, José de Alencar, onde os cativos eram vistos como vítimas passíveis da escravidão ou como elementos perniciosos no contato com as famílias brancas. Para esses autores a escravidão precisava ser abolida por que antes de tudo ela era um grande mal para própria elite do país. Maria Firmina pensava de forma diferente, pela primeira vez em nossa literatura, em 1859, Firmina dar vez e voz aos cativos e tenta perceber a escravidão sobre a lógica social dos próprios escravos. O escravo firminiano, como já disse, não é apenas vítima passiva da escravidão, mas dotado de humanidade, caráter e saudoso de uma mãe- África ausente. Por tudo isso, acreditamos que a voz de Maria Firmina merece ser ouvida mais uma vez!

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na*

- sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- CARVALHO, Claunísio Amorim. Imagens do negro na literatura brasileira do século XIX: uma análise do romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis.” In: *Ciências Humanas em Revista*, vol. 4, n. 2, 2006, pp 53-69.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.
- _____. *Machado de Assis, Historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. (org.) *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Maria Firmina dos Reis e os primórdios da ficção afro-brasileira Posfácio. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula; A Escrava*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2004.

HISTÓRIAS EM QUADRINHOS (HQ'S): POSSIBILIDADES E PRÁTICAS DE PROBLEMATIZAÇÃO E SIGNIFICAÇÃO DO ENSINO DE HISTÓRIA.

José Luís de Oliveira e Silva¹
jlclio@yahoo.com.br

Essa comunicação trata do uso de novas linguagens, em especial a dos Quadrinhos, para a compreensão das realidades históricas que as produziram. Desse modo, essa comunicação busca, além da socialização de minha experiência em sala de aula, refletir sobre as possibilidades de problematizar e significar o ensino de história a partir de questões e linguagens que envolvem o cotidiano dos educandos.

Palavras-chave: História, História em quadrinhos, ensino de História

Cette communication traite de l'utilisation des langues nouvelles, en particulier de la Bande Dessinée, de comprendre les réalités historiques qui les ont produites. Ainsi, la recherche de communication et la socialisation de mon expérience en classe, réfléchir sur les possibilités de discuter et signifierait que l'enseignement de l'histoire à partir des questions et des langues qui impliquent la vie quotidienne des étudiants.

Mots-clés: histoire, Comic Book, enseignement de l'histoire

Um panorama do ofício do historiador em sala de aula

Essa comunicação é fruto de minha experiência em turmas de Nível Médio e Superior do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí e da Universidade Estadual do Piauí e trata do uso de novas linguagens, em especial a dos Quadrinhos, para a compreensão das realidades históricas que as produziram. Esse artigo tem uma proposta relativamente despretensiosa, vez que não busca estabelecer nenhuma grande reflexão epistemológica acerca da História ou do seu ensino, ou menos ainda, construir uma narrativa que agrade os aficionados pelo mundo das Histórias em Quadrinhos. A proposta volta-se a afirmar, é relativamente simples: pensar, a partir de práticas cotidianas de sala de aula, alternativas viáveis para tornar o ensino de História mais agradável e significativo, não só para os educandos, mas, também, para professores.

É nessa simplicidade e objetividade que, acredita-se, reside a força desse texto, pois, se por um lado, sobram artigos e livros, de historiadores ou não, que clamam por uma revisão urgente das práticas dos professores de história frente à sua disciplina e ao seu público, ainda falta, curiosamente, produções que busquem discutir essas mesmas questões de forma mais pontual. Essa pontualidade – buscar-se-á alcançá-la com um estudo concreto de caso – torna-

¹ Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí/UFPI. Atualmente é professor do Instituto Federal do Piauí/IFPI e da Universidade Estadual do Piauí/UESPI.

se imprescindível não apenas para o ganho de credibilidade do texto junto ao seu leitor, más, principalmente, para tornar mais significativa as questões aqui levantadas e evitar que nosso discurso, como infelizmente acontece com parte significativa dos textos que tratam do ensino de história, caia no vazio.

Antes de iniciar o estudo de caso, gostaria de localizar a discussão aqui levantada dentro das tradições que marcam já há algum tempo as reflexões acerca da educação e, em especial, do ensino de história. Já faz algum tempo que a expressão “crise de paradigmas” virou um lugar comum entre pedagogos e profissionais da educação ligados aos mais variados campos do saber (BRANDÃO, 2000); a aceitação desse lugar comum possibilitou chegar à configuração atual onde praticamente não se discute mais a pertinência ou não de se falar em tal crise. O mais problemático é que as iniciativas tomadas no sentido de tentar discuti-la acabam por passar necessariamente por afirmações que também já viraram lugar comum entre professores e pedagogos: “os jovens de hoje não gostam de ler”, “já não se respeita o professor como antigamente”, “os alunos estão cada vez mais relapsos com as tarefas da escola”, “a família, ausente, não auxilia a escola”. Em menor ou maior grau, guardando as devidas ressalvas, concordamos com a maioria dessas afirmações, entretanto, gostaria de propor uma primeira reflexão: em que momento essa situação foi diferente? Quando a educação não viveu em meio a uma crise?

Não nos parece novidade a “falta de sintonia” entre professores e alunos, ou melhor, entre parte dos professores e alunos. A novidade nos tempos atuais, está na incorporação de um novo problema, talvez, ainda mais preocupante: o crescimento da violência – entre alunos e entre alunos e professores – no espaço da sala de aula. Esse novo problema, na maioria dos casos, acaba por fugir da competência imediata do educador. Desse modo, se os problemas não são novidade, por que resolveram “explodir” exatamente agora? Uma resposta possível, embora simplista, à essa questão estaria no fato de que, como sabemos, cada época e geração vê os seus problemas e avanços maiores do que aqueles que a precederam. Entretanto, algumas questões como, por exemplo, a abolição de castigos físicos e a coibição à situações vexatórias que visão intimidar os alunos, além, claro, da crescente desestruturação institucional (inclui-se família, religião e escola) e social que marca o estágio atual de nosso mundo capitalista, ajudam a explicar o porque dessa aparente “rebelião juvenil” em nossas salas de aula.

É exatamente em meio à essa pretensa situação de crise pela qual estaria vivendo a educação – não negamos a crise e sim a miopia que a enxerga como recente – que

acreditamos esta reservado um papel de destaque ao ensino de História. Quanto mais nos historiadores compreendermos a função de nosso saber e a importância de nosso ofício, mais teremos com o que contribuir à vida social. Qual seria, então, a contribuição reservada ao ensino de história? Essa contribuição, reside na possibilidade de construir junto aos nossos educando uma prática concreta que os possibilite pensar historicamente seu universo (PINSKY, 2003). Esse exercício constante de pensar e agir historicamente sobre sua própria realidade cumpre papel imprescindível para que esses sujeitos possam se localizar e se reconhecer dentro do que Berman (1986) apropriadamente chamou de “turbilhão” da vida moderna.

Como já é sabido, não existe prática pedagógica sem que haja uma concepção de educação e da área específica de um conhecimento que possam nortear essa prática (MORIN, 2005). Profissionais da educação, tenham eles consciência ou não, ao executarem suas praticas diárias estão, na verdade, construindo uma proposta política. Desse modo, antes de iniciar qualquer discussão acerca das práticas que envolvam o cotidiano dos professores de história é precisamente pensar o que esses fazem de suas práticas em sala de aula, ou seja, refletir sobre a significação que deve envolver os conteúdos por eles ministrados. Das respostas à essas questões irão depender toda a prática desse profissional.

Ao pensar o curso de história que nós professores ministramos todos os anos para alunos do ensino fundamental e médio, acabei por eleger – partindo da leitura e reflexão sobre os Parâmetros Curriculares Nacionais – algumas habilidades e competências que, em média, os educandos devem dominar ao concluir esse primeiro ciclo de estudos. Foi tendo em vista essas habilidades e competências que busquei traçar alguns objetivos que servem como parâmetro à minha prática:

- Possibilitar aos alunos o domínio de procedimentos de **pesquisa**, bem como chaves conceituais, que possibilitem uma releitura constante do conhecimento histórico, entendendo-o como uma representação de uma dada realidade e que por isso mesmo passível de múltiplas interpretações.
- Identificar experiências humanas em formações sociais distintas, percebendo as diferentes velocidades em que ocorrem as transformações e as várias temporalidades inseridas nos acontecimentos;
- Situar, analisar e comparar, com sua própria realidade, acontecimentos históricos ocorridos em outras temporalidades:
- Compreender as articulações entre os eventos e o contexto, buscando desenvolver, a partir das singularidades dos eventos, as generalizações necessárias para a compreensão de um processo histórico maior.

- Observar, identificar e compreender as múltiplas “verdades” históricas a partir de diferentes linguagens, tais como: imagens, música, literatura.

No caso específico de minha prática, como já evidenciei, acredito que o ensino de história deva servir para que educandos e professores possam se locomover e se localizar historicamente frente à sua época. Isso significa que o ensino de história deve possibilitar a construção de um arcabouço teórico-conceitual mínimo para que através do qual os sujeitos do conhecimento possam ler e compreender o mundo que o cerca e do qual faz parte. Isso seria o mesmo que dizer que o ensino de história deve partir de uma realidade concreta dos alunos, o que significa que esse ensino deve está atento ao universo sobre o qual esse aluno se insere (TV, Cinema, música, HQ's). Vale lembra que a utilização de novas linguagens em sala de aula não torna, necessariamente, a prática desenvolvida pelo professor significativa e que esse profissional, como ainda continua acontecendo, não pode confundir novas linguagens com novos suportes tecnológicos².

É muito comum ouvir reclamações que atestam que os alunos “não se comportaram” ou “não se interessaram”, pela atividade “super interessante” sugerida com a utilização de um filme, uma música ou uma imagem. Na recorrência de tal situação vale refletir sobre pelo menos dois pontos que podem levar a esse aparente insucesso. Primeiro: o filme ou a música escolhida para o trabalho é realmente significativa ou desperta a atenção dos alunos? Ressalta-se que uma produção cultural interessantíssima para um professor pode não significar absolutamente nada para os alunos. Claro que o não conhecimento dos alunos não invalida – pelo contrário torna ainda necessário – que o professor utilize em sala de aula esse recurso, porém, deve-se sempre estar atento ao nível de compreensão da turma. Em segundo lugar, vale lembrar que, como tudo na vida, ler imagens ou musicas requer um aprendizado que por sua vez requer paciência, prática e, claro, vontade de ensinar e aprender. Se o professor espera que o seu trabalho com outro suporte ou linguagem, diferente do quadro negro e da exposição tradicional dos conteúdos, cativa e envolva seus alunos terá que estar disposto a transformar esse trabalho não em um apêndice da aula expositiva quando esse professor estiver cansado de falar, mas numa prática cotidiana.

Levando as Histórias em Quadrinhos para a sala de aula

² Muito freqüentemente, percebe-se nas falas de profissionais da educação uma certa confusão na hora de planejar e executar suas práticas. Não é difícil encontrar professores que confunde as linguagens (imagética, fílmica, musical, televisiva), com os suportes através dos quais essas linguagens podem se manifestar (data-show, TV, aparelho de DVD).

Por se tratar de uma novidade impactante à primeira vista, pelo menos para os alunos, em sala de aula iniciamos o trabalho junto aos alunos sempre a partir do que elegemos como uma “questão problema”, que nada mais é do que um problematização geral do conteúdo e da forma como esse será abordado na(s) aula(s). No caso específico do trabalho com personagens de HQ’s na tentativa de compreender o período que se estende de 1930 à 1960 levamos para os alunos a seguinte problematização:

Os anos que se estendem de 1930 à 1960 foram os mais conturbadas do século XX e também os de maior produção de quadrinhos e desenhos animados. A proposta das próximas aulas é pensar como as personagens de HQ’s podem nos ajudar a compreender o século passado e como obras “ficcionalis” dialogam com a história e as subjetividades que configuram o momento de suas criações. Para desenvolvermos satisfatoriamente essa proposta, precisamos refletir de início, sobre as seguintes questões:

- 1. O que é uma “fonte histórica” e como as HQ’s podem se transformar em fonte para o ofício do historiador?*
- 2. Como as personagens Batman, Pato Donald, Lobo Mal, Capitão América, Super Homem e Homem Aranha podem nos auxiliar na compreensão da crise de 1929, do nazi-fascismo, da Segunda Guerra e da Guerra Fria?*

O início das atividades a partir dessa problematização junto aos alunos ajuda a, se não solucionar, pelo menos minimizar problemas recorrentes em atividades desse tipo. O primeiro problema a ser evitado é a deficiência de aprendizagem decorrente da alienação frente ao que esta sendo transmitido: percebe-se que a questão problema pontua explicitamente questões absolutamente centrais ao raciocínio dos alunos e que o ajuda a se localizar historicamente frente ao que esta sendo estudado: (os eventos a serem trabalhados, a época em que em esses eventos se localizam e como os mesmos serão trabalhados). O segundo problema que essa questão levantada ajuda a contornar é mais de ordem prática: a esperada reação dos alunos frente a algo que é novo e que facilmente tornam-se terreno fértil para brincadeiras exageradas que podem prejudicar o andamento da discussão que se busca construir. Ora, se em um primeiro momento apresento os conteúdos (crise de 1929, do nazi-fascismo, da Segunda Guerra e da Guerra Fria) e as fontes sobre as quais esses conteúdos serão abordados (as personagens Batman, Pato Donald, Lobo Mal, Capitão América, Super Homem e Homem Aranha), se houver algum princípio de “tumulto” – e a experiência nos mostrou que sempre há – fruto da estranheza frente a tal possibilidade de ligação entre mundos aparentemente dispares, o da “história” e do “universo dos quadrinhos”, esse tumulto não passará da primeira aula, pois na seguinte os alunos as sabem previamente o que irão estudar e como irão estudar.

Essa problematização inicial acaba por dar o primeiro passo para a realização de uma prática que é absolutamente imprescindível dentro dessa proposta de entender o século XX através das HQ’s: a pesquisa. É de se esperar que o aluno sinta-se instigado a pelo menos

“matar a charada” posta pelo professor. Uma vez que esse aluno sintá-se instigado, o passo seguinte é orientá-lo na pesquisa. Acho importante lembrar que esse trabalho pode ser desenvolvido antes, após ou concomitante à explicação/exposição dos conteúdos e conceitos básicos que envolvem cada evento mencionado; o que irá determinar o momento ideal para iniciar o trabalho é a receptividade e o ambiente em que a turma e o professor se encontram. Passado esse primeiro momento, os alunos são levados a um raciocínio preliminar acerca da primeira questão levantada, qual seja: pensar o que é uma fonte histórica e como as HQ’s podem se transformar em fonte para o ofício do historiador?

Na reflexão dessa primeira questão cabe ao professor, pelo motivo obvio de requerer um domínio mais profundo de questões conceituais de seu ofício – organizar, quase que de forma expositiva, as suas ideias. Os alunos devem ser levados à compreensão de que as HQ’s não trazem em si o *status* de “fonte histórica”, pois, como toda fonte, são elaboradas no momento em que o historiador transforma algo que tem uma função na sociedade que a concebeu em outra coisa que passa a funcionar de forma diferente em suas mãos (CERTEAU, 2006). Desse modo, antes de ser uma fonte, as HQ’s são monumentos, ou seja, vestígios de uma temporalidade, que pode evocar, ou mesmo construir, a memória desse tempo (LE GOFF, 2003, p.526).

Para que essas HQ’s passem de monumento à fonte histórica, necessita que o historiador lance luz sobre as condições de sua produção. Nessa perspectiva, se as HQ’s podem ser tomadas como testemunhos da história, esses não se configuram de forma “voluntária”, mas apenas a “contragosto”, pois podem ser localizadas na categoria dos testemunhos que só falam de uma realidade devido à indiscrição dos historiadores que insistem em fazê-los falar (RICOEUR, 2007, p. 181). Desse modo, a problemática aqui levantada está relacionada às possibilidades de diálogo entre a História e às práticas que enxergam esse ramo da literatura como produto permeado pelas marcas de um lugar e que, por isso, dialoga com os desejos e subjetividades que configuram a época de sua produção.

Ainda durante esse primeiro contato, busca-se levantar junto aos alunos um eixo de discussão com o objetivo de pontuar as possíveis relações entre as personagens das HQ’s e os respectivos contextos históricos nos quais são elaboradas, fazendo questão de lembrá-los sempre que o estudo que irão iniciar não é apenas um estudo sobre personagens da ficção, mas um estudo que toma esses personagens como indícios para compreender uma dada realidade histórica. Durante essa discussão é importante que os alunos tenham em mãos – em tempo hábil para uma leitura prévia – material textual para que possam construir e

fundamentar suas argumentações. Uma boa sugestão de material são os artigos que aparecem com relativa frequência em revista que circulam com facilidade no universo dos alunos como, por exemplo, *Superinteressante*, *Mundo Estranho*, *Set*³.

À primeira vista, os artigos disponibilizados nessas revistas pecariam pela superficialidade com que tratam as personagens às quais se propõem estudar; entretanto, é exatamente nessa pretensa superficialidade um dos aspectos que podem ser tratados de forma positiva durante a utilização dessas revistas, sobretudo em três aspectos. Primeiro: geralmente essas revistas trazem textos curtos, o que possibilita uma rápida leitura coletiva em sala de aula, e construídos em linguagem jornalística, que os torna mais suave e de fácil compreensão. Vale lembrar ainda que essa pretensa superficialidade talvez se configure apenas em relação ao saber e à experiência de leitura do professor e não para os alunos que geralmente estão circunscritos em ambientes momentaneamente limitados de leitura. Segundo: são textos de revistas que circulam livremente entre o público jovem, em média aquele no qual se localiza nossos alunos, o que desperta para a ideia de que a história permeia o seu cotidiano. Por último, a pretensa superficialidade possibilita – na verdade exige – que o professor exerça seu papel de instigador da pesquisa e do exercício de reconstrução do texto.

Um estudo de caso: O “Cavaleiro das Trevas” como indício para pensar a “década sombria”

Por motivos óbvios, em especial o limite físico a que esse texto tem que submeter-se, tomaremos como objeto para um olhar mais detalhado sobre nossa prática apenas uma personagem, deixando, a partir do seu estudo, sugestões para a análise das demais. O nosso olhar ficará centrado na personagem Batman e na década na qual essa personagem ganha vida. O trabalho com o Homem-Morcego segue uma lógica que estruturará o estudo de todos os outros heróis e vilões que aparecerão durante as aulas seguintes. Primeiro passo: (re)apresentação do conteúdo ao qual a HQ está ligada (nesse caso, a crise capitalista das décadas de 1920 e 1930). Segundo passo: apresentação da personagem (nesse momento inicial é importante conter a ânsia por comentários mais críticos ou a tentativa de antecipar a discussão acerca da localização histórica da personagem; essa discussão deverá vir em momento oportuno, quando a proposta de trabalho e os conhecimentos básicos necessários ao seu desenvolvimento já estiverem devidamente amadurecidos). Terceiro passo: é realizada a

³ A recorrência nos últimos anos de artigos – muitos merecendo destaque especial na capa – que abordam o universo dos quadrinhos é, em grande parte, consequência do *boom* de produções cinematográficas que, em meio a uma visível crise no mercado de entretenimento, (re)lançam no cinema franquias de HQ's já consolidadas há décadas. Só a título ilustrativo, entre as principais bilheterias, inclui-se na última década: trilogia do *Homem-Aranha*, trilogia *X-Men*, *Wolverine*, *Homem de Ferro*, *Hulk* e a retomada das franquias *Batman* e *Super-Homem*.

amostra de um fragmento de filme. Quarto passo: são feitos os questionamentos à personagem e ao seu universo (esses questionamentos, de forma proposital, aparecem organizados respectivamente sob dois grupos: o de “análise interna” e um outro que classificamos como sendo uma “análise externa” da HQ).

Nesse momento, o leitor pode se questionar: mas o trabalho não era com personagens de Histórias em Quadrinhos, como agora aparece a sugestão de trabalho com fragmentos de filmes? Mesmo sabendo que a linguagem fílmica mantém muitas particularidades em relação à linguagem desenvolvida pelos gibis, a utilização do filme de forma ilustrativa para pensar a personagem não nos parece tão problemática e traz alguns benefícios: poupa tempo (não obriga a ler uma série de revista, embora essa seja uma prática muito benéfica) e torna a aula mais dinâmica e, conseqüentemente, atrativa para o aluno. Não nos esqueçamos, ainda, que o estudo não visa conhecer propriamente a forma como a linguagem dos quadrinhos se constrói, mas sobre o contexto histórico que um personagem dessas histórias possibilita descortinar. Por último, a amostra de fragmento de filmes tem se mostrado benéfica por serem sugestivas algumas modificações sofridas por personagens de HQ's quando da sua adaptação para as telas de cinema num outro momento histórico que não aquele do lançamento das primeiras revistas⁴.

Passemos então para a personagem Batman. Em nossa prática de sala de aula, apresentamos os slides na seguinte ordem de conteúdos:

1. Slide contendo breves tópicos para (re)explicar aspectos gerais da crise capitalista em estudo:

❶ **Economia Européia:**

- ✓ *Destruição da capacidade produtiva (perdas humanas, materiais e de capital ainda decorrente da Primeira Guerra).*

❷ **Economia Norte-americana:**

- ✓ *Aumento da capacidade de produção pós-Primeira Guerra.*

❸ **Mudança na situação:**

- ✓ *A Europa volta a produzir e os EUA não diminuem a produção e não terão para quem vender sua produção.*

❹ **Conseqüências da Crise de 29:**

- ✓ *Desemprego, criminalidade e ambiente para uma “nova” Guerra Mundial.*

⁴ Damos-nos o direito de abrir um parêntese para exemplificar o quão frutífera à prática de pensar historicamente se mostra as diferenças das personagens quando essas são deslocadas de sua época e saem do papel para as telas. Vejamos, à título de exemplo, o Homem-Aranha: lançado em 1962, auge da corrida e do medo provocado pela ameaça nuclear, Peter ganha poderes ao ser picado por uma aranha exposta à radiação atômica; em contrapartida, na sua primeira adaptação para as telas do cinema em 2002, momento significativo nas discussões que envolviam o avanço tecnológico no ramo da genética e da clonagem, o mesmo jovem é picado por uma aranha que havia sido modificada geneticamente. Sugestivo para compreender como as personagens de ficção são, literalmente, filhas do seu tempo?

2. Slide com breve resumo/apresentação da história de vida da personagem:

O “Cavaleiro das Trevas” e a década sombria.

Vivendo na tumultuada Gotham City, o jovem milionário Bruce Wayne vê ainda criança o assassinato de seus pais, mortos a tiros por um assaltante. Crescendo à sobra de seus traumas, Bruce terá sua vida marcada pelo desejo de vingança como forma de minimizar seus traumas de infância. Batman, nascido de um crime, tem sua identidade formada numa atmosfera sombria e angustiante.

3. Amostra de fragmento do filme *Batman Begins* (escolhido pelos motivos de ser mais atual e próximo dos alunos e porque, guardada as críticas, entre as adaptações para o cinema, é a mais próxima da lógica que norteia a personagem nos gibis).⁵
4. Slide que apresenta as questões para, agora, após um amadurecimento gradual, os alunos possam instigar sua investigação histórica.

Análise Externa da obra:

- ❖ *Localizando a personagem:*
 - ✓ *Em que época e local ocorre sua criação?*
 - ✓ *Que outros personagens foram também criados na mesma época?*
 - ✓ *Que características políticas, econômicas e culturais marcaram a época de sua criação?*
- ❖ *Quais as condições de sobrevivência dos grupos marginalizados de Gotham City? Essas condições têm alguma semelhança com a vida de grupos marginalizados nas grandes cidades norte-americanas nas décadas de 1920 e 30?*

Análise Interna da obra.

- ❖ *Quais as características físicas (sexo, cor do disfarce), sociais e psicológicas (gênio/humor, convívio social) da personagem?*
 - ❖ *Bruce tem fobia a morcegos. Como ele adquire essa fobia?*
 - ❖ *Porque a personagem se sente responsável pela morte de seus pais?*
 - ❖ *Como é a relação da personagem com a polícia e o Estado?*
- 🚩 *Desafio: agora, após percorrer todas essas etapas de caracterização da personagem e de sua época, tente explicar como o ambiente social e político dos EUA nas décadas de 1920 e 1930, podem ter marcado as características encontradas no Homem-Morcego.*

Ora, após percorrer todas essas etapas, fica implícita, e agora devidamente “amarradas”, as discussões e o tipo de análise que buscamos construir. A resposta a cada uma dessas perguntas, levará o educando à compreensão de que embora a personagem Batman não queira

⁵ Em nossa prática, tem se mostrado satisfatório a exibição de recortes do filme fundamentais à compreensão que se busca alcançar. Para não está “pulando” o DVD, utilizamos, dois programas que, respectivamente, “recorta” os capítulos selecionados no filme (ImToo DVD ripper) e junta-os criando um “novo” filme (Windows Movie Maker).

“ministrar” uma aula de história, suas características são indícios das subjetividades que marcavam os indivíduos sociais (leia, o seu criador e leitores) no momento de sua criação. Senão vejamos: a história do “cavaleiro das trevas” (atenção à metáfora do termo que o nomeia) é criada em 1932 e publicada em 1939, sugestivamente anos sombrios de crise capitalista, nazi-fascismo e início de uma guerra mundial.

No decorrer no trabalho, os alunos deverão ser levados à compreensão de que a história da personagem casa com as angústias e problemas enfrentados pelos homens e mulheres comuns daquela época. Acompanhem por um instante algumas metáforas marcantes na história. O jovem milionário Bruce Wayne, dias após cair no fundo de um poço e daí adquirir a fobia a morcegos, vê os seus pais serem assassinados numa rua da miserável Gotham City. O detalhe curioso é que o assassino era um ex-empregado das Indústrias Wayne, demitido após uma depressão que atingira a cidade e, conseqüentemente, as empresas da família Wayne. Após crescer se responsabilizando pela morte de seus pais, Bruce, por não acreditar no Estado, considerado inoperante e corrupto, passa a fazer justiça com as próprias mãos.

É exatamente nesse momento que a obra ficcional, o monumento, vira um documento nas mãos do estudante da história. Não é preciso que um romance, um filme, uma música ou uma HQ fale explicitamente de um fato ou de um momento histórico para que possamos dele extrair/construir uma interpretação para uma dada configuração histórica.

Bibliografia

PINSKY, Jaime e PINSKY, Carla Bassanezi. O que e como ensinar: por uma história prazerosa e conseqüente. In: KARNAL, Leandro (org.). **História em sala de aula: conceitos práticos e propostas**. São Paulo: Contexto, 2003.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BRANDÃO, Zaia (org.). **A crise dos paradigmas e educação**. São Paulo: Cortez, 2000.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Ed UNICAMP, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

ESTEREOTIPIZAÇÃO DE MIGRANTES MARANHENSES: UM DISPOSITIVO SOCIAL DE DOMINAÇÃO

Idelma Santiago da Silva*
idelmasantiago@gmail.com

No sudeste do Pará, desde a segunda metade do século XX, tem ocorrido um processo de categorização étnica dos trabalhadores migrantes maranhenses. Esse processo tem representado não apenas a construção de uma diferenciação, com base num “repertório de rótulos e estereótipos”, mas também a exclusão e a marginalização social, aliados ao poder de nomeação como um ato político. Este trabalho apresenta uma abordagem histórica do processo de etnicização desses migrantes enfocando suas características como um dispositivo social de dominação.

Palavras-chave: migrantes, maranhenses, etnicização.

In the southeast of Pará, since the second half of the twentieth century, there has been a process of ethnic categorization of workers came from Maranhão. This process has represented not only the construction of a differentiation based on a "repertoire of labels and stereotypes", but also exclusion and social marginalization, combined with the power of appointment as a political act. This paper presents a historical process of these migrants ethnicization focusing on its characteristics as a device of social domination.

Keywords: migrants, Maranhão, ethnic lines.

Introdução

A questão de como a migração tem sido construída como problema social no sudeste do Pará, desde a década de 1980, materializa-se também na construção do problema dos maranhenses migrantes. Nesse particular, o âmbito da categorização dos “maranhenses” é o da interação social e da comunicação cultural que a migração inter-regional tem proporcionado nesta região de fronteira recente no Brasil. Apesar de dialogar com estereótipos reproduzidas noutros espaços geográficos, inclusive nos lugares de origem dos migrantes, no sudeste do Pará essas (alter)atribuições generalizantes e simplificadoras de identidade têm sido ativadas no sentido da construção de uma distinção sociocultural que visa inferiorizar e estigmatizar “um grupo social” de migrantes. Inclusive por essa “vantagem” de recorrer a representações compartilhadas – como aquelas construídas historicamente no Brasil sobre os nordestinos migrantes –, esse processo tem-se instituído num saber ordinário, “ativado pelos atores em ocorrências situadas e com objetivos interacionais específicos”

* Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás; Diretora de Ensino do Campus Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará. Este trabalho é parte da pesquisa da tese de doutorado em andamento.

(POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 172).

O presente estudo constrói uma interpretação das representações sobre o migrante maranhense no sudeste do Pará como um processo de categorização étnica, sendo esta “definida como um simples agregado de indivíduos colocados em condições comuns ou percebidos como similares pelos *outsiders*” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 83). E este processo tem-se realizado pela estereotipização que marcou de modo pejorativo esse “grupo” regional de migrantes.

O discurso da estereotipia é um discurso assertativo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e auto-suficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma categorização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo (ALBUQUERQUE JR., 2001: 20).

Se, por um lado, os estereótipos nem sempre significam ou operam para realizar discriminações e exclusões, por outro, quase sempre realizam-se por meio de e/ou reforçando sistemas de preconceitos socioculturais. E, conforme Heller (2000, 54), o “sistema de preconceitos não é imprescindível a qualquer coesão enquanto tal, mas apenas à coesão *internamente* ameaçada”. A situação de conflito que caracteriza a fronteira na Amazônia Oriental brasileira constitui-se também num espaço acrítico para a reatualização de preconceitos e estereótipos. Tem-se um saber ordinário que afirma a normalidade desse processo tomando como certa sua provisoriade – assim seria com os preconceitos – e como uma característica inerente da realidade do encontro entre os diferentes migrantes. Contudo, não se atenta para sua repetição e atualização em ocorrências situadas. Também veicula-se comumente uma perspectiva de que o sujeito estigmatizado deve assumir a “culpa” pela marca infamante e superá-la, ainda que seja apenas para manifestar-se não ofendido com as *piadas* e *risos* de que é objeto.

Este trabalho aborda a construção de um discurso ordinário que reifica a migração como problema social no sudeste do Pará e realiza uma descrição e análise de textos que veiculam representações estereotipadas sobre os maranhenses migrantes.

As categorias como formas de percepção do mundo constituem noções operacionais sobre a realidade, mesmo aquelas aparentemente desprovidas de um discurso de verdade. As representações sociais concernem a objetos “reais” e, por isso, atuam na produção de sentidos que podem tomar imagens e acontecimentos de referências e adquirir aplicações práticas.

A Representação Social é a construção social de um saber ordinário (de senso comum) elaborado por e dentro das interações sociais, através de valores, crenças, estereótipos etc, partilhada por um grupo social no que concerne a diferentes objetos (pessoas, acontecimentos, categorias, objetos do mundo etc), dando lugar a

uma visão comum das coisas (ANADON e MACHADO, 2001: 14).

A migração, como uma noção operacional de intervenção na realidade sociocultural no sudeste do Pará, diz respeito às representações que, no processo relacional da história vivida no contexto da migração, têm tomado esse tema como referência na experiência de tradução cultural e de reterritorialização de identidades. Trata-se de um (entre)lugar de produção de diferenças e relações de força que assume as irregularidades e heterogeneidades de sua contemporaneidade.

Migração: problema social e seus índices

*O Maranhão vive mais um capítulo dramático de sua história. [...] O aquecimento Maranhão interessa ao Pará. Não há a rigor, uma fronteira – cultural, ambiental, social e econômica – entre os dois estados, senão algumas centenas de quilômetros depois dos limites geográficos entre as duas unidades da federação, para todos os quadrantes. [...] Mata-se lá, refugia-se aqui. Sequestra-se aqui, esconde-se lá. Planta-se lá, fuma-se aqui. Devasta-se em toda a região. E por aí vai. E volta. [...] O fracasso do governo Lago vai aumentar a demanda pelos assentos das quentes e poeirentas composições da Vale. E o governo do Pará nem discurso tem para receber o povo na estação. [...] Mas é a assistência social das prefeituras que se vira, ouviram? E esse povo, sabe-se, depois que desce do trem vira bonde, quase no sentido carioca da expressão (Juvêncio Arruda, blog Quinta Emenda, em 10/01/2008, publicado por Ademir Braz. O bonde do Sudeste. *Correio do Tocantins*. 19 a 21/01/2008, p 2, Cad. 2).*

A migração dos maranhenses efetivamente ocorre numa área geográfica contígua pelas suas características de fronteira agropecuária e mineral. Mas, apesar disso, reproduzem-se outras fronteiras, especialmente aquelas que se tem construído nos imaginários sociais sobre o Maranhão e sobre os maranhenses migrantes e que pode ser configurado como um processo de categorização étnica desses migrantes. Neste caso, trata-se do uso do poder de nomear – “processos de etiquetagem e de rotulação pelos quais um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade étnica” - e suas possibilidades formativas: “o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determinada coletividade” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998: 142;143).

Figueiredo (s/d: 12) afirma que ocorreu, na segunda metade do século XX, a invenção do Pará no Maranhão que era baseada em representações que comparavam este último com o primeiro. Uma série antitética que atribui características positivas ao Pará e negativas ao Maranhão. No Maranhão, escassez de terras; trabalho subordinado ao dono da terra; terras

fracas, que produziam pouco e não havia mais “mata”; não havia garimpo; pouca oportunidade de emprego. No Pará, abundância de terra; trabalho liberto; terras férteis, que produziam muito, ‘matas’ disponíveis à caça e ao extrativismo; garimpo como alternativa de renda; abundância de empregos na CVRD ou subcontratadas.

Mas, a migração maranhense não se tem dirigido apenas ao sudeste do Pará. Na última década do século XX, Maranhão, Pernambuco e Bahia eram os principais estados de onde originavam as migrações, principalmente de mão-de-obra, para as regiões Sudeste e Centro-Oeste brasileiras. Segundo Ribeiro e Silva (2005: 412;416) estes têm sido “representados por aqueles migrantes de baixa qualificação e desempregados que se dirigem principalmente para municípios de São Paulo, Goiás, Distrito Federal, Espírito Santo e Pará” e indicam “as novas áreas de interesse do capital e as suas necessidades de força de trabalho”. O Maranhão e o Piauí têm sido os principais fornecedores de mão-de-obra submetida a regimes de trabalho escravo na Amazônia Oriental brasileira, especialmente na atividade econômica da pecuária no sudeste do Pará (CEJIL, CPT e WITNESS, 2006; REPORTER BRASIL, 2007). Estudos sobre as condições sociais que levam à emigração dos maranhenses têm considerado o Maranhão como “exportador de tensões sociais” (MATIAS, 2002). Segundo Almeida (1998), há um significativo contingente de maranhenses em diversas regiões da Amazônia brasileira, como nos assentamentos de reforma agrária em Roraima e no sudeste do Pará, e também nos garimpos da Guiana Francesa e do Suriname. O próprio governador do Maranhão, Jakson Lago, reconheceu que de 1994 a 2002 “quase um milhão de maranhenses deixaram suas famílias para trás e foram tentar a vida em outros Estados, muitos deles nas plantações de cana no interior de São Paulo” (*Valor Econômico*, 08/04/2007, disponível em www.jornaldaciencia.org.br).

Os críticos do modelo de desenvolvimento econômico implantado no Maranhão têm apontado como determinantes das migrações o processo de concentração das terras, na década de 1970, a partir da chamada “Lei Sarney de Terras” (Lei nº 2.979, de 17 de julho de 1969) e o atual uso do território destinado ao agronegócio e às atividades de apoio aos empreendimentos industriais siderúrgicos.

Se esse povo vira *bonde* no sudeste do Pará? Há aqui uma enunciação que atua nos limites entre uma visão crítica do problema à uma marcação pejorativa, um rebaixamento moral e social desses sujeitos migrantes. Vira *bonde* porque é apenas força de trabalho, *instrumento* móvel de produção de riqueza, mas que dela não usufrui? Também porque sua *superabundância demográfica* na região resulta em inserções que poderiam ser caracterizadas

como uma presença desordenada e indistinta? Em ambas hipóteses, sua existência – o trabalho – e seu destino: deixar de existir, tornar-se invisível, isto é, ser “apagado” assim que cumprida sua tarefa, de fazer o seu percurso, de ser bonde do “desenvolvimento” da região.

Apesar de tratar da migração inter-regional dentro de um mesmo país, essa perspectiva da mobilidade de trabalhadores é desejada como força de trabalho e, adiante, é considerada problema social (pelas políticas sociais que passam a demandar os migrantes). Sayad (1998: 54), sobre a imigração na França¹, afirma que “um imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito”. Nessa perspectiva, o trabalho fez nascer o imigrante e é a condição de sua existência. Mas, alerta Sayad (1998), considerar que a migração ocorre apenas sob a necessidade e a motivação do trabalho é ilusória, assim como a crença de que se trata de uma presença necessariamente provisória.

No texto “O Bonde do Sudeste”, Juvêncio Arruda afirma que o governador Jakson Lago teria sido eleito “em cima de promessas de *repatriação* de 900 mil maranhenses”. Não tem sido observado na migração, especialmente de nordestinos para o sudeste do Pará, de movimentos migratórios de retorno. Na segunda metade do século XX, essa região constituiu-se mais num “corredor migratório” para novas frentes de ocupação da Amazônia, prevalecendo uma perspectiva de provisoriedade mais pela mobilidade dos migrantes dentro da região ou em decorrência de novas migrações para fronteiras agrícolas ou áreas de garimpos. Mesmo para aqueles que se viram frustrados na sua expectativa em relação às condições de vida na região, a alternativa do retorno parece não ter sido construída efetivamente. Em 1990, o jornal *O Liberal* (Belém, 1/07/1990: 10) publicou uma página sobre os *problemas* da migração em Marabá e trazia depoimentos de dois migrantes trabalhadores: o cearense Antônio Joacir Martins e o piauiense Vicente Vieira.

Há exatos 10 anos, o cearense Antônio Joacir Martins, 44 anos abandonou a profissão de pedreiro em Fortaleza, para tentar a vida na Amazônia. Ele chegou, com a mulher e os filhos, numa carroceria de caminhão. Vinha muito animado e pensava fazer fortuna rapidamente, tanto eram as conversas que escutara no Ceará acerca da generosidade da região. Hoje, Martins está convencido de que fez um péssimo negócio e se tivesse pelo menos condições de comprar a passagens [sic] de volta retornaria ao Ceará mais feliz ainda do que quando desembarcou em Marabá. 'Se arrependimento matasse, eu já estaria morto há muito. Na época, o pessoal dizia que isso aqui era o paraíso para se ganhar dinheiro. A cidade cresce mas eu, na minha profissão não tenho condições de nem de sustentar a família'. [...] Amargurado Antônio Martins trocou a profissão de pedreiro pela de carroceiro [...]. Ele, contudo, não é um caso isolado de migrantes que estão em situação muito difícil na longa epopéia de Marabá. Vicente Vieira, 39 anos, morador do bairro Liberdade, também escutou o canto da sereia no remoto município de Pedro II, no Piauí, e se mandou para o novo 'Eldorado' do início dos anos setenta. Vieira já foi

1 O estudo de Sayad (1998) diz respeito às condições de existência na imigração e das condições sociais da emigração de argelinos, especialmente da região da Cabília, à França, na segunda metade do século XX.

garimpeiro, peão nos canteiros de obras, nas fazendas de gado, e só agora arranhou um bom emprego, segundo acredita: padeiro num pequeno estabelecimento da cidade. Seu consolo é que milhares de cearenses, maranhenses e capixabas não tiveram sorte melhor que a sua, vivem todos arrependidos e querendo voltar a seus Estados de origem.

[...] O padeiro Vicente Vieira reclama mas não gostaria de voltar ao Piauí. 'Ruim por ruim, aqui é melhor porque no Piauí a gente vivia como escravo de patrões', assinala. Vieira e Martins reconhecem, porém, que são vítimas, no Pará, do mesmo descaso que os fizeram sair de suas terras de origem, Marabá, de fato, apresenta um estatística impressionante de problemas, sendo que os mais graves estão relacionados com a saúde pública e a educação.

Se fora a migração uma busca infrutífera por melhor condição de vida, mais do que a simples “falta de dinheiro” poderia ser o retorno - amargo e frustrado - às origens uma alternativa igualmente humilhante, a imagem e o estigma de *fracassado* aos olhos do *outro*, além de um reencontro com os antigos processos de exclusão social. A título de consolo, restaria a justificativa de não tratar-se apenas de um fracasso *pessoal*, mas do malogro de todo um grupo que deparou-se com a adversidade da *sorte* (uma fatalidade do destino).

Esse, aliás, é um viés do discurso da migração como problema: o fracasso de todo um grupo social vitimizado pela *sorte*, isto é, a mistificação dos processos condicionantes da realidade que envolve a migração. Neste caso, a migração como problema é colocada fora da própria história dos deslocamentos e das relações tecidas nos novos lugares de vivência. E da construção dessa visão participam os próprios sujeitos na interpretação de suas experiências.

A visão do Maranhão no sudeste do Pará, destacando seus indicadores sociais, contribui para a construção e a circulação de uma imagem que inferioriza aquele território e sua gente. Este enfoque marca o Estado e seus habitantes – e, porquanto, o maranhense migrante – pela pobreza, isto é, pela condição de despossuído econômico e portador de doenças endêmicas. Esta visão relaciona-se com outra maneira local de focar a migração como problema social decorrente do confronto negativo entre políticas públicas e indicadores sociais – o custo social do migrante pobre – que caracterizam efetivamente a precariedade das condições de vida da maioria da população, mas também que alimentam representações que estigmatizam a “região”, no geral destacando seu suposto “atraso” e sua situação de “faroeste sem mocinhos”.

Em torno da migração como problema social avultam os temas da violência (segurança pública), do analfabetismo funcional (educação), da moradia (habitação) e das doenças (saúde pública). Apesar desse repertório fazer parte, desde a década de 1980, principalmente de discurso de políticos e burocratas da administração pública, o estabelecimento dessa relação entre migração “desordenada” e problemas sociais nunca

resultou efetivamente em abordagens ou medidas de construção de políticas públicas para lidar com o “problema”. No máximo, tem-se discurso e proposições reativas, quase sempre impregnadas de preconceito social. O depoimento do médico piauiense e prefeito de Marabá em 1998, Geraldo Veloso, é exemplo de como a migração tem sido percebida como problema que gera outros problemas sociais. Mesmo sendo discurso de uma autoridade política, a abordagem da questão não ultrapassa o limite do “problema” que deve ser objeto de “controle”: até onde se pode “tolerar”?

'Quando cheguei em Marabá, em 1961, havia apenas nove mil habitantes, sendo que dois mil eram prostitutas. Hoje esse número chega a 200 mil pessoas, a maioria vinda de outras regiões', revela. A Reforma Agrária só será efetivamente realizada, diz o prefeito, no dia em que as autoridades fizerem um efetivo controle da migração. 'Hoje o governo assenta 10 mil famílias e logo em seguida já surgem mais 20 mil reivindicando terra. Quero deixar claro que não quero impedir a vinda de pessoas de outros Estados para cá. Defendo apenas um maior controle'. Atualmente 60% da população de Marabá é formada por não-paraenses vindos, principalmente, dos Estados do Maranhão, Piauí e Ceará, espalhados por quatro núcleos: Nova Marabá, Cidade Pioneira, complexo São Félix/Morada Nova e Cidade Nova, o maior de todos, com oito bairros e 60 mil habitantes. '80% dos que vem para cá buscar um pedaço de terra não são lavradores e nunca pegaram numa enxada, e isso não pode ser tolerado', observa (Marabá 100 anos. Diário do Pará, 7/06/1998: 4).

Também em 1998, a vereadora marabaense Vanda Américo apresentou requerimento na Câmara Municipal (nº 029/98), que solicitava à CVRD o controle de embarque de passageiros do Maranhão com destino ao Pará. Noutras situações, há a reivindicação de fechamento da cidade. Em 1983, matéria do jornal *Correio do Tocantins* (15 a 20/12/1983: 4) pedia o fechamento da cidade aos migrantes. Em 2007, o vereador Adelmo do Sindicato apresentou projeto de lei para a construção de um muro em torno da cidade. Mas, se não é possível a separação física, como excluir os indesejáveis?

Em 2004, o *Diário do Pará* (14/05/2004: 4, Regional) noticiou: “Alta incidência de hanseníase preocupa – quase 500 pessoas são portadoras da doença em Marabá, grande parte vindas do Maranhão”. Historicamente, desde a década de 1980, essa associação de migração e doenças endêmicas, violência e outras condições precárias de existência, tem sido abordada na imprensa. Em 1985, o jornal *O Liberal* (1/7/1985: 1, 2º Caderno), publicou uma página tratando de ação financiada pela CVRD denominada “Operação Documento” para “regularizar a situação civil de alguns milhares de pessoas” e também registrar as principais doenças existentes no povoado de Rio Verde, então vila do município de Marabá (hoje bairro de Parauapebas), com o título “Endemias são importadas e tudo se resolve na bala”. E afirmava: “ali é o bolsão do diabo”. Além do alto índice de doenças ditas endêmicas, como a leishmaniose, doenças venéreas, malária e tracoma, ressaltava-se o problema da prostituição e

do analfabetismo, relacionando-os sempre como males trazidos ou “inerentes” àqueles migrantes... nordestinos.

Essa visão da migração das doenças é corroborada pelos dados que se divulgam sobre doenças e saúde pública nos lugares de origem dos migrantes, especialmente no caso das estatísticas do Maranhão, como, por exemplo, uma matéria publicada no *Jornal Pequeno* (7/05/2000) cujo título era “Doenças endêmicas estão fora de controle no Maranhão” e que também destacava “pobreza facilita a disseminação das doenças” (MATIAS, 2002: 127;129).

Outro *índice* do problema da migração é a violência. De um lado, a recorrência de discursos, através da imprensa escrita, que lamentam ou criticam as representações da região, especialmente da cidade de Marabá, pela violência: a “meca dos conflitos sociais”, o “faroeste sem mocinhos” e o trocadilho de “marabala”. Porém, é mais recorrente o tema da violência exatamente para torná-la “evidente”, assim como, a insegurança relacionada à migração. Em 1987, o jornalista William Waak publicou no *Jornal do Brasil* (8/12/1985) uma reportagem sobre Marabá com o título “A capital da violência é um faroeste sem mocinhos”. Vale ressaltar que essa frase – “faroeste sem mocinhos” – havia sido cunhada (ou pelo menos insinuada) na década de 1970 pelo então ministro da Fazenda do governo Médici, Delfim Neto, que teria afirmado que “na fronteira, primeiro vem o bandido; só depois é que há clima para mandar o xerife” (Lúcio Flávio Pinto. *Jornal Pessoal*, nº 52: 3, 1989).

Nesta reportagem a questão da violência no sudeste paraense é caracterizada na seguinte conclusão: “A desarticulação das estruturas econômicas e culturais, a completa impunidade dos poderosos, a corrupção, injustiça social e ignorância são o que se costumou chamar de violência de Marabá”. Essa abordagem compreende muito mais elementos do que normalmente ocorre na imprensa local e regional. Aqui, reduz-se muito o problema aos seus próprios efeitos. Ou, ainda, a migração como causa difusa. Em 1983, o delegado regional da Polícia Civil Lourival Souza, e a Juíza de Direito Ruth Nazaré do Couto Gurjão, atribuíam a “imigração como causa” dos altos índices de criminalidade em Marabá e da dificuldade de apuração e punição do crimes (*Correio do Tocantins*, 15-30/01/1983: 15).

A migração como problema social no sudeste do Pará tem no trem-de-ferro um outro índice: é o “trem de maranhense”. Em 2007, o *Correio do Tocantins*” (9 12/02/2007, Caderno 3) publicou série de reportagens realizadas na região pelas revistas *Repórter Brasil* e *Problemas Brasileiros*. Numa das matérias – “Trem vem carregado de maranhenses” – concluía-se:

Na verdade, esse fluxo ocorre há muito tempo, desde quando a linha de trilhos nem sequer estava pronta. Na época de sua construção, no começo da década de 1980,

era cena comum ver levadas de trabalhadores andando pelo caminho aberto por empreiteiras encarregadas da construção da ferrovia para atingir lugares onde se precisava de homens para tarefas pesadas (Carlos Juliano Barros. *Correio do Tocantins*. 9 a 12/02/2007, p 2, Caderno 3).

Noutra matéria, “Parauapebas: entre o céu e o inferno” abordava-se a falta de moradia traduzida nas invasões urbanas, demarcadoras do ritmo de crescimento demográfico e da paisagem dessa cidade, bem como o contraste com a cidade-enclave de Carajás.

No mesmo ano, o *Correio do Tocantins* novamente publicou matérias da *Repórter Brasil* sobre a área do Projeto Grande Carajás. Maurício Hashizume pontua os contrastes entre mineração e pobreza, especialmente nos municípios de Marabá e Parauapebas. Na conclusão de uma das matérias enfatizava-se o contingente de pessoas que semanalmente circulavam através da Ferrovia Carajás.

Dados de 2006 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) mostram que a porção paraense da região de integração de Carajás possui uma população estimada de 481,2 mil habitantes. Os municípios mais populosos são Marabá, com 200 mil habitantes, e Parauapebas, com 95 mil habitantes. Os dois municípios são os principais pólos de atração para contingentes populacionais provenientes do Maranhão, de Tocantins e do Piauí, em busca de sobrevivência. Famílias chegam todos os dias à região. Duas vezes por semana, o trem de passageiros da CVRD que cruza a EFC transporta até 1,3 mil pessoas para as proximidades da mina de Carajás (Maurício Haschizume. *Correio do Tocantins*. 30/11 a 3/12/2007: 2, Caderno 3).

As representações que associam o trem de passageiros da Vale aos migrantes maranhenses são correntes e, não raro, expressam ressentimentos da “população local” sobre o incômodo dos “novos” despossuídos. Em maio de 2008, quando da interdição da Estrada de Ferro Carajás pelos garimpeiros, em Parauapebas, o jornalista Ademir Braz (*Correio do Tocantins*. 17 a 19/05/2008: 3, Cad. 2) escreveu que “há um aspecto positivo na questão: foram pelo menos 1,3 mil pessoas que deixaram de vir para a região”. Recentemente, o Conselho Tutelar de Marabá veio a público cobrar fiscalização da Vale nos trens de carga da ferrovia, porque crianças maranhenses estariam viajando clandestinamente nos vagões de minério (*Correio do Tocantins*. 19 a 21/04/2008: 5, Geral).

Em diferentes documentos já produzidos sobre a migração, desde peças jornalísticas e filmes documentários, o trem de passageiros da CVRD é adotado como um índice da migração. Essa contiguidade se justifica por dois motivos. Um primeiro é que, efetivamente, quando se trata de tentar entender as condições da emigração, pegar o “trem” em direção ao sudeste do Pará tem representado uma das alternativas às populações pobres do interior do Maranhão, ainda que nem todas sejam “maranhenses”. Então, nas expectativas desses migrantes, o “trem” representa a *passagem* (barata) para um lugar melhor ou, pelo menos,

para uma oportunidade de ganho que possa garantir-lhes a sobrevivência.

O outro motivo diz respeito à representação difusa da ferrovia junto à população regional, isto é, aqueles migrantes que estão há mais tempo na região: a ferrovia que leva embora o minério (a riqueza da região), traz a *miséria*. É uma questão de ressentimento com relação à própria história de exploração dos recursos minerais no formato de enclave econômico, pois não distribui os benefícios da riqueza e ainda é fonte geradora de problemas sociais e ambientais. Não se trata simplesmente de preconceito social, mas da tradução de uma crítica ressentida que toma como vetor o objeto material e simbólico mais próximo – o trem, e o que ele transporta.

A (des)graça desse riso... e suas encenações

*Aqui temos muitos marabaenses de nascimento que são trabalhadores e honestos. Para cá vieram e contribuíram para o desenvolvimento da cidade, o trabalho dos maranhenses, a sabedoria dos piauienses, a iniciativa dos paulistas e capixabas, a força dos cearenses, a paciência dos mineiros e baianos, a perspicácia dos goianos e tocantinenses, a tranquilidade dos cariocas, a coragem dos gaúchos e paranaenses, a humildade dos paraenses, entre outros (Nagilson Amoury. Marabá para os marabaenses, *Correio do Tocantins*, Marabá, 5 a 7/04/2008, p 2, Cad 3).*

O texto acima é de autoria de um médico, bacharel em administração de empresas, colunista bissexto do jornal *Correio do Tocantins* e vice-prefeito eleito (2009-2012) de Marabá. Nele, a contribuição dos diferentes grupos regionais de migrantes é destacada apontando qualidades/predicados, mas, no caso dos maranhenses, aponta-se o trabalho num sentido substantivado, isto é, como uma ação que define o próprio sujeito maranhense.

E o que significa destacar “a humildade dos paraenses”?

Talvez queira fazer acreditar – ou acredite - que estes tenham interiorizado com passividade as nomeações de identidade e os “lugares” que deveriam ocupar no contexto do “desenvolvimento” regional.

A questão dos maranhenses migrantes no sudeste do Pará revela conteúdos de ressentimentos mútuos, geralmente traduzidos no realce de atributos que visam marcar as identidades. Na sociedade abrangente (local) o maranhense tem sido construído como “ignorante”, “negro”, “tereçozeiro” e “pobre”. Traz a instabilidade, a insegurança, a pobreza. Desta forma, sobre ele circulam sentimentos de desprezo, de aviltamento (rebaixamento moral e desvalorização) que não só classificam, mas reproduzem generalizações e estigmatizam a experiência desses sujeitos. Os maranhenses se vêem como trabalhadores que enfrentam (e enfrentaram) as “piores” condições de trabalho que “desenvolvem” a região, sentem-se discriminados e não reconhecidos. Seus discursos são marcados pela memória histórica da

migração nordestina e pela experiência da condição subalterna de sua inserção na sociedade envolvente.

Para Guillen (2000) no Brasil circula uma imagem que associa nordestino e migrante e, segundo Póvoa Neto (1994: 20), essa associação e essa maneira de reconhecer o Nordeste constituem-se numa estigmatização e relaciona-se ao fato de que foi “efetivamente a região que, historicamente, mais contribuiu para as necessidades de força de trabalho da economia nacional”. Estudos sobre o migrante nordestino no Brasil ressaltam processos sistemáticos de construção e reprodução de estereótipos discriminatórios sobre esses migrantes. Um desses estudos foi realizado por Izabel Guillen (2006) sobre o migrante nordestino para a Amazônia como trabalhador na extração da borracha. A atribuição categorial de *arigós*, o termo utilizado para nomear esses trabalhadores nos locais de destino, especialmente em Manaus e Belém, constituía forma de discriminação e a invisibilidade desses sujeitos. Há que considerar também que a “invenção do nordeste” e da identidade nordestina, marcadas por uma visão negativa e de vitimização (ALBUQUERQUE JR., 2001), contribuíram para a reprodução de estereótipos que marginalizam e discriminam o nordestino migrante em diferentes regiões do Brasil.

Em relação à dinâmica de territorialização do migrante maranhense no sudeste do Pará destacam-se dois mecanismos de desterritorialização: (a) a maioria tem sido mantida sem acesso a uma base física-material estável (terra, moradia digna...) e precariamente tem acessado os direitos de cidadania; e (b) a leitura que o “outro” (no local) faz desse personagem, predominando representações de “rebaixamento” da sua identidade contribui para a sua desterritorialização cultural. Contudo, esse migrante tem evitado assumir o realce negativo das alter-atribuições de identidades de que é objeto, e raramente assume como preconceito discricionário o conteúdo dessas atribuições. Se, de alguma forma, essa postura tem evitado uma posição de vitimização, é certo que surge como mecanismo de dissimulação de uma circunstância estigmatizante que, além de mera simplificação, implica numa forma presa, fixa, de representação que *cerca* esses sujeitos, ainda que mais explicitamente como palavras.

Apesar da relação existente, desde a década de 1980, entre grandes projetos econômicos, demanda de mão-de-obra e estereotipização de migrantes, o que evidencia certa importância do recorte de classe social nesse processo, não se pode considerar apenas este critério como determinante da etnicização dos maranhenses. Outros critérios e índices, como elementos da cultura e do fenótipo, também são utilizados para construir as diferenciações de

uma fronteira étnico-cultural em relação aos maranhenses. A categorização étnica resulta especialmente de um processo de interação social e comunicação cultural que atua para produzir diferenciações socioculturais e, simultaneamente, organizar – simbólica e materialmente – as relações de concorrência entre os grupos de migrantes.

Na problemática da fronteira cultural, em relação à diferença representada pelo maranhense migrante no sudeste do Pará, pode-se localizar, pelo menos, três situações interrelacionadas e hierarquizadas: (a) quando refere-se à frente migratória da primeira metade do século XX (“frente pioneira”), suas contribuições são assumidas como práticas do passado, como folclore – “a beleza do morto” (CERTEAU, 1995); (b) nas migrações das últimas décadas do século XX e início do século XXI, ocorre a marginalização e a invisibilidade de suas contribuições socioculturais, devido à contemporaneidade de sua presença e sua condição de existência social (migrantes “pobres”), tais quais seus aportes de matriz cultural negra; e, por fim, (c) tem ocorrido a visibilidade desses migrantes através de estereótipos que inferiorizam e estigmatizam esses sujeitos e suas experiências.

O processo de exclusão socioespacial e cultural não ocorre desassociado de uma certa ordem socioeconômica capitalista predominante na Amazônia Oriental brasileira. E, nesta direção, pode-se falar de uma contiguidade das estruturas de exclusão entre os territórios político-jurídicos do Maranhão e do Pará. O processo desterritorializador desses grupos é, na origem e no “novo” espaço, portador das mesmas condicionantes de um modelo expropriador das populações locais dos seus recursos de sobrevivência e concentrador da riqueza gerada.

Por uma razão ou por outra, os moradores acabam concluindo que é melhor deixarem suas terras para irem morar em outro canto. Deixando uma casinha, um curral e uma lápide, sozinhos, para receberem amigos, o sol da manhã, a ventania que chega com o meio-dia, a chuva febril e a noite carinhosa. Os anos vindouros entrarão casa adentro e como nada encontrarão, de resto, irão embora deixando as portas e as janelas abertas, como lembrete sombrio. Para onde esse povo vai?

Agricultores do povoado Sonhem, município de Loreto, localizado no sul do Maranhão, admitem que uma hora dessas venderão suas propriedades anteendo o esgotamento dos recursos naturais, em função dos fazendeiros estarem mudando o curso dos riachos e fazendo canais para que a água da irrigação contaminada com agroquímicos conflua para os riachos mais próximos.

Muitos jovens já residem em Loreto, Balsas e em outros estados, sempre em busca de trabalho. E aqueles que ficam, desconhecem as espécies nativas que povoavam as margens do rio Sonhem tipo cipó, buriti e jatobá de vaqueiro. Estas espécies só são lembradas pelos mais antigos da comunidade (O CERRADO DOS ESQUECIDOS – Baixo Parnaíba e Sonhem. Jornal Veredas - Jornal da Coordenação do Fórum Carajás. Maranhão, nº. 2, dez/2004).

No discurso de muitos desses migrantes os deslocamentos são, num certo sentido, percebidos como “forçados” e, noutro, “migrar adquire a representação social de suspensão da miséria, de encontro de um lugar social (de 'excluídos' passariam a 'incluídos')” (ANTUNES,

2002: 126).

A perspectiva de diálogo na alteridade e de aprendizados da migração (SILVA, 2006) também não elimina o antagonismo e as pretensões de dominação através da *eliminação* simbólica ou da subjugação sociopolítica do *outro*. No sudeste do Pará, a construção de um saber ordinário composto de estereótipos discriminatórios sobre o maranhense tem tido lugar nas anedotas e rimas de histórias. No cotidiano, em geral, as pessoas, inclusive maranhenses, consideram a recorrência do tema do maranhense nestes textos como algo natural – inclusive seus conteúdos discriminatórios – porque característico de uma prática discursiva (anedótica) que visa provocar o riso. A questão é que nas *piadas* veicula-se, geralmente, um discurso proibido, isto é, não assumido oficialmente e, por isso mesmo, desliza-se mais facilmente fora dos espaços da crítica sociocultural. Segundo Possenti (1998), as piadas são interessantes para estudo porque geralmente abordam temas socialmente controversos, domínios discursivos “quentes” que possibilitam reconhecer manifestações culturais e ideológicas.

A hipótese de que, desde as décadas de 1970 e 1980, está em curso um processo de etnicização do migrante maranhense no sudeste do Pará, refere-se à construção de uma categoria étnica, mas não, necessariamente, de um grupo étnico². Ele é nomeado como o participante marginal, o “outro”, num discurso social que aponta e designa aquele – migrante – a ser eliminado (KOLTAI, 2005), ainda que simbolicamente. Um dos “lugares” de circulação desse discurso são as anedotas e rimas de histórias.

- *O que é um nada dentro do nada ouvindo nada voltando pro nada? É um maranhense dentro de um fusca ouvindo regue voltando pro Maranhão.*
- *Deus fez o mundo em seis dias; no sétimo dia o diabo riscou o Maranhão.*
- *Porque cachorro não segue enterro de maranhense? Porque quem enterra merda é gato!*
- *Por que cigana não lê mão de maranhense? Porque maranhense não tem futuro.*
- *Os maranhenses ficaram felizes porque foi descoberto um estado pior que o Maranhão. Qual é? O estado de coma.*
(domínio público)

Nessas rimas de histórias sobressaem representações correntemente reiteradas sobre os maranhenses migrantes e sobre o Maranhão: (i) o maranhense está na história, mas numa condição de existência humana rebaixada/desqualificada; e (ii) pior: é uma questão ontológica (imane de seu ser), um estigma. Noutros textos sobressaem representações do maranhense como aquele que multiplica-se com intensidade primitiva, que *alastra-se* – como *praga* – para fronteiras próximas e distantes, devido sua superabundância demográfica. No texto, abaixo, o

2 Conforme entendido por Poutignat e Streiff-Fenart (1998, 3), a categoria “é definida como um simples agregado de indivíduos colocados em condições comuns ou percebidos como similares pelos *outsiders*” e o grupo “não aparece senão quando tais indivíduos compartilham um sentimento de pertença comum, uma crença em uma mesma origem e dispõem de organização unificadoras”.

maranhense é definido como força de trabalho braçal, que não tem outra alternativa, e a enunciação do termo *raça* configura um aprendizado histórico: a condição e o sujeito que trabalha desde os tempos da escravidão.

- Maranhense é praga!
- É a “raça” mais trabalhadeira!
- Mas é só força física.
[...]
- As mulheres maranhenses têm muitos filhos.
(fragmentos de diálogo entre pessoas num ônibus interestadual, registrado pela autora, em março de 2008)

As representações mais comuns, veiculadas principalmente nas piadas, são as de que o maranhense é ignorante e culturalmente atrasado.

- O maranhense estava indo para Macapá, quando chegou em Belém ele tinha que pegar um navio. Quando o navio já estava cheio, o capitão pelo interfone disse: - o navio vai partir. Então, todos os maranhenses pularam dentro do rio (domínio público).
- Situação de sala de aula: A professora apresenta um questionamento a um aluno e outro colega responde: - Ele não sabe. Ele é maranhense. A professora: - Você sabe? O aluno: - Não. Eu também sou maranhense (registrado pela autora, 2008).

Uma outra situação de sala de aula é provocadora. Os alunos assistem filme-documentário sobre trabalho escravo rural contemporâneo no Brasil e alguns riem (um pouco timidamente) quando um trabalhador *libertado* da escravidão fala que seu ex-patrão (dono de carvoaria), ao ser indagado sobre o *pagamento* dos serviços realizados, teria afirmado que “direito de maranhense aqui é o tiro de uma espingarda calibre 36 que eu tenho lá no meu barraco. Aqui pode faltar feijão para o trabalhador, mas o cartucho pra matar um aqui não falta” (CEJIL, CPT e WITNESS, 2006). Como uma situação que não é engraçada pode provocar riso? Isso indica que se tem já uma memória social consolidando-se em torno do tema do maranhense, na qual, no mínimo, se considera *normal* que este sujeito seja objeto de ridicularização e estigmatização, isto é, ser motivo de piada e riso, ainda que a situação representada seja trágica, violenta. Além disso, que seja *aprisionado* numa marcação fixa de identidade que o inferioriza mediante os outros grupos sociais.

A situação relatada pelo trabalhador maranhense no filme é evidência de como os estereótipos se mantêm como repertório “ativado pelos atores em ocorrências situadas e com objetivos interacionais específicos” (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998: 172) que podem ser numa situação de conflito ou não, como, por exemplo, quando um taxista na cidade de Marabá afirma a uma passageira: “Você não é maranhense”. A passageira: “Por que você está dizendo isso?” O taxista: “Você pensa”.

Apesar de o tema envolver universo de representações mais ou menos delimitado,

porque ocorre pela reiteração, esses textos são inumeráveis na região e são recorrentemente enunciados em diversas circunstâncias do cotidiano ou ocorrências situadas.

Fácil não era, rápido foi perceber os contratos invisíveis existentes e o que mais me chamou a atenção foi a constatação que, chegar aqui vindo do Maranhão era tão normal quanto chegar de qualquer outro lugar, porém existia um clima de hostilidade com relação aos indivíduos de origem maranhense.

[...] De fato, a cidade sempre abrigou pessoas chegadas de todos os estados brasileiros e até estrangeiros, e apesar de haver uma convivência harmoniosa e até solidária entre todos é notório que o maranhense sofre preconceito e discriminação. Sou uma retirante nordestina e maranhense e fui observando que as piadas pejorativas, engraçadas, os comentários maldosos que o maranhense sempre ouve, e até mesmo consente, a mim incomodou, provocando reflexões. [...]

Ao meu olhar, ao meu estranhamento entendo que os comentários dissociabilizam quando promovem a timidez, a inibição e a vergonha, um mal estar no indivíduo ao ouvir o comentário (OLIVI, 2007: 15-16).

Se as piadas “dissociabilizam” o migrante maranhense, elas atuam para mantê-lo desterritorializado porque torna problemática a afirmação de referências de identidades valoradas positivamente no novo espaço de vivência e nas relações estabelecidas. A interferência do olhar do “outro”, nestas circunstâncias, visa exatamente lembrar esse migrante de sua condição subalternizada e desterritorializada. Nilva Olivi (2007) colheu em sua pesquisa várias falas que centralizam as representações do maranhense como “morto de fome”, “preguiçoso e desqualificado”, “sujo” e “negro”.

A nomeação do maranhense como o “outro” inferiorizado num contexto em que quase “todos” são migrantes e mesmo os “nativos” são, em geral, provenientes da migração maranhense e nordestina, pode ser entendido em duas dimensões. Uma atitude de “defesa”, considerando que os maranhenses, historicamente, formam o maior grupo regional de migrantes, mas numa perspectiva racista, porque a questão é como não se deixar “contaminar” com esse “outro”, íntimo e numeroso, mas que perturba com sua pobreza, sua *ignorância*, seu “destino singularmente punitivo” (SAID, 2007: 59). Articulado elementos de classe social, étnico-cultural e de procedência geográfico-regional, constrói-se um “outro” migrante, o escolhido como culpado pelos males circundantes, devendo, portanto, ser objeto de separação – se não *real*, pelo menos *imaginária* – e inferiorização.

Afora uma situação de insegurança, devido às formas precárias de territorialização físico-econômico e cultural da maioria dos migrantes na região, também atuam nesse processo que constrói o maranhense como categoria étnica na identidade regional, uma intenção de domínio, isto é, de uso do ato de nomear para dominar. E, neste caso, novamente não é possível desassociá-lo das disputas de territorialização, mas ela está mais diretamente relacionada ao poder político do ato de nomear, bem como seu poder formativo. Os projetos

de interesse capitalista disputam o território físico e seus recursos e também disputam a disciplinarização da sociedade e contribui para a difusão de discursos racistas que visam o “rebaixamento” moral e cultural de determinados grupos. Necessita-se de braços para o trabalho e de um excedente que, como se dá no Sudeste do Paraense, dispute entre si os postos de ocupação, muitas vezes extremamente precários. Assim, o *maranhense*, como categoria étnica, não é exclusivamente o sujeito migrante natural do Maranhão. Está se constituindo uma categoria que nomeia e tende a abranger os trabalhadores, migrantes das classes subalternas, especialmente maranhenses e nordestinos de uma maneira geral. Mesmo que sejam também esses mesmos sujeitos portadores desse discurso que tende ao racismo, essa é uma questão que terão de enfrentar – nas suas consciências e práticas – nalgum momento.

Conclusão

A categorização étnica do maranhense não tem representado apenas a construção de uma diferenciação, com base num “repertório de rótulos e estereótipos”, mas também um processo de exclusão, de marginalização social que tem como aliado fundamental o poder de nomeação como um ato político, porque é “um ato de tomada de poder, de apossamento sobre o outro” (ALBUQUERQUE JR., s/d: 3).

No sudeste do Pará (mas não só), ocorre um processo de disciplinarização – bem alinhado aos interesses do capital econômico – que pretende fazer crer que o Maranhão – para seus habitantes pobres – não tem outra alternativa a não ser fornecer mão-de-obra braçal em diferentes “fronteiras” dos projetos econômicos do agronegócio, da mineração, da siderurgia e outros. E, espera-se, por outro lado, que as populações locais de destino do migrante maranhense cumpram o seu papel de se “defenderem” acentuando as marcas que inferiorizam e contribuem para manter desterritorializado esses migrantes...*bondes*.

Então, o que está sendo construído é um racismo como dispositivo social de dominação. Além disso, no caso do sudeste do Pará, porque esse *outro*, representado pelo maranhense, coloca em xeque as pretensões de identidade regional. Como ressalta Koltai (2005: 180), sobre um dos aspectos da intolerância no mundo contemporâneo: “Tolerância zero para todos aqueles que nos devolvem uma imagem de nós mesmos com a qual não podemos e não queremos lidar”.

Tem-se, assim, que uma história dos usos e interpretações da migração no sudeste do Pará parece apontar para acontecimentos discursivos de um saber ordinário e que tem dado

lugar a certas visões que tomam como “evidentes” elementos que definem a realidade. Por um lado, a “mesma” realidade tem servido para inaugurar “começos” e realizar a “unificação” de identidades, pelo apagamento dos diferentes, nas pretensões de regionalização; por outro lado, a migração tem sido erigida como problema social e submetida a estratégias discursivas de estereotipização que visam *dominar* o problema. Porque assentado mais nos preconceitos do que no reconhecimento das expectativas e necessidades dos “migrantes problemas”, o discurso da migração cria também seu próprio “objeto”. O problema das estereotípias ou dos princípios de dominação cria e nomeia o “problema social” que, como tal, é repetido, reproduzido e atualizado conforme as circunstâncias. Daí, a migração é melhor traduzida como uma metáfora, na qual, historicamente, vários interesses, necessidades e carências, de sujeitos diferenciados e desigualmente situados no contexto, têm sido postos, expostos ou escondidos, mantendo sempre presente – e atualizado – seu potencial operacional sobre a realidade.

Bibliografia citada

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 2ª edição. São Paulo: Cortez Editora; Recife: FJN, Ed. Massangana, 2001.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. As invenções e Representações em Torno do Semi-Árido – Implicações na Educação. Registro escrito de exposição oral em evento sobre educação no Semi-Árido. s/d, 23f.
- ANADON, Marta e MACHADO, Paulo Batista. *Reflexões teórico-metodológicas sobre as representações sociais*. Salvador: Editora da UNEB, 2001.
- ANTUNES, Nara Maria de Maia. Caras no Espelho: identidade nordestina através da literatura. In: BURITY, Joanil A. (Org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DR&A, 2002, p. 125-139.
- CEJIL, CPT e WITNESS. *Aprisionados por promessas: a escravidão rural contemporânea no Brasil*. Brasil, 2006 (filme documentário, 17:18min.)
- CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. (Trad.). Campinas: Papirus, 1995.
- FIGUEIREDO, Roberta M. B. de. A constituição das identidades dos denominados “maranhenses” nos assentamentos da região de Carajás/PA. UFMA, 17f., s/d.
- GUILLEN, Isabel C. M. “Expatriados dentro da própria pátria”: a migração nordestina para a Amazônia. *Travessia*. São Paulo: CEM, n. 37, p. 31-35, mai-ago., 2000.
- GUILLEN, Isabel C. M. *Errantes da selva: histórias da migração nordestina para a Amazônia*. Recife: Ed. UFPE, 2006.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 6ª edição. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- KOLTAI, Caterina. Migração e racismo: um sintoma social. In: NETO, Helion Póvoa e FERREIRA, Ademir Pacelli (Orgs.) *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 175-181.
- MATIAS, Moisés. *Os outros segredos do Maranhão*. São Luís: Estação Gráfica, 2002.
- OLIVI, Nilva Nogueira Fernandes. *Migração, identidade e conflito: um estudo sobre a discriminação contras os maranhenses em Marabá – Pará*. 78f. Monografia (Graduação em

- Ciências Sociais) – Colegiado de Ciências/Campus Universitário de Marabá/UFPA. Marabá, 2007.
- POSSENTI, Sírio. *Os humores da língua*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.
- PÓVOA NETO, Helion. A produção de um estigma: Nordeste e Nordestinos no Brasil. *Travessia*. São Paulo: CEM, n. 19, p. 20-22, mai-ago., 1994.
- REPÓRTER BRASIL. *Escravo, nem Pensar!* Como abordar o tema do trabalho escravo na sala de aula e na comunidade. 2007. 126p. (Cartilha)
- RIBEIRO, Miguel Ângelo e SILVA, Jorge K. Teixeira. Tendências na redistribuição espacial das migrações brasileiras no período 1991-1996. In: NETO, Helion Póvoa e FERREIRA, Ademir Pacelli (Orgs.) *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revan, 2005, p. 411-421.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Elchenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SILVA, Idelma Santiago da. Fronteiras culturais: alteridades de migrantes nordestinos e sulistas na região de Marabá. *Espaço Plural*. Marechal Cândido Rondon, nº 15, p. 21-24, 2º Semestre de 2006.

RECONSTRUÇÃO DAS MEMÓRIAS: UM ESTUDO SOBRE O PATRIMÔNIO CULTURAL NA MEMÓRIA DAS PESSOAS IDOSAS DE JOÃO PINHEIRO (MG)

Giselda Shirley da Silva
giseldashyrley@hotmail.com¹

Este artigo versa sobre a noção de patrimônio Cultural na memória de pessoas idosas de João Pinheiro objetivando perceber as representações que estes veiculam sobre o seu patrimônio, retomando o que é memorável no lugar, articulando-se a questões identitárias. Estabeleceu-se como marco temporal os anos de 1911 a 2009. O suporte empírico constituiu-se no resultado de um Projeto de Educação Patrimonial realizado com alunos de uma escola de João Pinheiro e analisados a luz de referenciais partilhados no solo da História Cultural. Dentre as ações desenvolvidas no projeto, as crianças realizaram entrevistas com seus avós para perceber as representações sobre patrimônio local. O argumento norteador se assentou na convicção de que a leitura das fontes e referenciais desvelaria o sentimento de pertencimento, valorização, reelaborações da história local presente na memória individual e coletiva. Objetivou-se conhecer e divulgar os seus bens culturais, alertando a população para valorizar e resguardar o seu patrimônio percebendo-o como fundamental na reconstrução das identidades e no exercício da cidadania.

Palavras chave: Patrimônio Cultural, História, memória.

This article version about the notion of Cultural patrimony in the memory of the old people from João Pinheiro city, aiming to realize the representation that these propagate about its patrimony, taking back what is memorable in the region, articulating itself to identity questions. The period established was between 1911 and 2009. The empiric support was constituted in the result from a Project of Patrimonial Education done with students from a João Pinheiro's school and analyzed under references shared in the ground of the Cultural History. Among the actions done in the project, the children did interviews with their grandparents to perceive the representations about the local patrimony. The guider argument was assented in the conviction that the reading of the references and fountains would watchful the sentiment of owning, valorization, elaboration of the local history present in the individual and collective memory. The aim of this study was to know and divulge its cultural property, alerting the population to give the value and preserve its patrimony perceiving that it's fundamental in the reconstruction of the identity and in the exercise of the citizen.

Key words: Cultural Patrimony, History, memory.

Introdução

*A história humana não se desenrola apenas nos campos
de batalha e nos gabinetes presidenciais.
Ela se desenrola também nos quintais, entre plantas e galinhas,
nas ruas de subúrbio, nas casa de jogos, nos colégios,
nas usinas, nos namoros de esquina.
Disso eu quis fazer minha poesia.*

¹ Mestre em História Cultural pela Universidade de Brasília - UnB. Especialização em História do Brasil pela PUC-MINAS. - Especialização em Educação pela PUC-MINAS. Graduada em História pela FINOM - Faculdade do Noroeste de Minas-Paracatu.

*Dessa matéria humilde e humilhada, dessa vida obscura e.
Injustiçada, porque o canto não pode ser uma traição a vida, e só é.
Justo cantar se o nosso canto arrasta consigo as pessoas
E coisas que não tem voz.
(Ferreira Gullar)*

Ao refletir sobre o poema de Ferreira Gullar, percebe-se uma forma mais democrática de se pensar a História. Nesse sentido, percebemos a importância de Mnemosyne e Clio que através da memória e do registro da História permitem que o passado seja conhecido, revisitado, os homens lembrados e marcos preservados.

Este artigo tem como objetivo lançar um olhar sobre o patrimônio cultural e a história local e regional, percebendo-os como vetores identitários. O plano de observação é o município de João Pinheiro, noroeste de Minas Gerais² no período balizado de 1911 a 2009. O marco temporal inicial foi delimitado a partir da emancipação política do município e 2009 por ser o período de realização do Projeto de Educação Patrimonial "*Terra de João*" através de parceria entre a Casa da Cultura³ de João Pinheiro e duas escolas públicas da cidade.

Justifica-se o interesse pela realização dessa pesquisa por considerar sumamente importante conhecer e divulgar o patrimônio cultural e a história e cultura local através das representações de seus moradores. Pesavento (2004:40) escreve que "*a representação envolve processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão*".

As cidades constituem-se em espaços de intervenção e trocas culturais, possibilita o acesso aos bens culturais e a reinvenção da tradição. Por isso, percebe-se que a importância de registrar a história e seus bens culturais não acontece por ser a cidade de João Pinheiro, um centro de referência econômica ou nacional, mas por ser o palco de vivências, de experiências múltiplas, que contam de um povo, de um lugar, de um tempo. Conhecer a história e o

² O Noroeste de Minas constitui-se em um vasto território que engloba 19 municípios. Possui aproximadamente 340.000 habitantes. Divide-se em 02 micros regiões. **Micro-Região Paracatu:** Brasilândia de Minas, Guarda-Mor, João Pinheiro, Lagamar, Lagoa Grande, São Gonçalo do Abaeté, Varjão de Minas, Vazante. **Micro-Região Unaí:** Arinos, Bonfinópolis de Minas, Buritis, Cabeceira Grande, Dom Bosco, Formoso, Natalândia, Uruana de Minas. Esta é uma das maiores bacias leiteiras do Estado e possui um dos maiores rebanho bovino. O povoamento desta região deu-se em decorrência da mineração e da criação de gado e até pouco tempo era considerada um enorme vazio territorial. Devido a distancia entre os municípios e a capital do Estado, esta região teve que se adaptar e procurar alternativas para o desenvolvimento. Apresenta diversidades regionais e culturais e mantém ainda muito da cultura do sertanejo, descrito por Guimarães Rosa em suas obras.

³ A Casa da Cultura Dona Geralda Campos Romero foi inaugurada em dezembro de 2006. Foi criada com o objetivo de incentivar a população local a conhecer e valorizar os seus marcos. Desde sua criação recebe alunos de diversas faixas etárias, desde a educação Infantil ao Ensino Superior para visitas guiadas ao seu acervo de objetos e documentos visando expor e divulgar os marcos da história local. Em sua estrutura há exposição de objetos antigos, o Arquivo e a sala de Projeções do Cine Sinhá Maria.

Patrimônio Cultural contribui significativamente para expandir o conhecimento histórico da localidade e também dos mineiros, reforçando a memória coletiva local e regional.

Muitas são as formas de contar do passado, através das ruas e praças, igrejas, escolas, casas, monumentos, esculturas, imagens... Esses registros são importantes na construção/reconstrução das identidades, no sentimento de pertencimento a uma história, a um povo e lugar, no fortalecimento das raízes. Quando a pessoa perde suas raízes, fica órfã em sua identidade, sendo assim, um dos grandes desafios da humanidade consiste em conciliar o progresso e modernidade com o patrimônio histórico e cultural e as identidades locais.

Este trabalho surgiu a partir da experiência como historiadora e funcionária da Casa da Cultura de João Pinheiro. Essa instituição procura desenvolver trabalhos de Educação Patrimonial na cidade percebendo a necessidade de estimular e habituar a comunidade a pensar no seu patrimônio cultural como uma parte do seu cotidiano e da sua própria existência, a pensar na sua cultura como um item de valor, inserida no seu contexto de vida. Como parte desse trabalho desenvolveu-se na Casa da Cultura o Projeto “Terra de João” buscando refletir sobre conceitos de patrimônio, cultura, identidade e História, bem como, conhecer e divulgar os bens culturais do município. Busca-se sensibilizar a comunidade em relação à preservação do seu patrimônio, estimulando os pinheirenses a refletirem sobre o que consideram patrimônio e os bens culturais que desejam preservar, instigando reflexões sobre o papel individual e coletivo na manutenção da identidade e no resguardo dos bens culturais.

Os eixos que nortearam esse estudo foram: O que alunos e avós entendem por patrimônio Cultural? Que representações eles veiculam sobre o patrimônio Cultural local? Quais as representações dos moradores locais sobre a História local, ou seja, na concepção de nossos narradores, o que deve ser contado sobre a história local? Essas indagações foram fundamentais para se conhecer sobre o objeto de estudo dessa pesquisa, nesse sentido, Melo (2001: 40) ressalta que: “A inquietação parece ser um atributo daqueles que se dedicam a Clio, se entendemos que reverenciá-la significa sentirmo-nos permanentemente mobilizados por seus apelos, na polifonia dos sentidos que a palavra História encerra”.

A coleta dos dados dessa pesquisa constitui-se como parte da metodologia do projeto “Terra de João” realizado em 2009. Foi selecionando no conjunto das atividades desenvolvidas a aplicação de questionários a alunos, e as entrevistas realizadas por eles com seus avós. Nesse sentido as narrativas orais e a memória foram fundamentais para se conhecer as representações sobre o patrimônio e a história.

1 História, memória Patrimônio Cultural e identidade.

*“As coisas tem vida
Vidas impregnadas das vidas dos
Que fizeram manusearam, habitaram.
Nas paredes das casas, nos lustres, no ranger.
De cada porta, um pouco de habitantes permanece.
A alma de um tempo... De vários tempos
Seus amores, suas dores, seus modos de viver e ver o mundo.
As coisas são vivas porque abrigam vidas...
Muito mais do que isto, abrigam memórias...”*

Carlos Henrique Rangel⁴

A história é um campo privilegiado que nos permite conhecer o passado através dos indícios e representações desse tempo. Ela é fundamental na construção /reconstrução das identidades. Pesavento (Op. Cit: 07) escreve que no *“tempo dos homens, não mais dos deuses, Clio foi eleita à rainha das ciências, confirmando seus atributos de registrar o passado e deter a autoridade da fala sobre os fatos, homens e datas de um outro tempo, assinalando o que deve ser lembrado e celebrado.”*

No século XX, muitas foram às transformações ocorridas na escrita da História. O historiador lida em uma área de incertezas, de saberes temporários, conhecimentos que são construídos/reconstruídos no decorrer do tempo. Darnton (1986: 336) ressalta a *“impossibilidade de cada um de nós chegarmos a respostas definitivas. As perguntas mudam e a história nunca pára não nos sendo concedido limites finais, ou as últimas palavras.”* Porém, o historiador na arte de escrever História deve ter um rigor metodológico na análise das fontes. *“Nós devemos dispor de evidências para sustentar nossos argumentos, não podemos simplesmente extrai-los de nossas cabeças”* (DARNTON, Op. Cit: 240). Através de indícios, pistas, o historiador busca compreender um pouco da realidade, como caçador habilidoso que usa dos sentidos apurados para conhecer o desconhecido. Ao fazer seus estudos, o historiador está ligando a referenciais relacionados ao seu tempo, formação e práticas culturais.

Como um dos frutos da crise de Paradigmas pelo qual passou a História, pode-se perceber-se o crescimento da análise historiográfica sob o viés cultural, ampliando os leques de abordagem, lançando olhares sobre atores sociais e questões que não eram miradas por uma história que privilegiava grandes nomes e feitos.

Busca-se compreender as múltiplas formas como os homens viveram e pensaram suas vidas, suas práticas e suas sociedades, encontrando alternativas para sua sobrevivência. Darnton (op. Cit: 39) confessa que é *“interessante descobrir como as pessoas comuns*

⁴ Historiador. Diretor de Promoção do Iepha - MG. Instituto de Patrimônio Histórico-Cultural de MG.

entendem o mundo e desenvolvem estratégias para lidar com as dificuldades que as cercam”. Estas análises encontram solo fértil no campo da História Cultural: Para Chartier (1990) o principal objetivo da História Cultural é *“identificar como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída e pensada e dada a ler”*.

Pesavento (op.cit: 15) destaca as contribuições da História Cultural dizendo que *“ela está dando uma nova forma de a História trabalhar a cultura,”*. O leque aberto com a história cultural constitui-se um campo privilegiado para análises relacionadas ao estudo em questão. Ao refletir sobre o tema, precisa-se levar em consideração que cultura é uma noção polissêmica. São muitos sentidos e significados de que se reveste a noção de cultura. Stort (1993: 26) escreve que:

Cultura é o meio pelo qual o indivíduo tem acesso ao mundo exterior e a sociedade em que vive. Ela lhe fornece os elementos da compreensão de uma situação no mundo e na sociedade e também os princípios orientadores para sua conduta e adaptação às diversas situações de vivência. Estes princípios de explicação e de orientação devem formar um sistema integrado e coerente que permita ao indivíduo sentir-se e atuar de modo consistente.

Cultura pode ser entendida de forma mais ampla, relacionando a forma do homem interage com o meio em que vive, com o outro. Relaciona-se com a maneira de plantar, colher, sorrir, trabalhar, divertir, ensinar, aprender, falar, enfim, viver! José D`Assunção Barros (2003:157) reflete sobre as práticas culturais definindo-as como:

São práticas Culturais não apenas a feitura de um livro, uma técnica artística ou uma modalidade de ensino, mas também os modos como, em dada sociedade, os homens falam e se calam, comem e bebem, sentem e andam, conversam e discutem solidarizam-se ou hostilizam-se, morrem ou adoecem, tratam seus loucos ou recebem estrangeiros.

Os fios que tecem essa teia cultural não são fixos, porque cultura é um processo dinâmico, aberto, múltiplo e plural, está sempre sendo reconstruído, revisitado, recriado. É um processo somatório, daí sua beleza e magnitude. A cultura esta intimamente relacionada à questão da identidade, tanto individual. Pesavento (op. cit: 88) escreveu que *“Enquanto representação social, a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da idéia de pertencimento”*. Ela alerta que identidade é uma construção imaginária e relacional. Identidade é aquilo que identifica, mas também, é aquilo que diferencia a pessoa, o grupo, a cultura. O que sou... O que não sou... Identidade e diferença são interdependentes.

A identidade não é algo inato ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas lingüísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares e tradições

populares referências civilizatórias que marcam a condição humana. (GOMES, 2005: 41)

Quando perdemos nossas raízes, ficamos órfãos em nossa identidade, assim, um dos grandes desafios da humanidade é conciliar o progresso e modernidade com a valorização do patrimônio histórico e cultural. Passado e presente e futuro... Como lembrou a professora Tereza Negrão Ferraz de Mello⁵ em uma de suas orientações... “*Identidade não é o que se foi o que se é, mas também, aquilo que desejamos ser*”.

A memória é também fundamental na (re)construção das identidades e do patrimônio cultural. Para Bosi (2003:15) “Ela é o intermediário informal da cultura, visto que existem mediadores formalizados constituídas pelas instituições e que existe a transmissão de valores de conteúdos, de atitudes, enfim, os constituintes da cultura”. Destaca as contribuições da memória na construção/reconstrução da cultura e no repasse das tradições. Nesse sentido, o poema de Carlos Henrique Rangel⁶ incita reflexões intrigantes sobre memória, história, patrimônio cultural, bens culturais e identidade (s).

Cultura do macaco existe?

Não existe...

Cultura do Cavalo existe?

Não existe...

Cultura... Do café... O que é?

Cultura da banana... O que é?

Ato de cultivar? Modo de cultivar?

Cultura de homem... Essa existe?

Essa existe...

Cultura, conjunto...

Conjunto de coisas... De coisas de homens...

De coisas valorizadas por homens...

O que fez... O que faz... O que vai fazer...

Cultura... Coisa de muitos homens...

Construídas por homens...

Admiradas por homens...

Usadas... Trabalhadas... Manuseadas por homens...

Modos, modas, gestos, falas, danças, festas, comidas, roupas...

Moradas de Deus e de homens...

Ufa!

*Ah... esses **bens**... Bens que quero... Bem...*

*Cultura e bens... **Bens**... **Culturais**...*

*Que me fazem **bem**.*

Que me fazem viver bem... No lugar que quero bem...

Em casa, na rua, no bairro, na cidade, no campo, na pátria...

⁵ Esta frase foi dita pela Doutora Maria Terezinha Ferraz Negrão de Mello, professora da UnB, em um dos colóquios com a pesquisadora para orientação da dissertação de mestrado.

⁶ Este poema é utilizado em trabalhos de Educação Patrimonial realizados pelo IEFHA-MG. Foi transcrito na íntegra por entender que a citação de fragmentos do mesmo tiraria sua dinâmica e beleza, comprometendo os objetivos da sua utilização nesse estudo.

*Pátria... bens... Para nós...
Patrimônio... Patrimônios... Cultura...*

Patrimônios Culturais que quero bem.
*Que preservo bem para viver bem.
Na rua, no campo, na fazenda...
Ou numa casinha de... Pau-a-pique ou de adobe ou de tijolos...
Fazendo festas, contando casos, cantando, pegando, construindo,
Amando... Amando a mim e aos outros.
Isto me faz lembrar
Que os bens, os patrimônios culturais me lembram de mim e dos meus.
Do que aconteceu e do que foi...
Construção de homens do **passado e do presente.**
E me identificam.
Identificar... O que sou?
Sou único e tenho **identidade...**
Sou um pouco de meu pai e de minha mãe...
Um pouco de meus avós e de muitos mais...
Sou parte da terra onde nasci e vivi e de tudo que aprendi
Sou parte do povo... Que também tem identidade própria.
Cultura própria... Bens próprios... Patrimônios próprios...*

*Minha memória me identifica... Os bens me identificam...
Os bens culturais me identificam... E a minha cidade...
E minha comunidade...
Memória, identidade, cultura, bens culturais, patrimônios culturais...
Minha terra tem palmeiras e buritis e matas e igrejas e praças...
Minha terra tem cantos e congados. Tem reinado, tem artesanato...
Minha terra importa!
Minha terra é única e é importante...
E tudo isto também me faz importante... **Eu SOU***

Carlos Henrique Rangel

Memória, identidade, cultura, bens culturais, patrimônios culturais... Dessa forma, os diversos grupos possuem liberdade para organizar a sua vida segundo a sua cultura e visão de mundo. Por isso, precisam ser respeitadas e valorizadas. A Constituição Brasileira em seu artigo 215 e 216 reza que:

Art. 216 – Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Parágrafo 1º - O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros,

vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Parágrafo 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dele necessitem.

Parágrafo 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

Parágrafo 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos na forma da lei.

Parágrafo 5º - Ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

A Carta Magna atualiza o conceito de Patrimônio Cultural englobando obras arquitetônicas, urbanísticas e artísticas de grande valor material, e também as manifestações de natureza “imaterial”, tais como, as festas, tradições, saberes, fazeres, crenças, religiosidade e as diversas formas do fazer humano, sendo essas, importantes na construção/reconstrução das identidades sociais.

Londres (2004: 21) define patrimônio como tudo aquilo que criamos, valorizamos e queremos preservar: constitui-se dos monumentos e obras de arte, mas incluem também festas, músicas, danças, comidas, saberes, fazeres, crenças, folguedos, falares, percebendo as diversas formas de produção humana, seja ela através das mãos, das ações, idéias, crenças, fantasias, sonhos. Nessa perspectiva, tudo aquilo que se produz na cultura, seja de ordem material ou imaterial, constitui o nosso universo patrimonial. A definição do conceito de Patrimônio, tal como o de cultura é polissêmico.

O patrimônio cultural de um povo de um povo compreende as obras de seus artistas, arquitetos, músicos, escritores e sábios, assim como as criações anônimas surgidas da alma popular e o conjunto de valores que dão sentido a vida. Ou seja, as obras materiais e não materiais que expressam a criatividade desse povo: a língua, os ritos, as crenças os lugares e os momentos históricos, a cultura, as obras de arte e os arquivos e bibliotecas. (IPHAN, 2000: 275)

A valorização do Patrimônio Cultural é um fator de grande relevância na reconstrução das identidades culturais. Ele é composto de bens culturais, sendo esses de natureza material, imaterial e natural: Para o IEPHA, a importância do patrimônio cultural para as pessoas consiste em:

A cultura e a memória de um povo são os principais elementos de sua de identidade, os responsáveis pelos elos que unem as pessoas em torno de uma noção comum, base para o senso de cidadania. O patrimônio cultural materializa e torna visível esse sentimento evocado pela cultura e pela memória e, assim, permite a construção das identidades coletivas, fortalecendo os elementos das origens comuns, passo decisivo para a continuidade e a sobrevivência de uma comunidade. Além desse aspecto de construção de identidade, a noção de patrimônio cultural diz respeito à herança coletiva que deve ser transmitida às futuras gerações, de forma a relacionar o passado e presente, permitindo a visão do futuro, dentro do conceito de desenvolvimento sustentável.

Refletir sobre patrimônio cultural e os bens culturais é importante para se perceber quais os elementos, lugares, objetos, tradições, festejos, folguedos, saberes e fazeres contribui para a construção/reconstrução da identidade cultural de um grupo, de uma cidade, um país.

O projeto “Terra de João”⁷ faz parte de um conjunto de ações que visam ampliar da qualidade de vida da comunidade através da educação e valorização da Cultura Local. Possui como objetivo capacitar alunos em idade escolar para o efetivo envolvimento com suas riquezas sócio-culturais, contextualizando a possibilidade de proteção de patrimônio às peculiaridades do desenvolvimento econômico e ambiental do município. Objetivou-se também oferecer à comunidade a oportunidade de se reapropriar de seu patrimônio cultural, promovendo o seu (re) conhecimento, sua proteção e valorização, refletindo sobre o valor de seu patrimônio cultural, enquanto parte relevante de sua memória coletiva.

Neste trabalho foram contemplados os alunos do Ensino Fundamental de duas escolas públicas com idades variadas entre 7 e 14 anos buscando compreender a concepção dos mesmos sobre o patrimônio. Buscou-se também perceber através de entrevistas a visão de seus avós sobre Patrimônio Cultural e quais os marcos e manifestações culturais locais devem ser preservados e resguardos. Os relatos dos alunos e idosos sobre o patrimônio descortinam a forma de ver os bens culturais da localidade, os lugares estabelecidos por eles como patrimônio. Pode-se observar durante a pesquisa o sentimento de pertencimento a terra e ao lugar e como estes se sentem como construtores da história. Conhecer é fundamental para se despertar o sentimento de valorização e preservação.

Chartier (1987: 56) diz que História é um “*estudo de processos com os quais se constrói um sentido*”. Assim, a proposta desta pesquisa foi trabalhar com cultura e Patrimônio Cultural como produção de sentidos. Buscou-se perceber o direito à diferença e à palavra, de se manifestarem sobre o patrimônio local e o sentimento de pertencimento a um povo, a uma história e a um lugar.

Algumas políticas públicas tem estimulado os trabalhos de valorização da cultura e salvaguarda do patrimônio Cultural, instigando a população e instituições a salvaguardar os seus bens culturais, percebendo-os como fundamentais na construção/reconstrução da identidade local, regional e nacional. Em Minas Gerais, uma medidas importante na

⁷ Projeto foi desenvolvido em João Pinheiro como fruto de um trabalho de educação patrimonial realizado através da parceria da Secretaria Municipal de Cultura escolas públicas da cidade de João Pinheiro em 2.009. O “João” do título do projeto faz referência ao nome do município, mas também aos “Joões, Marias, Josés”, pessoas comuns que contribuíram e contribuem para a história do município e que são guardiões dessa história e do seu patrimônio cultural.

valorização do patrimônio mineiro está o estímulo concedido pelo Governo Estadual, através da Lei nº. 13.803/2000, a qual proporciona uma distribuição diferenciada do Imposto Sobre a Circulação de Mercadorias e Serviços em no estado (Lei Robin Hood), que, entre outros quesitos visa à proteção ao Patrimônio Cultural Mineiro. O Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, IEPHA-MG,⁸ é o órgão responsável para valorizar e estimular as diversas manifestações culturais em território mineiro contribuindo para a preservação do Patrimônio Cultural no Estado.

O tema do projeto “Terra de João” buscou a contextualização da questão do patrimônio cultural local à realidade do público alvo, que consistia em alunos da rede estadual de ensino e seus avós em seu aspecto cotidiano e coletivo. Não há como se pensar na preservação e na valorização da memória e da cultura sem pensar no seu significado e representação para o seu povo. Segundo o IEPHA, “o povo é o maior guardião de seu patrimônio”. Neste contexto, o Projeto de educação se justifica por ser um instrumento de acesso à valorização da cultura, fundamental na construção da identidade, seja ela, individual ou coletiva.

A metodologia aplicada para a coleta dos dados desse estudo constituiu-se de ações desenvolvidas no Projeto Terra de João. Essas ações buscaram despertar o interesse e a interação do público-alvo. O conhecimento e a experiência dos alunos e avós entrevistados foram prioritariamente considerados no processo, valorizando seus saberes. A memória é em uma fonte importante de coleta de dados, principalmente através das entrevistas realizadas pelos alunos com os avós. Foram realizadas também no projeto, palestras, visitas guiadas ao Museu e exposição de objetos e fotos antigos do acervo da comunidade encontrados pelos alunos.

Destaca-se a importância do conhecimento e valorização do patrimônio Cultural e da História na construção da identidade, sendo que conhecer, divulgar e resguardar é uma responsabilidade de todo povo, bem como, do Poder Público. Carlos Rangel, historiador do IEPHA-MG, diz que o maior guardião do seu patrimônio é o próprio povo. Aécio Neves⁹ ressalta a importância do papel do Estado na preservação do patrimônio:

⁸ Em Minas Gerais, a proteção ao patrimônio cultural está ligado à Secretaria de Estado da Cultura, sendo seu órgão executivo o IEPHA/MG - Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais - criado em trinta de setembro de 1971, alterada pelas Leis Estaduais N.º 8.828 de cinco de julho de 1985 e N.º 11258 de outubro de 1993. IEPHA/MG é uma Fundação Pública, sem fins lucrativos. Vêm publicando através de cursos, informativos, informações diversas sobre a questão patrimonial em MG.

⁹ Entrevista do Governador Aécio Neves ao BEM INFORMADO, Boletim informativo do IEPHA. Belo Horizonte. Maio de 2008-Ano 02/n 08, p 06.

Costumo dizer que, para construir o futuro, o que queremos ser, temos, antes, que fomos e o que somos. É esta gênese da nossa História se concretiza de forma muito especial no patrimônio legado pelas gerações que nos antecederam e que contribuíram para forjar os valores de Minas e dos mineiros, e, por que não dizer, também da Brasilidade?

Nesse sentido, percebe-se a importância das questões identitárias na construção da história e da preservação dos bens culturais. Rangel. O IEPHA divulga que “Cada pessoa é responsável pelo que aviva sua memória. Todos são responsáveis pelo que aviva a memória da sua comunidade”.

Segundo dados do IEPHA-MG, “Todo patrimônio cultural deve ser guardado e protegido- tombado – todo bem cultural que se constitua em elemento essencial da personalidade de uma comunidade. Eles são documentos que podem entender a trajetória e a história de um povo.”.

A cultura e a memória de um povo são os pontos centrais de união e identidade, os responsáveis pelos fios que tecem o delicado tecido social e cultural que ligam as pessoas em torno de um senso comum de compartilhamento e identidade, fator essencial para a construção da cidadania. O patrimônio histórico e artístico concretiza e dá visibilidade a esse sentimento chamado pela memória e cultura, possibilitando, a constituição de identidades coletivas, fortalecendo elos de identidades comuns, importante fator para a sobrevivência de um povo.

Durante a realização do projeto, foi possível observar o interesse dos alunos por conhecer o patrimônio Cultural. Alguns possuíam um conhecimento prévio sobre a questão e durante as visitas guiadas e faziam menção a de objetos semelhantes aos da exposição do Museu, demonstrando reconhecimento.

É possível perceber nas entrevistas que Patrimônio é um termo polissêmico, relacionando-se cultura, bens culturais, coletividade.

“Patrimônio cultural é a soma dos bens culturais de uma comunidade ou grupo”.

“Patrimônio cultural é aquilo que não é de uma pessoa, mas, de todos!”

“Uma manifestação em defesa dos monumentos históricos.”;

“é aquilo que a gente guarda como lembrança.”

“é aquilo que pertence a uma pessoa ou cidade.”

“São crenças, os costumes, as festas tradicionais de nossa cidade que as pessoas tem costumes de realizar e já conhecem essas crenças. Costumes que desde pequenos são passados de geração em geração.”

“Patrimônio é tudo que trata de cultura, herança, história do povo e do lugar.”

“Patrimônio é tudo aquilo que tem um significado especial para cada um de nós. Algo que fez ou ainda faz parte de nossas vidas”.

“Um bem histórico que deve ser preservado e conservado, pois faz parte da História e da cultura, seja ela material, como igreja ou imaterial como festa popular.”

Alguns dos narradores conseguem fazer relação entre memória e patrimônio, como algo que precisa ser preservado e valorizado, por relacionar-se a aspectos históricos. Outros narradores não têm conhecimento dessa relação.

“Entendo que seja um lugar, uma coisa que é antiga, uma casa antiga”.

“... Eu acho que patrimônio cultural são coisas que simbolizam a cultura de um lugar, como na nossa cidade, o museu simboliza a nossa cultura. São coisas que nós preservamos”. Dessa forma, percebe-se uma ligação com o patrimônio material.

Para alguns, o termo patrimônio esta relacionado à rememoração e repasse cultural: *“Para mim patrimônio é aquilo que as pessoas resgatam do passado e traz para nós do presente.”* Para outros, está ligado ao passado e presente. *“É tudo que um país, Estado ou município tem como relíquias, que representa o seu modo de vida, que conta do passado e do presente de um povo.”*

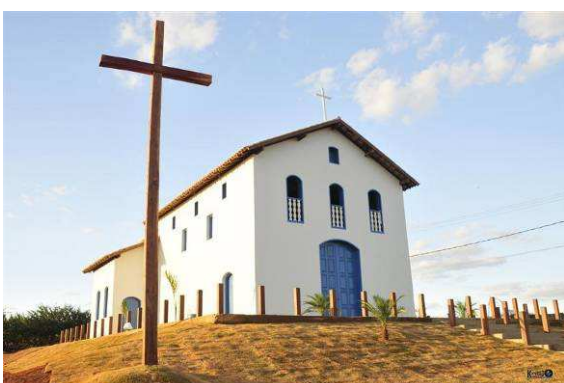
Alguns relacionaram o termo cultura ao cultivo de lavouras e lida com a terra. Outros não souberam conceituar, mas, a maioria dos entrevistados falou do significado para eles, relacionando aos bens culturais. Nas entrevistas com os avós, percebe-se a dificuldade em definir patrimônio, sendo que, em sua maioria, davam somente exemplo do que poderia ser patrimônio associando aos bens materiais.

Nas entrevistas buscou-se perceber sobre os lugares de memória, os bens materiais e as manifestações culturais existentes em João Pinheiro e que fazem parte da História. Procurou-se dessa forma perceber os bens culturais que possuem significado para a população. Entre as respostas encontradas, a maior parte fez referencia aos bens de natureza material, arquitetura, igrejas, objetos, praças, ruas... Alguns fizeram menção às tradições, porém, relacionadas à religiosidade, festas populares e o trabalho artesanal.

“Na cidade de João Pinheiro, acho importante ser considerado patrimônio e preservado as casas com arquitetura antiga, a Igrejinha, as praças da cidade, a Casa da Cultura, a cachoeira do garimpo e as festas tradicionais, a festa do algodão.”

“A prefeitura, folias de reis, Praça Luzia Mendes Romero, escola Presidente Olegário... Objetos antigos... O marco as margens da BRO40 são também marcos da nossa história, por isso, são patrimônio...”.

“A Igrejinha da COENG, a Igreja de Cana Brava e Santana da Caatinga que é um quilombo.” “As casas antigas que ainda restam, a bica da água limpa, as Igrejas.”



Fotos nº

01, 02, 03,04: São exemplos de alguns bens culturais citados pelos narradores desta pesquisa. O primeiro deles é o Sobrado onde se situa a Casa da Cultura. A segunda imagem é uma visão panorâmica da Praça Luzia Mendes Romero. A terceira é uma réplica da Igrejinha de Sant'Anna que foi demolida na década de 70 do século XX. A quarta imagem retrata a Igreja de Cana Brava, construída no século XIX. As quatro imagens pertencem ao acervo da Casa Da Cultura D^a Geralda Campos Romero

“Patrimônio cultural são as nossas festas, festa do peão, a festa de exposição, festa da cidade e etc.”.

Londres (2004:21) escreve que “não é uma tipologia de bens que determina a priori o que deve ser considerado patrimônio, e sim, uma atribuição de valor e o desejo de investir na preservação”.

As imagens acima se referem aos bens materiais citados pelos narradores como patrimônio cultural pelo significado dos mesmos na história local e paisagem da cidade. A primeira imagem é do Sobrado onde se localiza a Casa da Cultura Dona Geralda Campos Romero. É uma construção do século XIX que pertenceu a um grande proprietário de terras da região, posteriormente tornou-se sede do Fórum e Comarca de João Pinheiro. Foi restaurado em 1991 e no seu espaço foi inaugurada a Secretaria M. de Educação, Cultura, Esporte e lazer e em dezembro de 2006 passou a sediar a Casa Da Cultura. Dentre todas as entrevistas realizadas e questionários respondidos pelos alunos, sobre o patrimônio local, o

sobrado foi citado por quase todos, principalmente por abrigar em seu espaço o museu, o Arquivo Público, a sala de projeções do cinema Sinhá Maria e pela sua arquitetura que “conta” de um outro tempo.

A segunda imagem retrata a Praça Luzia Mendes Romero, citada por alguns narradores como patrimônio pelo seu estilo de construção e sua finalidade. Em seu palco realizam apresentações de diversas manifestações culturais, valorizando a cultura.

A terceira imagem retrata a réplica da Igrejinha de Santana do Alegre, construída em 2008. É uma réplica da Igreja Matriz construída no século XIX e que serviu de culto até a década de 70 do século XX quando foi demolida. Mesmo demolida essa Igreja estava presente na memória coletiva das pessoas mais idosas como um dos bens preciosos que a cidade havia perdido. Nesse sentido relatou Dona Benedita, uma das pessoas mais idosas da cidade... “A nossa Igrejinha era uma riqueza... Lá eu casei, batizei meus filhos, casei meus filhos, ia sempre à missa... Essa Igreja era testemunha de muitos momentos da nossa cidade...”.

A igrejinha presente na quarta imagem é uma construção da primeira metade do século XIX, constituindo-se em uma testemunha da história da localidade onde a mesma foi edificada, na sede e um dos distritos do município de João Pinheiro. Estes são alguns dos bens materiais citados nas narrativas dos entrevistados.

Mencionaram também nas entrevistas as riquezas naturais do município. Em relação ao patrimônio natural, destacaram: as cachoeiras, rios, matas, fauna, veredas, etc.



Fotos nº. 05 e 06: Cachoeira do Garimpo e bica da água Limpa. Segundo dados das entrevistas, essa cachoeira e a nascente da Bica da Água Limpa são patrimônios da região. Além do valor natural, foram citadas também por seu valor histórico. Na cachoeira do Garimpo foi instalada a segunda usina de produção de energia da cidade de João Pinheiro e a nascente do Capão da Água Limpa é uma fonte água cristalina que nunca seca. Foi em nas suas proximidades que a cidade nasceu no século XIX. Fotos: Konrado Fotografias. Acervo da Casa da Cultura.

“Cachoeira Rio do Sono, Cachoeira do Tauá, cachoeira do garimpo”.

“Cachoeira do Mocambo, nossas veredas, nossas matas, nossos rios, nosso cerrado... Ele é rico em flores, plantas, árvores que dão frutas gostosas.”

“São nossos ipês, nossos buritis, os bichos do cerrado, as veredas...”.

Foi possível observar que os narradores em sua maioria percebem a importância das riquezas naturais, mas, nem todos assemelham esses bens ao termo “Patrimônio cultural”. O município de João Pinheiro possui muitas riquezas naturais, no que se refere à fauna e flora, seu território é composto pelo cerrado com características próprias desse bioma. O cerrado foi sendo transformado pelas pessoas que habitaram esses rincões, estabelecendo uma maneira singular de viver e se relacionar com a natureza. “As relações históricas que os grupos humanos estabeleceram com esse bioma contribuíram para a formação do patrimônio cultural sertanejo.”(RIBEIRO, 2006:15) Nesse cotidiano, muitas práticas culturais vão sendo reconstruídas, os modos de fazer, relacionar com a natureza, utilização dos recursos naturais, reinventam o seu cotidiano e sua cultura.

O patrimônio imaterial também foi citado nas narrativas durante a coleta dos dados, todavia, assemelham mais a patrimônio as festas religiosas, entre elas, as folias de reis, congada e festas tradicionais do município, entre elas, a festa de exposições de gado, festa do peão e cavalgadas.

“Patrimônio cultural são as nossas festas, festa do peão, a festa de exposição, festa da cidade e etc.”.

Nesse sentido, mesmo que não saibam conceituar o que é patrimônio imaterial, eles percebem a importância das tradições na cultura local.



Foto nº. 07: Apresentação De um grupo de Folias de Reis do município no 29º Encontro Regional de Foliões de Santos Reis em João Pinheiro-2009. Foto: Acervo da Pesquisadora Maria Célia Gonçalves.

Foto nº. 08: Apresentação do grupo de Congada do distrito de Santa Luzia Da Serra na cidade de João Pinheiro. 2008. Acervo: Casa da Cultura Dona Geralda Campos Romero.

O sentimento de pertencimento ao lugar e a história é perceptível na maior parte das narrativas. Durante as visitas guiadas dos alunos a Casa da Cultura percebia-se o interesse de grande parte dos alunos em conhecer os objetos e a história. Muitos deles faziam questionamentos e anotações em seu caderno de campo. Demonstraram interesse em conhecer os fatos e pessoas das fotografias expostas na sala de fotos. Muitos evidenciaram reconhecer

ou atribuíam referência aos objetos ou lugares (re) conhecidos ao olharem as imagens de bens culturais do município expostos na Casa da Cultura.

Não raramente, os alunos demonstraram interesse e muitas indagações ao conhecerem o “Arquivo Público Genésio José Ribeiro” com documentos do Poder Judiciário existente em uma das salas da Casa Da Cultura de João Pinheiro. No seu acervo há muitos processos judiciais que variam desde divisão de terras a processos crime, jornais e livros antigos que contam da História Local e regional.

Durante a pesquisa foi possível perceber em muitos alunos o sentimento de pertencimento a História e cultura local, a identificação com a cidade e a cultura. No entanto, isto não acontece com a totalidade dos alunos, demonstrando que a educação patrimonial deve ser um trabalho constante, visando despertar nos alunos o gosto por conhecer os seus bens, a sua cidade. As pessoas precisam conhecer seus bens para amar e preservar. Entre os mais velhos, este sentimento está mais enraizado, demonstrando em suas palavras o entrelaçamento de sua história a história da comunidade.

Ao longo da História de João Pinheiro a comunidade foi perdendo de muitos dos seus marcos, das casas antigas, do antigo largo da Matriz poucas casas ainda resistem ao tempo. A cidade cresceu, ruas foram abertas, construções mais modernas foram sendo construídas... Da cidade de outrora, muito se perdeu, mas a população aos poucos está percebendo a importância de preservar seu patrimônio, conservar, amparar, defender. Pode-se notar alguns indícios dessa afirmação nas narrativas de alguns narradores.

“O patrimônio deve ser preservado e respeitado por todos, seja ele, um museu com objetos históricos, uma igreja ou um a rua antiga que faz parte da história de nossa cidade, pois se destruímos um patrimônio público estaremos destruindo a nossa cidade e a sua história.”

“Devemos não só desfrutar dos nossos bens, devemos também preservar a natureza, os nossos rios, as cachoeiras, as praças, veredas, cerrados, as matas e também os bens materiais e a nossa própria cidade.”

“Todos os patrimônios de João Pinheiro devem ser preservados, não só para nós, mas, para as futuras gerações, para que elas possam conhecer melhor a história de João Pinheiro”.

Segundo o IEPHA a preservação e conservação do patrimônio cultural é um dever de todos os cidadãos. Os bens culturais sofrem ameaças constantes, que levam à degradação dos materiais utilizados em sua produção/confecção.

Pode-se observar na pesquisa que sempre que faziam menção a um bem cultural, destacavam a contribuição desse patrimônio na história local, como nos disse um dos narradores... *“Aquele sobrado onde é a Casa da Cultura viu passar muita coisa da nossa história... Lá foi armazém de secos e molhados, casa, Fórum, sede da Comarca. Lá tem muita história.”*

Um dos itens dessa investigação relaciona-se ao que a população pesquisada considerou importante contar sobre a história local. Entre os aspectos abordados, destacaram a importância relatar a história presente na memória coletiva relacionada ao boi de nome Alegre e a santa padroeira que deram o nome a cidade, a contribuição de Santana da Caatinga para o desenvolvimento do município, a emancipação política, a urbanização, abastecimento de água, eletrificação, história da educação, da Igreja e o impacto da BR040 sobre o desenvolvimento da cidade.

Segundo Oliveira Mello (2005:341) na primeira metade do século XIX já existia nessa localidade um pequeno povoado. Ele escreve que o garimpo foi um dos motivos que influenciou no povoamento da região de João Pinheiro, surgindo à cidade de Santana do Alegre próxima a Vereda da Extrema e Capão da Água Limpa.

Santana do Alegre foi elevada à categoria de município em 30 de agosto de 1911, pela lei nº 556. Recebeu a denominação de João Pinheiro em homenagem ao ex-presidente do Estado de Minas Gerais. *João Pinheiro. Composto dos distritos de Santa Anna dos Alegres, que será sede, Catinga, Canna Brava e Veredas, do município de Paracatu. Com essa emancipação político-administrativa, englobou uma área grande de terras, sendo um dos maiores municípios em extensão territorial de Minas Gerais.*

Conforme a memória coletiva e as histórias contadas oralmente, essa região, anteriormente conhecida por Santana do Alegre, deve seu nome a Sant'Anna, santa de devoção dos moradores e padroeira da cidade, e Alegre, um boi bravo, curraleiro, que tinha tal nome, que vivia nas cercanias do lugar e, frequentemente, ao anoitecer ia para o Arraial e ficava a mugir horas a fio.

A construção de Brasília e da rodovia Br040 ligando Rio de Janeiro à Brasília foi sumamente importante na história e transformação do município. Um dos nossos narradores afirmou ser *“essa rodovia um divisor de águas na nossa história.”*

Olhar a cidade do presente e do passado permite nos perceber as mudanças pelas quais passou a cidade, outrora, vila de Santana do Alegre. Não é necessariamente a idade que determina a extensão geográfica ou a importância de uma cidade. Uma cidade não passa por um processo evolutivo e nem deve ser vista numa perspectiva evolutiva. Ela é filha de seu

tempo, e devemos nos lembrar que elas são frutos das transformações que os seus moradores fazem daquele espaço de vivência e experiências, a partir das táticas de resistência, da cultura, histórias individuais e coletivas, lugar de pertencimento.

Percebe-se que muitas foram às transformações ocorridas na história da cidade ao longo de sua caminhada e muitos foram os marcos deixados, marcos esses que são vetores identitários importantes e que precisam ser resguardados.

O IEPHA alerta sobre a importância de preservar, proteger, guardar, resguardar, sendo esta uma atitude de cuidado e respeito. Salientam a responsabilidade e dever de resguardar os bens culturais impregnados de memória, valores históricos, arquitetônicos, paisagísticos, artísticos e etnográficos que contribuem para a formação identidade cultural, possibilitando as pessoas o conhecimento de si mesmo, da sua comunidade, da sua História, da sua cultura.

2 Considerações finais.

Neste mundo, tudo passa, muda, transforma, se cria/recria... O homem no seu cotidiano transforma e reinventa o meio em que vive. Nesse sentido, preservar a memória e o patrimônio cultural é um importante requisito na nossa história e no sentimento de pertencimento ao lugar e a história, mas simultaneamente constitui-se também em um desafio. Ao olhar a cidade de João Pinheiro que se aproxima do seu centenário de emancipação política percebe-se que muito do seu patrimônio cultural foi se perdendo, reconstruindo. As casas antigas foram sendo demolidas, as praças revitalizadas, objetos antigos que contavam de um tempo e cotidiano, aos poucos vão sendo substituídas... É preciso lembrar que patrimônio cultural pode coexistir com a modernidade. Um não inviabiliza o outro.

Nesse sentido, é preciso valorizar o patrimônio, os marcos da história. O que não é valorizado perde o sentido e se desfaz com o tempo... Para se conhecer um povo é preciso conhecer sua história, embrenhar-se nos seus caminhos e requisitar aquilo que o identifica, suas casas, seu trabalho, seus artefatos, objetos, práticas e representações, seu modo de vida, sua história, seus saberes e fazeres, sua forma de organizar a sociedade, como se tornaram o que são hoje e o que querem ser amanhã. Sua herança cultural, transmitida de geração em geração.

Ao realizar o projeto Terra de João percebe-se que a educação patrimonial constitui-se em uma experiência rica tanto no aspecto educacional quanto de valorização da história e cultura local. Fortalece a identidade à medida que se conhece a história e cultura local. Isto é importante, pois possibilita o despertar de sentimentos de preservação e valorização dos bens

culturais, da história e memória. Segundo dizem os mais velhos, o amor desperta o sentimento de cuidar e preservar. Conhecer a história e o patrimônio cultural consiste em um exercício de cidadania, é nosso dever resguardar os marcos de nossa trajetória e um direito das gerações mais novas de conhecer sua história contribuindo para o fortalecimento das identidades, pois não há como pensar em identidade sem história e memória.

Os resultados aqui apresentados são frutos dos diálogos estabelecidos com autores que compartilham do solo da História Cultural e das incursões feitas com outras áreas do saber, pois *nenhum texto aparece saturado de sentido, transparente, e exige sempre uma decifração contínua*. (Reis, 2002: 20). A intenção foi dar visibilidade à história e cultura local visando trazer contribuições para a escrita da história e as representações dos pinheirenses sobre seu patrimônio cultural.

3-Referência

BOSI, Ecléa. **O Tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 05 de outubro de 1988. São Paulo. Saraiva, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural. Entre práticas e representações**. Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, 1.990.

DARNTON. Robert. **O Grande Massacre de Gatos E Outros Episódios da História Cultural Francesa** 2.ed. Rio de Janeiro Graal 1986;

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debates sobre relações raciais no Brasil: Uma breve discussão**. In: **Educação anti-racista: Caminhos abertos pela Lei Federal nº10. 639/03 /Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade**, 2005. Coleção Educação para todos

BARROS, José D`Assunção. **História Cultural: Um panorama teórico e historiográfico**”, textos de História. Dossiê: **“A justiça no Antigo Regime”**. Revista do Programa de pós-graduação em História das UnB, Brasília, UnB, Vol.11, n1-2, 2003, p 157.

LONDRES, Maria Cecília. **Patrimônio em Processo: Trajetória da política federal na preservação do Brasil**. Rio de Janeiro URFJ/IPHAN.

MELLO, Maria Tereza Ferraz Negrão, **“Clio, a musa da História e sua presença entre nós”**, in, Cleria Botelho da Costa, **Um passeio com Clio**, Brasília, Paralelo 15, 2002.

Oliveira Mello. **A igreja de Paracatu nos caminhos da história**. Paracatu: Editora da Mitra Diocesana de Paracatu-MG, 2005.

PESAVENTO, Sandra. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil. De Varnhagem a FHC**. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2002.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. **Sertão, lugar desertado – o Cerrado na cultura de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

REZNIK, Luiz. **Qual é o lugar da história local?** Disponível em: www.uerj.br. Acesso em 20/05/2009.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais** - Petrópolis, R J: Vozes, 2.000.

FESTA DE CARETAGEM: A LITERATURA ORAL NA RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA DOS REMANESCENTES QUILOMBOLAS DE SÃO DOMINGOS.

Vandeir José da Silva
vandeirj@hotmail.com *

Este trabalho tem por objetivo analisar a literatura oral como forma de reconstrução da identidade étnica através da festa de caretagem em São Domingos, localizado a 3Km da cidade de Paracatu MG. A festa de caretagem é dançada somente por homens negros da comunidade de São Domingos. A festa tem o nome de caretagem porque os componentes usam máscaras durante a homenagem que é feita para São João Batista. no dia 23 para 24 de junho. É no período do festejo que a literatura oral se faz presente através das histórias contadas, da música cantada, contos e versos rimados. Observa-se que esses são alguns dos fatores que contribuem para a reconstrução da identidade étnica dos moradores da comunidade de São Domingos através da festa de caretagem. A pesquisa foi realizada através da etnografia com narrativas orais sendo a metodologia qualitativa.

Palavras chave: quilombo, identidade étnica, literatura oral.

This work aims to analyze the oral literature as a mean of reconstruction of the ethnic identity trough the grimacing party in Sao Domingos, localized about 1,86 miles of the Paracatu city, in Minas Gerais. The grimacing party is danced only by men whit masks, happening every year on June, from 23 to 24. The official party begins at seven o'clock whit the celebration of the Mass and then the grimacers walk trough all the community during all the night and part of the day. In this period of the party that the oral literature is present trough the oral histories, the singing music, counts and rimed verses. We can see that these are some of the factors that contribute to the reconstruction of the Sao Domingos community citizen ethnic identity trough the grimacing party. The research was done trough the ethnography whit oral narratives to comprehend that the memory of the old population is divided to the young population trough the oral literature, so it is a mean of remaining the tradition. We believe that a work that discusses the oral literature of reminiscent of Quilombos in Minas Gerais is very important, so we propose to participate of the work group of "History and Literature: the partition of the sensitive".

Key words: reminiscent of Quilombos, ethnic identity, oral literature

1 INTRODUÇÃO

Nesse tempo sem tempo, a hora cronometrada faz dos homens reféns, da sua própria existência. É comum pensar, que a literatura oral não exista, pois o século XXI celebra com júbilo a era da modernização através de meios de comunicação cada vez mais velozes e

* Mestrando do programa de história cultural UnB. Integrante do Laboratório Transdisciplinar de Estudos sobre a Performance- TRANSE/UnB. Email: vandeirj@hotmail.com

potentes. Nessa perspectiva é comum observar homens e mulheres acompanharem o tic-tac frenético do relógio, voltado para uma produção industrial como forma de demonstrar a inserção no mundo dos letrados e informatizados. Assim, conversas, histórias, contos e versos, tornam-se cada vez mais rarefeitos na sociedade industrial. A esse respeito Cléria Botelho da Costa (2001:75) escreve que:

“(...) nos séculos XX e XXI, essa memória e essa imaginação populares são limitadas pelo parco tempo que dispomos para o ócio. O homem desses séculos, sobretudo o cidadão, tornou-se escravo do tempo do relógio que regula a hora de pegar o filho na escola, de chegar ao trabalho, de ir ao supermercado”.

Refletindo sobre as palavras da historiadora, percebemos que a sociedade tem se tornada conturbada, sem momentos ao final da tarde para reunir a família e discutirem os acontecimentos do dia. O homem vai perdendo a relação de afetividade familiar no seio da sociedade moderna.

Contrapondo essa realidade, ainda encontramos lugarejos que mantêm estruturas familiares que intercambiam suas experiências no dia a dia e fazem de alguns momentos formas de reconstruírem a identidade étnica.

Analiso neste trabalho a importância da literatura oral para a reconstrução da identidade étnica dos moradores remanescentes de quilombo de São Domingos. Acredito que essa reconstrução acontece através de histórias, contos e versos que são narrados na festa de caretagem, uma homenagem feita a São João Batista no dia 23 para 24 de Junho.

De acordo com Raquel Soihet(1992:04):

“A festa se constitui num cenário privilegiado para a observação desses pressupostos. Em medida diversa, de acordo com a modalidade, na festa estão presentes aspectos expressivos do universo cultural dominante; por outro lado, aí se encontram imbricados elementos próprios da cultura popular, com suas tradições, seus símbolos, suas práticas. A festa é local de encontro e lazer desses grupos, nela ocorrendo uma influência recíproca entre ambos os segmentos”.

Como podemos perceber nas palavras da autora, esse momento traduz a representação do social ligado intimamente a realidade da sociedade faz esse tipo de prática.

A dança dos caretas, em sua magia promove a entrega dos moradores de São Domingos , ao convívio de uma espiritualidade profunda, numa comunhão de pensamentos, onde gratidão, e prazer se misturam como uma manifestação das emoções contidas no âmago da fé, culminado aí com uma festividade de cantorias de fundo religioso, contos e histórias e versos rimados entremeado de comilanças e danças típicas.

São Domingos localiza-se a três quilômetros do centro da cidade de Paracatu Minas Gerais. São Domingos é uma comunidade composta de negros certificada como remanescente de quilombo pela FCP (Fundação Cultural Palmares) no ano de 2004. O arraial localiza-se a uma distância de 220 quilômetros da capital do Brasil, Brasília, e 500 quilômetros de Belo Horizonte, capital mineira. Embora seja considerado um bairro, de acordo com a divisão urbana de Paracatu - MG, seus moradores não concordam com essa classificação. Eles preferem que o espaço geográfico seja conhecido por “Comunidade”, “Arraial” ou “Povoado de São Domingos”

Optei, nessa pesquisa, pela metodologia qualitativa porque a forma de coletar os dados foi feita através de gravação.

A relevância acadêmica desta pesquisa consiste em elaborar um trabalho, considerando a escassa produção sobre o tema de festas populares e reconstrução da identidade étnica sobre comunidades quilombolas em Minas Gerais. Tenho objetivo entregar para a comunidade pesquisada uma cópia do trabalho em sinal de agradecimento aos narradores, por compartilharem de suas memórias e para que esses tenham uma produção literária como fonte de arquivo comunitário.

Para a realização desta pesquisa buscou-se responder as seguintes questões: qual sentido tem a festa para a comunidade? De que forma a festa de caretagem constitui um vetor de identidade étnica? Qual importância tem as histórias, contos, cantos e versos rimados para a comunidade?

A hipótese desse trabalho se assenta na idéia de que a identidade étnica dos moradores remanescentes de São Domingos é construída a partir da festa de caretagem.

O objetivo é analisar o processo de construção e reconstrução da identidade étnica dos quilombolas, através da festa de caretagem.

1.2 Literatura oral através de história, conto, música/versos.

“O narrador, ao relatar os acontecimentos, recria para seus ouvintes as crenças, as tradições e os saberes de uma época, nos quais continua acreditando. Ao reconstruir esse imaginário que também é o de seus ouvintes, ele compartilha memórias”. (Costa, 2001:83)

Questões como estas descritas pela autora me faz refletir a cerca da literatura oral revestida sob o poder de Mnemzine, guardiã da memória que agraciava os gregos com o “guarda de cor, ou guardar com o coração”. Como estratégia, a sociedade grega repassava

suas histórias às novas gerações, mantendo-as vivas preservando-as da ameaça do esquecimento.

O legado da literatura oral ultrapassou as barreiras do espaço e do tempo, tornando-se um meio de sobrevivência cultural de muitas sociedades que evocam no passado as histórias contadas no presente e rumo ao futuro procuram manter sua identidade. Penso São Domingos nessa perspectiva, uma comunidade que através de narrativas orais produzem histórias, contos, músicas e versos para firmarem suas identidades étnicas. Esse compartilhar está associado à manutenção da estrutura social familiar exercido nos laços consangüíneos e de compadrio. Essa organização social pode ser compreendida também como forma de resistência uma vez a cultura negra é mostrada de forma marginalizada. Não temos intenção de entrar nesse assunto, por hora o que nos interessa é como a festa de caretagem pode ser pensada como um espaço de reconstrução de identidade étnica. Costa (2002) afirma que comunidade e indivíduos constantemente procuram atualizar elementos culturais que possibilitem manter através da memória a identidade coletiva. Desta maneira, recorrem a diferentes técnicas na intenção de reconstituir o passado e dar sentido ao seu futuro.

Na noite do dia 23 para 24 de junho, a comunidade de São Domingos reuni-se para homenagear São João Batista. A festa tem início oficial às 19:00 horas com celebração da “Santa Missa”. Com o término, reúnem-se a comunidade onde aproximadamente 30 homens vestidos metade de cavalheiros e a outra metade de damas, dançam até 12:00 horas do dia 24.

A influência dos agentes sociais um sobre os outros os ligam tornando-se um processo de coesão. Essa é uma ação coletiva uma ação social identitária . De acordo com Stuart Hall (2003:108 – 109) “As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência”. Essas são abrangências que correspondem às emoções partilhadas socialmente pela comunidade. A expressão simbólica através da festividade revela na história do quilombo.

Durante a dança tanto os cavaleiros, quanto as damas, devem usar máscaras feitas especialmente para a festividade. Os homens usam chapéus e máscaras pintadas com bigodes. As “mulheres” recebem maquiagens na face e nos lábios tinta vermelhas. Algumas damas usam chapéus enfeitados com fitas, rosas e rendas.

Essa festa é pensada aqui como uma manifestação da cultura, entendo cultura conforme Geertz (1989:04):

“Acreditando, como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a

sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.

Portanto busca-se nesta pesquisa o sentido que os quilombolas de São Domingos atribuem às suas identidades, pautadas na ação simbólica da festa da “caretagem”.

2 Festa e sinalização: A construção da identidade étnica

“A literatura oral brasileira reúne todas as manifestações da recreação popular, mantidas pela tradição”. (CASCUDO, 1978:27). A literatura oral ainda é farta se prestarmos atenção nos dizeres populares. Ela sobrevive porque as pessoas dão legitimidade a sua existência. Ela não é somente utilizada pelo sertanejo, homem matuto da roça, mas aparece também nas falas cotidianas de homens e mulheres da cidade. Assim a literatura oral, pode ser compreendida como um poderoso mecanismo onde as pessoas a utilizam para darem recados críticos, românticos, ou alertar sobre perigos.

Em São Domingos literatura oral é um instrumento mantido como forma de diversão, mas também como meio de educar os jovens remanescentes. De acordo com as entrevistas feitas, a literatura oral é uma tradição na comunidade. Desta maneira, pais e avós educam as crianças através de contos, histórias, músicas e versos. O momento lúdico atinge a educação religiosa, o respeito para com as pessoas mais velhas e demonstra a importância do ato de trabalhar. Para Magda¹, esse é o momento em que a criança presta muita atenção, é nesse momento que os pais devem ser criativos e saber como atingir através da imaginação da criança, os resultados para a vida. João² a respeito da fala de sua esposa acrescenta ainda: “a história que a gente conta pra criança é uma forma de não maltratá. Eles aprende e fica satisfeito. O contadô de história, tem que tê paciência e carinho com as crianças”. O casal de remanescentes, vão tonalizando a conversa a cerca dessa educação mantida como tradição Logo em seguida, Mágda entoa a produção da literária oral destinando-a ao público presente. Apoiada sobre os braços em cima de uma pequena mesa com muita arte e sutileza, começa a contar histórias. No início, faz questão de reforçar, “essa história “do pé de figo³” que vou contar, foi mamãe que contou pra mim e pros meus irmãos. Eu repassei pros meus filhos e netos e conto pra quem gosta de ouvi história”.

¹ Magda Aparecida Lopes 52.

² João Ferreira Souto 59 anos. Esposo de Magda, morador de São Domingos .

³ A história contada por Magda é repassada de geração em geração. Embora tenha procurado identificar a origem desta história, não consegui sua origem.

“O pé de figo tinha uma senhora madrasta muito ruim, que o pai casou com uma segunda mulher e deixando dois filhos, João e Maria. E nisto a madrasta saiu pra casa da vizinha e disse pra Maria tomar conta do pé de figo. O pé de figo tinha muito figo e a madrasta mandou Maria tomar conta dele. Maria ficou tomando conta do pé do figo enquanto o pai e João foram caçar os cavalo. E a Maria ficou com fome e foi tirar um pé de figo. E quando ela tirou um pé de figo, um passarinho vai e bica o figo. Quando a madrasta chegou da casa da vizinha, daquelas, madrasta fofoqueira, ruim! Aí a madrasta perguntou uai Maria porque o pé de figo ta sem um figo? Ela falou, estava tão com fome eu tirei um figo. Quê que a madrasta fez? Pegou Maria, bateu ne Maria, bateu ne Maria. E a madrasta quando o pai chegou. Cadê Maria? A madrasta fez um buraco e enterrou Maria num outro lugar. Quando ele estava cavalgando passou no lugar exato que Maria estava enterrada. E Maria tinha um cabelo muito bonito, virou capim. E nesse capim, o pai passano com o cavalo falou: João quando nos chegarmos lá, você vai cortar aquele capim pra dá pros cavalo. Aí o filho falô: ta pai vou lá cortar. Chegou e perguntou: mulher cadê Maria? Há, Maria deu uma febre tão braba e Maria morreu. “Mas Maria tava enterrada naquele lugar, onde tava o capim”. Ele falou, ó filho vai tirar o capim pro cavalo. O filho foi, o irmão foi cortar o capim. Quando o filho foi cortar o capim, o capim cantou. Esse negro do papai não me arranca meu cabelo, porque a madrasta me enterrou pelo figo da figueira. O filho apavorou com aquilo e disse: é a voz da minha irmã, é de Maria! Tornou a puxar. O capim cantou. Este negro do papai não me arranca meu cabelo, porque a madrasta me enterrou pelo figo da figueira. Aí ele sai correndo e chamando o pai dele. Quando o pai dele chegou ele notou que era a filha e começou a arrancar, arrancar e a filha tava viva ainda. Levou Maria pra casa deu banho arrumou Maria, fez tudo com Maria e levou Maria pra traz da casa e perguntou: quê que o ocê quer que eu faça com a sua madrasta. Ai, a filha falou, Maria falou. Ó, eu quero que o senhor arrume quatro burro brabo e coloca, um braço da muié num burro, outro braço no outro, outra perna no outro, outra perna no outro. Quatro burro. E chega naquele morro que amanhã sê vai vê. Lá do pineco, e pega ele e desce a ladeira abaixo. Aí o quê que aconteceu a mulher começou arrebrantar. Quando ocês tive passando de um lugar pra outro e sentir um cheiro ruim, é da muié que morreu, que matô Maria.”

A narrativa tem seu final com os seguintes dizeres: Saiu do bico do pato, saiu do bico do pinto, sô rei mando falá com cê, que ocê conte mais cinco.

A história contada apresenta uma família conturbada. A narrativa da remanescente tem como protagonista uma madrasta má, um pai que não chora pela morte da filha, mas posteriormente a tira debaixo da terra e oferece oportunidade de vingança. Desta maneira, pode-se observar que tanto Maria como João, estavam mergulhados no mundo do trabalho. Esse exemplar da história é aplicado na comunidade. A obstinação do enredo por ser entendida através das palavras de João quando diz: “Nós temo a obrigação de ensiná os nosso filho a trabalhá, fazê deles homens honrado prá num ficá priguiçoso!”

A narrativa permitiu compreender também a necessidade do respeito para como a família. O destaque para a viuvez é um fator que desperta no conto o respeito com as mães, pois na faltas destas, os filhos estará à mercê de uma mulher que não os tratará a prole anterior com amor e carinho. Uma breve pausa acontece, pois perguntas começam a serem feitas a respeito dos personagens.

A narradora prossegue depois de ter saciado a curiosidade dos presentes. Em seguida nova direção é apontada, desta vez para os contos. Os espectadores seduzidos pela curiosidade aguardaram a nova remessa do mundo imaginário. A execução logo teve início, com contos. Magda olha para os presentes e diz: “vou contar algo pra que vocês aprendam a respeitar a natureza e os animais. E dá início...

*O ninho de tico-tico,
Feito com arte e primor,
Achei no galho mais rico,
De uma roseira em flor.*

*Entre flores encoberto,
Ninguém sabe se ele existe,
É preciso olhar de perto
Para que agente avista.*

*E lá no fundo somente
Três ovinhos e nada mais...
E um ninho tão fofo e quente!
E os ovos tão iguais.*

*Mais tive muito cuidado,
Não toquei com meus dedinhos,
Mamãe disse que é sagrado
Os ninhos dos passarinhos.*

O poema acima narrado foi escrito por Zalina Rolim e é intitulado como “Um Ninho de Tico-tico”. Essa versão poética é contada pela remanescente de forma notável, poucas palavras faltam ou passam ao ser recitado, não perdendo o teor do conteúdo. Com o término a narradora reforça: “É importante respeitar a natureza, ter um olhar aberto e prestar muita atenção nas coisas” De acordo com a narrativa da remanescente, respeitar a natureza não tocar no ninho ou nos ovinhos do passarinho quer dizer também não mexer em nada que não seja da pessoa, é ser honesto. Afirmando isso porque Mágda ao terminar o poema diz: “Aqui em São Domingos todo mundo é muito honesto! Eu não tenho coragem de pegar nada de ninguém!”

Logo em seguida, prossegue a narradora com outro poema, desta vez da poetisa “Francisca Júlia”. A cobra e a Rolinha.

*A rola fez o seu ninho
Para os seus ovos chocar.
Veio a cobra e os comeu
A rola pôs-se a chorar!
Cala boca, minha rola,
Que a cobra eu vou matar.
Os ovos que ela comeu
Ela há de me pagar.*

A remanescente demonstra muita habilidade ao recitar poemas. Na simplicidade o recado vai sendo dado através das estrofes e da encenação. O cenário vai sendo desenhado pela interprete. Os gestos feitos com as mãos e a cabeça equilibram a expressividade de seu rosto que hora se entristece, outras se alegra. Compreendo esse momento como Câmara Cascudo (1978) quando afirmou “que com as mãos amarradas não há contador de histórias”. A linguagem nas narrativas de Magda são simples, porém, precisas. De onde vem tão nobre forma de narrar e gosto pela poesia? Essa mulher de aparência simples encanta seus ouvintes. Mesmo tendo a platéia sob seu domínio, não se apóia em vaidades, ou demonstra superioridade sobre os demais participantes, mas conduz a todos a tirarem uma lição de seus contos.

A festa tem continuidade devido ao repasse dos mais velhos, artesãos da construção do conhecimento. Através das narrativas, eles educam os jovens levando-os a (re) conhecerem no momento festivo a história deixada pelos antepassados. Durante a peregrinação que se estende durante toda a noite e parte do dia seguinte, os participantes da festa contam histórias para os jovens que os acompanham. De acordo com Romilda Silva Oliveira⁴ “a festa sempre existiu, desde minha bisavó, ela dizia que eles dançavam mascarados para não serem reconhecidos e fugir da tristeza”. O que a narrativa da bisavó dessa remanescente queria dizer? Seria fugir do cativo no momento festivo mesmo que temporariamente? Essas são indagações profundas que merecem ser pesquisadas para dar respostas coerentes. Logo após um breve silêncio, Romilda prossegue dando uma tonalidade de alegria em sua narrativa. “Ninguém gosta da festa como nós, está no sangue, a negrada dança a noite inteira”! O caráter discursivo ostentado dá a impressão de que dançar e continuar a festa é uma forma de manter aquilo que os antepassados faziam. A justificativa para a continuidade da festa sempre é justificada de alguma forma. Sempre que interrogados a explicação começa pela justificativa de que seus antepassados comemoravam e contavam histórias sob a festa. Mas o que se pode perceber é que a festa continua sendo repassada sob a literatura oral em forma de histórias. Dona Cristina⁵ ao falar da festa em homenagem a São João relata que:

“Meus pais contavam que quando a virgem Maria foi visitar Isabel sua prima ela estava grávida. Quando Nossa Senhora saudou a prima, João Batista estremeceu no ventre de Isabel. Quando a virgem Maria foi embora, Isabel combinou com Maria que quando o menino nascesse ela acenderia uma fogueira bem grande, o

⁴ Moradora da comunidade, vice presidente da Associação dos Moradores quilombolas de São Domingos e ajudante no preparo da festa.

⁵ Ex- presidente da Associação dos quilombolas de São Domingos 79 anos. Festeira de São João.

clarão da fogueira seria visto de longe. Quando Maria vice o clarão do fogo. Esse era o sinal de que João Batista tinha nascido”.

De acordo com a narradora, essa tradição tem sido seguida de geração em geração. A história é contada de pai para filho de avós para netos. Nesse repasse encontramos também a justificativa para a presença das fogueiras nos quintais que são preparadas especialmente para comemorar a noite de São João Batista. Da mesma forma que o combinado de Isabel e Maria para avisar a respeito do nascimento da criança seria o claro da fogueira, o símbolo de permissão para os caretas dançarem nas casas está nas fogueiras que são acesas no momento da chegada dos dançante. As fogueiras tornam-se importantes mecanismos de comunicação e são compreendidas porque essa história é contada de uma geração a outra. Estas palavras podem ser confirmadas em outra narrativa de Dona Cristina.

“Antes deu existir, já tinha a festa de São João Batista. Meu avô, meu bisavô eram os festeiros. No mês que eu nasci, meu avô morreu. Meu bisavô já era festeiro e passou para meu pai. Meu pai era festeiro, fazia aniversário no dia de São João. Daí, meu avô fazia uma festona bunita que era aniversário do meu pai. Ai meu pai passou para meu sogro, é tanto que o mastro que levanta aqui em casa, é do meu pai. Meu pai é que levantava o mastro na festa de. Aí, eu continuei a levatar, aí depois nasceu no ano que meu pai morreu, nasceu essa filha minha também na véspera de São João que é Joana Darc. Aí eu continuo levantando o mastro”.

A explicação dada através da remanescente nos leva a compreender a riqueza e a importância da oralidade através da literatura oral e permite compreender como que na festa de caretagem a reconstrução da identidade étnica acontece. A festa é momento de contar a história dos antepassados. O passado contado no presente a caminho do futuro. É na festa que as gerações mais novas tomam maior conhecimento de seus antepassados. Os pais e avós sempre fazem comparações durante o festejo. “No meu tempo era assim que festa acontecia”⁶⁶

Ao narrarem suas lembranças, os velhos rememoram o passado, como se quisessem transportá-lo para o presente. Como guardiões da história local, esses são os semeadores da cultura local e grande responsáveis pela construção da identidade dos remanescentes.

Bosi (2003: 15) salienta que

“A memória dos velhos pode ser trabalhada como um mediador entre a nossa geração e as testemunhas do passado. Ela é o intermediário informal da cultura, visto que existem mediadores formalizados constituídos pelas instituições e que

⁶⁶ Fala recorrente de muitos entrevistados.

existe a transmissão de valores de conteúdos, de atitudes enfim, os constituintes da cultura”.

De acordo com a autora, a mediação entre as gerações acontecem porque as experiências dos mais velhos ligam passado e presente. Acredito que os ensinamentos da comunidade têm efeito ao serem repassados porque em São Domingos há uma associação dos anciãos. Os membros são compostos de avôs, avós e pessoas que tenham mais de 50 anos. O respeito às pessoas mais velhas é cultivado.

Outra maneira de compreender a reconstrução da identidade étnica dos remanescentes, é através da música em versos intitulada pela comunidade de marcha de São João Batista. Essa é cantada pelos caretas e participantes da comunidade. A marcha é guiada pelos seguintes versos:

*Marcha, marcha companheiro todos com muita alegria.
Vamos festejar São João, na capela de Maria.*

Arê... are... ruá.

*Toma conta da bandeira derradeiro capitão!
Toma conta da bandeira derradeiro capitão!*

*Meu senhor e a senhora até pro ano que vem
Meu senhor e a senhora até pro ano que vem*

*Se São João nos der vida,
Deus querendo e nós também.*

*Se São João nos der vida,
Deus querendo e nós também*

*Arê... arê ...arê...ruá
Toma conta da bandeira
Derradeiro capitão.*

*Meu senhor e a senhora até pro ano que vem
Meu senhor e a senhora até pro ano que vem
Se São João nos der vida, Deus querendo e nós também.*

Se São João nos der vida, Deus querendo e nós também.

Arê... Arê...ruá

Toma conta da bandeira derradeiro capitão

Toma conta da bandeira derradeiro capitão

Nenhum dos moradores entrevistados soube responder o surgimento da marcha de São João, mas foram unânimes ao responder que ela já era cantada por seus avôs. Os caretas demonstram profundo sentimento ao cantar a marcha de São João Batista. Esses versos contribuem para a manutenção da tradição da festa de Caretagem. Ela consiste em momentos de alegria para todos os negros da comunidade, unindo-os em seus costumes, sua história e memória, constituindo-se como vetor identitário. A marcha é entoada pelos caretas e por toda a comunidade que os acompanham, é uma evocação para que preservem a tradição e uma aclamação ao capitão para ser guardião da bandeira até o próximo festejo.

De acordo com os caretas, a marcha vem sendo repassada entre as gerações e todas as vezes que é entoada essa canção, as lembranças afloram, pois aprenderam a arte de dançar tocar e cantar com seus antepassados.

A festa dos caretas atravessou séculos e é organizada pela comunidade com muita dedicação. Os dançantes desempenham na brincadeira, ao mesmo tempo, alegria, coreografia, performance e folia. Este espaço demonstra a solidariedade e a união dos moradores de São Domingos, que celebram o nascimento de São João Batista. Esta ação reflexiva atravessa a realidade, onde no imaginário, os quilombolas se vêem dentro de um importante papel, ao celebrarem o dia do santo e ao sentirem nos festejos a ligação entre terra e céu, o cortejo da dança se estende por toda a noite e parte do dia. Observa-se que a dança representa não só uma atividade de prazer festivo, mas tem a função de religar a fé aos passos da dança promovendo a interação entre o grupo dançante e a sociedade que assiste a execução do festejo, comemorando-se a vida sobre a morte do profeta. Nos auspícios da fé religiosa comemorada pela comunidade de São Domingos, dançar, significa louvar São João Batista, santo poderoso que irá interceder pelos brincantes e pela comunidade local ao chegarem ao reino do céu.

Considera-se a festa como tradicional pelo fato de ser mantida de geração em geração e que se renova no decorrer do tempo. Bourdieu (2001:9) afirma que: “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, particular, do em mundo social)”. Ainda que este poder seja invisível é percebido nos diversos processos sociais. Neste sentido torna-se plural e dilui-se frente às camadas sociais a que cada indivíduo pertença. Atribui-se este sentido para os quilombolas porque, mesmo diante da pressão exercida pela multinacional (RPM), esses agentes sociais persistem com suas práticas culturais, sendo a dança de

caretagem a manifestação mais significativa e imemorial segundo relatos dos moradores locais.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, não se pensa em tecer comentários conclusivos sobre o tema, tendo em vista que o objeto oferece possibilidades de se fazer diferentes perguntas e encontrar novas respostas. Procurou-se dialogar com referenciais teóricos que possibilitassem elucidar o tema. A idéia apresentada é uma possibilidade para que a partir da mesma, possa-se discutir sobre as manifestações populares na perspectiva da identidade e performance, tema que tem sido motivo de debates em dissertações, teses, seminários e congressos. Enfim a afirmação da identidade da comunidade de São Domingos, compreendida na festa de caretagem, demonstra um local de espaço, hora de harmonia, hora de conflito, mas cabe-se pensar que a própria identidade é a representação do outro como apontamento da diferença.

5 REFERÊNCIAS.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

BOSI. Ecléa. **Memória e Sociedade – Lembrança de Velhos**. 5ªed. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

CÂMARA. Luis Cascudo da Literatura Oral no Brasil 3ª Belo Horizonte Itatiaia São Paulo 1984.

COSTA, Cléria Botelho da. et al. (orgs) **Contar história, fazer história: história, cultura e memória**. Brasília: Paralelo 15, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

HALL, Stuart. **Da Diáspora a Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

SOIHET, Rachel. **O Drama da conquista da festa: reflexões sobre resistência indígena e circularidade cultural**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 9, 1992, p. 44-59 Disponível em <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/93.pdf>. > Acessado em 12/09/2009

A PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA DE QUIRINÓPOLIS VIA REGISTROS ORAIS

SILVA, Flávia Rosa de Moraes¹
flaviam_rosa@yahoo.com.br

A presente comunicação é resultado dos primeiros desdobramentos de uma pesquisa de mestrado que visa compreender as funções sociais atribuídas aos contos populares em Quirinópolis de 1940 a 1970 e permanências no meio social, utilizando-se de fontes orais, por meio de entrevistas além do referencial bibliográfico que oferece estudos sobre a temática. É nessa perspectiva que a contribuição da literatura torna-se imprescindível no desenrolar da pesquisa e na compreensão da História de Quirinópolis, uma vez que, a história apropria-se de “ferramentas” específicas da Literatura para encontrar por meio da sensibilidade presente no ato de rememorar uma versão possível da História, respeitando as peculiaridades que afastam ou aproximam a Literatura e a História, e assim contribuem para vivificar “os causos” que remetem a memória dos quirinopolitanos.

Palavras-chave: História. Memória. Literatura.

The present communication is a result of the first development of a master research that aims to understand the social roles that refer to the folk tales in Quirinópolis from 1940 to 1970 and the presence in social mean making use of oral sources, through interviews besides the bibliography that offers studies about the subject. In this perspective that is essential to literature contribution in the conduct of the research and comprehension of Quirinópolis history, since history takes specific literature "tools" to find through the present sensitivity in the act of recall a possible version of history, respecting the peculiarities that get away or approach to literature and history, thus they contribute to get vivid the "tales" that refer to quirinopolitanos memory.

Keywords: History. Memory. Literature.

*“Inumeráveis são as narrativas do mundo”
(R. Barthes)*

1 Interseções História-Literatura

Os Estudos Culturais que se destacaram a partir da década de 70 e 80 resultaram de uma reação contra o paradigma tradicional ao defender a necessidade de estabelecer uma estreita ligação entre Literatura e História, imprescindível para compreender as relações sociais construídas pelo homem bem como a história, levando em consideração as particularidades que aproximam ou distanciam o campo da narrativa da ficção.

¹ Mestranda em História pela UCG – GO. Atualmente, professora da UEG – Quirinópolis.

Nessa perspectiva destaca-se a visão de White de “romper” com as fronteiras entre a História e a Literatura, de forma mais específica na obra *Enredo e Verdade, na escrita da história* (2006), na qual enfatiza a problemática da narrativa histórica.

Nas palavras do autor a narrativa é construída e esta pode configurar-se de diferentes maneiras, uma vez que, está ligada ao posicionamento do autor, pois este se impõe entre a coisa a ser representada e a sua representação. A presença do autor deixa sua marca, pois é ele quem constrói o discurso e isso significa que existe uma gama de possibilidades de figuração e que nenhuma delas pode ser excluída.

É isso que me leva a pensar que as narrativas históricas são não apenas modelos passados, mas também afirmações metafóricas que sugerem uma relação de similitude entre esses acontecimentos e processos e os tipos de história que convencionalmente utilizamos para conferir aos acontecimentos de nossas vidas significados culturalmente sancionados. Vista de um modo puramente formal, uma narrativa histórica é não só uma *reprodução* dos acontecimentos nela relatados, mas também um *complexo de símbolos* que nos fornece direções para encontrar um *ícone* da estrutura desses acontecimentos em nossa tradição literária (WHITE, 2001, p.105).

Essa ênfase na Teoria Literária dada por White reside no argumento de que a história não é apenas um objeto que se pode estudar e nem o estudo sobre este objeto, mas antes de tudo é uma relação com o passado estabelecida a partir de um tipo de discurso escrito. Nesse sentido é errôneo considerar que algo é histórico simplesmente pelo fato de pertencer a um passado, pois as coisas tornam-se históricas à medida que são representadas como um tipo de escrita histórica.

De acordo com White (2001), afirmar que as entidades só se tornam históricas não significa dizer que os eventos, as pessoas, as coisas e os processos do passado jamais existiram, mas que as informações ao serem transformadas em discurso histórico evidenciam o conhecimento sobre o passado que passa a ser histórico.

O autor Salvatore D'onofrio em sua obra *Teoria do texto* (2002) comunga com historiadores com Hayden White, ao ser favoráveis à aproximação entre a Literatura e História e defende que a Literatura é fruto da imaginação, haja visto que o caráter ficcional é condição indispensável à obra literária, uma vez que se o fato narrado pudesse ser documentado pertenceria ao âmbito da História, crônica ou biografia. No entanto mesmo reconhecendo as especificidades do campo literário D'onofrio (2002, P.19) afirma que: “Essa realidade nova, criada pela ficção poética, não deixa de ter, porém, uma relação significativa com o real objetivo. Ninguém pode criar a partir de nada: (...), quer se conceba a arte como imitação do mundo real, quer imitação de um mundo ideal ou imaginário”.

Nesse sentido a obra de arte não é verdadeira, mas possui a equivalência da verdade por meio da verossimilhança, a qual permite superar a antítese do ser e do não ser, do real e do imaginário, tese que é confirmada por Cecília Meireles (apud D'onofrio, 2002, P.24) ao afirmar que “a literatura nos mostra o homem como uma veracidade que as ciências talvez não, que é um documento espontâneo da vida em trânsito.

Assim, no século XX a renovação intelectual entre os historiadores modernos resultou na necessidade de recorrer a outras disciplinas acadêmicas, dentre elas a crítica literária na nova abordagem cultural da história permitindo o reconhecimento do papel da linguagem, dos textos e das estruturas narrativas na criação e descrição da realidade histórica.

Segundo White (2001) na obra *Trópicos do Discurso* os relatos do mundo histórico são sempre a escrita como parte de uma disputa entre figurações poéticas conflitantes a respeito daquilo em que o passado poderia consistir. Nessa perspectiva a antiga distinção entre ficção e história deve ser substituída pelo reconhecimento que para conhecer o real é indispensável compará-lo ao imaginável e isso implica conceber a narrativa não como o registro do acontecido, mas como uma redescritção dos fatos.

Nas palavras de White (2001, p.116) “Trazendo a historiografia para mais perto das suas origens na sensibilidade literária, deveríamos ser capazes de identificar o elemento ideológico, porque fictício, contido em nosso próprio discurso”.

Nos estudos realizados por Hayden White o reconhecimento por parte dos historiadores do elemento ficcional de suas narrativas não implica na desvalorização da historiografia, mas na percepção correta a respeito das coisas, “o que realmente aconteceu”, relatado por meio da narrativa histórica.

Contraopondo-se às teorias desenvolvidas por White o estudioso Chartier questiona o fato de o autor equiparar História e Literatura ambos assumem um discurso fictício.

Se a história produzir um conhecimento que é idêntico aquele gerado pela ficção, nem mais nem menos, como considerar (e porque perpetuar) essas operações tão pesadas de dados e das hipóteses, a construção de uma interpretação? ... se a realidade dos fatos do saber produzido, a operação historiográfica não seriam tempo e pena perdidos? (CHARTIER, 2002, p.112).

Apesar das divergências no que tange a proximidade entre História e Literatura inúmeros estudiosos, sobretudo os adeptos dos Estudos Culturais, defendem tal aproximação o que implica ter versões diferentes do passado, sem anular o caráter científico de sua construção. Sendo assim é indispensável mesclar o rigor do método científico com o teor

literário narrativo como afirma Kuhn (apud LIMA-HERNANDES e FROMM, 2003, p.35) : “Na ausência de um paradigma ou de algum candidato o paradigma todos os fatos que possivelmente são pertinentes ao desenvolvimento deste saber como ciência tem a probabilidade de parecerem igualmente relevantes”.

Paul Ricoeur (1997, p.316) defende o entrecruzamento entre História e Literatura e endossa que “... é como quase histórica que a ficção confere ao passado essa vivacidade de evocação que faz de um grande livro de história uma obra-prima literária”.

A relação entre ficção e História é baseada na refiguração do tempo por meio de uma sobreposição recíproca, no qual o momento quase histórico da ficção troca de lugar com o momento quase fictício da história.

Quanto à relação intrínseca entre Literatura e História Freitas endossa (1986, p.22) que “A inscrição da atuação histórica no texto literário possibilita a análise pura e simples da realidade em si, mas sobretudo para reconhecer a dimensão social da experiência individual”.

Tomando por base o raciocínio de Maria Tereza de Freitas pode-se afirmar que a Literatura e a História se entrecruzam fornecendo-nos excelentes obras ficcionais que aliam o real ao imaginário e ao leitor cabe apreciar e divulgar tais obras, convite a outras épocas e valores culturais, os quais por meio da prática da recepção convalidam-se no ato da leitura.

2 Memória, Identidade e Cultura

A palavra cultura é considerada uma das mais complicadas da língua inglesa, segundo Raymond Williams e até meados do século XV tinha como sentido primordial ligado a lavoura, mas em todos os sentidos referia a uma processo ligado ao cuidado com algo como colheitas ou animais. A partir do princípio do século XVI, ampliou-se o significado e passou a referir-se também do crescimento natural a partir do século XVIII e XIX, mas é na atualidade que o sentido mais difundido de cultura está ligado à música, literatura, pintura, escultura, teatro e cinema.

O termo cultura foi sendo ampliado e passou a vincular-se às práticas humanas e mesmo assim a própria História Cultural enfrenta problemas para definir o termo cultura, apesar de que a noção ampla de cultura seja central à nova história como enfatiza Peter Burke (1992) “O estado, os grupos sociais e até mesmo o sexo ou a sociedade em si são construídos. Contudo, se utilizamos o termo em um sentido amplo, temos, pelos menos, que nos perguntar o que não deve ser considerado como cultura?”

O termo cultura também é uma preocupação de Mello (2003) que afirma caber à cultura o domínio do meio ambiente, a garantia da sobrevivência e do conforto humano, bem como, a satisfação humana, seja no domínio da estética, inteligência, da biologia ou do sobrenatural.

É notório considerar que a formação humana passa pela disseminação da cultural e nesse aspecto Herskovits (apud MELLO, 2003, p.107) afirma “em resumo, por conseguinte, a difusão, nesses termos é o estudo da transmissão cultural consumada...”.

As manifestações culturais, por sua vez, em suas múltiplas e complexas manifestações necessitam de um espaço para concretizar e segundo Clara Wiseler (apud MELLO, 2003, p.110) a área cultural pode ser assim definida: “considerada em si mesma, a área de cultura (área cultura) é simplesmente um artifício para classificar culturas ou, dito com mais propriedades, conjunto de características culturais com respeito a regiões geográficas”.

Assim, é relevante reconhecer a evolução da cultura e nas palavras de Hall (2006) a identidade cultural plenamente unificada, completa e coerente é uma fantasia, uma vez que à medida que os sistemas de significação são representação cultural se multiplicam somos confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis ao menos temporariamente.

Nesse contexto, os termos cultura e identidade cultural estão imbricados e por meio de pesquisas favorecem reconhecer as possíveis versões para os fatos relevantes por meio das manifestações sociais.

Segundo Antony Giddens (apud HALL, 2006, p.14-5), “um aspecto relevante para compreender a questão da identidade está relacionada ao caráter de mudança da modernidade tardia é que nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contém e perpetuam a experiência das gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais por sua vez são estruturados por práticas sociais recorrentes”.

Assim, as identidades que podem ser múltiplas nos remete a um elenco de variáveis em permanente construção, como endossa Castelis (apud DELGADO, 2006, p.47) “Identidades referem-se a atributos culturais simbólicos, experiências, hábitos, crenças, valores (...). O trabalho da memória é especialmente frutífero para o reconhecimento desses laços identificadores, já que contribui para internacionalização de significados e experiências.

Dessa forma os valores identitários estão relacionados à memória, uma vez que, ela retém o tempo, impedindo o esquecimento ou perda, resguardando a História e a memória que

são suportes de identidades individuais e coletivas. Em outras palavras, as identidades podem ser renováveis e na maior parte das vezes encontra-se ligadas pelo reconhecimento e pela constatação das diferenças. Nessa perspectiva identidades, representações e memória encontram-se inter-relacionadas e por meio da memória as comunidades e os indivíduos podem, por exemplo, resgatar identidades ameaçadas e construir representações sobre sua inserção social e cultural.

Nessa busca de reconhecer as identidades sociais é relevante distinguir a memória histórica que se baseia na construção de dados fornecidos pelo presente na vida social e que se baseia na reconstrução de dados fornecidos pelo presente na vida social e que se constitui em dados fornecidos pelo passado reinventado e a memória coletiva, que segundo Halbwachs (2006) e aquela que recompõe o passado. Nesse sentido não bastam os testemunhos para que a memória se aproveite da memória dos outros, mas é necessário que tenha significados e permitam a reconstrução a partir de dados que são comuns e se presentificam enquanto manifestações do coletivo, ou seja, a memória, de um grupo. Para Halbwachs (2005, p.51) “destacam-se as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito a maioria de seus membros e resultam de sua própria vida ou de suas relações com os grupos mais próximos, os que estiveram mais frequentemente em contato com eles.

É salutar registrar que o autor enfatiza a importância dos quadros sociais que servem como ponto de referência na reconstrução da memória e nesse contexto o passado favorece o ressignificar dos fatos à luz dos interesses implicados na construção histórica, uma vez que, os homens são agentes da história, sujeitos da memória do esquecimento e do “saber”, como afirma Lowenthal (apud DELGADO, 2006, p.57) “São três as principais fontes de conhecimento sobre o passado: a memória (...), a história, (...) e os fragmentos, (...). Na verdade, o próprio homem, (...), é também quem constrói as fontes, e os documentos que orientarão e subsidiarão a construção da História na qualidade de saber”.

Considerando os meandros que envolvem a memória é indispensável abordar a relevância da sensibilidade, presente no ato de rememorar, por meio do qual é possível captar aquilo que não está explícito na fisionomia humana ou mesmo no texto.

Na discussão acerca da memória é indispensável nos reportar aos estudos de Ecléa Bosi em sua obra Memória e Sociedade – lembranças de velhos, na qual a autora enfatiza o ato de rememorar do indivíduo que retém aquilo que é significativo dentro do contexto social ao qual ele pertence: “... o grupo transmite, retém e reforça as lembranças, mas o recordador ao trabalhá-las, vai paulatinamente individualizando a memória comunitária e no que lembra e no como lembra, faz com que fique o que signifique” (BOSI, 1994, p.31).

A memória cabe fazer vir à tona fragmentos do passado atualizado pelo tempo presente, o qual articula-se com a vida por intermédio da linguagem, que tem uma de suas mais importantes expressões na narrativa, mas é importante salientar quão desafiador para o ser humano é ativar a memória, haja visto as inúmeras concepções de memória.

Para Marilena Chauí (apud DELGADO, 2006, p.59): “É a capacidade de reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total”.

Nesse contexto é inegável que recordar é essencial para as comunidades humanas em geral e mesmo nas específicas e que cabe à memória traduzir os registros de espaços, tempos, experiências, imagens e representações, uma vez que fornece à História a matéria-prima para a construção do conhecimento.

3 Sensibilidades captados pela oralidade

Nas palavras de Urbano (2000) o ato de narrar foi uma das primeiras manifestações sociais e uma das primeiras variantes da comunicação oral, que a princípio servia apenas para comunicar necessidades favorecendo o relato de eventos reais e posteriormente também de eventos ficcionais.

Nesse contexto é inevitável mencionar a relação entre os termos: narração, discurso e história, no qual o próprio Lefebvre (apud URBANO, 2000, p.37) afirma:

Há, pois, em simultânea, distinção e ligação entre, de um lado, o discurso “verbal” que nos instrui sobre um passado, a narração (também diz por vezes, enunciação) e esse próprio mundo: lugares, tempo, personagens, ações, que chamaremos narrativa propriamente dita, ou a “ficção” (segundo Recardou), a diegese.

Os historiadores enfrentam um grande desafio ao propor a reconstituição de testemunhos e histórias de vida, uma vez que, a história da humanidade em sua realização baseia-se na inter-relação de fatos que sujeitos a movimentos dialéticos podem transformar as condições de vida do ser humano ou garantir permanências verificadas no meio social. Segundo Delgado (2006, p.15-6):

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões (...). Não é portanto, um compartimento da história vivida, mas sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida.

Nessa discussão a história oral define-se enquanto procedimento que conduz à produção do conhecimento histórico, que por meio das narrativas permitem aflorar na memória as dimensões de um tempo individual e do tempo coletivo, o qual exterioriza-se na manifestação de lembranças e recordações que constituem o substrato de recordar.

Nesse contexto é possível verificar uma estreita ligação entre História, tempo e memória, além de reconhecer que a memória ativa é um recurso fundamental para a transmissão de experiências que se consolidaram em diferentes temporalidades. No pensamento de Ricoeur (apud DELGADO, 2006, p.17): “Uma vez que entendemos por tradições as coisas ditas no passado e transmitidas até nós por uma cadeia de interpretações, é preciso acrescentar, uma dialética formal da distância temporal; o passado nos interroga e questiona antes que interroguemos e os questionamentos”.

É notório que a história oral enfrenta grandes desafios, sobretudo o de estabelecer uma relação entre as múltiplas temporalidades, haja visto que em uma entrevista ou depoimento fala-se de um tempo sobre um outro tempo, passando os fatos pela ressignificação; assim cabe à história oral construir fontes ou documentos, ou seja, registros do passado, que se perpetuam no presente como herança ou como memória e que ainda estão presentes no grupo, e por intermédio do historiador seja capaz de captar pela sensibilidade a expressão das sociabilidades perpetuadas no cotidiano social.

Nessa concepção Pesavento (2007, p.10) afirma “que as sensibilidades capturam sentimentos que expressam os sentimentos que os homens em cada momento da história foram capazes de dar a si próprio e o mundo”.

Assim, as sensibilidades correspondem do núcleo primário de recepção e tradução da experiência humana presente no cerca do imaginário social, o qual se desvela por meio de operações imaginárias, presentes no social.

Sensibilidades resgatam histórias individuais e coletiva. Na experiência histórica pessoal se resgatam emoções. Sentimentos, idéias, temores, ou desejos, a tradução sensível, que pode ser historicizada e sociabilizada para os homens de determinada época” (PESAVENTO, 2003, p.58-9).

Nessa concepção é que sobressaem os “causos populares”, como por exemplo o causo do Lobisomem que permanece na memória dos quirinopolitanos; com afirma o Sr. João Batista de Souza. “Ele aparecia de quinta-feira para sexta-feira da paixão, ia aos poleiros das galinhas e comia os estrumes, batia nos cachorros, diziam eles. Eu podia até pensar que não passasse de lenda as estórias deles, só que eu mesma vi um bicho parecido com um porco de

chiqueiro, mas muito feio e o de dar horror e que muitos também viviam e diziam ser o tal lobisomem”.

Estórias que fazem alusão ao lobisomem não são privilégio de comunidades isoladas no interior goiano como atesta a obra de Bariai Ortêncio, intitulada *Cronicas* (2007), no qual afirma que uma família residente atualmente na cidade de Paraúna, temendo que o filho mais jovem Floriano Gomes Filho, caçula de 7 filhos virasse lobisomem, delegou ao filho mais velho que o batizasse e o mesmo recebeu o nome do pai, demonstrando a presença da superstição atribuído as forças sobrenaturais.

As superstições estão sempre presentes nos “causos populares”, nas atividades cotidianas no meio rural, como por exemplo o caso da cozinha assombrada, relatado por D. Antônia Flouzina de Paiva “A noite na cozinha fazia barulho de panelas batendo, parecia que as panelas estavam caindo tudo no chão, mas quando chegava lá não tinha nada elas estavam todas o lugar”.

Assim como afirma Bariani Ortêncio (2007) o homem rural, roceiro e preso às suas raízes recriam mitos e passam a inventar “estórias” de amedrontar crianças e adultos trazendo á tona superstição, receio, presença de forças sobrenaturais e mesmo castigo divino.

Os relatos que revelam fragmentos de memória, consolidados no ato da fala, permitem identificar mudanças e permanências no meio social revelado pela interseção da História e da Literatura via sensibilidade, desvelando-se por meio da verossimilhança que favorece a construção do saber vivificada nas práticas cotidianas.

PALAVRAS FINAIS

Os historiadores sempre registraram ao longo da evolução historiográfica momentos de aproximação e distanciamento entre as áreas do saber, especialmente a História e a Literatura.

No entanto, atualmente os Estudos Culturais acenam com novas possibilidades, considerando o entrecruzamento das respectivas áreas do conhecimento, sendo que a proximidade torna possível ampliar o leque de possibilidades na busca de compreender os valores culturais manifestados por meio das relações sociais. Estes se presentificam no

cotidiano e são captadas via sensibilidade, relevando histórias “simples” que resistem ao tempo e renovam-se no ato de ressignificar o presente na memória social, como endossa LOWENTHAL (apud DELGADO, 2006, p.59): “Toda consciência do passado está fundada na memória. Através das lembranças recuperamos consciência dos acontecimentos anteriores, distinguimos ontem de hoje, e confirmamos que já vivemos um passado”.

Nessa perspectiva é que o entrecruzamento da Literatura e História torna-se valiosa, uma vez que, busca em última instância compreender o homem e suas relações sociais, à luz das sensibilidades e historicidade no tempo presente como tão bem atesta o registro dos “causos” contados entusiasticamente pelas pessoas que viveram e garantem ter presenciado ou pelo menos visto certos “fenômenos sobrenaturais”, como do lobisomem tão famoso e causador de arrepios nos jovens de um tempo em que vivemos a era digital.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI, Ecléia. *Memória e sociedade – lembrança de velhos*. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BURKE, Peter. (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

CHARTIER, Roger. *Figuras teóricas e representações históricas em A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

D'ONOFRIO, Salvatore. *Teoria do texto*. 1. Prolegômenos e teoria da narrativa. 2.ed. São Paulo: Ática, 2002.

FREITAS, Maria Tereza de. *Literatura e História*. São Paulo: Atual, 1986.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 11.ed. Rio de Janeiro:DPRA, 2006.

LIMA-HERNANDES E FROMM, Guilherme (org.) *Domínios de linguagem II*. São Paulo: M.C. Lima-Hernandes: G. Fromm, 2003.

MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas*. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: cultura popular*. 6.ed. São Paulo: Contexto, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

URBANO, Audinilson. *Oralidade na Literatura*. São Paulo: Cortez, 2000.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. Alípio Correia de Franco Neto. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Enredo e verdade na escrita da História*. In: MALERBA, Jurandir. *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

NEM SÓ DE PEDRA E CAL SE FAZ UMA CIDADE: AS TRANSFORMAÇÕES ESTRUTURAIS DO RECIFE OITOCENTISTA, A NORMATIZAÇÃO DO USO DOS SEUS ESPAÇOS E A TEATRALIZAÇÃO DO COTIDIANO

Sandro Vasconcelos da Silva*
sanohman@yahoo.com.br

O século XIX foi responsável pelo surgimento de diversas mudanças e transformações pelo mundo, no Brasil inspiraram, entre outras coisas, a busca pela modernização e ordenação de seus espaços urbanos, modificando não apenas as estruturas físicas citadinas, como também os hábitos daqueles que moravam ou transitavam por esses locais. As cidades de Londres e Paris, consideradas pela insipiente intelectualidade e a classe dominante brasileiras da época como pólos difusores da civilização ocidental, serviam como exemplos a serem seguidos no concernente à organização social, sendo assim, cidades como Rio de Janeiro, Salvador e Recife, buscaram modernizar-se, seduzidas pelas novas posturas sociais. O objetivo desse artigo é discorrer a respeito de como, e até onde, tais transformações influenciaram a população recifense no que diz respeito ao seu cotidiano e uso dos espaços citadinos.

Palavras-chave: Cotidiano, espaços urbanos, hábitos.

Le XIXe siècle a été le responsable de l'émergence de plusieurs changements et des transformations dans le monde, surtout au Brésil, entre autres régions, la quête du plan de modernisation et pour ses espaces urbains, en changeant non seulement la rupture des structures physiques, mais aussi les habitudes de ceux qui ont vécu ou ont passé par ces locaux. Les villes de Londres et de Paris, considérées par l'intelligentsia naissante et la classe dirigeante de l'époque comme des centres diffuseurs brésiliens, de la civilisation occidentale, ont servi d'exemples à suivre en matière d'organisation sociale, tant de villes comme Rio de Janeiro, Salvador et de Recife, ont cherché la modernisation, attirés par les nouvelles convenances sociales. L'objectif de ce document est d'examiner comment et dans quelle mesure ces changements ont affecté la population dans sa vie quotidienne et l'utilisation des espaces urbains.

Mots-clés: quotidienne, les espaces urbains, les habitudes.

Foi durante o século XIX que o estabelecimento das ciências como fonte do pensamento racional fundamentou a idéia de civilização, esta, passou automaticamente a ser associada aos avanços materiais e as facilidades por eles proporcionados. A Europa estava à frente desse pensamento graças ao desenvolvimento econômico, político, social e cultural desencadeado a partir da Revolução Industrial inglesa, assumindo para si o posto de exemplo máximo de civilidade. Tal imagem passou a ser disseminada e gradualmente aceita mediante as influências exercidas por países como a Inglaterra e a França em várias partes do mundo,

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Rural de Pernambuco e bolsista da FACEPE.

fazendo com que seus costumes, pensamentos e produtos fossem aceitos e utilizados, numa espécie de tentativa de alcançar o mesmo status civilizacional europeu.

A idéia de que a cidade era o berço do progresso, do moderno passou a ser reforçada, passando a ser vista por pessoas da época como local onde aconteciam os eventos mais inovadores e importantes. Embora existam aqueles que defendam a presença da modernidade em diferentes períodos históricos, alguns pesquisadores apontam os oitocentos como o período de estabelecimento de uma tentativa cultural visando equacionar uma vasta diversidade de transformações materiais e sociais traduzidas em comportamentos, sensações e expressões que personificavam o sentir, o agir dos indivíduos que vivenciaram aquele processo de mudança¹.

Sendo assim, as principais cidades do mundo ocidental deram início a algumas transformações materiais e também em seus costumes sociais visando alcançar a civilidade. Isso não foi diferente no Brasil, embora algumas tentativas de urbanização tivessem sido feitas no Rio de Janeiro ainda no século XVIII, quando passou a ser a sede administrativa da América portuguesa². Porém, foi com a chegada da família real, em 1808, que houve uma aceleração na adequação do espaço às novas tendências urbanas utilizadas na Europa, inspirando outras localidades como Salvador e Recife a seguirem esse movimento.

No início do século XIX, o Recife já se apresentava como uma cidade de porte considerável. Sua dinâmica urbana atraía pessoas das mais variadas condições, tanto de outras localidades regionais, como de diferentes nacionalidades ocasionando um crescimento desordenado de sua população, isso acabava por gerar vários problemas administrativos e estruturais³. Além disso, durante as três primeiras décadas dos oitocentos o espaço urbano recifense serviu como palco de vários conflitos sociais⁴, contrapondo-se ao ideal de civilidade, conferindo-lhe a má fama de “atrasada”, suja e violenta; a classe dominante e a insipiente intelectualidade da época perceberam que para alcançar o objetivo tão almejado,

¹ Sobre a interpretação da idéia de modernidade nas cidades no século XIX, ver PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O espetáculo da rua**. 2ª ed. – Porto Alegre, editora da UFRGS, 1996.

² Devido a importância assumida pela transferência da sede do governo, o Rio de Janeiro passou por algumas mudanças a exemplo do ocorrido em Lisboa, reconstruída após o terremoto de 1755, onde apresentava os novos ideais ilustrados de cidade que visavam o bem-estar comum e a normatização de seus espaços. Contudo, podemos entender esse bem-estar como sendo o da classe dominante que pouco levava em consideração os anseios dos demais extratos sociais, restando a esses a adequação as novas normas de utilização do espaço da cidade.

³ Proliferavam as moradias insalubres, o abastecimento de água era precário, a sujeira encontrada em logradouros públicos era alvo de constantes queixas, etc.

⁴ A Revolução de 1817; a Confederação do Equador (1824); a Setembrizada (1831); a Novembrada (1831); a Abrilada (1832); a Guerra dos Cabanos (1833-1836). Tais acontecimentos, assim como suas repercussões trouxeram um grande impacto na vida de todos que faziam parte desse universo social - tanto homens como mulheres - fossem eles ricos, estrangeiros, religiosos, políticos ou até mesmo os humildes.

havia uma necessidade imperativa tanto de mudança estrutural, como também um refinamento nos costumes, redirecionando a parcela da população considerada fonte de problemas e alheia a importância dessas transformações. Esse contingente deveria ser encaminhado na direção da “ordem” e do “progresso”. Isso, sem dúvida, sinalizava um grande trabalho a ser feito.

Somemos a isso, a falta de espaço e a desordem de seu traçado urbano. A cidade nascera espremida entre o mar e os rios e isso levou a uma produção efetiva do solo, como é comum nas cidades em expansão e em processo de modernização onde havia demanda por novos espaços. Utilizando-se da dragagem dos leitos dos rios, aterramentos, etc. para ganhar esse espaço que lhe foi negado pela natureza. A expansão horizontal findou por provocar mais problemas, sobretudo nos períodos de chuva quando grande parte das freguesias ficava alagada. Esses transtornos decorreram muito frequentemente ao longo dos oitocentos.

Para entendermos a distribuição espacial da capital pernambucana desse momento em diante observemos o perímetro urbano era constituído pelas Freguesias de **São Frei Pedro Gonçalves**, localidade que deu origem ao Recife, porta de entrada da província, zona portuária e boêmia; a de **Santo Antonio**⁵, local onde se encontrava a sede administrativa e os principais prédios públicos, igrejas e locais de diversão; a de **São José**, apinhada de casas e sobrados, mal ordenada espacialmente, local que oferecia moradia barata; e por fim a da **Boa Vista** essencialmente residencial, com amplos sítios e com farta em vegetação.

Para que o desenvolvimento civilizacional se cumprisse, era preciso, além da reconstrução da cidade, tornando-a limpa, funcional, com as mesmas facilidades modernas encontradas na Europa; ela também oferecesse meios de crescimento cultural, afinal, nem só de cal e pedra se faz uma cidade moderna. Nesse sentido, a década de 1830 pode ser tomada como o período em que se iniciam as transformações da cidade, sob a liderança de Francisco do Rego Barros⁶ que promoveu transformações materiais e culturais importantes para a província. A paisagem urbana foi gradativamente mudada, os prédios passaram a ter suas fachadas erguidas em estilo neoclássico⁷ e os logradouros, amplos, calçados e arborizados. A vida cultural era repleta de espetáculos nos teatros, saraus, bailes, etc. tudo a guisa européia.

⁵ Foi especialmente na região da freguesia de Santo Antonio e parte de São José que Francisco do Rego Barros promoveu uma reestruturação urbanística e arquitetônica maciça, com ajuda de engenheiros franceses do porte de Louis Léger Vauthier e José Alves Mamede, dando à cidade uma aparência parisiense.

⁶ Presidente da província de Pernambuco, ficando no cargo de 1837 a 1844. Nesse período, decidido a modernizar e higienizar a capital pernambucana. Francisco do Rego Barros mandou buscar engenheiros franceses de renome, incentivou as artes e as ciências, levando o Recife ao conceito das grandes cidades modernas da época.

⁷ Tais traços arquitetônicos traduziam o ideal de civilização e simbolizavam um rompimento com as técnicas construtivas do período colonial, consideradas nesse momento como arcaicas e simplórias.

Contudo, não foi só a cidade que começou a mudar, o contato sucessivo com estrangeiros europeus, despertou nas pessoas mais abastadas o interesse pela sofisticação e civilidade vista em ingleses, em alemães e, sobretudo, em franceses. Gradualmente certos hábitos vão sendo incorporados ao cotidiano como valores de modernidade, tais como: passeios, jantares sociais, bailes, jogos, corridas, etc. Em contrapartida a esse “refinamento”, as outras camadas sociais passaram a representar mais um problema a ser resolvido, fazia-se necessário uma reeducação nos modos de vida e convivência que deveriam ser adaptados ao novo conceito de civilidade. Podemos traduzir isso numa tentativa de controle maior do Estado sobre uma classe que era constantemente considerada como a origem dos mais variados distúrbios sociais.

Entram em cena as Posturas Municipais, conjunto de leis criadas pela Câmara Municipal que visavam organizar os usos dos espaços públicos prezando pela ordem e paz coletiva. Contudo as leis proferidas pelas posturas por si só não se faziam valer, havia a necessidade de algum mecanismo responsável por sua execução, essa tarefa espinhosa ficou a cargo do corpo policial⁸. Havia regulamentos para os mais variados assuntos: uso das praças, das ruas, dos chafarizes; proibições aos batuques, ao ajuntamento de escravos em tavernas, à permanência na rua durante a noite, etc. Tudo feito no intuito de cada vez mais controlar a parcela pobre da população. Entretanto, para os ricos a situação era diferente, novos espaços de sociabilidade foram surgindo com a modernização da cidade: praças, passeios públicos, teatros, restaurantes, cafés, clubes familiares, etc.

Durante a primeira metade dos oitocentos, a elite recifense esforçou-se para refinar seus costumes, buscando através das regras da polidez ser, segundo Claudine Haroche, “capazes de revelar aos olhos estrangeiros o estado social e político de (sua) sociedade”. (HAROCHE, 1998:18, grifo nosso). O modo barroco de viver em voga até então, vai sendo substituído pelo comedimento e pela reserva nos modos, pela elegância tanto no vestuário como nos gestos. Uma nova sociedade emerge, transformando-se e assim como a cidade, modernizando-se.

Hábitos antigos considerados selvagens começam a ser abandonados, principalmente aqueles que ofereciam prejuízo a saúde. Por isso, o incentivo ao banho passou a ser bastante estimulado, por exemplo, assim como, a limpeza das casas, para evitar os miasmas e as doenças. A aparência toma importância cada vez maior, parecer civilizado era tão importante

⁸ Muitos que eram recrutados para os serviços da polícia – para as tarefas mais difíceis como busca e apreensão, por exemplo – eram oriundos do mesmo conjunto social que deveria ser coibido, gerando assim, outros conflitos além daqueles que deveriam ser apaziguados.

quanto sê-lo. Não só a classe dominante, mas aquela que está imediatamente ligada a ela, tenta se civilizar. A educação dos sentidos ditou as condutas sociais que tinha na linguagem da razão uma maior eficácia na imposição das suas regras. Como observa Renato Janine Ribeiro:

À medida que as maneiras se refinam, tornam-se distintivas de uma superioridade: não é por acaso que o exemplo parece sempre vir de cima e, logo é retomado pelas camadas médias da sociedade, desejosas de ascender socialmente. Essa imitação é um dos grandes veículos da difusão das boas maneiras. (RIBEIRO, 1987:19).

Porém, nem todos que faziam parte da classe dominante ou intelectual estavam satisfeitos com essas mudanças, conservador e sarcástico, o padre Lopes Gama, em seu periódico **O Carapuceiro**, fazia as seguintes observações a respeito, em um artigo de sete de dezembro de 1843, intitulado **O nosso progresso**:

Por meio desses viajeiros e desses doutoraços é que as doutrinas ímpias dos filosofantes da França pouco a pouco, se foram importando no Brasil (...) não se conheciam sociedades, partidas, bailes nem soirées, quadrilha só se conheciam as de ladrões, não se sabia o que era vis-à-vis, e passear um marmanjo com uma senhora pelo braço seria motivo para se por em conflagração um reino inteiro. (...) As moças eram góticas no que se mostravam versadas era nas graças (...) raras vezes saíam de casa (...) nunca falavam com um homem. (...) Hoje as senhoras de bom tom dormem todo o dia e velam todas as noites nos bailes, nas companhias, no teatros, etc. (MELLO, 1996:50-57).

E ainda prossegue, criticando o afrancesamento dos hábitos:

Nossos avós tinham certo ar, certo porte, certo caráter que os distinguia, mas hoje o que somos nós senão uns macacos da França? (...) As nossas sinhazinha e iaiás já não querem ser tratadas senão por demoiselles, mademoiselles e madames. Nos trajes, nos usos, nos modos, nas maneiras só aprova o que é francês, de sorte que já não temos uma usança, uma prática, uma coisa onde se possa dizer: isto é próprio do Brasil. (IDEM, 1996:54)

Com a mudança dos hábitos muitas pessoas, na segunda metade dos oitocentos, começaram a sair mais de casa⁹. O belo sexo - como eram conhecidas as mulheres - começou

⁹ Com a sistematização da iluminação nas vias públicas e nas casas, a partir de 1859, proliferaram-se os divertimentos noturnos, saraus, jantares, bailes, *soirées*. Começavam geralmente às oito horas, prolongando-se por toda noite, tais eventos rapidamente tornaram-se populares entre as classes mais abastadas.

ter uma participação mais ativa nessa nova cidade¹⁰, como bem observa Antônio Pedro de Figueiredo, em sua coluna **A Carteira**, publicada no Diário de Pernambuco de 12 de janeiro de 1857:

O belo sexo já vai participando dos progressos da civilização entre nós. Que diferença a este respeito entre Pernambuco de há vinte anos e o nosso Pernambuco! Ainda nessa época, tão pouco remota, a recepção de uma visita, principalmente do sexo masculino, dependia ordinariamente do homem chefe de família, por qualquer título que fosse. Graças à administração do Exmo. Barão da Boa Vista¹¹, a sociabilidade foi penetrando entre nós e, louvores a Deus, hoje já vai se estendendo a ação do belo sexo da sua influência secular nos negócios domésticos há uma muito legítima influência nas reuniões públicas. (MELLO, 1996: 432-433).

A partir da segunda metade do século XIX as pessoas começaram a sair mais de casa, ainda sobre a presença feminina nos espaços públicos, o escritor Mário Sette observa em seu livro **Arruar**:

O hábito de sair de casa para compras, para consultas ao médico, para tratamento dos dentes, mesmo a passeio, seria restrito depois de haver sido por longos séculos proibido e pecaminoso. Mas o século XIX, já de início, se prometia revolucionário pelas terras do Brasil, mormente pelas de Pernambuco. (SETTE, 1978:16).

O teatro foi sem dúvida um dos mais importantes locais de sociabilidade nesse momento, embora desde século XVII o Recife já contasse com uma casa de espetáculo¹², foi no imponente Teatro de Santa Isabel que as famílias importantes encontravam a diversão adequada, espetáculos como cantatas, óperas, peças e apresentações extraordinárias, eram oferecidos ao seletto público. Os encontros ocorridos em seu salão principal eram responsáveis por lançamentos de modas, flertes, encontros políticos, etc.

O contato com as mudanças ocorridas nas ruas proporcionou mudanças nos hábitos da casa. Com a abertura cada vez mais freqüente de seu espaço particular para as novas formas de sociabilidade – jantares, saraus, etc., as pessoas transformaram certos cômodos de suas casas em espaços públicos. Palco perfeito para demonstração dos novos modos, além é claro

¹⁰ Ressaltamos que a mulher esteve presente nas ruas do Recife desde seu surgimento, executando os mais variados afazeres, entretanto isso não era visto com bons olhos. Nesse período em tela, a mulher que se projeta nos círculos sociais modernos é aquela pertencente à classe dominante que passa a ser educada à moda européia.

¹¹ Francisco do Rego Barros, que depois seria nomeado Conde da Boa Vista.

¹² Segundo o historiador Pereira da Costa, em 1772 foi construído na freguesia de Santo Antonio, a **Casa da Ópera**, um dos primeiros teatros que se tem notícia no Recife, era conhecido popularmente por Capoeira, e embora em seu programa houvesse peças ligeiras, dramas, dramalhões, trechos de ópera e até mesmo peças sacras, ele possuía uma péssima fama por suas acomodações deficientes e sujas, a irregularidade das apresentações, assim como os horários das mesmas, mas talvez o mais agravante seria o de que próximo dele ficava uma grupo de prostitutas, prontas para abordarem os senhores à saída dos espetáculos.

de todo aparato mobiliário, onde cada peça simbolizava um pedaço de modernidade: a mobília em estilo Luiz XV, a prataria inglesa, a louça oriental, os lustres com iluminação a gás, etc. Contudo, um instrumento em particular trouxe um status de sofisticação aos lares: o piano. Popularizado nesse período, permitia as pessoas da família, especialmente às moças, divertimento e ao mesmo tempo, a exibição dos seus talentos como concertistas. Trazia-se, nessas ocasiões, literalmente à baila coreografias européias (reproduzidas à risca ou adaptadas), entre elas as mais refinadas como: o pas de deux e o pas de quatre; assim como as populares: caxuxa, quadrilha, valsa e galope¹³. Essa última incentivava ainda mais a acidez das observações feitas pelo Padre Lopes Gama “Não me parece adequado ao nosso público o tal estrambótico Galope. Entretanto, como somos macaquinhos adotamos o galope, embora seja uma espécie de pulha por ser uns passos das bestas, e só sirva para nos fatigar.” (GAMA, 1983: 423-424).

No cotidiano recifense, a moda foi sem dúvida uma das principais formas de interação entre os que ansiavam civilizar-se e a cultura européia, ela também foi responsável pela distinção que se queria dar entre os “selvagens” e os “civilizados”, uma vez que, como bem foi observado por Renato Ribeiro “através dela constantemente se resgatam critérios que distinguem as classes” (RIBEIRO, 1987:19-20) garantindo o ingresso ao seu meio, a repartição entre refinados e rudes. A moda vai além do vestuário, ela se estabelece no modo de falar¹⁴, de andar, de gesticular, criando novos hábitos. Moda e costume estão intimamente ligados, segundo Daniela Calanca:

Em relação à moda, o termo “costume”, na acepção de “hábito constante e permanente que determina o comportamento, a conduta, o modo de ser” de uma comunidade, de um grupo social, remete ao conceito de sistema, de estrutura, ou seja, conjunto de vários elementos relacionados entre si. Considerados isoladamente, tais elementos estão privados de valor; no entanto, assumem um significado no momento em que são ligados por um conjunto de normas, de regras coletivas. (...) quando a “paixão” pelo novo, pelo recente, pelo requinte, pela elegância, etc., e a renovação das formas tornam-se um valor, quando a mutabilidade dos feitios e dos ornamentos não constitui mais uma exceção, mas se torna uma regra estável, um hábito e uma norma coletiva – isto é, um costume. (CALANCA, 2008:11-12).

¹³ Originárias da França o pas de deux, um casal, o pas de quatre, dois casais; a caxuxa ou cachucha: dança popular espanhola de par solto, sapateada e acompanhada por castanholas; a quadrilha, quatro ou cinco pares e um dançarino avulso que dava orientação dos passos, compasso em *allegreto*; a valsa, de origem vienense, dança na qual os pares se abraçam firmemente e executam rodopios e o galope, dança compassada por batidas dos pés e desfile pelo salão, aos pares.

¹⁴ Durante esse período vai ser muito comum entre essas pessoas a utilização da língua francesa, nem que seja em pequenas palavras ou frases, para denotar um ar sofisticado.

Um outro aspecto pode ser observado através da busca pelo refinamento dos costumes, mesmo através da encenação criada a partir da demonstração de bons modos e etiqueta, “os valores estéticos servem assim como fator de equilíbrio na sociedade, reduzindo a sua violência” (RIBEIRO, 1987:31). Podemos especular que talvez esse conjunto de pessoas, não simplesmente imitava modos ou modas alheios, ao assumir uma nova postura social, elas achassem que poderiam se desvencilhar de uma imagem de selvageria e violência acumulada durante séculos. Para apagar essa imagem e reforçar a nova, civilizada, polida, buscaram-se em manuais de etiqueta da época, regras do bom-tom, dentre eles citamos o **Código do bom-tom**, do padre J. I. Roquete, publicado em 1845, serviu como guia para se (con)viver nessa nova sociedade que estava se instaurando, como bem afirmava o subtítulo da obra: regras de civilidade e bem viver no século XIX. Lilia Moritz Schwarcz, nos explica isso:

Termos como polidez, civilidade, cortesia e urbanidade, ganham as páginas da obra, introduzindo o leitor nas novidades desses conceitos e atitudes que, segundo o autor, constituem “um verdadeiro passaporte para entrar nas casas nobres e passar por cavalheiro bem-criado, tal qual se aprende nas salas de Paris”. (SCHWARCZ, 1997:21-22).

O código não se limitava apenas à instrução das boas maneiras para os homens, as mulheres também deveriam ser civilizadas, pois cabia “aos homens polidez e urbanidade e às mulheres um falar suave e um ar reservado” (SCHWARCZ, 1997: 26). Além de educativo, o código também era normatizador, pois recomendava o controle absoluto de emoções e sentimentos e ainda regulava as propriedades de ambos os sexos.

Um outro manual que buscou prestar o mesmo serviço foi o periódico de nome **O monitor das famílias**, endereçado ao belo sexo, recomendando atitudes “nobres e respeitáveis”. Servia como guia de comportamento. Os primeiros seis números traziam informações sobre o imperador e sua consorte, como lembrança da visita feita ao Recife em 1859. Os demais números traziam informações detalhadas dos modos e costumes típicos da época, sugerindo formas adequadas de se portar, trajar, etc. Instruções sobre a paisagem e desenvolvimento da cidade, prédios e logradouros.

Porém nem todos estavam felizes com as mudanças implantadas na cidade, sobretudo no que se referia aos comportamentos, a imprensa foi um importante veículo para criticar a “teatralização” dos costumes vigentes, jornais como **O Satanás** (1880-1882), o **Jornal para rir** e o **Jornal para chorar** (ambos de 1878), a seção Gazetilha do **Jornal do Recife** (1859-

1938) criticavam ferozmente a “reeuropeização”¹⁵ do Recife, ridicularizando os modos daqueles que buscavam ser civilizados. Entretanto, um dos mais incisivos foi o **Diabo a Quatro** (1875-1877), através de críticas bem-humoradas e caricaturas de Antonio Vera Cruz, satirizavam o cotidiano da cidade.

Graça Ataíde, ao pesquisar o humor nos periódicos pernambucanos da segunda metade dos oitocentos vai chamar a atenção para o fato de que “os jornais do gênero burlesco utilizavam o humor para chamar a atenção, principalmente, aos temas mais variados que representam imagens do cotidiano da época” (ATAÍDE & ANDRADE, 1999: 12) essa idéia é reforçada por Rosário Andrade que afirma:

Nesse contexto, toda sociedade desenvolve sua visão de construção social, da relação entre homem e sociedade. Assim, na cidade, são múltiplos os olhares opiniões, conceitos e preconceitos sobre seus espaços e os usuários desses espaços. Assim são definidos valores relacionados ao que deve ser conservado e preservado e o que pode e até deve ser destruído em nome do progresso. (IDEM, 1999:98)

Podemos observar que o processo de modernização da cidade estava muito atrelado às veleidades da classe dominante da época, embora com o crescimento urbano algumas medidas fossem necessárias, e mesmo tendo força não foi imune as críticas. Não queremos com isso dizer que a parte pobre da população ficou completamente imune ao que era ofertado nesse novo mundo, ela também foi afetada pelas mudanças de diversas formas, sendo alvo de repressão, buscando se inserir no novo contexto, buscando identificação nas novas formas, etc. Isso poderia ocorrer das mais variadas, explicitamente ou mais diluída, muitas vezes não no sentido de parecer um francês, mas sim de aparentar-se ou de ser como a família do “doutor de direito” ou do “dono do armazém de açúcar”.

Sendo assim, discordamos do Padre Lopes Gama que sempre evidenciava nossa disposição de “macaquear” os europeus. Enxergamos, além da simples imitação, através adoção dos costumes estrangeiros, houve uma reinterpretação dos desejos, um reflexo captado através de outros olhos onde os anseios que moveram essas pessoas eram múltiplos, seus parâmetros e referenciais, díspares.

Parece-nos claro que a popularização do gosto pelo que vinha da França, não só mudava as maneiras, mas as formas também, uma vez que a paisagem urbana passou por adaptações que deram lugar a esse desejo, servindo como grande palco onde se encenavam uma trama grandiosa e utópica. De forma bilateral, as formas foram sendo adaptadas,

¹⁵ Termo dado por Gilberto Freyre a influência que a Europa exercia sobre Pernambuco durante o século XIX.

transformadas, dando um novo sentido à palavra cidade – local onde residia o futuro, o progresso – e com isso os hábitos passaram a repercutir num ajustamento de teor local, transmutando palavras, gestos, atitudes, etc., criando de fato um novo mundo que não era nem a França e nem o Brasil, era o Recife.

Referências:

ALMEIDA, Maria das Graças de Andrade Ataíde de. & LEITÃO, Maria do Rosário de Fátima Andrade. **História (nem sempre) bem-humorada de Pernambuco:** (140 caricaturas do século XIX). – Recife: Bagaço, 1999.

BRAGA, João. **História da moda:** uma narrativa. 7ª ed. – São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, 2007.

BRANDÃO, Carlos Antonio Leite. **A formação do homem moderno vista através da arquitetura.** 2ª ed. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

CARVALHO, Marieta Pinheiro de. **Uma idéia ilustrada de cidade:** as transformações no Rio de Janeiro de D. João VI (1808-1821). – Rio de Janeiro: Odisséia, 2008.

CALANCA, Daniela. **História social da moda.** – São Paulo: Ed. SENAC São Paulo, 2008.

ELMERICH, Luis. **História da dança.** 4ª ed. – São Paulo: Editora Nacional, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mocambos:** decadência do patriarcal rural e desenvolvimento do urbano. - São Paulo: Editora Global, 2004.

GAMA, Miguel do Sacramento Lopes. **O Carapuço.** – Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1983, v. 2.

HOROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto.** – Campinas, SP: Papirus, 1998.

MELLO, José Antonio Gonsalves de. **O Carapuço:** o padre Lopes Gama e o Diário de Pernambuco 1840-1845. – Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1996.

_____. **Diário de Pernambuco:** Economia, sociedade no 2º Reinado. – Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.

O MONITOR DAS FAMÍLIAS; periódico de instrução e recreio. – Recife, FUNDARPE, 1985.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos**. v. 6 – Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1979.

_____. **Vocabulário pernambucano**. – Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O espetáculo da rua**. 2ª ed. – Porto Alegre, editora da UFRGS, 1996.

RIBEIRO, Renato Janine. **A etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida**. –São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ROQUETTE, J. I. **Código do Bom-Tom, ou, Regras da civilidade e de bem viver no século XIX**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SETTE, Mário. **Arruar: história pitoresca do Recife antigo**. – Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.

EM NOME DO PADRE, DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO: RITOS DE MORTE EM GOIÁS NO SÉCULO XIX

Deuzair José da Silva¹
deuzair@uol.com.br

O presente estudo versa sobre os rituais de morte na província de Goiás e o seu “enfrentamento”, expressos nas disposições testamentárias, nas encomendações, nos registros de óbitos e demais coisas. Aqui como em todo o território nacional a Igreja e as Irmandades exerciam um papel essencial nas ações da sociedade em torno da morte, essas eram encarregadas de propiciar os sacramentos aos moribundos, questão essencial no cotidiano oitocentista. A ritualização tem um grande significado para a comunidade, como: favorecer um bom lugar para o morto; paz e sossego para os vivos; etc. Isto representa a sua visão do além, das práticas do mundo terreno e as relações com o extra-terreno. Ao longo do século a sociedade passa por importantes modificações com a secularização da morte e contínuo abandono das disposições religiosas e o surgimento dos cemitérios seculares.

Palavras-Chave: Goiás. Morte. Century XIX.

The present study turns on the death rituals in the province of Goiás and his “confrontation”, expressed in the testamentary dispositions, in the ordering, in the registrations of deaths and other documents. Here, as in the whole national territory, the Church and the Fraternities exercised an essential paper in the actions of the society around the death, those were entrusted of propitiating the sacraments to the dying ones, essential subject in the daily of the XIX century. The ritual has a great meaning for the community, as: to favor a good place for the dead; peace and quiet for the alive ones; etc. This represents his vision of the beyond, of the practices of the terrestrial world and the relationships with the extra-land. Along the century the society goes by important modifications with the secularization of the death and continuous abandonment of the religious dispositions and the appearance of the secular cemeteries.

Word-key: Goiás. Death. Century XIX.

Meu Menino Jesus da Porciúncula: amo Jesus, adoro Jesus, bendigo Jesus, reverencio Jesus, agradeço a Jesus, exalto Jesus, santifico o nome Santíssimo de Jesus por agora e sempre e no último suspiro glorifico a Jesus no Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Peço ao céu e à terra, peço às flores do campo, e peço às estrelas do céu, peço ao sol nos seus raios, peço à lua na sua luz, peço às aves do céu: cantai! Peço aos peixes nas suas conchas, peço aos rios no seu curso e belo correr, peço aos anjos, peço aos santos, peço aos homens e às mulheres, peço a todas as línguas e nações remotas, me ajudem a dar graças a meu Jesus Crucificado porque nos criou e nos remiu com o seu precioso sangue! Peço à Sagrada Família, a São João Batista, a São

¹ Mestre em História – UFG. Doutorando em História – UFG. Professor UEG – UnU Iporá. Este texto foi ampliado e adaptado dos resultados do Projeto de pesquisa intitulado: Os rituais de morte em Goiás no século XIX: imaginário, símbolo e representação, com financiamento da Universidade Estadual de Goiás, no ano de 2007.

*João Evangelista, ao meu Anjo Custódio, à Santa do meu nome, que louvem por mim ao Senhor por tantos benefícios e tão grandes misericórdias que de suas liberantíssimas mãos tenho recebido e que me faça uma criatura tal qual ele quer que eu seja. Amem! Jesus, Maria, José, eu vos dou o meu coração e minha alma. Rosa.*²

O contato com alguns testamentos e registros de óbitos existentes no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central – IPEH-BC, em Goiânia, trouxe à tona um interessante tema de investigação: os ritos de morte na província de Goiás. Já há algum tempo que pesquisamos sobre as questões relativas a este tema em Goiás e ao manusear esses documentos vislumbramos a possibilidade de estudar os procedimentos concernentes à morte em Goiás no período oitocentista e de interrogar os valores culturais goianos e, por conseguinte, da região centro-oeste. O teor da oração citada por Luiz Mott tem grandes semelhanças com os conteúdos dos testamentos que encontramos, revelando assim que essas atitudes eram amplamente disseminadas por todo o território brasileiro.

O projeto oportunizou-nos contribuir de maneira importante numa área ainda carente da historiografia estadual e no conhecimento da memória local. A importância de tal atividade pode ser corroborada na argumentação de Raymond Williams falando do lugar de seu nascimento e onde viveu e, das transformações “vivas” por este espaço no tempo, que é, na prática, o fazer da história.

Como já disse antes, nasci numa aldeia e até hoje moro numa aldeia. Mas nasci ao pé das Black Mountains, (...). Agora vivo na planície, (...). Este contraste físico é uma presença constante para mim, mas não é o único contraste. No seio daquela aldeia nas Black Mountains, como também nesta, há um contraste profundo impregnado de inúmeros sentimentos: contraste entre o que parece natureza virgem – a presença física das árvores, aves, paisagens em movimento – e uma agricultura ativa, que na verdade produz boa parte da natureza. Ambos os tipos de sebe – ali sobre uma plataforma, aqui brotando do chão plano ou ladeando uma vala, juntamente com os carvalhos e avezinhos, os olmos e pilriteiros que as acompanham, tudo isto foi visto, plantado e cultivado pelo homem. No final da trilha perto da casa de minha infância existe agora uma rodovia, pela qual passam caminhões em alta velocidade. Contudo, aquele caminho foi aberto, pavimentado e usado por veículos: só está ali há duas gerações, desde o tempo em que um jovem construtor casou-se com a filha de um fazendeiro e recebeu um pedaço de terra para lá construir sua casa, e depois sua oficina, juntamente com o caminho, e depois as casas vizinhas, e depois oficinas sucessivamente convertidas em casas; a primeira dessas oficinas veio a ser a primeira casa de meus pais. No campo onde vejo o olmo e o cavalo branco, atrás de minha casa atual, existem tênues vestígios de uma construção do século IX, [...]. (WILLIAMS, 1989:14)

² MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil Colonial*. Ano 3 - nº 38 - 2005 - 1679-0316. <https://www.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1158330564.59pdf.pdf>. Acessado em 09-08-2007.

Este passado observado por Williams revela um tempo que não está morto, mas “vivo” entre as pessoas e na mente do historiador. Estamos tentando debater como a idéia de que o passado deve ser encarado dentro de uma relatividade, a do homem. E que a “banalização” do tempo tem tornado o passado como algo morto e sem sentido, e pior, os avanços tecnológicos tornam as coisas superadas com muita rapidez. A superação é uma verdade, mas isto não significa que este passado deve ser desprezado como algo abominável, esta não é a atitude esperada por parte de um historiador ciente do seu ofício.

A província de Goiás no século XIX caminhou lentamente. Deficiências estruturais, como: falta de capital para investimento, de escolas, de mão-de-obra qualificada, a longa distância dos grandes centros econômicos e de vias de comunicação, associada a uma administração pública ineficiente com desequilíbrio entre receita e despesa, entre outras, impedem um maior desenvolvimento do território goiano.

Mas isto não quer dizer que a região fosse uma ilha, isto se reflete na reprodução de costumes e tradições herdadas de outras plagas. No aspecto religioso as evidências são facilmente perceptíveis, tal como no restante do país pratica-se um catolicismo rústico de forte teor devocional e a exigência do cumprimento de uma série de ritos que ia desde o batismo ao nascer, às missas de corpo presente e de intenção da alma na ocasião da morte. Aqui, como lá, a ritualização era grande. Voltemos à oração da epígrafe que foi extraída de Luiz Mott (2005), que complementa de forma bastante clara as ações a que estamos referindo:

Meu Menino Jesus da Porciúncula: amo Jesus, adoro Jesus, bendigo Jesus, reverencio Jesus, agradeço a Jesus, exalto Jesus, santifico o nome Santíssimo de Jesus por agora e sempre e no último suspiro glorifico a Jesus no Santíssimo Sacramento da Eucaristia. [...] Amem! Jesus, Maria, José, eu vos dou o meu coração e minha alma. Rosa.

A oração mostra que no ideário da população é de suma importância a adoração e o apoio de todos os santos, em todos os momentos da vida, isto fica evidente quando percebemos na frase “vos dou o meu coração e minha alma” uma entrega total do pedinte. O enfoque que propusemos trilhou os caminhos da história cultural procurando decifrar os códigos e práticas cotidianas dos habitantes da província, procurando indagar sobre a maneira e as razões desses procedimentos habituais da população. Vale lembrar que recorrer à história

cultural parece um modismo na atualidade. Quase tudo é possível de ser visto sobre o paradigma cultural. Isto está ligado à polêmica em torno do que é história cultural e de suas fronteiras. Os termos *social* e *cultural* estão sendo usados de forma quase equivalentes. A partir de 1970 o território do historiador cultural se ampliou muito, as duas técnicas exigem formas próprias de leitura, que no entanto, não estão claramente definidas. Outro ponto importante são as fronteiras culturais, vistas hoje não mais como ponto de intersecção, mas como lugares de “relação” (Cf. BURKE, 2005:146-149). Pensando assim, temos a possibilidade de estabelecermos as “construções” elaboradas pelos atores envolvidos, suas condições objetivas, que nada mais são do que sua "visão" de mundo, resultado dos embates diários do coletivo. Coletivo esse que deve ser percebido na totalidade do território brasileiro, estas são elaborações históricas, contém os campos de atuação e de envolvimento de seus membros.

Ao longo da sua vida os homens criam e recriam os elementos da sua cultura, as atitudes e respostas dos indivíduos são compreendidas em seu interior. Na situação descrita por José de Souza Martins podemos perceber o exercício dos membros de um ambiente, aqui numa situação particular: a morte.

*Há um conjunto de cuidados, que são tomados na relação com o morto e no deslocamento do corpo. O primeiro deles diz respeito ao afastamento da família. Após as despedidas e bênçãos, a família é praticamente afastada do moribundo e do corpo. Daí em diante, o tratamento do morto, desde a lavagem até o sepultamento, é incumbência de estranhos, nunca de parentes próximos. Após lavado e vestido, o corpo deve ser tirado do quarto para a sala **da frente**, o cômodo que dá para a rua e para a estrada. E deve ser tirado com os pés para a frente, precedido por alguém que conduz a vela acesa. O velório deve ser feito de modo que o corpo fique com os pés em direção à porta e a cabeça em direção ao interior da casa. Luiz da Câmara Cascudo observa que a posição do morto na casa é o inverso da posição do nascimento. Esse é, provavelmente, o costume mais comum e generalizado em todo o país. (MARTINS, In: MARTINS, 1983: 265. Grifos do autor)*

Algumas destas situações descritas por Martins ainda são encontradas no interior do Estado, como expor o corpo com os pés para a porta de saída da casa, conforme já tivemos oportunidade de presenciar. A morte não é simplesmente o ato de separação mais visível até pelo sentimento de dor externado no desespero dos vivos. Trás consigo elementos econômicos, valores comportamentais, expectativas. O relacionamento dos vivos com essa separação sugerem características essenciais da interpretação da sociedade sobre a “vida no além” e, muito mais, do dia a dia das pessoas. A religiosidade é um destes pontos centrais: “No Ocidente católico, sobretudo, a igreja se manteve como um lugar privilegiado para toda uma série de atos relativos à morte e ao além-mundo” (VOVELLE, 1997: 351). A

importância do aspecto religioso nos rituais de morte também é destacada por Eliane Silva na introdução de sua tese de doutoramento:

Acreditar em Deus, na alma, nas comunicações entre vivos e mortos, em fantasmas parece significar que a idéia de uma aniquilação total é desagradável. As crenças em algum tipo de sobrevivência após a morte indicam uma recusa obstinada ao aniquilamento e uma tentativa de estabelecer uma forma de continuidade, principalmente se o homem puder ver garantida a conservação de elementos considerados fundamentais: a razão, o conhecimento, os afetos, o poder de ação e comunicação. Em suma, imortalidade e a eternidade, sejam elas memória ou sobrevivência espiritual. Em verdade, essas crenças estão ligadas a perguntas cruciais sobre a vida, o destino e a origem de tudo, a natureza primeira do Todo. Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Os homens se debatem entre duas propostas que o atormentam: o Divino Celestial e o Comum Apavorante. (SILVA, 1993: 8)

A trama sobre a morte passa pela compreensão das relações entre estes dois mundos distintos: material “vivo” e celestial “morte”. Duas situações muito “presentes em nosso meio e por isto mesmo cheia de interrogações, principalmente pelo fato de nossas dúvidas e falta de “controle” com a vida no além-túmulo. É com certeza um diálogo difícil, mas instigante, dando a possibilidade de inquirir sobre uma situação que fala muito sobre um povo. Para “falar” com este povo recorreremos basicamente às seguintes fontes: Goiás. Termos das Visitas Pastorais, Cartas Pastorais, Provisões, Certificados, Editais, Etc. 1734-1824. Registro de Óbitos de Pirenópolis de 1803-1810, Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Abadia, Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário da Cidade de Meiaponte, Registro de Testamento 1842-52 da Cidade de Goiás, Livro 1º de Regulamentos expedidos pelo Presidente da Província 1858, Regulamento para Cemitério, ano 1859. Esclarecemos que não atualizamos a grafia das citações preferindo manter a originalidade destas.

Buscamos compreender as construções e elaborações em torno da morte no século XIX em Goiás, interpretando o significado simbólico, os hábitos e as mudanças ocorridas em torno do assunto, desta forma a ação humana se torna mais importante na construção do espaço do que o meio. É a práxis social. Sendo uma pesquisa de caráter regional procuramos aporte metodológico na micro-história, pois acreditamos que sua aplicação permite um diálogo mais consistente com as fontes.

A micro-história como prática é essencialmente baseada na redução da escala de observação, em uma análise micróscopica e em um estudo intensivo do material documental. [...]. Para a micro-história, a redução da escala é um procedimento analítico, que pode ser aplicado em qualquer lugar, independentemente das dimensões do objeto analisado. (LEVI, In: BURKE, 1992: 137)

A redução da escala de observação não implica que não se possa construir generalizações, o exame mais minucioso das fontes permite estabelecer maiores significações ao objeto e, portanto, uma generalização mais próxima do real. O estudo é particular, mas a sua identificação e significado é feito à luz de seu próprio contexto específico. O trabalho de Ginzburg neste sentido é elucidativo.

Deter-se tão minuciosamente nessa monótona sucessão de confissões arrancadas pelo medo à tortura, seguidas de outras tantas retratações igualmente precisas, poderá parecer inoportuno. Mas a tortura, na realidade, não faz senão propor novamente, de forma exacerbada, a característica essencial do processo por feitiçaria. Por mais óbvio que seja, não será inútil lembrar que uma enorme parcela dos inquisidores acreditava na realidade da feitiçaria, assim como muitíssimas feitiçarias acreditavam naquilo que confessavam perante a Inquisição. No processo tem-se em outras palavras, um encontro em diferentes níveis entre inquisidores e feitiçarias, enquanto partícipes de uma visão comum da realidade. (GINZBURG, 1989: 30)

Os rituais são partes constitutivas de uma sociedade, não são situações objetivas, mas construídos socialmente. A história cultural constitui-se em um método que procura apreender o pensamento coletivo, fugindo aos sujeitos particulares. O uso, o modelo de todos os dias, é neste ponto, que captamos as profundezas da cultura, onde podemos ler os arraigamentos que constituem a memória da comunidade, revelando as heranças do grupo: as rupturas, as perdas, as continuidades. Os estudos de rituais obrigam o historiador a perceber estas intersecções, elas contêm o material à compreensão dos mesmos, posto que, os ritos são práticas conhecidas e inteligíveis aos seus membros.

O rito oferece um modelo exemplar, colocando o homem na contemporaneidade do sagrado. “Será necessário considerar os ritos como redutores de riscos e incentivadores do sentimento de segurança, ou então, inversamente, como motivadores de mais ansiedade? A primeira solução parece ser a mais habitual” (RIVIÈRE, 1996: 70). Percebemos daí que os rituais dão sustentação e significado à vida, as ações se tornam reais na medida em que se

tornam modelos. Assim se adquire a realidade exclusivamente pela repetição ou participação, tudo que não possui um modelo exemplar é vazio de sentido, isto é, carece de realidade.

As ações em torno da morte passavam necessariamente pela atuação das Irmandades. Deixamos claro que a nossa intenção não é um estudo das mesmas de forma objetiva, mas é preciso lembrar que elas tinham um papel muito importante no assunto, tomando feições diferenciadas do que ocorria na Europa dando mais importância às categorias raciais e sociais. Aqui, ao que parecem, estas se dedicavam apenas aos ofícios religiosos e a beneficência, não se encontrando àquelas dedicadas aos grêmios profissionais (Cf. SCARANO, 1975: 24-25). A opinião é também compartilhada por João José Reis, que diz o seguinte:

Não só os negros e pobres se associavam a irmandades, que fique claro. Na verdade, essas instituições religiosas leigas faziam parte da vida de quase todos os grupos sociais e em geral as pessoas a elas se associavam de acordo com sua condição social, origem nacional e classificação racial. Havia irmandades de brancos, mulatos e negros; de brancos da terra e d'além-mar; de negros brasileiros e africanos; de africanos de diferentes origens africanas. Com o avançar do século XIX muito dessa segregação desapareceria, mas as irmandades, agora racialmente misturadas, persistiram, embora sem o brilho do século anterior. Todas elas, no entanto, em todos os tempos, se obrigavam a zelar pela boa morte de seus membros durante as várias etapas dos ritos fúnebres, entre outras coisas exigindo em seus compromissos que os associados acompanhassem os funerais que promoviam. (REIS, In: ALENCASTRO, 1997: 123. Vol. 2)

Outro estudioso do assunto afirma: “as confrarias são associações religiosas nas quais se reuniam os leigos no catolicismo tradicional. Há dois tipos principais de confrarias: as Irmandades e as Ordens terceiras” (AZZI, 1978: 89). Na colônia e no Império as confrarias foram marcadas pela religiosidade e a devoção, exceto as misericórdias que tiveram um caráter claramente social. As últimas desempenhavam ambas as funções: religiosa e assistencial (Cf. AZZI, 1978: 92). Seus confrades eram obrigados por seus pares a prestarem todo um ritual solene na passagem de um de seus membros, a eles cabia desenvolverem todo um aparato que visava garantir um bom “lugar” ao falecido e sua não realização poderia ser o presságio de infortúnios. Os rituais de morte eram assim muito importantes para o povo. Salvação para os mortos, conforto para os vivos. Isto pode ser comprovado no Compromisso a ser assumido pelos seus membros.

Capítulo 1º

Da Irmandade em Geral

§ 4º Outro sim será a mesma Irmandade obrigada a acompanhar á sepultura todos os Irmãos de Compromisso, e conduzi-los no Esquife da Irmandade; assim como suas mulheres e filhos até a idade de quatorze annos, [...].

Capítulo 6º

Do Procurador

§ 3º Deve levar a campainha adiante em todas as occasioens que sahir fora Irmandade, e tocal-a antes dos enterros, para convocar os Irmãos, [...].³

Um primeiro ponto a ser lembrado é a importância das Irmandades no seio do grupo, garantia dos atos fúnebres aos mesmos. No mesmo parágrafo fica também determinada a obrigação de prestar tais trabalhos às esposas e filhos menores de seus pares. O cumprimento de todas as etapas do ritual revela uma preocupação central: a vida eterna. No mesmo Compromisso a determinação de prestarem os trabalhos nos sepultamentos evidencia a ritualização de que estamos falando.

Capítulo 1º

Da Irmandade em Geral

§ Outro sim será a mesma Irmandade obrigada a acompnhar á sepultura todos os Irmãos de Compromisso, e conduzi-los no Esquife da Irmandade; [...].⁴

A realização de todas as fases do ritual e as boas atitudes em vida são avais de um bom lugar no mundo extra-terreno, havia uma crença de que a justiça humana poderia até cometer algumas falhas, mas a divina era infalível, por isso todo o cuidado seria necessário para evitar os castigos vindos do céu. Reconhecer os erros, pedir perdão por eles e a intercessão da Corte celestial eram atitudes praticadas por todos como mostram grande parte dos testamentos examinados (Cf. REIS, In: ALENCASTRO, 1997: 102-103. Vol. 2). Vale lembrar que ao longo do século XVIII as disposições religiosas vão cedendo lugar às materiais.

Em Nome do Pay, e do Filho e do Espírito Santo, Amém# Eu Braz Alvares de Castro. Christão Catholico, Baptizado na Villa de Meyaponte de Goyáz, aonde nasci de minha May Ignez Álvares Nunes, já fallecida; querendo que no momento da minha morte actum determinadas as dispozições que dos meus bens e haveres

³ Cópia do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário da Cidade de Meiaponte. Arquivo Histórico Estadual. Caixa Arquivo Irmandades.

⁴ Idem.

fazer-me agradãõ; deixo neste meu testamento manifestado, pela maneira e declarações seguintes, aminha ultima vontade= Declaro que sempre me tenho conservado no estado de solteiro, e que neste estado tenho trez Filhos de nomes Joaquim Alvares de Castro e Justiniano Alvares de Castro e Manoel Alvares de Castro, todos trez filhos de Angelica Pires Cardozo, aos quaes instituo meus unicos e universais herdeiros, e Testamenteiros, e que por tanto Nomeio aos ditos meus trez filhos Joaquim, Justiniano, e Manoel Testamenteiros eherdeiros de todos os meus bens, haveres= [...].⁵

As preocupações com um bem morrer eram evidentes: a busca da intercessão divina representada na Santíssima Trindade, se declarando cristão, católico e batizado. Princípios religiosos que num primeiro momento podem parecer corriqueiros, mas estes mostram as profundezas da cultura arraigada e presente no seio de toda a comunidade, tendo a Igreja também papel de destaque nos atos relativos à morte. É aqui que o postulado de Ginzburg fica demonstrado, nas coisas ditas “simples” e “repetitivas” estão os verdadeiros elos do comportamento da população.

Uma inquietação que começa no mundo terreno e chega ao além. Busca a intervenção sagrada, mas também redime dos atos em vida, uma garantia de passaporte para a outra vida na forma desejada, obtendo a salvação da alma. As encomendações mostram como dois mundos diferentes se entrelaçam, dão conta também dos princípios morais que norteiam a sociedade. Esta ligação pode ser observada no reconhecimento dos filhos, que ao que tudo indica era resultado de um amaziamento duradouro, não de um casamento legítimo.

As pesquisas indicam que situações como estas são poucas, mas é uma hipótese que demanda um aprofundamento em estudos de família e nem tampouco é nosso objetivo. O fato de não citar o nome do pai pode sugerir ser o testador um filho também nascido de uma união ilegítima. Mas o que nos interessa é perceber no reconhecimento dos filhos um fato unido à morte. Este funciona como um indulto dos pecados e ingresso ao céu. Nos dois testamentos abaixo fica evidente a presença religiosa e as incertezas da vida pós-morte são também interessantes.

Em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Trez Pessoas Distintas e hum so Deos verdadeiro, Amém# Eu Joanna Archagela Xavier achando-me gravemente enferma, possam em meu perfeito juízo, e entendimento por mercê de Deos e querendo-me dispor para esperar a morte que hei certa determino fazer este meu testamento da maneira seguinte. Primeiramente invocando a minha Alma a Deos

⁵ Testamento do Capitão Braz Alvares de Castro no Arraial de Anicuns. Livro de Testamentos – 1842-52 – da cidade de Goiás, folha 2. Exemplar fotocopiado existente no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central – IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

*que criou e a quem pesso a salve pelos Merecimentos de meu Senhor Jesus Cristo e de Maria Santíssima, Nossa Senhora, e ainda invoco a todos os Santos da Corte do Ceo sejam meus intercessores perante Deos. [...].*⁶

*Primeiramente encomendo aminha Alma a Santíssima Trindade, e rogo ao eterno Pai que a creou que pela morte, e Paixão de seu ungenito Filho a queira receber para que vá gozar da Bem aventurança para que foi creada, e rogo avirgem Maria senhora minha, aos anjos da minha guarda, santo do meu Nome, e a todos os santos, esantas da Corte Celestial queirão ser meus Intercessores para que vá gozar da Bem aventurança para que foi creada, quando deste Mundo partir.*⁷

Podemos identificar aqui as opiniões em torno da morte, onde a religião tem atuação central. A invocação da Trindade Santa evidencia um dos aspectos da conduta religiosa na cultura local: a forte presença do catolicismo tradicional, situação não diferente em todo território nacional. Reportamo-nos novamente aqui a oração da epígrafe que mostra também a busca da intercessão de toda Corte celestial.

Peço à Sagrada Família, a São João Batista, a São João Evangelista, ao meu Anjo Custódio, à Santa do meu nome, que louvem por mim ao Senhor por tantos benefícios e tão grandes misericórdias que de suas liberantíssimas mãos tenho recebido e que me faça uma criatura tal qual ele quer que eu seja. Amem! Jesus, Maria, José, eu vos dou o meu coração e minha alma. Rosa.

O pedido de mediação de toda a Corte Celestial é um indicativo das expectativas e pretensões de todos em torno da morte: a salvação da alma ou uma passagem rápida pelo purgatório. Os pedidos de ajuda parecem indicar também que todos se acham pecadores, não um contumaz, mas pecadores. Característica de um catolicismo que remonta à época medieval, trazido pelo colonizador e fortemente disseminado em todo o Brasil.

Além disso, fazer as disposições finais era a forma de evitar que uma morte inesperada e repentina atrapalhasse o caminho rumo aos céus. Isto pode ser comprovado pelo desejo de uma morte natural em casa ao lado de todos os parentes “presidindo” o ato, ao passo que o oposto é indesejável. Reis destaca este comportamento em seu trabalho e mostra como

⁶ Testamento de Dona Joanna Archangela Xavier no Arraial de Anicuns. Livro de Testamento – 1842-52 – da cidade de Goiás, folha 22. Exemplar fotocopiado existente no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central – IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

⁷ Testamento de João Francisco dos Guimaraens na Fazenda de Piloens. Registro de Testamentos da Provedoria de Goyaz. Goyaz, 5 de Dezembro de 1829. p. 6v e 7. Exemplar digitalizado existente no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central – IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

isto era do agrado de todos. A realização completa desse conjunto de atitudes objetivava garantir um bom lugar ao morto na outra vida e também paz e sossego para os vivos.

A morte ideal não devia ser uma morte solitária, privada. Ela se encontrava mais integrada ao cotidiano extradoméstico da vida, desenhando uma fronteira tênue entre o privado e o público. Quando o fim se aproximava, o doente não se isolava num quarto hospitalar, mas esperava a morte em casa, na cama em que dormira, presidindo a própria morte diante de pessoas que circulavam incessantemente em torno do seu leito – a morte representava ‘uma manifestação social’, como a definiu Philippe Ariès. Reuniam-se familiares, padres, rezadeiras, conhecidos e desconhecidos. (REIS, In: ALENCASTRO, 1997: 104. Vol. 2)

Percebemos aqui que a morte não é sinal de separação, continua a existir entre os dois mundos uma relação muito estreita evidenciada nas missas pelas almas, nas encomendações, na arquitetura cemiterial carregada de imagens sacras e epitáfios religiosos.

Verba quarta # Declaro se me mande dizer duas Missas de corpo presente na mesma Capella aonde quero ser sepultado, eduas de esmolla do costume pelas Almas do Purgatório, e não privo adita minha herdeira e testamenteira de mandar dizer mais algumas missas, que asua Charidade permitir pela minha alma.⁸

As missas constituem parte de um salvo conduto que se completa nos pedidos de locais de sepultamento, nos hábitos (vestimentas) a serem amortalhados, e demais coisas, revelando importantes traços da composição social da sociedade. É de se supor pela lógica que aqueles mais aquinhoados fossem os que utilizassem maiores somas de recursos na salvação da alma, como exemplo: pedido de grande quantidade de missas, dinheiro reservado às esmolas, etc. Até porque eram os que, na prática, faziam mais disposições testamentárias, salvo raras exceções. Isto não quer dizer que os pobres não se preocupassem com o assunto.

Posteriormente indica uma mudança no comportamento da população, que aos poucos, vai passando por um lento processo de secularização. É garantia também de que seus desejos sejam cumpridos e seus bens tenham o destino que determinou. Preocupação material com certeza, testemunho dos vivos, a partir de então o mundo terreno se torna mais importante e as disposições religiosas cedem lugar aos interesses voltados ao destino dos seus bens. Terceiro, evidencia a religiosidade da população muito preocupada com a salvação e o

⁸ Testamento de Francisco José Guedes da Gama Lobo. Livro de Testamentos – 1842-52 – da cidade de Goiás, folhas 4v e 5. Exemplar fotocopiado existente no IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

purgatório. As missas por outras almas indicam o sentido de se reconstituir uma vida terrena ao lado daqueles mais queridos e de sua convivência. Um quarto ponto e, mais importante, é que a paixão cristã no ideário da população era atitude bem vista pela Corte Celestial. Uma boa relação com esta é um presságio de conforto no além, esclarecendo também o caráter da religiosidade da época e suas atitudes fortemente ligadas ao catolicismo. Recorremos aqui a Azzi que faz uma ótima radiografia do catolicismo no Brasil. Apesar da extensão da nota, tem a vantagem de fornecer todos os dados necessários à melhor compreensão do assunto.

Na história religiosa do Brasil estão presentes duas formas básicas de catolicismo: o catolicismo tradicional e o catolicismo renovado.

Entre as principais características do catolicismo tradicional podemos indicar as seguintes: é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar.

O catolicismo renovado, por sua vez, apresenta entre outras as seguintes características: é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental.

Em todo o período colonial, ou seja, nos três primeiros séculos de vida cristã no Brasil, dominou incontestemente o catolicismo tradicional. [...]

A época imperial se caracteriza por uma acentuada luta de hegemonia entre o catolicismo tradicional, que goza do apoio do governo, e o catolicismo renovado, propugnado pelos bispos reformadores.

A terceira fase, no período republicano, se caracteriza pelo domínio do catolicismo renovado, enquanto o catolicismo tradicional é progressivamente marginalizado. (AZZI, 1978: 9)

A caracterização de Azzi permite-nos continuar o diálogo da importância da Igreja na vida das pessoas. Atuando na vida terrena e no além, ela exercia uma forte influência no meio social, a religião é a mediadora entre vivos e mortos. Neste aspecto a Igreja exercia um papel central nas ações desenvolvidas. A partir de meados do século XIX a sociedade caminha rumo à secularização das atitudes no tocante a morte evidenciada na criação dos cemitérios municipais, nas construções tumulares – com o surgimento de panteões cívicos e na mescla de adornos não sacros -, num progressivo abandono das disposições religiosas nos testamentos. Da mesma forma a perda de importância e o desaparecimento das Irmandades.

Aos dez de Julho demil oito centos equatro faleceo com os sacramentos dapenitência, extrema unção Faustino Rodrigues pardo livre, cazado com Anna Maria: seo corpo foi amortalhado em panno branco, e enterrado na Capellada Nossa Senhora da Lapa, filial desta Matriz, sendo primeiro encomendado por mim, quepara constar fiz este Assento.⁹

⁹ Registro de Óbitos. Pirenópolis 1803 a 1810. p. 20v. IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

*Aos dezoito de Julho de mil oitocentos, equatro faleceu sem Sacramentos por ser repentinamente Genoveva Vas, casada com Joze Antonio de Mello, sepultado na sepultura de Fabrica numero trinta e cinco, sendo primeiro encomendado pelo Reverendo Vigário, emais Sacerdotes que havião, e para constar fiz este Assento.*¹⁰

Controlando os últimos atos em vida, a Igreja tinha um importante papel no dia a dia das pessoas como já afirmamos, do mesmo modo que controlava os acontecimentos depois da morte, fornecendo os atos de penitência, de extrema-unção e comunhão fazia com que todos dela dependessem. Morrer “dentro” da Igreja e com os sacramentos era desejo de todos e só não realizado em casos especiais como no Registro citado acima. A internalização de tais atitudes não era uma situação de mão única mas, orientada pela Igreja, bispos e vigários que recebiam ordens expressas de prestar todos os serviços o mais breve possível sob pena de sanções por parte da administração superior.¹¹ Todos os cuidados tomados davam a entender que a morte era situação profundamente ritualizada, que começava em testamento as suas vontades, passando pelos atos de comunhão, penitência, extrema-unção e encomendação.

Tão logo a morte fosse confirmada entravam em cena as carpideiras, que com seus choros anunciavam o fato. As carpideiras eram profissionais que choravam por qualquer um. Mesmo que se recriminem tais atitudes é preciso lembrar e não fazermos um julgamento preconceituoso de uma situação que era vista por todos naquela época como normal e necessária “essas carpideiras também representavam um sentimento obrigatório, e faziam uma obrigação ritualística. O comportamento objetivava, por exemplo, afastar os maus espíritos de perto do morto e a própria alma deste de perto dos vivos” (REIS, 1991: 114). A seguir o defunto era preparado para o velório, banhado, feitos cabelo e barba, as unhas aparadas e amortalhado. Reportando-se à Van Gennep, Reis afirma que:

*Em seu clássico estudo sobre os ritos de passagem, Van Gennep dividiu as cerimônias funerárias em **ritos de separação** entre vivos e mortos, e **ritos de incorporação** destes últimos a seu destino no além. Entre a separação e a incorporação, o morto ficaria no limite entre o aqui e o além, uma espécie de parêntese existencial a ser ritualmente preenchido pelos vivos.*

São exemplos de ritos de separação a lavagem e o transporte do cadáver, a queima de objetos pessoais do morto, cerimônias de purificação, de sepultamento, rituais periódicos de expulsão do espírito do morto da casa, da vila, enfim, do meio dos vivos, o luto e tabus em geral. Ritos de incorporação seriam aqueles dirigidos a propiciar a reunião do morto com aqueles que seguiram antes, como, por exemplo, a comida servida para a sua viagem, a extrema-unção, o próprio enterro do

¹⁰ Idem. p. 21.

¹¹ Cf. Goiás. Termos das Visitas Pastorais, Cartas Pastorais, Provisões, Certificados, Editais, Etc. 1734-1824. Exemplar datilografado existente no IPEH-BC. Goiânia. Goiás. p. 14

cadáver. Os ritos de separação e incorporação freqüentemente se superpõem e até se confundem. (REIS, 1991: 89. Grifos do autor)

As ações desenvolvidas pelos Irmãos, o sepultamento, as missas pela alma do falecido, bem como aquelas pedidas em testamento ou de acordo com o compromisso assumido por cada membro da Irmandade e a cruz nas sepulturas completa o quadro. Segundo Azzi a utilização da cruz como indicativo de local de sepultamento está presente em toda história religiosa brasileira (Cf. AZZI, 1978, 20). E mais:

A vinculação entre cruz de sepultura e cruz das almas é muito estreita. A indicação da sepultura tona-se com freqüência a origem do culto dos mortos ou das almas penadas. (AZZI, 1978: 21)

Provavelmente a devoção às almas penadas foi divulgada no Brasil pelos portugueses, os quais por sua vez sofreram influências célticas. (AZZI, 1978: 22)

De certa forma podemos aventar aqui a visão do além. Este é construído a partir de dois espaços completamente opostos: o Céu e o Inferno. O primeiro um paraíso, rico de todas as virtudes e aspirado por todos; o segundo desgraça e a ruína total, lugar de desassossego e de constante atribulação para as almas e também para os vivos. Daí a necessidade do cumprimento de todas as etapas do ritual funerário – às vezes extensas e com centenas de missas encomendadas pela alma do falecido, incluindo ainda parentes e amigos –. A esperança de todos é atingir o céu, e caso isso não fosse possível o purgatório era opção desejável. Este não é um lugar intermediário entre Inferno e Paraíso, mas um ambiente de purificação para aquelas almas que morreram em estado de graça – já com um lugar certo no paraíso – e que precisam passar por um estágio de preparação para ver Deus e o Céu.

A salvação vinha de acordo com o merecimento de cada um, daí a preocupação em vida com os pecados. A vida depois da morte era sempre vista com grandes dúvidas, ninguém ousava dizer que já estava salvo. Na eternidade a existência podia ser bem melhor, mas só depois da absolvição dos pecados, a morte era então um momento de forte apreensão. Esse temor não era algo sem controle, temia-se muito morrer sem preparação, essa ajudava na espera da morte e também o acesso para o além (Cf. REIS, 1991: 95).

A escolha da mortalha a ser envolvido, do local de sepultamento, também fornecem pistas importantes do mundo extra-terreno. Ser envolvido em vestes semelhantes às dos santos era um presságio de bons fluidos e intervenção da Corte Celestial em seu favor. Da

mesma maneira que o local da última morada, ser enterrado “das grades acima” era a vontade de muitos devido à proximidade com o altar, por outro lado, alguns solicitavam ser inumados em lugares de menos prestígio. Tudo indica que neste caso prevalece a idéia de que a humildade é o melhor caminho para se atingir os céus, postura que se aproxima dos ensinamentos da Igreja, que assegurava prêmio para a humildade e castigo para a ostentação. A reunificação da família ou do grupo da parentela no pós morte também ocorria, vários pediam para serem sepultados próximos de parentes já falecidos. Isto indica que se tentava reconstituir no além o mundo terreno. Em “*A morte é uma festa*” Reis faz uma análise muito interessante sobre o assunto (Cf. REIS, 1991: 185-189).

As construções tumulares e os epitáfios constituem outras extraordinárias pistas do imaginário em torno da eternidade. Neste ponto as investigações ainda se encontram em fase inicial, demandando pesquisas e exames mais precisos que pretendemos desenvolver em outro projeto. A secularização da morte em Goiás e a criação dos cemitérios fora do âmbito urbano constituem também interrogações que procuraremos responder no futuro e que a exigüidade de espaço e de tempo não nos permitiu avançar no presente trabalho. Propusemos interrogar as ligações entre a construção da nação com a independência e de uma cultura “nacional” com as questões relativas à morte, tal interrogação também não foi possível responder. São muitas as perguntas sem respostas, o que por um lado pode parecer frustrante, mas por outro um sinal de que o estudo não foi em vão, tendo em vista que, acreditamos que a nossa missão principal é propor o tema ao debate e a crítica de nossos pares.

Fontes

Copia do Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário da Cidade de Meiaponte. Arquivo Histórico Estadual. Caixa Arquivo Irmandades.

Goiás. Termos das Visitas Pastorais, Cartas Pastorais, Provisões, Certificados, Editais, Etc. 1734-1824. Exemplar datilografado existente no IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

Registro de Óbitos. Pirenópolis 1803 a 1810. IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

Testamento do Capitão Braz Alvares de Castro no Arraial de Anicuns. Livro de Testamentos – 1842-52 – da cidade de Goiás, folha 2. Exemplar fotocopiado existente no IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

Testamento de Dona Joanna Archangela Xavier no Arraial de Anicuns. Livro de Testamento – 1842-52 – da cidade de Goiás, folha 22. Exemplar fotocopiado existente no IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

Testamento de Francisco José Guedes da Gama Lobo. Livro de Testamentos – 1842-52 – da cidade de Goiás, folhas 4v e 5. Exemplar fotocopiado existente no IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

Testamento de João Francisco dos Guimaraens na Fazenda de Piloens. Registro de Testamentos da Provedoria de Goyaz. Goyaz, 5 de Dezembro de 1829. p. 6v e 7. Exemplar digitalizado existente no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central – IPEH-BC. Goiânia, Goiás.

Bibliografia

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Luiz Mott. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil Colonial*. Ano 3 - nº 38 - 2005 - 1679-0316. <https://www.unisinus.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1158330564.59pdf.pdf>. Acessado em 09-08-2007.

LEVI, Giovanni. “Sobre a micro-história”. In: *A escrita da história: novas perspectivas*. BURKE, Peter (Org.). Tradução Magda Lopes. São Paulo: Unesp. 1992.

MARTINS, José de Souza. “A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça”. In: *A morte e os mortos na sociedade na sociedade brasileira*. MARTINS, José de Souza (Org.). São Paulo: Hucitec, 1983.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. In: *História da vida privada no Brasil: Império*. Coordenador-geral da coleção NOVAIS, Fernando; Organizador do Volume ALENCASTRO, Luiz Felipe de. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Vol. 2.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

SILVA, Eliane Moura. *Vida e morte: o homem no labirinto da eternidade*. Campinas: Unicamp, 1993. (Tese de Doutorado).

VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na história – fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Tradução Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ENTRE ANJOS E DEMÔNIOS: AS MULHERES DE ALENCAR OU UM OLHAR HISTÓRICO SOBRE A LITERATURA DE JOSÉ DE ALENCAR

Ana Carolina Eiras Coelho Soares¹
hanaakif@hotmail.com

O presente artigo faz parte da pesquisa realizada em meu mestrado na UERJ que buscou compreender a relação existente entre os romances urbanos de José de Alencar dentro de uma perspectiva histórica dentro da perspectiva que compreende o texto literário enquanto criador e construtor intencional de uma dada realidade. Para este trabalho busquei compreender a relação existente entre o romance *Lucíola* de José de Alencar escrito em meados do século XIX e a polêmica obtida anos antes com a apresentação da peça teatral *As Asas de um Anjo*, que aparentemente “chocou” a sociedade carioca por tocar no assunto da prostituição com tamanho realismo que acabou por ser censurada.

Palavras- chaves: José de Alencar; romances urbanos; teatro.

The present article is part of the research accomplished inside in my master's degree in UERJ that looked for to understand the existent relationship inside among the urban romances of José de Alencar of a historical perspective of the perspective that understands the literary text while creator and intentional builder of a given reality. For this work I looked for to understand the existent relationship among the romance *Lucíola* of José de Alencar written in the middle of the century XIX and the controversy obtained years before with the presentation of the play “*As asas de um anjo*”, that seemingly "shocked" the carioca society for playing in the subject of the prostitution with size realism that ended for being censured.

Keywords: José de Alencar; urban novels; theater.

O presente artigo faz parte da pesquisa realizada em meu mestrado na UERJ que buscou compreender a relação existente entre os romances urbanos de José de Alencar dentro de uma perspectiva histórica dentro da perspectiva que compreende o texto literário enquanto criador e construtor intencional de uma dada realidade. Para este trabalho busquei compreender a relação existente entre o romance *Lucíola* de José de Alencar escrito em meados do século XIX e a polêmica obtida anos antes com a apresentação da peça teatral *As Asas de um Anjo*, que aparentemente “chocou” a sociedade carioca por tocar no assunto da prostituição com tamanho realismo que acabou por ser censurada.

Acredito em primeiro lugar, que foi no intuito de responder à altura de tal ofensa ao cerceamento de sua capacidade como escritor que José de Alencar dedicou os últimos vinte anos de sua vida escrevendo apaixonada e periodicamente sobre este tema. Além disso, e não menos importante, a escrita literária alencariana é imbuída de um sentimento moralizador

¹ Doutora em História. Professora Adjunta da Universidade Federal de Goiás.

romântico que intentava “aconselhar” e “ensinar” às suas leitoras quais os caminhos sociais do reconhecimento e de aceitação social. É, portanto, uma escrita de representações da escrita que busca no diálogo com a leitura proporcionar um fim moralizador. Para Alencar era imprescindível mostrar as damas da sociedade que o “mal” convencionalmente seria sempre punido, assim como o “bem” glorificado.

De 1857 a 1860, período imediatamente anterior a publicação do romance *Lucíola*, José de Alencar dedicou-se a produção teatral. Muito embora tenha se consagrado como um grande escritor do romantismo, suas peças foram de uma estética realista. Esta aparente contradição revela-se, no entanto, um dos aspectos complementares da obra alencariana vista como um todo. Esta experiência teatral foi, sem dúvida, marcante em sua produção posterior, especialmente em *Lucíola*, que conforme afirma Antonio Candido, é um livro tão fortemente marcado pela “(...) firmeza do diálogo, o senso das situações reais e o gosto pelo conflito psicológico, que fazem deste um dos três ou quatro livros realmente excelentes que escreveu.” (CANDIDO. S/D:221).

A escolha de uma estética realista se deu, em grande parte, pela necessidade de criar-se um ambiente de intimidade com o espectador, para que a “missão moralizadora” pudesse ser efetivamente concretizada. A estética romântica primava pelo exagero, ações extremadas e estereotipadas, desenvolvendo quase sempre uma trama fantasiosa sem um efetivo posicionamento social crítico. Por isso, ao procurar colocar em prática as idéias iluministas da classe letrada que disseminaria a “luz civilizatória”, criou-se um consenso em todo um grupo de literatos, envolvidos com as questões de consolidação de uma identidade civilizadora brasileira, que a dramaturgia realista seria a melhor escolha para alcançar estes objetivos de fundo moral e pedagógico.

Esta idéia iluminista não é criação original brasileira. Quase como num movimento de repetição contínua, este modelo de dramaturgia foi mais uma das influências francesas neste processo de fundamentação das bases da civilização nacional. Ao conclamar o público para a polêmica social através dos temas e da trama tecidas na peça, os escritores buscavam suscitar no espectador um posicionamento das questões abordadas. No entanto, não se pode perder de vista que, se o objetivo era educar a sociedade dentro de determinados padrões, a própria elaboração da trama sugeria qual seria a melhor posição a ser assumida pelo público. Um exemplo extremado disto foi a criação pela dramaturgia francesa da figura do *raisonneur*, que seria o personagem porta-voz do autor, observando o desenrolar da peça, para pontuar determinados momentos com lições moralizantes.

Alencar definiu o raisonneur em As Asas de um Anjo como sendo “a razão social” encarnada em um homem”, o que significa dizer que o teatro se transformava em instrumento de ação para defesa de uma “tese” e o raisonneur, como porta-voz do autor, explicitava ao público os seus conceitos morais, extraindo da história essa moralidade. (SILVA,1996:83).

A partir disto, podemos pensar que, ao mesmo tempo em que esta dramaturgia pretendia ser o modelo mais fidedigno da realidade, por todos estes artifícios de indução, estaria também forjando este real. Desta maneira, a ficção teatral mesclaria-se com a realidade histórica. Além disso, ao analisar a construção dos personagens e suas tramas, esta dramaturgia estaria em parte tentando entender a lógica explicativa dos indivíduos dentro daquele universo histórico. A partir destas estratégias utilizadas na literatura, elaborou-se na trama práticas simbólicas, que buscavam a legitimação de uma autoridade, que por sua vez, referenciava a escolha de atitudes e condutas sociais. Podemos perceber as maneiras de apropriação desta forma cultural, através, por exemplo, do relato dos viajantes americanos Luiz Agassiz e Elisabeth C. Agassiz

O Dr. P. da S. — cavalheiro que toma um profundo interesse por todos os assuntos de educação (...) disse uma vez “Desejo de todo meu coração ver o dia em que as nossas escolas para meninas sejam de tal natureza que uma jovem brasileira nelas se possa preparar, por sua educação intelectual e moral, a tornar-se uma digna mãe, capaz de ensinar os seus próprios filhos os elementos da educação e seus deveres para com Deus e os homens (...).(HANNER., 1978: 57).

É claro que a discussão sobre a questão da educação feminina, presente em *Lucíola*, não estava presente apenas na literatura. No entanto, não se pode negar que a importância e a influência que a escrita literária exercia ao trazer a tona estas questões para serem debatidas, contendo *a priori* um posicionamento bem definido a respeito das mesmas.

Desta forma, as redes de conexão entre a literatura e a história descortinam novas possibilidades de se pensar a mulher burguesa de meados do século passado. Há uma passagem no romance *Lucíola*, quando a heroína Lúcia, personagem central, surge na trama lendo um romance, *A dama das camélias*, e conversa sobre este livro com o protagonista - e seu parceiro amoroso na trama -, expondo suas idéias em “pé de igualdade”, em que Alencar estava deixando clara a mensagem de incentivo a leitura feminina. No entanto, há um detalhe desta parte da história que não passou despercebido. Lúcia, ao ser encontrada, tem como

primeira reação esconder o livro, e só após alguma insistência permite que seu interlocutor o veja. Para explicar os motivos que levaram a heroína a tomar tal atitude sentencia “Muitas vez lê-se, não por hábito e distração, mas pela influência de uma simpatia moral que nos faz procurar um confidente de nossos sentimentos, até nas páginas mudas de um escritor.”(ALENCAR, S/D: 83).

Neste caso, pode-se perceber a clara contradição. Incentiva-se sim a leitura feminina, no entanto, há o temor de que a própria leitura auxilie para desvirtuar as leitoras. O medo e a preocupação com o teor moral dos romances, passaram então a ser uma constante na escrita alencariana. Não era tão importante que as mulheres lessem, mas na realidade era primordial controlar o quê elas liam.

As diferenças entre a estrutura da escrita de romances e a escrita teatral eram bem definidas para Alencar, muito embora o objetivo final moralizador fosse o mesmo. Ao rebater as críticas feitas a sua obra *Sonhos D'Ouro*, ele sugere que a diferença fundamental estaria no fato de que no romance caberiam as retratações de determinados tipos sociais com suas dimensões psicológicas, enquanto que no teatro, pela necessidade de ação dos sujeitos estas descrições mais introspectivas não tinham tanto lugar assim no palco.

Ao todo, ele escreveu nove peças teatrais, todas representadas no Teatro Ginásio Dramático, espaço bastante conceituado pela sociedade carioca da época. Como o espírito dos literatos desta época estava muito ligado as questões da educação pública, a cada peça nova que estreava, vinha acompanhada de um grande entusiasmo nos jornais, que publicavam notas e colunas diversas, tecendo comentários e críticas a respeito da obra e da atuação dos atores. No caso da produção de Alencar, quando as críticas não lhes eram favoráveis, suas repostas publicadas em jornais eram quase imediatas.

Em junho de 1858 deu-se início a uma polêmica que foi encarada por Alencar, como uma questão de honra a ser defendida. No Ginásio Dramático, a peça *As Asas de um Anjo* teve a sua representação proibida, e sérias críticas foram feitas sugerindo que ela era “realista demais”. A trama trata de uma jovem, que é “induzida” ao vício da prostituição e depois de muito sofrer nesta vida marginal, acaba por encontrar a redenção através da maternidade. Há, no entanto, uma cena em particular que chocou completamente a polícia da época. Resumidamente, é um momento em que Carolina, a jovem prostituída, sofre uma tentativa de estupro por seu próprio pai, que completamente bêbado, não a reconheceu.

Alencar defende-se, declarando a plena aceitação do público e alegando que os motivos que o levaram a escrever tal estória são de natureza mais pura e bem-intencionada. A

imoralidade citada pela polícia é totalmente refutada, sendo percebida como um ato auto-punitivo

Será imoral uma obra que mostra o vício castigado pelo próprio vício; que tomando por base um fato infelizmente muito freqüente na sociedade, deduz dêle conseqüências terríveis que servem de punição não só aos seus autores principais, como àqueles que concorreram indiretamente para a sua realização. (ALENCAR, 1959:926)

As atitudes representadas funcionariam para os espectadores como um espelho invertido. Ao invés de incitar a imoralidade como insinua a polícia censora, Alencar tenta criar todo um clima de aversão, evidenciando toda a vileza e asquerosidade do ato da sedução.

No decorrer deste ensaio, publicado no periódico *Diário do Rio de Janeiro* em 22 de junho de 1858, faz-se uma análise de todos os personagens envolvidos na peça, explicitando como cada um deles contribuiu para a elaboração do desfecho final em que o amor é glorificado e a maternidade exaltada como forma de redenção dos vícios. Utiliza a seu favor também, um recurso altamente qualificado: citar autores europeus que outrora escreveram sobre a prostituição como Vitor Hugo e Dumas Filho. Ao afirmar que tanto o tema como a forma de abordagem não são exatamente sua criação original, o autor cai novamente na interessante contradição aparentemente indissolúvel de legitimar uma literatura nacional a partir de modelos estrangeiros, que ele vai resolver usando-se de um princípio evolutivo, em que as mais altas civilizações (leia a civilização francesa) serviriam de espelho para a organização das bases estruturais da sociedade brasileira, e suas idiossincrasias iriam-se firmando conforme seu desenvolvimento.

A censura das *Asas de um Anjo* foi sentida por Alencar de forma bastante intensa. Basta perceber que o tema da prostituta regenerada será retomado em duas de suas obras posteriores, *Expição* e *Lucíola*, e que a publicação da peça foi precedida de uma advertência com o mesmo tom rancoroso e com um leve desdém aos que não compreendiam os objetivos de sua obra contidos no ensaio publicado no *Diário do Rio de Janeiro*. *Expição* é literalmente uma continuação de *Asas de um Anjo*, numa tentativa, como o autor mesmo afirma, de desenvolver melhor os argumentos na qual defendeu a obra anterior.

Meu pensamento escrevendo em 1858 a comédia que tem por título — As Asas de um Anjo —, foi esboçar a vida da Madalena moderna, a Madalena do Ouro, filha da sociedade atual. (...) A Madalena do mundo é uma vítima do ouro, abjura do

amor e relapsa na cupidez; embora contrita e arrependida só remirá sua culpa quando tiver amado muito e portanto muito sofrido. (...) A primeira época de Carolina, As Asas de um Anjo, foi censurada por espíritos bem reputados em literatura. (...) A Expição é a resposta a estas censuras. (ALENCAR, 1959:414).

A grande resposta a censura viria mesmo em 1862 com a publicação de *Lucíola*. *Expição* foi escrita posteriormente em 1868, revelando a obsessão do autor com este tema, talvez pela maneira considerada brutal e incompreensiva da censura em relação as suas idéias. Alencar, um renomado escritor de sua época, que trabalhou em diversos jornais, convivia com diversos escritores e jornalistas, e tinha grande aceitação por parte do público, (tanto que a conceituada editora Garnier estabeleceu um contrato para editar seus livros a partir de 1870), tinha tamanha certeza que seu projeto de construção de uma literatura que fundamentasse a estrutura nacional era o mais correto, que nunca aceitou muito bem qualquer atitude que resvalasse em seus objetivos enquanto escritor-educador.

Ao traçarmos um panorama de sua obra literária como um todo, podemos perceber uma grande quantidade de escritos destinados a retrucar e replicar críticas feitas as suas obras. É através delas que podemos perceber também este seu projeto. Ao analisarmos a obra *Lucíola*, recorri por vezes, a estes textos que tratam sobre *As Asas de um Anjo*.

Como referencial teórico para a análise dos romances utilizei da categoria de gênero tal como definida por Joan Scott em *Gender and the Politics of History*, onde o conceito é um campo/domínio primário de significação das relações de poder. As diferenças entre os gêneros, feminino e masculino, levam a diferentes percepções da vida social, que será completamente estruturada e organizada dentro dos parâmetros criados por estas diferenciações. Concreta e simbolicamente, o universo social é embasado pelo conceito de gênero, uma vez que as relações entre os sexos distribuem o poder no sistema de relações sociais de formas diferentes.

Uma compreensão mais ampla de gênero exige que pensemos não somente que os sujeitos se fazem homem e mulher num processo continuado, dinâmico (...) que gênero é mais do que uma identidade aprendida, é uma categoria imersa nas instituições sociais (...). Em todas essas afirmações está presente, sem dúvida, a idéia de formação, socialização ou educação dos sujeitos. (LOURO,1995:106).

Assim, na própria concepção e construção das estruturas do poder está a categoria de gênero. Desta maneira, ao estudar a dinâmica das relações sociais construídos nos romances

através do gênero, compreendo uma análise das relações de poder entre as feminilidades e masculinidades dos personagens. Neste trabalho essas relações entre os gêneros foram pensadas nas formas pelas quais Lúcia se relacionava com os demais personagens, maneiras estas imbuídas de todo um sistema de representações simbólicas que expressavam e interpretavam a realidade social.

Uma vez que esta realidade social não é ahistórica, ou seja, que ela está marcada pela historicidade de seu tempo, a escrita literária revela-se uma espécie de “testemunho histórico” que relata e recria este universo de sociabilidades. Portanto, Alencar quando escreveu sobre o ambiente urbano do Rio de Janeiro do século XIX e os personagens que nele transitavam, mesmo partindo de sua percepção pessoal, estava descrevendo lugares e pessoas que seus leitores conseguem identificar no cotidiano desta cidade. Ao mesmo tempo, a maneira pela qual estes personagens relacionavam-se com estes espaços e entre si, faz parte da criação do autor, uma vez que sua preocupação maior estava em educar as leitoras ao comportamento mais apropriado, ao lidar com estes espaços e indivíduos reais. Portanto, analisar um romance a partir da categoria de gênero não é tomá-lo como documento histórico fidedigno relator das relações entre os sexos, mas, sobretudo neste caso, pensá-lo como parte de um projeto maior que visa à construção da idéia de civilização através das representações nas obras literárias. Dentro desta perspectiva, era necessário educar os filhos e as filhas da pátria, para que seus desejos, motivações e comportamentos estivessem em consonância com as aspirações de desenvolvimento da Nação.

Quando Alencar, na *Advertência e prólogo da 1ª edição de As Asas de um Anjo*, pedia que não se censurasse “a tendência da literatura moderna — apelidando-a de *realismo*”, estava buscando mostrar aos leitores que a trama seria um retrato verídico das questões que envolvem a prostituição. Portanto, a informação mostrava ao leitor que aqueles personagens poderiam perfeitamente existir. E com isso, passava a mensagem de que o trabalho de construção das características físicas, principalmente psicológicas do autor, não era uma elaboração literária, mas historicamente viáveis. Desta maneira, ao “naturalizar” seus personagens como “pessoas normais”, Alencar mostrava uma de suas marcas registradas, que era justamente a sedução do leitor pela suposta verossimilhança da obra.

A obra alencariana seria então, quase como um resgate dos sentimentos humanos mais puros e adequados para os homens e mulheres “civilizados” do Brasil. Os estudos de gênero sobre as feminilidades e masculinidades apontam que, ao contrário, estes sentimentos e características não são naturais, muito pelo contrário, a definição da essência feminina e masculina está sempre sujeita às relações entre os sexos que são histórica e socialmente

determinadas. A representação que Alencar fez da mulher prostituta no Brasil em meados do século XIX no Rio de Janeiro burguês é completamente diferente, por exemplo, das representações que se fizeram das prostitutas no mundo romano².

É dentro desta perspectiva que enxergo a narrativa destes obras literárias: romances urbanos que falavam da vida e contam para nós hoje não apenas uma história, mas um esboço de um real representado e idealizado, fruto da imaginação que existia limitada historicamente, pelas condições sociais, políticas e culturais deste tão consagrado escritor brasileiro.

² Para tal ver capítulo 3 do livro: Nickie Roberts. *As Prostitutas na História*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALENCAR, José de. *Lucíola*. São Paulo: Ática.

_____. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1960, 4v.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira. Momentos decisivos (1836-1880)*.
6ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, v. II.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano. Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro:
Bertrand Brasil, 1988.

COUTINHO, Maria Lúcia Rocha. *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas
relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DE MARCO, Valéria. *O Império da Cortesã*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

HANNER, June E. . *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, História e Educação. Construção e desconstrução*. Em
Educação & Realidade. Porto Alegre, Jul./dez. 1995.

MEYER, Marlyse. *Folhetim*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

NEDELL, Jeffrey D.. *Belle Époque Tropical.: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro
na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NEVES, Lúcia Maria Bastos P. das. *O privado e o público nas relações culturais do Brasil
com Portugal e França (1808-1822)* IN: *Revista Ler História*. Lisboa:1999.

ROBERTS, Nickie. *As Prostitutas na História*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos,
1998.

ROUANET, Maria Helena. Nacionalismo. In: JOBIM, José Luís. Introdução ao Romantismo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 9-30.

SCOTT, Joan W. *Gender and the Politics of History*. Revised Edition. New York: Columbia University Press, 1999.

SILVA, Silvia Martins de Souza e. *Idéias Encenadas. Uma interpretação de O Demônio Familiar de José de Alencar*. Dissertação de mestrado, defendida no IFCH/UNICAMP, 1996. *Mimeo*.

A MÍMESIS NO BODYPAINTING COMO INSTRUMENTO DE INTER/INTRA PERCEPÇÃO DO PERFORMER

Patrícia Helena Soso
patisoso@hotmail.com

A experiência metafísica do *bodypainting* mimético. Performances realizadas no Brasil (Porto Alegre/RS) e na Itália (Pietrasanta, Pontedera, Pisa e Firenze). A questão do espaço. O significado do *locus*. O performer enquanto sujeito/objeto inserido no espaço mimetizado. As relações provenientes desta interação. A paragem como ação e resistência, relacionados com os conceitos de “*Stillness*”, “*Still Act*” e “*Historical Dust*”. Qualidades passivas e ativas da paragem. Efemeridade e eternidade da experiência artística. Máscara total. O movimento não cotidiano e o movimento cotidiano deslocado. A máscara como paradoxo da experiência mimética. A consciência do performer enquanto mídia semiótica. O universo da cor. A questão do som. A apresentação de obras abertas. A emersão do homem re-significado.

O termo grego *mimesis*, traduzido como a imitação da natureza e estudado por Platão e Aristóteles, assume neste trabalho um caráter dual, interno e externo ao mesmo tempo. Da observação da natureza e de nós mesmos, surgem perguntas, constatações, conceitos, mas acima de tudo, surge experiência, vivência.

guidi-babele-cinelli

A minha experiência em performance mimética, chamada assim pois tem o escopo de mimetizar o performer no espaço em que o mesmo encontra-se, surgiu do encontro com o pintor italiano Francesco Cinelli. Trabalhamos juntos no espetáculo intitulado *Babele*, de direção de Firenze Guidi, na cidade de Fucecchio/ Itália, em julho de 2007. Francesco Cinelli, artista plástico e cenógrafo, trabalhava com a diretora que, por sua vez, também mesclava elementos performativos em seus espetáculos. Foi surgindo assim o interesse em mim em investigar a performance. Como Cinelli provinha da pintura e eu, do teatro, encontramos um ponto em comum na pintura corporal (*bodypainting*). Percebemos assim que poderíamos pesquisar, mantendo cada qual suas próprias questões: ele aumentando o seu campo investigativo pictórico, e eu adentrando na performance.

O projeto foi chamado *Camaleonte*, uma vez que, à semelhança com o respectivo animal, possui também a capacidade de mutação de cores adaptando-se ao ambiente circundante. O nome *Camaleonte*, (Camaleão), que deriva do grego e significa *leone di terra*(leão de terra), adaptou-se à presente pesquisa traduzindo simbolicamente a *mimesis* na qual começamos a explorar.

É preciso lembrar que meu trabalho de performer explanado no presente ensaio, refere-se às minhas primeiras experiências de *bodypainting*, ou pintura corporal. Coincidem, da mesma forma, com a gênese de meu interesse em pesquisar sobre performance.

Trata-se de meu primeiro contato com o campo da performance. A partir destes experimentos em *bodypainting* mimético comecei a excursionar por outras questões, da mesma forma através do campo performático. Pode-se dizer que as minhas pesquisas

em performance decorrem de meu contato físico com a experiência mimética. Fui ‘contaminada’ pela tinta performática e assim comecei meu caminho de investigações.

tela expandida - porto alegre/rs

Começamos nossos experimentos com a mimetização de estampas no corpo. As cores e as estampas extrapolaram os limites de sua superfície e foram estendendo-se em meu corpo. A idéia era ver onde elas iriam parar. Do trabalho meticuloso de mimetização do tecido no corpo, surgiu a necessidade de inseri-lo num contexto urbano. Percebeu-se que uma vontade de expandir-se, primeiramente das cores em relação ao corpo e depois do corpo em relação ao espaço. Assim, o corpo mimetizado no tecido ganhou as ruas, os supermercados. E o pedaço de tecido buscou combinações no concreto.

Percebemos a força da pintura. Ela começou a determinar as ações. O primeiro tecido trabalhado foi a chita. Embora tenha sido criado na Índia, o tecido é, há tempos, popularmente conhecido no Brasil. **O universo da cor.** A explosão das cores e das estampas foi o que nos atraiu para iniciarmos o experimento. Da incursão das cores pela cidade, tal qual um pequeno animal perdido em um mar de concretos e antenas, percebemos a força também da não-cor, do cinza, do preto e do branco. Assim, migramos para *poui*, em preto e branco. O exterior determinou, inconscientemente, a escolha de nosso outro material. Após o processo de mimetização, realizado em meio ao trânsito da cidade, sentimos uma real e viva interação com o meio. A cor, após sua total mimetização, buscou também interações com o urbano. Sentiu-se já mimetizada neste contexto, mas sempre com um olhar estrangeiro, como um parente distante, que conservava ainda uma inocência e estranhamento em relação aos seus conterrâneos metropolitanos. As excursões performáticas do “preto e branco” pela cidade de Porto Alegre, embora tenham se restringido à zona onde ocorreu a mimetização, foi impulsionada pela sensação de explorar o urbano. As ruas, os sinais de trânsito, os postes, os muros. A cor estava vendo a cidade pela primeira vez. Senti a responsabilidade de apresentá-los, à cor e aos outros, o público transeunte, de fazê-los verem-se e interpretarem-se a si mesmos.

e(x)spaço; lócus

Novo cenário, novos atores, novos adereços. A linguagem cênica somente conceitua, mas as reais percepções são de vida e experiência novas. Tínhamos pela frente novos desafios. Da mesma forma como ocorreu no Brasil, a leitura que faríamos dos espaços seria também realizada por um olhar estrangeiro. Como uma via de mão dupla, o objetivo agora era explorar no além mar, na terra mãe do pintor. Havíamos programado um roteiro de cidades e de espaços. Da mesma forma elementos diferentes formam acrescidos e pesquisados em cada uma dessas performances. Queríamos ver e explorar espaços públicos e privados, conhecidos e não, com pouca ou muita exposição. Tudo deveria ser experimentado. O objetivo principal era explorar as potencialidades dos espaços. O que eles traziam consigo? O que eles modificavam-me enquanto *performer* mimetizada? O que este corpo mimetizado, em um espaço determinado, provocava no público? Pensando hoje sobre o que queríamos naquele momento, uso as palavras de Lilian Amaral, que em sua prática estética denominada CorpoPoético também pensava:

“O artista deveria constantemente ultrapassar as barreiras que separam arte e vida estabelecendo uma aliança vigorosa entre arte e vida cultural das comunidades, com a possibilidade de que artistas saiam de museus e galerias e entrem no espaço público e vivo da cidade, de que eles encontrem sua própria voz artística enquanto ajudam a expressar a voz dos

outros.” (MEDEIROS, Maria Beatriz de; MONTEIRO, Marianna F.M. (Org.) Espaço e performance. Brasília: Pós- UnB, 2007, p.51).

O roteiro foi escolhido tendo em vista a proximidade e a diversidade. Sabíamos que queríamos expandir nossos experimentos, recolher amostras de percepções. Percebemos que pela proximidade e facilidades, os experimentos poderiam ocorrer em outras cidades. Da mesma forma pensamos que seria interessante e estimulante intervir em cidades diferentes, com suas rotinas e seus ritmos próprios, colhendo ao momento o que ela oferecia a quem passava por lá. Os espaços urbanos efetivamente como veias latentes de movimentos e surpresas. “*O espaço como instância social, como conjunto indissociável entre o sistema de objetos e o sistema de ações participa, com valor ativo, dialeticamente, do confronto entre as racionalidades divergentes: locais, nacionalidades e globais; de dominação e comunicativas.*”, ainda conforme Lilian Amaral (p.58).

Livorno. Escolhemos um espaço fechado, mas nem por isso menos público. Trata-se de um teatro. Na verdade o prédio onde se localiza o Teatro Reffugio é fruto de uma ocupação de um grupo de artistas em um espaço que até então se encontrava abandonado. Diversas ações são atualmente realizadas e o objetivo do coletivo é comunicar com a sociedade. Neste contexto propomos ao espaço uma intervenção de *bodypainting*.

#000000

(código hexadecimal da cor preta)

Ao chegarmos ao espaço, percebemos que o mesmo era em sua maioria preto (a “caixa preta” – denominação que deriva da década de 60, para os teatros onde o proscênio é predominantemente de cor preta) nos fez refletir sobre a questão da cor. Nesta ocasião também contaríamos com mais uma performer, Marianna Rosati. Dos estudos prévios a respeito da cor e do espaço, e da relação entre eles e entre as performers, tudo foi permeado pela questão da cor preta. Primeiramente pensamos que ao tratarmos com a cor preta, far-se-ia necessário, ao contrário de todas as outras performances, a necessidade de luz. Pelo fato de que esta performance seria realizada em um lugar fechado, teatro, e por tratar-se de uma cor que absorve e não reflete a luz, precisaríamos de iluminação, para que a performance pudesse atingir o seu escopo: ser vista e percebida. Nesta vez também, talvez pelo fato de estarmos em um espaço cênico, cenografamos também os objetos, pintando-os de preto. O objetivo era colocar objetos inanimados pretos, num fundo preto, com pessoas pintadas de preto. O resultado deste trabalho foi um profundo olhar no universo da cor preta, suas significações histórico-sensitivas, suas metáforas e suas mais variadas leituras. Sentimo-nos, mesmo que com uma restrição quanto ao uso da cor, com maior liberdade de expressar e uma maior quantidade de significados. A monocromática cor preta apresentada foi fruto do espaço.

Pensamos como teria sido apresentar um espaço completamente na cor verde, por exemplo, e sabemos que teríamos diante de nós um outro universo de significados. Apresentar conceitos e fechar em leituras e interpretações é restringir os efeitos que a cor produz em nós. Somos feitos de cor, fazemos parte de um mundo de cores. Sendo assim, toda vez que estamos diante de um espaço monocromático, o nosso universo de significados altera-se, agita-se. Da mesma forma, percebe-se que nada é propriamente uma coisa só. Matizes de outras cores foram observadas no monocromatismo apresentado. Brilhos e nuances. Tudo significa. Insere-se a isso o movimento. A

performance realizada, vivenciada no negro foi fruto destas relações todas – o preto, o espaço preto, os objetos pretos, as pessoas pintadas de preto.

a questão do som

Para esta performance foi utilizada, ainda, a música. Sim, estávamos num espaço que nos oferecia também este recurso. Criamos uma atmosfera de estranhamento. Nada para nós era convencional. Questionamo-nos sobre a utilização ou não do recurso sonoro, da facilitação que ocorreria. As pessoas entrariam mais facilmente em um determinado espaço. Correríamos o risco de apresentar um espetáculo. O som tem o poder, quase que subversivo, de entrar em nossos interiores e ali atuar. Nos trabalhos realizados anteriormente, tanto pela não possibilidade, quanto pela não adoção deste recurso, tido também como direcionador de significados, não utilizamos som ou música. Encontrávamo-nos em espaços públicos, já bastante poluídos de sons e ruídos. Assim, a música era uma interferência a mais que colocaríamos na performance e que acabaria por desviar do foco que gostaríamos de dar. Porém no teatro, resolvemos dizer não ao nosso não. Sim, colocaríamos um som, uma música. E daí, veríamos se trabalharíamos com o fácil ou não. Percebemos que o público concentrou-se mais facilmente ao escutar também algo, enquanto observava a performance. Mais um estímulo foi acionado e trabalhou junto como a performance. Embora música tivesse sido colocada, objetos aparecessem na cena, estivéssemos em um teatro, uma representação não estava ocorrendo. A performance não representa, ela é. Tínhamos a preocupação de não apresentar um ‘espetáculo’, mas de compartilhar uma experiência, de uma proposta de significados.

Conforme fala Jérôme Bel, citando Roland Barthes, ao oposto de uma combustão de sentimentos, aos quais os atores burgueses são ‘devorados’ pelo personagem, tornando-se uma mercadoria como outras, fala-se do fenômeno da ‘venustade’, ou seja, ‘uma relação erótica entre expectadores e atores’, onde corpos estavam sendo oferecidos ao olhar e não a interpretação deles. Jérôme Bel diz que “este fenômeno me parece muito mais interessante do que a combustão de sentimentos que evoquei anteriormente, pelo fato de que a venustade descreve um movimento do expectador verso o ator e não o contrário.” (FANTI, Silvia. *Corpo Sottile. Un sguardo sulla nuova coreografia europea*. 2003, p.43.)

palavra deslocada

Percebemos que se usássemos a palavra, ela seria tida como um elemento cotidiano deslocado. A fala, neste momento assumiria um caráter de objeto deslocado, recurso este tão caro à performance, que tem o escopo de fazer pensar sobre o mesmo, já que observado em outro contexto. Neste momento, porém, achamos que a fala acrescentaria informação ao nosso experimento. Uma vez que estávamos tratando da questão da cor monocromática, deste universo próprio, introduzir a fala, qualquer que seja, seria desnecessário e poluidor. A palavra tem a sua força própria. É um signo a mais a que dispomos. A fala deve ser introduzida quando realmente necessária. Se algo, que se quer ser dito ou mostrado, puder ser realizado sem a fala, a mesma, se aparecer, tornar-se-á demasiada e perderá a sua beleza e força.

máscara

Estando o corpo mimetizado, por receber uma camada de tinta, encontra-se num primeiro momento escondido, mascarado. Mas logo após que o processo de pintura

cessa, vem à tona uma nova figura, renovada, agora com o olhar do espaço impressa em si. É como se colocasse uma máscara em seu corpo, escondesse a sua natureza. A máscara que esconde o corpo natural do performer, mostra por outro lado, uma outra imagem também. Uma máscara que mostra. Mostra não somente uma imagem impressa em si, mimese de um determinado espaço, mas mostra, acima de tudo, a sua verdadeira natureza: humana. Instala-se então um **paradoxo** – uma máscara que ao velar, ao colocar o véu de tinta, mostra. O paradoxo instala-se uma vez que a máscara, que serviria para esconder, serve para revelar o que de mais humano possuímos, nossa existência por si só. Da mesma forma podemos falar em **máscara total**. Este termo implica não somente a totalidade do corpo que contém a tinta, e estaria mascarado, mas também pelo fato de que a máscara faz revelar algo de si, de sua humanidade. Seria uma máscara ideal. Que faz ver o homem em sua totalidade, em toda a sua humanidade.

À semelhança da máscara neutra, de Jacques Lecoq (LECOQ, 2007.), recurso teatral usado para explorar as capacidades de percepção e presença do ator, visam ambas, tanto a máscara total quanto a máscara neutra a busca de um corpo vivo, relacionado com todo o universo presente. Uma força não cotidiana, quase épica, que visa devolver ao gesto, através da essencialidade, a sua grandeza.

Vale lembrar que é através do corpo mimetizado, pintado, é que a comunicação ocorre. O performer deve ser consciente do **potencial semiótico** que o seu corpo apresenta. À diferença do ator, que representa uma determinada realidade, o performer não representa, ele está em uma determinada situação, ele age, sem representar neste contexto. Já na performance mimética, esta ação é vista com novos e mais sublinhados sinais significantes. Acrescente-se o contexto em que estará inserida, o espaço que escolheu. A relação entre objeto/espaço/performer/público potencializa as leituras do trabalho, e sendo assim, não podem estes dados serem ignorados pelo performer.

Pontedera. Percorremos pela cidade buscando uma locação onde poder experimentar. Chegamos à um muro ao lado da estação de trem, completamente desenhado por grafites. Golpeados pela extensão da obra, fruto de diversos e anônimos artistas de rua, pela profusão de cores e desenhos, decidimos ser este o nosso cenário e ser mimetizado. A cena urbana é marcadamente tatuada por grafites e desenhos típicos da cena hip-hop. A nossa busca de contato com o que há de mais urbano, traduziu-se neste primeiro experimento. Descobrimos após, por acaso, que a cidade era sede naqueles dias da 5ª Spray Art Convention. Ou seja, a celebração da arte inserida na cidade, tatuada em muros e prédios, superfícies frias que recebiam o carimbo colorido de artistas. Neste contexto, fizemos uma performance que sentia e refletia a busca de respiro de quem faz e vive de arte.

Prato. A questão para aquele momento foi – vamos interromper o cotidiano. O que é cotidiano? Assim escolhemos um lugar não cotidiano para explorar. Diferentemente das outras experiências, onde escolhemos espaços que de alguma forma diziam algo (muro com inscrições) ou que eram feitos para tal fim (teatro), desta vez queríamos realmente surpreender. Escolhemos então um lugar - ou um não-lugar, que teria sido considerado improvável, uma passagem para outro lugar, o meio do caminho. Assim decidimos realizar o experimento em uma entrada de um bar. A pessoa levanta, vai ao bar tomar o seu café matutino habitual e depara-se com um corpo mimetizado na entrada do “seu” estabelecimento. Escolhemos o horário da manhã, que é onde os bares são mais freqüentados. Ali, em meio à capuccinos e expressos, com o aroma da manhã sendo

inalado por todos, em um não-lugar, às 10h30 da manhã, você olha para aquela porta da cafeteria e ela nunca mais será a mesma. Ela respira, ela olha fixo no horizonte, ela tem forma. E à tarde, embora eles não saibam, não estará mais aí. Não como antes.

Firenze. A este ponto de nossos experimentos, decidimos ir à cidade mais importante da região toscana. Ao escolher o espaço que gostaríamos de nos apropriar, nos deparamos com algumas questões – que lugar escolher para destacar, numa cidade tão cheia de história e de pontos turísticos? Decidimos fazer viver uma ponte. A idéia parecia uma boa metáfora também. Estaríamos ligando idéias, mundos, gêneros... Da mesma forma esta ponte seria também um portal, refletindo uma outra ponte, um outro tempo. A ponte escolhida, Pontevecchio, localizada na região central da cidade, não seria diretamente mimetizada, estando eu, como performer, fisicamente instalada nela. Não haveria espaço para contemplação devido ao grande fluxo contínuo de pessoas. Assim, escolhemos nos afastar para visualizar e proporcionar a visualização do trabalho. Fomos à uma outra ponte distante cerca de cem metros e nela nos instalamos. Utilizando-se da mimesis à distancia, a referida ponte pode então ser reproduzida e visualizada no corpo/meio/ponte. A distância trouxe novos elementos ao trabalho, a imagem, em meio àquele cenário medieval, dilatou-se, expandiu-se e teve um significado simbólico para nós: no meio de uma ponte, no meio do caminho, num meio dia, no meio da semana..

Pietrasanta. Neste momento, decidimos explorar o espaço aberto. Todavia determinamos o objeto a ser mimetizado – uma obra do respectivo pintor. A ideia foi trabalhar com as questões do espaço, introduzindo novos elementos ao mesmo e percebendo como o público percebia estas interações. Escolhemos o objeto - uma das obras do pintor, um quadro de 200x300, com materiais colados e justapostos com a tinta; um lugar – uma praça pública na cidade; um momento – à noite. Pensamos em como seria colocar um objeto num espaço aberto e aí então criar novas relações deste com o meio. O que percebemos é que foi possível envolver o público, situado ao redor do quadro formando uma meia arena, na atmosfera criada ao redor do objeto mimetizado. Acrescente-se que ao final do procedimento mimético teve início a performance, e então houve a efetiva expansão física/espacial deste espaço criado. Com a dilatação desta espécie de ilha pictórica criada, pode-se ‘dialogar’ com o público, banhando-os com cores e brilhos próprios do objeto e fazendo-os adentrar em um sugestivo universo espectral.

paragem

A paragem, na performance mimética, faz-se necessariamente presente. Possui duas qualidades: **passiva** e **ativa**. O pintor Francesco Cinelli, por seu turno, cunhou também os termos **realidade** e **verdade**.

Para que a pintura seja realizada, para que a mimese seja efetuada, o performer precisa ficar parado no lugar que foi previamente escolhido. É uma necessidade num primeiro momento. Não quer dizer que o mesmo não participe, ou que sua força presencial seja inferior ao momento que iniciará sua performance. Ao contrário, ele precisa manter a sua força e ter o controle de todo e qualquer micromovimento, sua respiração deve ser tal que não prejudique o trabalho do pintor. Deve decidir em que posição permanecerá durante esta fase, e encontrar saídas aos menores sinais de cansaço ou fadigas

musculares. Deve também se fazer presente, estar com toda a sua força, com sua presença expandida pelo espaço em que se encontra.

Nas palavras de Cinelli, a fase chamada “realidade – ação pictório-mimética” – *o pintor reproduz sobre o corpo do performer uma parte das sugestões cromáticas que vê no espaço externo-interno a ele, prolongando a imagem sobre o seu corpo. Tal processo é filtrado da reação do corpo que o acolhe, suporte vivo e capaz de insurgir ao intervento pictório através do movimento, o transcorrer do tempo e pensamentos. A resultante é uma evocação de uma imagem feita de cores e fragmentos de luzes projetadas sobre a pele do performer.*

Claro que se poderia, como proposta, realizar a pintura no corpo do performer em movimento. O pintor e o performer em movimento, realizando, cada qual, suas ações. Nada impede, estas questões já foram ventiladas. No entanto, nossa pesquisa naquele contexto não contemplava tal abertura.

Num segundo momento, após o término da ação do pintor, o performer inicia a sua ação propriamente dita. É como se fosse um diálogo. Primeira fase, o pintor fala, diz seu texto. Como resposta, num segundo momento, o performer inicia seu monólogo, sua própria fala. Cinelli, nesta fase denominada “verdade”, coloca que após o final do intervento dele, ele permanecerá com a função de “olho”: *um olhar estereoscópico que impulsiona a ação, já desvinculada do gesto do pintor, conduzida autonomamente pelo performer. Em uma espécie de exploração do espaço (interno-externo), o performer dará movimento à sua nova dimensão epidérmica, metamorfoseada pelas cores. Continua ele dizendo que agora é o performer a agir como espelho para o pintor, em uma espécie de troca entre espaço, imagem e corpo em movimento.*

Nesta fase possui o performer a faculdade de agir, no sentido que determinar. Neste momento a paragem, tal como é também conhecida na dança, pode-se manifestar. Os pensamentos sobre o ato parado (*steel act*), de André Lepecki, servem-nos também para a paragem na performance. Embora ele tenha pensado e escrito sobre o ato parado na dança, da mesma forma suas palavras encontram eco na performance mimética. De uma maneira ilustrativa coloca que

“tudo o que você tem que fazer é ficar de pé e relaxar – você sabe – e em um determinado momento você percebe que relaxou tudo o que podia, mas ainda está de pé e este ficar de pé é um bocado de micromovimentos...O esqueleto sustenta você nessa posição ereta malgrado você esteja mentalmente relaxado..”(Lepecki, p.13)

Mas o que interessa na fala de Lepecki são as observações que ele faz, no tocante ao momento histórico em que vivemos: “o fato de ela (a paragem) emergir em momentos de ansiedade histórica e poder ser vista como a resposta do corpo a esses momentos”(p.13). A paragem tem ecos também em nosso trabalho. Citando Didi-Huberman, Lepecki coloca que a força da parada(.) é um ato tão poderoso, perturbador, que pode ser denominado resistente.” (p.14). O nosso fazer, na performance diz muito mais quando traduz-se pelo não fazer. É a resistência efetiva. Lepecki lembra, porém, que a paragem não trata-se de congelamento, mas de quebra do fluxo de temporalidade, tal qual a conhecemos e somos obrigados a absorver, fazendo com que a “poeira histórica” cunhada por Walter Benjamin e citada por Nadia Seremetakis, possa ser

dissipada, permitindo assim o despertar de “memórias descartadas”, permitindo que novas maneiras de ver o mundo possam emergir.

efemeridade/eternidade

O *bodypainting* mimético é efêmero por sua natureza. Uma vez que não se trata de tatuagem, já que a tinta utilizada - mistura de guache com hidratante, sai do corpo ao ser lavada com água, torna-se efêmera (se queremos ser precisos, da contínua troca celular, a tatuagem nunca é a mesma - ela sempre irá, aos poucos, perdendo sua original cor). Da mesma forma, ao escolher-se um determinado lugar para ser realizada a performance, o performer não permanecerá para sempre naquele lugar. Ficarão no lugar praticamente o tempo que a performance durar. O lugar, por seu turno, nunca será o mesmo. Se voltarmos ao lugar para executar outra performance, ele será outro – e seremos também outros em um outro lugar.

É, porém neste momento, no momento da quebra do fluxo temporal ao qual estamos obrigados a suportar, gerado pela paragem na performance, que a questão da **efemeridade/eternidade** coloca-se. Uma vez que a ação conquista o “seu tempo”, esta se expande não em uma forma linear, mas totalmente para dentro e para todos os lados simultaneamente. A linha do tempo ao qual imaginamos fazer parte, neste momento de interação entre performer/obra/espço não mais possui nomes/conceitos/marcas. O que acontece no momento da interação entre o performer/objeto e o público traduz-se por uma total sinergia e o espaço-tempo conhecidos não encontram eco. No momento o que ocorre é a dilatação do presente pela força transformadora da ação performática.

-ing to - obras abertas

Da imagem criada nesta fusão de ator/performer/objeto surge uma outra obra, esta, porém no imaginário de cada observador, traduzindo às pessoas suas próprias significações. E nem é desejoso tal estancamento de imaginário, de significações. Queremos as re-significações. Tudo é mutável e multisignificante.

Assim como toda obra de arte deve o ser, o *bodypainting* não pode e nem deve querer, explicar algo, dizer algo especificamente, sublinhar conceitos. Estamos agindo, sendo. O verbo será sempre no gerúndio, sempre na ação contínua. Sabemos que ao escolher dizer uma coisa, estaremos realizando escolhas, cortes. Mas queremos o todo, o englobar, o somar. É a experiência vivenciada e não conclusiva da existência.

inter/intra

O *bodypainting* mimético traduz-se numa rede bastante significativa de ligações. Primeiramente as relações entre os dois “atores” do processo – pintor e performer; após, a relação destes com o meio/*locus* em que se encontram; da relação destes com o público; da relação do público com ele mesmo; da relação do performer consigo mesmo ao realizar a performance.. e assim, em uma sucessiva e ao mesmo tempo simultânea possibilidade de relações. Isto traduz-se numa multisignificação de resultados. Vários mundos são inter/intra relacionados no momento da realização da performance. Os significados são flutuantes e fluídos, são universos, links que são abertos com a velocidade de nossas sinapses cerebrais.

Sobre esta percepção inter/intra Lilian Amaral coloca que “*não depende da forma na cidade, mas do olhar do leitor capaz de superar o hábito e perceber as diferenças: um*

olhar que se debruça sobre a cidade para perceber suas dimensões e sentidos que estabelecem o lugar como fronteira entre a cidade e o sujeito atento.” (p.62)

Desta percepção nasce a idéia de **experiência metafísica** da performance mimética. Todo performer que participa de um trabalho de *bodypainting*, uma vez que eivado de espírito transcendente, terminará a experiência modificado por ela. Muito se deve ao fato da necessidade de permanecer inerte, quase que de forma meditativa. Isto faz com que o nosso ritmo seja alterado. Percebemos nosso corpo de maneira diferente.

Tal qual a meditação, a paragem, no seu momento passivo também exerce influência no fazer performático do performer. Sua percepção de mundo, necessariamente, altera-se. Sua consciência de estar em um determinado lugar, relacionando-se diretamente com o espaço em que ocupa, e ao mesmo tempo perceber a sua grandiosidade interior, faz deste um momento único. Penso nas palavras de Gaston Bachelard:

“A **imensidão** está em nós. Está ligada a uma espécie de expansão de ser que a vida refreia, que a prudência detém, mas que retorna na solidão. Quando estamos imóveis, estamos algures; sonhamos num mundo imenso. A imensidão é o movimento do homem imóvel” (BACHELARD, Gaston. A Poética do Espaço. São Paulo: Martins Fontes, 2000.p.190).

O poeta Baudelaire, como bem lembra Bachelard, soube muito bem falar destas vastidões, dessa grandeza interior que carregamos inerentemente. O autor referencia a vastidão baudelariana como “*sendo o verdadeiro argumento metafísico que une o vasto mundo e os vastos pensamentos*”(p.197). Descobriu que a “*imensidão íntima é uma intensidade, uma intensidade de ser, a intensidade de um ser que se desenvolve numa vasta perspectiva de imensidão íntima*”.(p.198). Citando Pierre Gueguen, Bachelard ainda nos fala dessa imensidão como uma “*floresta profunda*”, *também chamada de “terra tranqüila”, característica esta de seu silêncio transcendente. A floresta seria um estado da alma* (p.192).

Desta experiência resultam rastros – o desenho de um novo homem começa a **emergir**. Quer seja o pintor, o performer, quer seja o público - somos todos um – pintor/performer/público. Agimos ao mesmo tempo em todos os lugares, somos sujeito/objeto do meio em que estamos. Devemos nos ver e buscar nos entender. Temos que nos experimentar e vivenciar.

No texto apresentado no Primeiro Encontro Mundial de Arte Corporal, em 2005, Caracas, na Venezuela, Miguel Navarro e Pedro Sánchez colocavam que “*a reivindicação do corpo é uma das claves culturais do nosso tempo. Estamos vivendo o tempo do corpo. O corpo é um fio condutor que canaliza emoções, sentimentos e que se converte em uma ferramenta comunicacional.*” E citando o filósofo e urbanista francês Paul Virilio, os autores pontualizam que a atual sociedade pós-industrial

“tem produzido um desprezo pelas dimensões do próprio corpo. Porém os artistas têm desafiado este regime imposto numa desesperada intenção de estabelecer um sistema de visão alternativo que prime pelas dimensões modestas do corpo como um modo de potencializar a subjetivação/descentralização da realidade.”(NAVARRO,Miguel Ángel Hernández . SÁNCHEZ, Pedro A.Cruz. Cartografías Del cuerpo. Propuestas

para una sistematización.Revista DEBATS. ESPAIS.Numero 70.España.Istitució Alfons el Magnànim. Invierno 2002/2003).

Nossa ferramenta é nossa ação. Ação no sentido de retomar nossa própria força, nos (re)significando como indivíduos. Buscando assim tomarmo-nos como nossa própria medida.

Referências Bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FANTI, Silvia; XING.*Corpo Sottile. Un sguardo sulla nuova coreografia europea*. Milano: Ubulibri, 2003.

LECOQ, Jacques. *Il corpo poético*. Milano:Ubulibri, 2007.

MEDEIROS, Maria Beatriz de; MONTEIRO, Marianna F.M. (Org.) *Espaço e performance*. Brasília:Editora da Pós-graduação em Arte da Universidade de Brasília, 2007.

NAVARRO,Miguel Ángel Hernández . SÁNCHEZ, Pedro A.Cruz. *Cartografías Del cuerpo. Propuestas para una sistematización*.Revista DEBATS. ESPAIS.Numero 70.España.Istitució Alfons el Magnànim. Invierno 2002/2003. *Primer Encuentro Mundial Arte Corpora l- Venezuela/2005*.

PEREIRA, Roberto.(Coord.) *Lições de Dança 5 / Escola de Comunicação e Artes. Curso de Dança*. Rio de Janeiro:UniverCidade.Ed. 2005.

PENTECOSTALISMO, URBANIZAÇÃO E MODERNIDADE: O CRESCIMENTO DA ASSEMBLEIA DE DEUS NA CIDADE DE IMPERATRIZ-MA (1952-2009)

Bertone de Oliveira Sousa*
bertonesousa@hotmail.com

O presente artigo analisa o processo de crescimento da Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz (IEADI), na cidade de Imperatriz, segunda maior do Estado do Maranhão. Analisam-se os aspectos históricos de sua urbanização e modernização, sobretudo a partir da década de 1950, o crescimento dessa instituição religiosa paralelo ao da própria cidade, bem como a formação de uma identidade religiosa pentecostal. Investigam-se também as peculiaridades da modernização brasileira que propiciaram a expansão pentecostal nas últimas décadas neste país, enfocando sua repercussão na cidade de Imperatriz.

Palavras-chave: Imperatriz, Pentecostalismo, Modernidade.

This article examines the process of growth of the Evangelical Church Assembly of God of Imperatriz (IEADI) in the city of Imperatriz, the second largest in the state of Maranhão. Analyzes the historical aspects of the urbanization and modernization, especially from the 1950s, the growth of this religious institution parallel to the city itself, as well as the formation of a Pentecostal religious identity. It also investigates the peculiarities of Brazilian modernization that enabled the Pentecostal expansion in recent decades in this country, focusing on its impact in the city of Imperatriz.

Keywords: Imperatriz, Pentecostalism, Modernity.

1. Introdução

Este texto faz uma abordagem histórica do processo de crescimento da IEADI (Igreja Evangélica Assembleia de Deus de Imperatriz) na cidade de Imperatriz, paralelo ao processo de urbanização e crescimento dessa cidade, bem como o impacto dos aspectos dessa modernização na formação identitária dessa religiosidade, no contexto da modernização brasileira. Este artigo situa-se no marco teórico dos Estudos Culturais, sem prescindir da interdisciplinaridade, sobretudo as abordagens no campo da Sociologia e da Antropologia, entendida como indispensável à análise desse objeto de estudo.

2. Aspectos históricos de Imperatriz

* Mestrando em História pela Universidade Federal de Goiás. Bolsista pela CAPES.

Imperatriz, localizada no sudoeste do Estado do Maranhão, foi fundada em 1852 com o nome de “Povoação de Santa Tereza”, quatro anos depois foi transformada em vila e elevada à condição de cidade em 1924. No entanto, só passou a conhecer crescimento significativo a partir da década de 1950, com a construção de estradas que a ligavam a outras cidades e Estados da federação.

Desde a década de 1950, as migrações, consequência da abertura de estradas ligando Imperatriz a outras cidades do Norte e Nordeste e a construção da rodovia Belém-Brasília, na década de 1960, tiraram a cidade do isolamento geográfico, incrementando a densidade demográfica na região. A construção da rodovia Belém-Brasília contribuiu ainda mais para impulsionar o crescimento da cidade¹, fazendo com que, num período de vinte anos, a população aumentasse em cerca de 450% quando Imperatriz se tornou a segunda maior cidade do Maranhão. É nesse contexto que ocorre a fundação da Igreja Assembleia de Deus em Imperatriz, em 1952 e o início de seu crescimento na região:

Até esse momento, não havia infra-estrutura adequada; a região caracterizava-se por poucas estradas, escolas e inexistência de hospitais. Os migrantes vinham, sobretudo, do Piauí e do Ceará, pois as secas e conflitos envolvendo a posse da terra naqueles Estados levaram centenas de famílias a saírem em busca de melhores condições de vida. Sua localização favoreceu esse trânsito de agrupamentos humanos, por estar na fronteira com o Estado do Tocantins (antes Goiás) e sul do Pará.

Os anos 1960, 1970 e 1980 foram décadas marcadas por intensos conflitos entre posseiros e grileiros, trabalhadores rurais e proprietários de terras em Imperatriz, região tocantina e Araguaia, como consequência da ocupação das terras devolutas, destacando-se a pistolagem. Na luta pela posse da terra, o assassinato de trabalhadores rurais aumentou de 7,8% na primeira metade dos anos 70 para 30,6% em apenas dez anos (FRANKLIN, 2008). Segundo Coutinho (1994, p. 228), Imperatriz possuía um dos maiores fluxos migratórios do Brasil, “atingindo o percentual de 10%”.

Martins (1997) destaca a fronteira como um lugar de conflito, enfrentamento do outro, e comenta também acerca do caráter religioso, às vezes milenaristas, das populações camponesas que migram em busca de melhores condições de vida, mesclando elementos da

¹ A partir de 1955 houve um fracionamento no território original de Imperatriz, com a criação de novos municípios, resultante do rápido crescimento demográfico e urbano da região. Esse desmembramento se estendeu até 1997. Mais de 20 municípios foram criados até esse ano, sendo que a cidade perdeu mais de 90% de seu território original. Em 1940, a área de Imperatriz era de 16. 285 km² (Censo IBGE, 1940: 08). Em 2002 era de 1.367,90 km² (Fonte: <<http://www.jupiter.com.br/imperatriz/?pagina=economia>>. Acesso em 18 set. 2008).

frente de expansão com um imaginário místico. Ao fixarem-se numa região, podem tornar-se receptivos a religiões também milenaristas como o pentecostalismo da Assembleia de Deus, como o demonstra a sua própria trajetória junto às populações camponesas que se estabeleceram em Imperatriz e vilarejos ao redor, através do trabalho de divulgação de seus ideais e fundação de igrejas em todos eles.

A população que em 1940 era de 9.331 habitantes (IBGE), saltou para 220.095 em 1980, quando metade de sua população (50, 7%) residia na zona urbana. É nesse período, em 1986, que seu então pastor presidente, Jairo Saldanha de Oliveira, lança a pedra fundamental do templo central dessa instituição. Concluído treze anos depois, possui área total de 6.000m² e capacidade para aglomeração total de 20.000 pessoas. Sua construção incrementou a fundação de filiais em toda a cidade e o caráter proselitista da instituição.

Paralelamente, o garimpo de Serra Pelada no Pará atraiu trabalhadores de várias cidades do Norte e do Nordeste. Dezenas de milhares de pessoas se deslocaram em busca de ouro e fortuna. Imperatriz, por estar na fronteira com aquele Estado, passou a ser local de moradia de muitas famílias de garimpeiros, comerciantes e pessoas de várias profissões.

A descoberta de ouro em Serra Pelada foi resultado dos conflitos agrários acima citados que fizeram entrar em crise o modelo agrícola de produção de arroz, principal produto cultivado na região, o que levou muitos camponeses a migrarem para a periferia das cidades. O garimpo foi uma espécie de “válvula de escape” a muitas dessas pessoas que passavam por precária situação econômica. Grande parte dos trabalhadores do garimpo morava em Imperatriz. O crescimento urbano desordenado e os conflitos no campo geraram o que João Décio Passos (2008, não paginado) chama de “racionalização do espaço rural, cuja urbanização cria aglomerados social e culturalmente diversos, misturando a cidade de Deus com a cidade dos homens. O pentecostalismo inscreve-se, pois, dentro desse quadro contraditório e vincula-se organicamente a ele em seu processo de produção de significados”.

A década de 1980 ficou marcada também pela intensificação de tensões sociais na cidade: via-se ampliar os desajustes que refletiam no cotidiano da sociedade e se tornavam mais visíveis à medida que os meios de comunicação ganhavam mais espaço: assassinatos, surgimento e confrontos de gangues, quadrilhas de assaltos, aumento dos casos de suicídios, depredação de estabelecimentos comerciais, assaltos à mão armada, estupros, roubos, espancamentos, homicídios e acidentes de trânsito cada vez mais frequentes. O fechamento do garimpo de Serra Pelada no final da década acarretou o depauperamento de parte população que vivia do garimpo e o recrudescimento da criminalidade e dos índices de suicídio.

3. A inserção da Assembleia de Deus em Imperatriz e sua propagação

É nesse cenário de transformações sociais, portanto, que o pentecostalismo representado pela IEADI cresceu substancialmente. O censo referente a 1990 mostra que os pentecostais se distanciavam como segundo maior segmento religioso, chegando a 23.517 fiéis numa população de 276.502 habitantes (8,5%) Os católicos eram 232.331 (84,0%). Os protestantes tradicionais, 7.938 (2,8%), Os efeitos da urbanização também se evidenciam em números. A população urbana era de 210.051 pessoas (75,9%) para 66.451 que viviam na zona rural (24,0%). Pela primeira vez, o número de alfabetizados passa da metade, chegando a 53,8% (148.966 pessoas).

Numa cidade como Imperatriz, onde o fluxo migratório é constante, a pluralidade religiosa tende a ser mais expressiva. Em 1980, sua população era composta por 11% de maranhenses, 22% de pessoas de outros Estados do Nordeste e 67% de pessoas de outras regiões do país. (FREGONA, 1998: 97). A cidade se constituiu essencialmente como fronteira, formando uma população heterogênea, cujo modo de viver e de pensar influenciou na (re)constituição de sua identidade cultural.

A expansão da Assembleia de Deus também é resultado das migrações; esta cresceu junto com a cidade e avançou em território católico, gestando uma identidade religiosa pentecostal de forte caráter proselitista, mais recentemente expressa através dos meios de comunicação, principal via usada pelo protestantismo pentecostal em todo o país para promover sua “guerra santa” contra o catolicismo e outras religiões, arrebanhando o maior número de conversos possível.

De acordo com Pierucci e Prandi (1996), é necessário compreender a religião como mudança, ruptura e inovação, a fim de perceber o papel que esta exerce em um determinado contexto social. No caso de pentecostalismo brasileiro, tal mudança aponta para a redefinição de valores, adesão mais devotada a Deus ou redescoberta de valores religiosos em nova roupagem. Para os autores, as religiões se constroem a partir de empréstimos que frequentemente fazem umas das outras, além de, evidentemente, substituírem suas práticas e simbologias e redefinirem sentidos.

Parafraseando Procópio Camargo, Pierucci afirma que concepções religiosas como o pentecostalismo crescem em momentos de modernização excludente, “promissora, mas frustrante.” (p. 16). Nesse sentido, a religião supre uma lacuna deixada pelo mundo profano,

gerando a experiência da conversão, que não se limita apenas a uma atitude religiosa, mas nasce de algo que lhe é exterior, ou seja, de um sentimento de dissociação com o mundo profano.

O autor enfatiza que a religião não se traduz apenas em crença, mas em elementos culturais multifacetados e criativos; manipulando símbolos também diversos, esta interage com outros campos sociais pela redefinição que efetua de valores e identidades, que, no caso da religiosidade pentecostal, valoriza a interioridade do próprio converso, colocando-o numa comunidade (congregação) de crentes onde, através do compartilhamento de sentimentos comuns, passa a se sentir seguro das contingências do que é externo ao grupo.

Desse modo, muitos grupos de pentecostais são formados por contingentes da população deixados à margem pelos projetos de modernização e por sua religião de origem, um catolicismo dessacralizado. Por isso, buscam novas relações com o sagrado, refazem seu Deus e estabelecem novas comunidades religiosas nas quais essa relação com o sagrado possa ser mais intensamente vivida. “Para essa enorme parcela da população (...) a religião é de novo identidade, grupo, comunidade, amparo, auxílio, jeito de viver e lei (...). A cidade profana e agnóstica é de novo tomada pelas criaturas de Deus, e do Diabo.” (PIERUCCI; PRANDI, 1996: 24-25)

Em relação à instituição aqui analisada, a IEADI, o indivíduo não encontra a plena liberdade no ato de adesão (conversão) ao grupo pentecostal: encontra um conjunto de princípios morais rígidos, que visam integrá-lo à doutrina em detrimento de seus desejos e necessidades subjetivas; o pregador tenta solapar estes últimos, demonizando-os, freqüentemente lançando mão de ameaças de vergonhosa exposição pública daquele que não agir de acordo com a doutrina. O fechamento identitário se consolida, ao deixar de incentivar a agregação a outras comunidades fora do grupo de culto. O pentecostal vê a si mesmo como portador da doutrina da salvação e seus maiores esforços são voltados para a pregação, a conversão, o ato de “ganhar almas”.

Abordagens no campo da sociologia da religião (PIERUCCI; PRANDI, 1996; PASSOS, 2002; BITTENCOURT FILHO, 2003) enfatizam o avanço do pentecostalismo no bojo das peculiaridades da modernização brasileira, cujo projeto não incluiu o povo, não lhes fornecendo os mecanismos necessários de orientação no mundo e referenciais seculares de sentido à vida, mas manteve-o longe do pensamento científico, ao mesmo tempo em que aprofundava sua miséria material e intelectual e os alijava das conquistas sociais e do campo da política. Corten (1996, p. 220) também enfatiza que o processo acelerado de urbanização

no Brasil não chegou a produzir uma descristianização como ocorreu em outras partes do mundo.

Consequentemente, as últimas décadas têm assistido à emergência de religiões que promovem, segundo Reginaldo Prandi (PIERUCCI; PRANDI, 1996: 98) uma “remagicização” do mundo, a valorização de aspectos mágicos da religião, ao mesmo tempo em que abandonam projetos de mudança social e negam a “identidade como meio para se alcançar e experiência de sentido mais profunda” (idem: 103). Nesse contexto, o catolicismo perde referência como única fonte de explicação da transcendência, dada a diversidade religiosa que aglutina multidões em torno de variados discursos sobre salvação pessoal, interioridade, prosperidade, etc.

Por isso é necessário compreender as características da modernização brasileira que ocorreu em sentido diferente ao vivido na Europa. De acordo com Passos (2002, não paginado), lá, na Europa, a modernidade foi gestada a partir de uma cultura humanista e de uma visão de mundo secularizada; aqui, no Brasil, os elementos que caracterizam o pré-moderno (encantamento do mundo), moderno (desencantamento) e pós-moderno (reencantamento) não estão dissociados, mas misturam-se e dialogam entre si.

Nas cidades e metrópoles brasileiras, por exemplo, os efeitos da modernização se fizeram sentir de forma diferenciada, em que convivem quadros históricos em diferentes temporalidades (heterogeneidade multitemporal), e cuja história, incluindo o campo religioso, é marcada pela hibridação. Para Canclini (2006), a hibridação consiste em relações de interação entre processos socioculturais, dos quais resultam novas práticas e estruturas. Essa dinamização das constituições identitárias permite-nos afirmar que elas não podem ser estanques, fixas, imóveis. Por isso, o encontro, o confronto e o diálogo são elementos constituintes de sua formação.

Segundo este autor, (p. 285 e seq.) o agravamento da urbanização tem sido o elemento preponderante no processo de hibridação cultural, ao promover a súbita mudança do rural, como culturas de raízes locais, tradicionais e homogêneas à dinâmica da vida urbana com sua “oferta simbólica heterogênea”, tornando a sociabilidade cada vez mais seletiva.

Canclini (p. 152) destaca ainda que o estudo da conjuntura latino-americana não pode prescindir de uma perspectiva pluralista que avalie as interações entre a tradição, a modernidade e a pós-modernidade. O problema não consiste, segundo ele, no fato de o continente não ter se modernizado, mas na forma como se articulam quatro elementos

pertinentes à modernidade: emancipação, expansão, renovação e democratização. Em relação ao primeiro, por exemplo, houve secularização, embora com restrições em relação às metrópoles e sem o mesmo teor de integração, entretanto mais ampla que em outros continentes marcados pelo subdesenvolvimento.

Vivemos numa sociedade em que instituições liberais e hábitos autoritários e paternalistas se imbricam no fazer social e na invenção do cotidiano dos grupos, modos de ser e pensar híbridos que repercutem também fortemente no grupo religioso que aqui é estudado. Assim, o modelo tripartite tradicional-moderno-pós-moderno, não constitui momentos históricos lineares comuns a todos os países ocidentais, pois a hibridação, a pluralidade, a multitemporalidade e heterogeneidade são elementos constituintes de nossa formação social. Desse modo, a dinâmica sociocultural latino-americana se caracteriza “como uma articulação mais complexa de tradições e modernidades (diversas, desiguais)”. (ib.: 28)

Em 2000, Imperatriz contava com 230.451 habitantes. Com 94,8% vivendo na zona urbana e 5,1% na zona rural, a taxa de alfabetização chegava a 83,9%. O fato de a população ter diminuído em relação à década anterior é resultado, em parte, da saída de muitos que estavam descontentes diante dos problemas sócio-políticos existentes na região (BARROS, 1996: 280) e, em parte, se deve ao fato de o município ter passado por constante processo de desmembramento até 1997, reduzindo cada vez mais sua área, conforme assinalado anteriormente.

Quando foi fundada em 1952, a Assembleia de Deus possuía 16 membros. Em 1954 construíram o primeiro templo na cidade. No ano seguinte, já havia 202 fiéis. No período de 1952 a 2002, abriu 44 congregações. Nos dez anos seguintes, de 1992 a 2002, abriu mais 48, obtendo crescimento em número de igrejas afiliadas de cerca de 110% em dez anos. (ALVES, 2002: 59) Em meio século, cresceu cerca de 205.000% em quantidade de membros. (SANCHES, 2002: 43). O censo do IBGE de 2000 traz o número de pessoas por cada denominação protestante. Segundo o censo, a Assembleia de Deus contava 29.978 membros, o que equivalia a 13% da população da cidade. Embora não ameaçasse a hegemonia católica, cujos fiéis contavam 70.3%, A Assembleia de Deus possuía maior número de fiéis do que todas as outras igrejas evangélicas somadas, que eram 19.836 (8.6% da população). Nenhuma outra denominação, sozinha, contava com mais de dez mil membros². Em 2002, de acordo

² O censo caracteriza como “Evangélicas de Missão” um grupo composto por Igreja Presbiteriana, Luterana, Batista, Adventista do Sétimo Dia e outras, que juntas, somavam 11.592 fiéis (5.0% da população). Destas, a maior era a Igreja Batista (tanto as de confissão tradicional como pentecostal), com 7.014 membros. O grupo de pessoas que se declararam sem religião ficou em 15.169 (6.5%) (IBGE, censo 2000).

com a *Enciclopédia de Imperatriz*, a IEADI possuía cerca de 35.000 fiéis. Em meados de 2009, já haviam 135³ congregações da AD em Imperatriz.

O êxito do movimento pentecostal também se deve ao uso dos meios de comunicação. A IEADI possui uma emissora de TV própria em Imperatriz, a TV Cidade Esperança canal 14, também a rádio Cidade Esperança, além de um *site* mantido pela igreja⁴ e um livro, publicado em 2002 em comemoração aos cinquenta anos de sua fundação na cidade. As promessas de salvação e a adoção de uma ética com normas de condutas próprias fazem com que o grupo gere uma identidade, através da qual os indivíduos se sentem protegidos, amparados e motivados. Sabe-se que a identidade tem caráter relacional, ou seja, se define em relação à alteridade, a algo que lhe é exterior, diferente e que, por isso, lhe fornece as condições da própria existência (WOODWARD, 2007). Identidade é aqui entendida como um discurso que legitima a noção de pertencimento e, no caso específico da religiosidade aqui analisada, busca promover laços de solidariedade e sentido, conforme ALMEIDA: 10-11, acesso em 04 dez. 2008 .

Pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor. Elas atuam, para além da sua finalidade religiosa, estrito senso, como circuitos de trocas que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros. Não se trata tanto dos programas filantrópicos como fazem os católicos e kardecistas, mas de uma reciprocidade entre os próprios fiéis simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiro os “irmãos na fé” (os frequentadores do mesmo templo). [...] É muito comum em áreas de maior pobreza [...] as redes religiosas e familiares [...] se sobrepõem, criando uma rede de solidariedade que atenua a vulnerabilidade social, mas sempre sendo entendida como a intervenção de um mundo sendo concebido sobrenatural.

Nesse sentido, o pentecostalismo gera relações internas marcadas pela integração. Construindo mecanismos de auxílio entre líderes ou fiéis, o pentecostalismo tece relações de solidariedade que possam suprir a carência de integração sócio-cultural externa ao grupo. Em Imperatriz, a AD possui um órgão filantrópico, a “Associação Beneficente Cidade Esperança”, que possui convênios com hospitais, clínicas, oftalmologistas e laboratórios. Para ser beneficiado, o fiel precisa ter a carteirinha da igreja e solicitar o desconto junto ao departamento da Assistência Social, que o encaminhará a um desses órgãos conveniados, além de distribuir quatrocentas cestas básicas mensais, realizar esporadicamente mutirões para construção de casas para pessoas necessitadas e desenvolver cursos profissionalizantes de

³ Dado fornecido pelo pastor presidente da IEADI, Raul Cavalcante Batista, em depoimento concedido a este pesquisador em 20 mai. 2009.

⁴ <http://www.apazdosenhlor.org.br>

babá, garçom, costura e pintura. Anualmente, a instituição também realiza um trabalho de assistência social que consiste em escolher um bairro de Imperatriz e durante todo um dia prestar diversos serviços gratuitos e distribuir cestas básicas, além de roupas, exames laboratoriais, remédios, consultas médicas, assistência jurídica, realização de casamentos civis, café da manhã e lanches, sempre com o comparecimento de autoridades locais, como prefeitos e juízes (BATISTA, entrevista, 20 mai. 2009). Por isso, fornece à comunidade um novo tipo de disciplina, que, no caso da IEADI, é marcada, sobretudo, pelo ascetismo, ou seja, rejeição ao mundo e aos valores seculares; aqui, a interpretação literal e fundamentalista da Bíblia norteiam a conduta do indivíduo.

4. Padrão estético e doutrina fundamentalista da Assembleia de Deus

A IEADI mantém como normas de conduta e vestimenta (usos e costumes) os princípios deliberados na Convenção Geral das Assembleias de Deus realizado em 1999, que proíbe os homens de terem cabelos compridos, as mulheres usarem shorts, calças compridas, mini-saias (entendidas como vestimentas indecentes e indecorosas), e também são proibidas de cortarem o cabelo e usarem maquiagem exageradamente (CPAD, 2004: 581). A manutenção desses tabus é vista como externalização da santidade e diferenciação em relação a outras religiões. O não cumprimento pode levar de uma simples advertência à exclusão da comunidade de culto. A rigidez doutrinária é acompanhada de uma estrutura de poder patriarcal, na qual as mulheres não podem ser nomeadas como pastoras, mas apenas participar de atividades corriqueiras e até exercer outros tipos de liderança.

O padrão estético de seus usos e costumes é simultaneamente rígido e simbólico: se as mulheres não usam minissaia ou calça comprida, os homens usam preferencialmente roupa social, camisa de manga comprida e gravata, em todas as faixas etárias, o que, segundo Camargo (apud MARIANO, 2005: 195-196) traz a ambivalência da rejeição ao mundo e de sua afirmação, na medida em que a imposição legalista de um modelo de vestuário renega a pluralidade de estilos da sociedade e simboliza “aspirações de ascensão social”, uma vez que, segundo este autor, o padrão aceitável de vestuário masculino na Assembleia de Deus:

nada mais é que o uniforme de graduados funcionários de escritório, executivos, empresários e políticos, todos eles agentes bem-sucedidos das sociedades capitalistas. [...] Tal comportamento distintivo, além de simbolizar desejo de ascensão social, visa a construir uma imagem de dignidade e respeitabilidade, algo de difícil acesso aos estratos mais pobres.

Nesse sentido, o bancário, o executivo e o empreendedor, símbolos humanos de prosperidade, são louvados no discurso assembleiano. Entretanto, a dissensão no tocante ao legalismo tem levado muitos a deixarem a instituição para filiarem-se a igrejas mais liberais, o que tem levado alguns setores a pensar, embora de forma hesitante, maior flexibilização dos usos e costumes.

Sabemos que o controle rigoroso do corpo é uma atitude que perpassa toda a trajetória do Cristianismo, diferenciando-se segundo a época e a instituição; no protestantismo pentecostal de primeira onda, a condenação aos pecados da carne é feita de forma mais incisiva. O carnaval, por exemplo, é visto como uma das expressões máximas de sua manifestação. Nesse período, diferentemente das igrejas protestantes históricas que fazem retiros espirituais, os pentecostais permanecem na cidade, evangelizando mesmo na própria festa carnavalesca, corpo a corpo, distribuindo folhetos e fazendo convites.

Certamente, a tradição herdada do meio hostil em que a AD foi fundada, a pobreza e preocupação quase exclusiva de seus fundadores com o proselitismo religioso, ainda marcam o *ethos* assembleiano, sobretudo na região tocantina e dificulta sua adequação a padrões modernos de condução da vida social e à abertura de um diálogo mais franco e amistoso com outras religiosidades, inclusive no campo protestante.

Esses aspectos são reforçados por uma doutrina de caráter fundamentalista⁵, conservadora, desaculturante, importada em sua totalidade dos Estados Unidos; grande parte dos livros publicados pela CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus) são de autores norte-americanos e as revistas de Escola Bíblica Dominical, repassadas a todo o Brasil, reproduzem uma visão de mundo de combate à modernidade e aos valores seculares que a instituição sente como ameaçadores.

Certamente alguns aspectos da modernidade se apresentam como grandes problemas aos pentecostais, tais como: ecumenismo, divórcio, homossexualismo e casamento gay, aborto, eutanásia, secularismo, humanismo, ateísmo, feminismo, contestação do modelo patriarcal de organização familiar, etc. Todos eles são fortemente combatidos pela retórica assembleiana. Fora da comunidade de culto, o mundo pertence ao demônio.⁶ Por isso é

⁵ O fundamentalismo, enquanto movimento religioso, teve origem no interior do protestantismo e nasceu no Tennessee, Estados Unidos, no século XIX, e foi teorizado pelo pastor batista Curtis Laws. O nome se deve a um documento lançado por ele intitulado *Fundamentals of Faith* (Fundamentos da Fé), uma coletânea de doze textos que reafirmavam os fundamentos básicos da Bíblia e da fé cristã, tais como o caráter infalível da Bíblia e a ausência de erros, a literalidade da criação descrita no Gênesis, o nascimento virginal de Jesus Cristo, sua ressurreição e a autenticidade de todos os milagres que teria realizado, descritos nos Evangelhos (AZEVEDO, 1999, p. 205). Cf. também ARMSTRONG, 2001; MENDONÇA E VELASQUES FILHOS, 1996.

⁶ O mesmo princípio não se aplica às igrejas neopentecostais, que se diferenciam das pentecostais por afirmarem o mundo e possuírem um código moral de ajustamento aos padrões sociais seculares. Também se caracterizam

necessário, na pregação pentecostal, atuar nele em santificação e testemunho, a fim de torná-lo evangélico. Disseminar a pregação também é uma forma de apressar o retorno de Cristo. Ao ver-se como portadora da mensagem da salvação, sem a qual o restante encontra-se perdido, a Assembleia de Deus nega a alteridade, a pluralidade e a diferença. Nesse sentido, se evidencia pelo fechamento, pela resistência em dialogar com outras religiosidades, embora reconheça que não deve olvidar completamente de outras igrejas protestantes.

Essa atitude do pentecostal de estar na posse exclusiva da salvação consiste em uma forma de auto-afirmar-se e defender sua identidade religiosa. Tais atitudes os impedem de relativizar sua visão religiosa, uma vez que o caráter absoluto da doutrina foi o que os levou a reordenarem sua personalidade e recompor sua integridade psíquica, ao mesmo tempo que lhes deixou alheios às formulações teológicas que os conduziu até ali. Por isso, para eles, “a relativização de sua fé representaria o perigo de retorno à dolorosa experiência pré-conversão, quando os referenciais de sentido, as regras e normas de conduta encontravam-se subjetivamente em frangalhos” (MARIANO, 2005: 116); também a negação da alteridade é uma forma de desqualificá-los como possuidores dos bens de salvação. Para tanto, retiram-lhes a legitimidade bíblica, o que, nessa visão religiosa, representa uma espécie de excomunhão da alteridade no compartilhamento da simbologia salvacionista. A identidade é afirmada dentro de um processo de produção simbólica e discursiva e uma de suas características é sua capacidade de excluir, de transformar em abjeto o que lhe é exterior (HALL, In: SILVA, 2007, p. 110). Poucos movimentos sociais fazem isso tão bem quanto os fundamentalismos religiosos.

Karen Armstrong (2001: 16) enfatiza que o racionalismo científico da modernidade causou um forte impacto em diversos grupos religiosos, levando-os a tentar transformar em *logos* o *mythos* da sua fé; ressalta, porém, que a leitura literal da Bíblia é uma atitude moderna, uma forma de usar o instrumentário racional da modernidade para refutá-la. Daí a preocupação de teólogos protestantes em tentar argumentar cientificamente acerca da veracidade do criacionismo e de outros relatos da Bíblia. No fundamentalismo, tudo o que

pela exacerbação do maniqueísmo, manifestado na sua guerra santa contra o Diabo, o que justifica sua atitude belicosa para com as religiões afro-brasileiras, também pela ênfase maior dada à teologia da prosperidade, movimento surgido nos Estados Unidos com o nome de *prosperity gospel* ou *the health-and-wealth gospel*. As mais conhecidas nacionalmente são Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Renascer em Cristo. Mais recentemente, tem se destacado o crescimento vertiginoso da Igreja Mundial do Poder de Deus, fundada por um bispo dissidente da IURD. As duas primeiras foram as principais responsáveis pela popularização da Teologia da Prosperidade entre as classes baixa e média (FREESTON, 1994, p. 146). Elas romperam, portanto, com a rigidez legalista do pentecostalismo clássico e introduziram elementos de afirmação e posituação do mundo, enfatizando menos o ideal de salvação no além. Em Imperatriz, muitas denominações protestantes adotam a teologia da prosperidade e romperam com o ascetismo legalista da Assembleia de Deus.

importa já foi escrito. Os textos sagrados contêm tudo o que os indivíduos precisam saber. Se a ciência contradiz a Bíblia, é falsa, porque só a Bíblia é verdadeira, e qualquer ciência que pretenda ser verdadeira deve ratificar tudo o que está descrito na Bíblia⁷; se não o fizer, é porque está sob o jugo do mal. A esse respeito é ilustrativo a seguinte afirmação do pastor presidente da IEADI, Raul Cavalcante Batista (entrevista, 20 mai. 2009):

A ciência, quanto mais ela estudar e se aprofundar no conhecimento, ela vai chegar num momento em que ela vai dizer que a Bíblia está certa, quanto mais o homem se aprofundar no conhecimento, ele vai descobrir que a Bíblia está certa, em qualquer tema, em qualquer assunto, porque a Bíblia ela realmente é inerrante, é a Palavra de Deus. Quando a Bíblia diz que Deus fez o homem do pó da terra, ele fez mesmo do pó da terra, e a ciência por mais que estude nunca vai dizer que não, porque vai sempre faltar um elo perdido. [...] Vai chegar numa condição em que vai dizer assim: “o homem foi feito por Deus do pó da terra, o homem nunca originou do macaco”. Por quê? Porque se tivesse originado do macaco, já estaria o homem virando outra coisa hoje, depois de tantos anos, esse homem ainda estaria em evolução, já seria alguma outra coisa ou pelo menos próximo de outra coisa e o macaco estaria mudando ainda, outros macacos parecendo com gente. E a Bíblia é muito clara em dizer que Deus fez as espécies, e cada espécie, seja de plantas, seja de animais, qualquer um é exatamente como Deus fez. [...] O que Deus determinou, isso é, se o macaco era macaco ainda hoje ele é macaco, nunca mudou [...], então prova claramente que a Bíblia está certa, e eu defendo a Bíblia, porque eu sei que ela é a verdade. A ciência ainda tem que lutar muito pra chegar onde a Bíblia chegou, porque Deus é o criador, é ele que é o pai de toda ciência, de todo conhecimento, então ele está mais certo do que qualquer outro homem.

As palavras do pastor demonstram o caráter refratário do fundamentalismo a qualquer concepção, científica ou não, que não se coadune com os princípios adotados pela instituição. Sua interpretação da Bíblia pode variar de literal a alegórica, dependendo de qual delas melhor atender a seus interesses. Por outro lado, a aclamada crise das utopias e das meta-narrativas propiciaram a ascensão de utopias teologizadas, quer milenaristas, como é o caso da AD, quer voltadas para a prosperidade, como nas igrejas neopentecostais. Segundo Cavalcante (In: FERREIRA, 2009: 76), a crise das metarrativas privilegiou o discurso neofundamentalista, salvacionista e messiânico, beneficiário da hiperbolização do discurso apocalíptico e da dramatização do cenário catastrófico em que ele se desenrola.

Nessa teologia, tudo o que é qualificado como “mundanismo” representa uma etapa no processo de consumação dos séculos, cumprimentos de profecias, recrudescimento da apostasia, sinais inequívocos da segunda vinda de Cristo. Desse modo, permanecer na comunidade de fiéis é a melhor forma de manter-se separado de uma sociedade corrompida, permissiva e narcisista que sofrerá a cataclísmica ira de Deus e a derrocada de seu modo de

⁷ Silas Malafaia, em uma de suas pregações televisionadas, afirmou que há quase dois mil anos Deus já havia inspirado os autores da Bíblia a escreverem sobre Física Quântica, citando Hebreus 11: 03: “Pela fé, sabemos que a Palavra de Deus formou os mundos; foi assim que aquilo que vemos originou-se de coisas invisíveis”.

vida liberal. Numa religião messiânica, os valores sociais seculares não são aceitos por serem lábeis, a adesão a eles ou sua simples aceitação passiva implicaria a não entrada no esperado Reino de Deus, onde apenas os membros de uma determinada profissão de fé, aqueles que se converteram, isto é, que mudaram de religião, poderão entrar.

Para um observador externo, portanto, tal forma de lidar com a alteridade pode caracterizar intolerância, mas para o conjunto dos fiéis, a defesa de valores absolutos e inegociáveis está relacionada à crença de deter a portabilidade da única verdade do universo. Por isso, o pentecostalismo se caracteriza por fornecer uma alternativa cultural às angústias e incertezas geradas pela pós-modernidade, fornecendo ao fiel um estilo alternativo, cuja segurança e praticidade se tornam os pilares norteadores de condução de vida desses sujeitos históricos. Nesse caso, o fundamentalismo “tornou-se uma resposta ao sentimento de solidão e de abandono que os indivíduos teriam perante a infinidade de opções e estilos de vida” (BELLOTTI, In: FERREIRA, 2009: 271).

Considerações finais

Portanto, é desse modo que o pentecostalismo da IEADI têm buscado representar sua identidade no campo das religiões, afirmando-se em relação a outros credos. A visão de mundo dessa igreja conseguiu coadunar-se de forma mais coerente com a mentalidade da sociedade imperatrizense, o que outras pentecostais não conseguiram. O fato de ela ter estado presente, nesse meio século, no processo de crescimento urbano e demográfico de Imperatriz levou seu discurso a adequar-se mais claramente às necessidades e anseios dos grupos que aderiram às pregações. Sendo um fenômeno essencialmente urbano, o pentecostalismo assembleiano abriu espaço no claudicante processo de modernização da sociedade imperatrizense, inculcando referenciais de sentido baseados numa religiosidade que valoriza o êxtase, o emocional. Tendo como principal rival um catolicismo popular, fortemente arraigado na tradição histórica da cidade, a Assembleia de Deus, por ser marcadamente proselitista, abriu espaço no horizonte dessa tradição para consolidar-se como instituição aglutinadora e formadora de uma identidade pentecostal que constitui sua principal bandeira.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. A Expansão Pentecostal: circulação e flexibilidade. Disponível em <http://www.centrodametropole.org.br/pdf/2007/ronaldo_pentecostalismo.pdf> . Acesso em 04/12/2008
- ALVES, Sebastião Cleyton. *História da Assembléia de Deus em Imperatriz*. Imperatriz: Edições IEADI, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BARROS, Edelvira Marques de Moraes. *Imperatriz: memória e registro*. Imperatriz: Ética Editora, 1996.
- BATISTA, Raul Cavalcante. *Entrevista Concedida a Bertone de Oliveira Sousa*. Imperatriz, MA: 20 mai. 2009.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a Cruz e a Cultura Pop: mídia evangélica no Brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes/KOINONIA, 2003.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CAVALCANTE, Ronaldo. Teologia Protestante Brasileira: as “luzes” e as “sombras” de um discurso paradoxal do sagrado. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). *Novas Perspectivas Sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.
- COUTINHO, Milson. *Imperatriz: subsídios para a história da cidade*. São Luís: Sioge, 1994.
- FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos para a História Econômica de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.
- FREGONA, Livaldo. *18 Anos de Imperatriz: o que vi, li e ouvi*. Imperatriz: Ética, 1998.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HISTÓRIA da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

IBGE. Censos Demográficos de 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991 e 2000.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1996.

PASSOS, João Decio. *Pentecostalismo e modernidade: conceitos sociológicos e religião popular metropolitana*. Disponível em Acesso em <http://www.pucsp.br/nures/revista2/artigos_joao_decio.pdf>. 18/11/2008.

PIERUCCI, Antonio Flavio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANCHES, Edmilson (org.) *Enciclopédia de Imperatriz*. Imperatriz: Instituto Imperatriz, 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

UM ESTUDO ACERCA DOS BANQUETES EM ATENAS DURANTE O PERÍODO CLÁSSICO.

Luana Neres de Sousa*
neresluana@yahoo.com.br

Os banquetes eram festividades freqüentes nas cidades gregas, especialmente em Atenas. Praticados exclusivamente por homens, poderiam servir para celebrar uma festa religiosa, comemorar a vitória em algum concurso, homenagear um amigo, converter-se em um ambiente que proporcionasse os mais variados tipos de prazer e até mesmo ser um espaço favorável à *paidéia*. Platão e Xenofonte apresentam-nos, em suas obras homônimas *O Banquete*, um pouco desse universo deste festim atenienses. Nosso objetivo nesse trabalho é analisar a importância dos banquetes na sociedade ateniense enquanto uma prática festiva ritualizada, que proporcionava o estreitamento dos laços de amizade entre os indivíduos e se constituía em espaço de encontro entre grupos políticos.

Palavras Chave: Banquete, Xenofonte, Platão.

The banquets were festivities which occurred frequently in Greek cities, mainly in Athens. Only allowed to men, its purpose could have been to celebrate a religious date, to commemorate victory in an open competition, to pay a tribute to a friend or to be a place where any kind of pleasure and even *paideia* occurred. In their homonym works, *The Symposium*, Plato and Xenophon present us with a little about these festivities' universe. Our purpose on this paper is to analyze the importance of the banquets in Athens' society as a ritualized festive practice, which strengthened the friendship ties among its participants and were also a space where political parties met.

Keywords: Symposium, Xenophon, Plato.

Durante os períodos arcaico e clássico, os banquetes desempenharam um importante papel na sociabilidade do homem grego. Oswyn Murray afirma que “*para os gregos as relações pessoais de amor e de amizade são fenômenos sociais*” (MURRAY, 1994: 222). Por esse motivo, os gregos em geral, e os atenienses em particular, atribuíam muita importância aos banquetes, que poderiam celebrar a vitória de um amigo, constituir-se em um espaço de discussão política, ou ainda proporcionar o encontro entre erastas e erômenos¹. Muitas vezes versava-se nestes encontros sobre temáticas variadas, dentre os quais estavam assuntos relacionados à polis. Possuímos registros desta espécie de festim em obras filosóficas, nas cerâmicas, e na literatura grega em geral.

* Doutoranda em História na Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves – UFG. Bolsita do Programa de Pós-Graduação – Capes/UFG.

¹ Erastas e erômenos eram um cidadão ateniense adulto e um jovem filho de cidadão, respectivamente, envolvidos na pederastia, relacionamento erótico-pedagógico que convertia-se no refinamento da educação do jovem erômeno (SOUSA, 2008, 18-19).

Chegaram até a atualidade dois diálogos homônimos *O Banquete*, um do filósofo Platão² e o outro do polígrafo Xenofonte³, que nos demonstram a forma como esses encontros poderiam acontecer no período clássico. Notamos nessas duas obras muitas semelhanças, sobretudo à forma de escrita e a temática abordada. Todavia, enquanto o discurso sobre as conseqüências do Amor constitui-se no fio condutor do diálogo platônico, este é apenas um dos diversos assuntos trabalhados por Xenofonte em sua obra, concentrado sobretudo no livro VIII.

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima alega que durante os banquetes, grupos de aristocratas contrários ao regime democrático reuniam-se para confabular contra o regime político em vigor (LIMA, 2000: 37). Durante o século V a.C, Atenas enfrentava uma crise política, sobretudo em conseqüência de seu envolvimento na Guerra do Peloponeso. Na cidade surgiam vários *hetairiai*, que segundo Donald Kagan eram “clubes” de eupátridas que se consideravam inimigos da Democracia (KAGAN, 2006: 414).

Os antigos concebiam o prazer de forma diferenciada em relação ao homem moderno. Catherine Salles afirma que “o banquete assume um lugar capital na existência dos homens livres” (SALLES, 1987: 100-101), pois, tanto em Atenas, em Corinto, em Alexandria ou em Roma, o homem rico não buscava o prazer, mas era o prazer quem o procurava. Entre tais homens ninguém pensaria em procurar uma noite de prazer no Cerâmico⁴ ou no Pireu⁵. Tal prazer era obtido nos banquetes, lugar de encontro por excelência.

² *O Banquete* está entre os diálogos mais lidos de Platão e foi escrito aproximadamente antes de 384 a.C. É constituído por sete discursos em louvor a *Eros*, antecedidos pela apresentação dos personagens e finalizados pelo discurso de Sócrates, que conclui o simpósio. Platão narra, através de uma conversa entre Apolodoro e um companheiro, um banquete ocorrido na casa de Agatão, poeta ateniense. Tal jantar ocorrera muitos anos antes da narração de Apolodoro, que tomou conhecimento de tal fato através de Aristodemo, um dos presentes. Em *O Banquete* Platão expõe o que para si era o Amor, quais eram suas benevolências na vida de um homem e quais os cuidados deviam ser tomados quando se fosse atingido por uma das “flechas de Eros”. A finalização do diálogo ocorre quando Alcibíades, estrategista de Atenas, adentra o recinto fingindo estar embriagado e faz uma declaração de amor a Sócrates.

³ *O Banquete* de Xenofonte, escrito aproximadamente em 380 a.C, relata um jantar ocorrido anos antes que fora oferecido por Cálías em honra ao jovem Autólico, seu erômeno, por sua vitória no pancrácio³ no ano de 422 a.C em ocasião das Grandes Panatenéias³. Cálías, em companhia de Nicerato, convida Sócrates e seus amigos, Critóbulo, Hermógenes, Antístenes e Cármidis para participarem deste evento. A obra é composta por nove livros e está dividida em três partes principais. Na primeira há a apresentação dos personagens; na segunda versa-se sobre variados temas, dentre os quais estão a natureza feminina, a dança, o vinho e a bebedeira, a Filosofia e os esportes, sempre pautados na importância do equilíbrio e da temperança; na terceira e última parte, especificamente no livro VIII, Sócrates assinala suas principais idéias acerca do Amor, sobretudo do amor pederástico.

⁴ O Cerâmico era um bairro célebre de Atenas, que se prolongava para fora da cidade por aléias cercadas por túmulos e possuía este nome por ser o lugar de trabalho dos oleiros. O Cerâmico era também muito procurado em busca de prazer pelos que possuíam poucos recursos. Era neste bairro que se concentravam grande parte das casas de prostituição de Atenas (SALLES, 1987: 17).

⁵ Era no Pireu que se encontrava o porto de Atenas. Também oferecia várias opções de prazer para aqueles que não poderiam receber em seu domicílio as hetairas, dançarinas e flautistas (SALLES, 1987: 18).

Os banquetes gregos, especialmente os atenienses, eram bastante ritualizados. Segundo Oswyn Murray essa ritualização definia a comunidade como um todo, ou um grupo dentro dessa comunidade (MURRAY, 1994: 202). Sua liturgia dividia-se basicamente em duas partes: a primeira, chamada de *deipnon* e o posterior, o *symposion*. A este respeito, afirma-nos Murray:

“A comensalidade grega do período histórico⁶ está dividida entre o *deipnon*, onde são consumidos alimentos e bebidas, e o posterior *symposion*, onde o elemento mais importante é o vinho, bebido acompanhado de simples fogaças. O *deipnon* do período pré-helenístico tem sido pouco estudado, mas parece que seria muito simples e desprovido de qualquer caráter ritual, salvo em cerimônias religiosas especiais que previam algumas interdições. A elaboração do discurso e dos rituais sociais é características do *symposion*” (MURRAY, 1994: 207).

O *deipnon* é caracterizado por se consumir rapidamente pratos pouco sofisticados, sem muita conversação ou bebida, convertendo-se, muitas vezes, na única refeição que as hetairas⁷ faziam durante todo o dia. O *symposion*⁸ é constituído por ritos religiosos, divertimentos, música e dança, tudo regado a muito vinho, que deveria ser consumido gradativamente para que não se atingisse a bebedeira rapidamente.

O álcool era uma droga social responsável pelo reforço dos laços de um grupo e servia também como alívio para as tensões sociais. Os gregos consumiam o vinho, um dos ingredientes fundamentais do *symposion*, diluído em água e em um contexto específico. Para eles, ingerir vinho desenfreadamente e puro era coisa dos bárbaros (MURRAY, 1994: 202 e 203). Para determinar a quantidade de vinho que seria consumido nas reuniões, os convivas elegiam um simposiarca, que ainda controlava o entretenimento e determinava penas aos

⁶ O período analisado por Oswyn Murray nesta passagem é especificamente o arcaico. Todavia, utilizamos tal citação, pois segundo o próprio Murray, no período clássico, as alterações sofridas pelas formas de sociabilidade ocorreram sobretudo entre a sociabilidade e a polis (MURRAY, 1994: 216). A liturgia do banquete não foi alterada.

⁷ *Hetaira*: palavra grega que significa “companheira”. Eram prostitutas de luxo que geralmente acompanhavam os homens importantes em banquetes e outras festividades onde mulheres da sociedade não poderiam comparecer (VRISSIMTZIS, 2002: 93).

⁸ Os romanos também tinham o hábito de promover banquetes. Todavia, sua liturgia funcionava de uma forma diferenciada dos banquetes gregos. Catherine Salles afirma que os romanos concediam grande importância à parte gastronômica dos banquetes, o que não ocorre entre os gregos (SALLES, 1987: 103). Um exemplo célebre da literatura latina que ilustra essa afirmação é a “*Cena Trimalchionis*” apresentada por Petronio em *Satyricon*. O novo-rico Trimalquião oferece um jantar em sua residência, onde a variedade e a quantidade dos pratos servidos chamam a atenção do leitor e dos convivas presentes. Outro aspecto particular dos banquetes em Roma é a permissão da presença de mulheres que não fossem prostitutas. Fortunata, esposa de Trimalquião, participa do banquete juntamente com outras esposas dos comensais. Discussões filosóficas e políticas que ocorriam nos banquetes gregos durante *symposion* não aparecem com tanto esmero no banquete romano apresentado por Petronio. (PETRÔNIO. *Satyricon*, XXV- LXXVIII).

intemperantes (SALLES, 1987: 106). Esse papel é realizado no *symposion* platônico pelo médico Erixímaco, que recomenda aos convivas evitarem a embriaguez por ocasionar muitos males. Estando todos de acordo, iniciam os discursos acerca de Eros (PLATÃO, *O Banquete*, 176 c – e).

Murray afirma que “o mundo do *symposion* criava uma ordem estranha às regras da comunidade mais vasta, com seus valores alternativos próprios. A libertação ritual das inibições pelo consumo de álcool exigia regras próprias destinadas a manter o equilíbrio entre a ordem e a desordem” (MURRAY, 1994: 213). Catherine Salles corrobora com Murray, e ratifica que no banquete, os gregos pretendiam fazer a síntese e todos os prazeres intelectuais e físicos possíveis, codificando suas festas a fim de evitar que seus desejos os levassem à *hybris*⁹, ou seja, ao descontrole e ao excesso. Eles racionalizaram o irracional para que até suas orgias não ofendessem a idéia de *kalosgathia*¹⁰. É importante salientar que nem todos os banquetes terminavam em orgias, como por exemplo, os que nos relatam Xenofonte e Platão em seus diálogos. Contudo, conforme nos alerta Salles, “não se deve edulcorar o rito do banquete” (SALLES, 1987: 103-105) e acreditar que os modelos apresentados por Platão e Xenofonte eram os únicos praticados em Atenas.

Os banquetes aconteciam no *ândron*, espaço privado do *oikos*¹¹ destinado exclusivamente aos homens. A presença das mulheres era vetada, exceto às hetairas, dançarinas e musicistas. Salles afirma que nenhum banquete digno desse nome poderia acontecer sem a presença dessas profissionais: “Satisfeitas ou não, irão dar aos convivas a imagem graciosa da festa e da alegria, ainda que tal festa não seja para elas mais do que um modo de não morrer de fome” (SALLES, 1987: 101-102). O ritual do banquete é detalhado na obra de Xenofonte, o que não ocorre na de Platão. Todavia, nos dois diálogos, há a presença dessas profissionais. No *symposion* platônico, Erixímaco ordena, assim que determina a quantidade de vinho que deveria ser consumido, que a flautista presente no *ândron* saísse do recinto e fosse flautear para si mesma ou para as mulheres que se encontravam no gineceu ((PLATÃO, *O Banquete*, 176 e). o banquete relatado por Xenofonte há a presença de uma flautista, de uma dançarina e de um belo jovem tocador de cítara:

⁹ *Hybris* é geralmente traduzido como *descontrole*, *desmesura*.

¹⁰ *Kalosgathos* (*Kalós kai agathos*): Junção de dois adjetivos – *Kalós* (belo) *kai* (e) *Agathos* (bom). Na literatura grega antiga, aparece para identificar cidadãos que fossem bons e que apresentassem a beleza de sua conduta e não necessariamente a beleza física.

¹¹ *Oikos* designa a casa, a terra e todos os que fazem parte desse domínio: parentes, servos e escravos (MOSSÉ, 2004: 213).

“Depois que as mesas foram retiradas e fizeram libações e cantaram o peã, aproxima-se deles para a festa um siracusano com uma bela flautista, uma bailarina daquelas que são capazes de fazer coisas admiráveis e um jovem muito bonito, que tocava cítara e dançava muito bem”. (XENOFONTE. *O Banquete*, II – 1).

Catherine Salles alega que ficava a cargo das musicistas e dançarinas de aluguel a tarefa de manter a alegria dos convivas. E estes também entregavam-se à dança e participavam de algumas cenas coreográficas (SALLES, 1987: 108-109). Ainda que visasse à diversão, a festa dos banquetes oscilava entre o sagrado e o profano. Os convivas faziam da bebedeira uma espécie de libação às divindades, particularmente a Dionísio. Antes de iniciá-la, entoavam um peã, canto litúrgico de louvor a Apolo. A autora alerta que se não levarmos em conta o caráter religioso do banquete, corremos o risco de analisá-lo apenas como um costume fútil e tolo (SALLES, 1987: 105).

Os banquetes não eram exclusivos das pessoas mais abastadas. Poderíamos encontrar em um mesmo banquete membros de diferentes camadas da sociedade ateniense e mesmo estrangeiros. “*O filósofo Sócrates participava de várias reuniões privadas (ele pode ser encarado como um representante da elite intelectual de Atenas, mas jamais da econômica)*” (LIMA, 2000: 22). Ao analisarmos os personagens que compõem o *Banquete* de Platão e de Xenofonte, observamos que os convivas pertenciam tanto ao grupo dos aristocratas - como, por exemplo, Aristófanes, Erixímaco e Alcibíades, no diálogo platônico, e Cálías, o jovem Autólico e seu pai Lícon, na obra de Xenofonte -, quanto às camadas menos abastadas – no caso de Sócrates.

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima, ao realizar um estudo acerca do *symposion* e do *kômos*¹² em Atenas no século V a.C., provoca um debate entre a teoria bakhtiniana sobre as festas populares e a visão defendida pela Antropologia Social. Ao analisar a cultura popular na Idade Média, a partir da obra de François Rabelais, Mikhail Bakhtin defende a idéia de que as festas populares seriam uma resposta à ordem social estabelecida e funcionavam como uma suspensão momentânea desta ordem: “*Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios e tabus*” (BAKHTIN, 1996: 8). Já a Antropologia Social, segundo Alexandre Lima, “*compreende estes rituais (...) como práticas de reafirmação da ordem e da estrutura e têm, também, como função a*

¹² Segundo Alexandre Lima, tanto o *symposion* quanto o *kômos* constituem festas dionisíacas atenienses. Entretanto, enquanto o *symposion* caracteriza-se por pertencer à esfera privada, o *kômos* atinge a esfera pública. Exemplos de *kômos* são as *Anthéstérias* e as *Bacantes* (LIMA, 2000: 15).

manutenção do poder” (LIMA, 2000: 19-20). Lima corrobora com Bakhtin, e ratifica que embora buscassem romper momentaneamente com os padrões morais impostos pela sociedade ateniense, eram fortemente ritualizados e possuíam o intuito de receber bem um amigo ou um estrangeiro (LIMA, 2000: 31). Em nossa opinião as duas teorias são complementares: no momento em que ocorrem, as festas populares funcionam como suspensão momentânea da ordem, conforme defende Bakhtin. Assim que terminam, tais festas contribuem para reforçar a ordem social estabelecida, pois apresentam exemplos comportamentais a não serem seguidos nos dias em que a festa não ocorre.

Após realizarmos uma análise geral dos banquetes em Atenas, avaliaremos a seguir como este festim aparece nos diálogos *O Banquete*, de Platão e o de Xenofonte. Embora as obras apresentem o mesmo título e compartilhem da mesma construção estrutural, existem algumas diferenças em relação às temáticas retratadas. Enquanto que no *Symposium* platônico, o amor constitui o fio condutor do diálogo, em Xenofonte, apresenta-se como um entre diversos assuntos abordados.

O espaço do banquete também poderia ser o local de encontro entre erastas e erômenos. Esse tipo de relacionamento tinha o objetivo de completar a formação do futuro cidadão e inseri-lo no seio da sociedade e encontrava apoio tanto na opinião popular quanto em leis regidas pelo Estado (FOUCAULT, 2003: 170 - 171). Tanto o diálogo platônico, quanto o de Xenofonte relatam relacionamentos de homens adultos com jovens, sempre alertando-os acerca da temperança e na escolha correta de seus parceiros.

Cálias é um abastado cidadão de Atenas. É erasta do jovem Autólico, filho de Lícon e é elogiado por Sócrates por estar enamorado de um garoto temperante, másculo e cheio de virtudes (XENOFONTE. *O Banquete*, VIII, 7–8). Adiante é novamente enaltecido por também possuir diversas qualidades e por ter convidado Lícon para o banquete, ratificando a idéia de que a pederastia era apoiada pela família do jovem (XENOFONTE. *O Banquete*, VIII, 11).

O Banquete de Platão possui a temática amorosa como seu fio condutor. A obra está repleta de recomendações que Platão dá aos seus leitores através de seus personagens. No final da leitura infere-se que, segundo o filósofo, os verdadeiros amantes eram aqueles que prezavam a alma de seus amados e que enquanto a beleza do corpo é passageira, a da alma é constante e tende a aumentar com o tempo (PLATÃO, *O Banquete*, 183 d – e).

Ao analisarmos esses dois diálogos, entendemos que tanto Platão quanto Xenofonte tinham grande preocupação em indicar qual conduta deveriam seguir erastas e erômenos para que o objetivo da pederastia fosse atingido. Embora se tratem de escritos

filosóficos, *O Banquete* de Platão e o de Xenofonte servem de base para a compreensão do imaginário aristocrático do período abrangido, e complementam outras fontes no estudo dos banquetes em Atenas durante o período clássico, sejam literárias ou artísticas, acerca da pederastia em Atenas, no período clássico.

Concluimos este artigo afirmando que durante o período clássico, os banquetes constituíam-se, sobretudo em Atenas, em um espaço de socialização de seus cidadãos. E que embora visassem suspender a disposição estabelecida socialmente na cidade, possuíam uma liturgia que visava à ordem do festim, contribuindo ao mesmo tempo, para a manutenção das relações sociais estabelecidas.

Bibliografia:

A - Documentação Textual:

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. Sandra M. Gualberto Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

PLATON. *Le Banquet*. Trad: Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

XENOPHON. *Le Banquet – Apologie de Socrate*. Trad: François Ollier. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

B – Referências Bibliográficas:

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da UNB, 1996.

BRANCO, Lucia Castello. *O que é erotismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CANFORA, Luciano. O Cidadão. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994. P. 103-129.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

- KAGAN, Donald. *A Guerra do Peloponeso: Novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura Popular em Atenas no V Século a.C.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- MARROU, Henri Irénée. Educação e retórica. In: FINLEY, Moses I. (Org). O legado da Grécia: uma nova avaliação. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. Pp. 211 – 228.
- _____. Da Pederastia Como Educação. In: _____. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990. p. 51 – 65.
- MOSSÉ, Claude. As instituições políticas de Atenas nos sécs. V e IV. In: _____. *As Instituições Gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985. p 49 – 77.
- _____. Dicionário da Civilização Grega. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- MURRAY, Oswyn. O homem e as formas da sociabilidade. In: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994. P. 199-228.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Alcíades ou Os Perigos da Ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- SALLES, Catherine. O Mundo Grego: Homens, Mulheres, Crianças. In: _____. *Nos Submundos da Antiguidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 14 – 148.
- SANTORO, Fernando. Erótica. In: _____. *Arqueologia dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. p. 77 – 142.
- SOUSA, Luana Neres de. *A pederastia em Atenas no Período Clássico: Relendo as obras de Platão e Aristóteles*. Goiânia: UFG/FCHF, 2008. 113 p. Dissertação (Mestrado) – UFG/ Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia/ Programa de Pós-Graduação em História, 2008.
- SVENBRO, Jesper. A Grécia arcaica e clássica: a invenção da escrita silenciosa. In: *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo: Ática, 1998. P. 41-69.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de Conceitos Históricos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- VEYNE, Paul. Os Gregos conheceram a Democracia? *Diógenes*. Brasília: vol. 6, p. 57-82, 1984.

“AS MENSAGEIRAS DO PROGRESSO”: NOVA IORQUE, UM PROJETO MODERNO DO ESPAÇO URBANO.

Helen Lopes de Sousa¹

Da cidade de Nova Iorque, poder-se-ia falar sobre os mais variados aspectos: dizer de suas praças, de suas ruas, de suas casas, dos seus prédios públicos... Dizer de suas tradições, de seus mitos, de suas crenças, de suas festas, de suas lendas, de suas ilusões e desilusões, de suas comemorações... Ou poder-se-ia, ainda, dizer das mudanças causadas na vida dos moradores, decorrentes dos dois episódios de destruição e reconstrução da cidade em consequência das inundações do Rio Parnaíba e que são marcantes em sua trajetória histórica. Nosso propósito consiste em falar um pouco desses filetes de imagens de Nova Iorque. Ademais, nada dessas impressões seria suficientemente relevante senão estiverem relacionados com os nós que articulam os fios das teias de significados: econômicos, políticos, sociais, culturais, simbólicos, afetivos e históricos, e que lhes são atribuídos por meio das mais diversas maneiras e práticas sociais de fabricação do espaço citadino, cotidianamente elaboradas e inventadas por seus moradores. Como diz Michel de Certeau, a cidade “... à maneira de um nome próprio, oferece assim a capacidade de conceber e construir o espaço a partir de um número finito de propriedades estáveis, isoláveis e articuladas uma sobre a outra” (CERTEAU, 2007: 173).

Partindo das análises dos diversos fragmentos de lembranças, intento os pontos de vista que de um ângulo apropriado permita-me visualizar e interpretar os filetes de imagens/signos emitido pelos (re) memoradores da cidade de Nova Iorque. Com isso, creio que os movimentos de idas e vindas da memória nos proporcionam visualizar e interpretar os traços, os atalhos, os desvios e os indícios que compõem os contornos do mapa simbólico dos acontecimentos como práticas de inscrições dos lugares no espaço da cidade, pois “os relatos... todo dia, eles atravessam e organizam lugares; eles os selecionam e os reúnem num só conjunto; deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaços”. (CERTEAU, 2007: 199).

No primeiro momento, embora possa parecer insignificante o estudo da memória, após a análise do seu conteúdo estas se revelam prenes de significados. Por intermédio do recurso à memória pode-se desvendar a possibilidade de se descortinar situações que ficaram veladas no calor dos acontecimentos tais como: discriminações, conflitos, disputas nas relações de

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco.

poder entre indivíduos e grupos sociais e que acontecem no interior da cidade. O que intento acompanhar com esta narrativa, são os desdobramentos desse processo de modelação urbanística à medida que as mudanças históricas esfumaçaram o espaço dantes existente.

São nestes enredos de significados dos acontecimentos objetivo-subjetivo que serão pintados os diferentes quadros mediante os traços desiguais das interpretações elaboradas neste contexto: a dos moradores, dos órgãos institucionais, e o esforço do autor em compreender e re-significar essas falas idiossincráticas do outro. Na esteira das perspectivas antropológicas da análise interpretativa da cultura, proposta por Clifford Geertz, as descrições dos testemunhos fornecidos pelos moradores de Nova Iorque devem “ser encaradas em termos das interpretações às quais pessoas de uma denominação particular submetem sua experiência, uma vez que isso é o que elas professam como descrições” (GEERTZ, 1978: 25). Ainda segundo o autor, as primeiras interpretações acerca da vida do “nativo” são operadas por eles mesmos, já que por definição, eles falam da sua própria cultura. Neste sentido, as outras interpretações produzidas em textos antropológicos ou históricos são, “na verdade, de segunda e terceira ordem” (GEERTZ, 1978: 25). Ademais, o estudo da memória pode nos proporcionar os indícios que possibilitam capturar os sentimentos experimentados, pois a rememoração do acontecimento vivido traz à superfície momentos marcados pela alegria e pela tristeza, pelo ódio e pelo amor, pelo conformismo e pela revolta.

Conquanto seja, através dos relatos arrolados nestas análises interpretativas é que proponho dar inteligibilidades as mais diversas situações dos acontecimentos vivenciados pelos moradores de Nova Iorque no curso das mudanças experimentadas. É por intermédio desse emaranhado de lembranças individuais e coletivas dos meus interlocutores e das estruturas físicas, que se formam o espaço da cidade de Nova Iorque, tornando possível apreendermos suas particularidades e complexidades, pois como sublinha Antonio Montenegro, através dos depoimentos pode-se “analisar que elementos simbólicos são construídos pela população, e se apresentam, muitas vezes, como o avesso daquilo que lhe é imposto cotidianamente...” (MONTENEGRO, 2007: 13).

É na senda destas práticas cotidianamente reinventada pelos moradores, nas frestas de justaposições de imagens e significados dos acontecimentos, portanto, que elaboro a narrativa de construção da Nova Iorque de hoje e de ontem. Se para meus propósitos tomar a memória como referência para representação e interpretação do passado, a análise proustiana é uma possibilidade que se revela num terreno bastante fecundo para o debate. Do ponto de vista de

Marcel Proust, os movimentos de ir e vir da memória devem ser compreendidos como um mecanismo voltado para a aprendizagem, isso se entendermos que a “... *Recherche* é voltada para o futuro e não para o passado” (PROUST, Apud DELEUZE, 2006: 4). Segundo Proust, a compreensão do passado por si só em nada é revelador, nada vale e, “... por mais importante que seja o seu papel, a memória só intervém como o meio de um aprendizado que a ultrapassa tanto por seus objetivos quanto por seus princípios” (PROUST, Apud DELEUZE, 2006: 4).

Distando aproximadamente 600 km da capital São Luís, a edificação da nova cidade deu-se entre os anos 1966 a 1968. A Nova-Nova-Nova Iorque fora projetada para substituir à sua homônima e antiga sede, que no rabo do cometa progressista da passagem dos militares pelo governo, ficaria submersa pelas águas da represa da Hidroelétrica da Boa Esperança. A operação proto-tecnológica desenvolvida ao longo da construção da barragem nas curvas do Rio Parnaíba, resultou na formação de um lago artificial, que segundo os cálculos dos engenheiros da COHEBE ², inundaria uma área de aproximadamente 430 km², tendo 200 km de extensão entre as fronteiras do Piauí e Maranhão, na região do Alto Parnaíba. Com uma largura média de 10 km, a Boa Esperança provocou a submersão total da velha Nova Iorque no Maranhão e da velha Guadalupe no Piauí... Além das parcialmente inundadas Uruçuí (PI) e Benedito Leite (MA), sem falar dos inúmeros povoados, tanto de um lado quanto do outro.

Mais do que uma grande operação de mudança do espaço físico da cidade, que implicou no remanejamento de toda população para um novo espaço citadino planejado em conformidade aos discursos de desenvolvimento e progresso, a submersão da velha cidade deixou gravado na memória dos moradores marcas indelévels, já que se tratava da terceira reconstrução da mesma. Pode-se ainda dizer que a edificação da nova cidade estava inserida dentro de uma filosofia política das ações dos governos federal e estaduais (Maranhão e Piauí), cujo objetivo seria o de promover o desenvolvimento da região do Nordeste Ocidental, considerada uma das mais subdesenvolvidas do Brasil.

Seja como for, ao se tentar reconstituir a paisagem da atual Nova Iorque mediante os fragmentos de memória de velhos e velhas moradores, a cidade que emerge é a cidade pobre, estagnada, isolada, adjetivos com o qual estes definem a nova urbe. A desilusão que brota do depoimento do Seu Pedro, a esse respeito, é esclarecedora:

Eles prometeram mundos e fundos, que era um céu aberto, não sei mais o quê, isso e aquilo. Moço, isso foi uma verdadeira lastima que não deu em nada. O lugar é

² Companhia Hidroelétrica da Boa Esperança.

pobre e não tem nada. Aqui o que tem é só essas quitandinhas véia pra vender um pacote de café, um quilo de açúcar... Não tem uma loja, não tem um socorro de nada. Nós ficamos aqui sem ter saída, porque até onde tem transporte fica a 18 km (Seu Pedro, 86 anos).³

Todavia, do ponto de vista dos planejadores, esta política de urbanização visava proporcionar aos habitantes à elevação do nível de qualidade de vida, já que a estes estava sendo oferecida a oportunidade de morarem numa cidade modernizada: com luz, água, saneamento básico, hospital, escolas, etc. A idéia essencial dos planejadores consistia em oferecer a oportunidade e a necessidade de se formar um ambiente social em consonância com os valores “civilizados” que se diferenciava dos padrões da velha cidade. Visto por esta perspectiva, a partir dos diversos significados exposto pelo ponto de vista técnico, não restam dúvidas que houve um grande salto no que diz respeito às transformações ocorrida no aspecto físico da cidade; que indubitavelmente ocorreu um considerável aumento da perspectiva de vida dos moradores, se levarmos em consideração que nada disso existia na velha Nova Iorque submersa. Ainda de acordo com as informações divulgadas e que se encontram no Relatório de Programa Multi Setorial da COHEBE, antes da construção da nova cidade “a esperança de vida na região do agreste maranhense, ao nascer, para toda população abrangida girava em torno de 37 a 40 anos de idade para ambos os sexos” (COHEBE, 1965/1968: 4). Nascido e criado no agreste maranhense, em seu livro de memórias, “O pilão da madrugada”, Neiva Moreira corrobora com esta visão: “Vocês podem imaginar o que era aquilo por ali. Dificilmente, conseguia-se sobreviver à malária, às doenças intestinais, à tuberculose. Mamãe fez muitas promessas para que eu chegasse aos 25 anos” (NEIVA, 1989: 18).

Neste sentido, para além do espaço planejado da nova cidade de Nova Iorque, de suas localizações estáveis compatível com uma ordem urbanística racionalista, no vai e vem das memórias dos meus interlocutores, percebe-se que no bojo das transformações que ocorreram no decorrer do processo de construção da Hidroelétrica da Boa Esperança, as lembranças trazem à superfície do presente as recorrentes imagens da atuação das chamadas “moças da COHEBE”. No imaginário social da cidade, ganham relevo os trabalhos de preparação dos moradores realizados por estas profissionais que foram diretamente responsáveis pelas execuções das políticas e das ações programadas pelo setor social da Boa Esperança. Na linha de frente da promoção dessas mudanças, encontravam-se as assistentes sociais. Dentre suas funções, destaca-se a importância das estratégias de convencimento utilizadas nas programações de atividades sociais que visavam envolver os moradores, mediante um

³ Ao longo do texto, todas as vezes que citarmos os depoimentos dos entrevistados adotaremos este modelo.

trabalho de orientação desenvolvido corpo a corpo com a população. O desempenho dessas atividades, no entanto, se revela de fundamental importância diante dos impactos provocados pelas iminentes mudanças que se operariam em suas vidas. Diríamos mais: em certa medida, as assistentes sociais conseguiram neutralizar os efeitos iniciais das dificuldades enfrentadas para execução do projeto. Principalmente, porque estas conseguiram reverter às primeiras reações e as resistências demonstradas pelos moradores em aceitarem os argumentos de desenvolvimento e progresso e que provocariam transformações da paisagem local.

Em sua maioria, estas profissionais foram recrutadas preferencialmente na região Nordeste, provindas principalmente dos estados da Paraíba, Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Maranhão. Em diferentes etapas do projeto de construção da hidroelétrica da Boa Esperança, estiveram envolvidas nos programas, ao todo, dezesseis (16) assistentes sociais, além de cinco (5) estagiárias de Serviço Social. A composição deste corpo técnico tinha por finalidade agir diretamente com os moradores sendo, portanto, encarregada por cobrir toda área de programação social desenvolvida pela Companhia, tanto na zona rural, como na zona urbana dos municípios que seriam atingidos pelo represamento das águas do Rio Paraíba. Desta relação entre técnicos e moradores, se desvendam outros significados embutidos nos objetivos destas ações. Mediante uma definição prévia dos planejamentos dos trabalhos há serem desenvolvidos junto à população, estes técnicos, supostamente sem demonstrar pontos contraditórios nos debates, procuravam envolver os novaiorquinos nas discussões, de forma que estes se sentissem colaboradores do projeto maior que seria a construção da hidroelétrica. Sendo assim, as estratégias operacionais tinham por finalidade atingir dois objetivos indispensáveis para o bom andamento da obra. Ou seja, por um lado, na linha de frente das ações montadas pelas assistentes sociais, os objetivos consistiam em abrandar as reações dos moradores na tentativa de evitar qualquer forma de resistência que pudesse interferir no andamento do projeto; por outro, na frente oposta, estavam um batalhão de operários, máquinas e engenheiros que num regime de 22 horas diária de trabalho, se esforçavam por fazer cumprir com os prazos do projeto. Dessa forma, grosso modo, pode-se dizer que no curso dos acontecimentos, enquanto a obra era tocada em frente em ritmo acelerado, às assistentes sociais punham em práticas as estratégias de conter o povo e mantê-los afastados das discussões gerais que envolviam o grande projeto de construção da Boa Esperança.

De qualquer maneira, mais do que tentar convencer os habitantes quanto às transformações previstas, as chamadas “moças da COHEBE”, também atuavam como as

principais porta-vozes da filosofia de ação da companhia. O envolvimento dessas profissionais com as populações locais aconteceu num momento chave para vida dos moradores de Nova Iorque, mas, também, para toda população das localidades que junto com esta desapareceriam com a formação do grande lago artificial. Nas lembranças dos moradores, neste cenário de mudanças, além serem identificadas como as “moças da COHEBE”, estas ainda passaram a ser chamadas de “as mensageiras de novidades”. Do ponto de vista da companhia, a função das assistentes sociais estava voltada principalmente para agirem como “agentes de mudança cultural orientada” (COHEBE, 1965/1968: 22). Sendo assim, verifica-se que as ações das políticas dessa “mudança cultural orientada” estavam direcionadas para os valores tradicionais dos moradores, vistos com “incivilizados”, “grosseiros”, “bárbaros”. Dessa forma, o que lhes serviam de fundamento era a “... existência de um discurso que tem por suporte um modelo de organização racional da cidade, orientando para espaços localizáveis tudo aquilo que pudesse parecer selvagem e desregrado. É a cidade, nas dimensões desse discurso, surgindo plenamente com sua promessa civilizadora” (GUIMARÃES NETO, 2006: 139).

De casa em casa, por meio de palestras e reuniões comunitárias realizadas na cidade e na zona rural, estas mesmas agentes de mudança cultural surgem como legítimas portadoras dos anúncios das boas novas advogando as transformações que apontam em direção à constituição de uma nova ordem, dos novos valores que rompem com os laços tradicionais ancorados em velhos hábitos e costumes. Diante do caráter dilacerador de uma visão moderna, para os habitantes de Nova Iorque, simbolicamente a cidade velha é apresentada e representada como o espaço repositório da memória, das marcas do tempo dos momentos de dor e alegria, de felicidades e tristezas, dos ganhos e perdas, de sentimentos e apegos; a lembrança torna-se a testemunha ocular da luta pela sobrevivência, das manchas de cada gota de suor que lhes escorreram pela pele, dos calos das mãos que assentou tijolo por tijolo, das trilhas e dos caminhos que levavam a roça, da cama onde nasceu e onde morreram os seus, do rio onde banharam, dos compassos das festas em que dançaram, da rua onde moraram, dos becos em que namoraram, enfim, daquela vida que levaram. Como diz Ecléa Bosi, a função social da lembrança consiste em deslocar as reflexões através de um movimento de dobra que incidem sobre a quintessência do vivido:

Cresce a nitidez e o número das imagens de outrora, e esta faculdade de relembrar exige um espírito desperto, a capacidade de não confundir a vida atual com a que passou, de reconhecer as lembranças e opô-las às imagens de agora... O sentimento

também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reparação (BOSI, 1994: 81).

Em linhas gerais de execução dos programas, coube a estas funcionárias da companhia iniciar os primeiros contatos com os moradores, visando com isso, estabelecer um relacionamento humano com os habitantes da cidade e das localidades que estavam prevista a desaparecer. Os objetivos do trabalho de convencimento da população realizados pelas assistentes sociais e demais técnicos vão além e se desdobram não apenas em orientar os moradores quanto à transferência para nova cidade e as novidades oferecidas por esta. O âmago dessa capacidade ou possibilidade de mudança se encontrava inseridos dentro de uma lógica de parâmetros culturais, que em sua máquina imagético-discursiva buscava dissolver as referências histórica, social, culturais construídas ao longo da vida e dos anos na cidade velha. Configura-se dessa maneira um conjunto de imagens de uma cidade que surge sobrepondo-se às meras aglomerações incrustadas no meio do mato, pouco vigorosas, instáveis, garantindo a certeza de que ali se constituiria uma sociedade organizada e voltada para o futuro. Os projetos de mudanças e melhoramento do espaço urbano, assim como os padrões estéticos deste, procuravam forjar os sinais de progresso, de desenvolvimento, mas, sobretudo, tinha como alvo principal provocar transformações na esfera dos costumes. Dona Maria do Carmo assim lembra-se desse momento em que se proclamava aos moradores esquecerem-se do seu passado:

Diziam que era muito amor, que ia começar uma nova vida. Elas diziam: você vai receber uma casa boa, você tem uma casa dessa, vai receber uma casa boa, lá vocês vão ter meio de vida, a vida lá é outra, diziam assim: a vida lá é outra. Lá tudo vai ser bom, do mesmo jeito vocês vão viver lá, vão acostumar. Elas diziam que nós tinha que ter uma nova maneira pra viver na cidade nova, que a vida aqui era passada, pra ficar pra trás. (Dona Maria do Carmo, 75 anos).

Como se vê, as estratégias discursivas utilizadas por estes técnicos visavam convencer os moradores mediante as promessas de uma vida melhor numa cidade dita moderna, mesmo que para isso fosse preciso esquecer todos seus valores culturais e históricos construídos ao longo dos anos, deixar para trás todo seu passado. No entanto, a moeda de barganha utilizada nesta negociação do jogo de convencimento era a garantia de que estes receberiam uma casa melhor: de alvenaria, com banheiro, luz elétrica, água encanada, ou seja, com tudo que não existia para além dos casebres que estes habitavam. Estes discursos cumpriam com as determinações da COHEBE e alinhavam-se com os macros objetivos da grande obra da Boa Esperança que aparece neste contexto, como a principal propulsora do desenvolvimento e do progresso da região agreste do Maranhão. Para os promotores dessa malha discursiva, a região

do Nordeste Ocidental, mais especificamente os sertões do Maranhão e Piauí, surge embrenhada no subdesenvolvimento de um cenário marcado pela presença de um povo ignorante, de hábitos caducos e rudes que em tudo se apega, pela falta de racionalidade, de uma religiosidade delirante, enfim, de uma população que produz e reproduz sua própria miséria.

As “Mensageiras do Progresso”⁴ surgem no cotidiano das pessoas como as portadoras dos anúncios da modernização que chegava aos confins do sertão carregados de promessas de democratização, da representatividade do mundo urbano-industrial, da civilidade. Em seu reverso do progresso a construção da nova cidade significou ironicamente a experiência mais traumática e desagregadora vivenciada por esta geração de moradores. A modernidade surge com uma avalanche e de roldão vai varrendo tudo que encontra pela frente. Assim sendo, quando estes moradores através do movimento de ir e vir da lembrança, refazem suas vidas, refazem também os espaços onde nasceram ou viveram por muito tempo. A esse respeito Halbwachs, afirma:

O lugar recebe a marca do grupo e vive-versa. Todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar, em si mesmo, tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade (HALBWACHS, 2006: 160).

Seja como for, diante da transformação do espaço de vivência desses moradores, estas assistentes sociais procuravam desenvolver atividades orientadas, no intuito de promover à motivação das pessoas para tal evento e engendrar um princípio de organização comunitária. Nesses encontros e desencontros com a população, cabiam “as moças da COHEBE” desempenhar o papel de agentes de uma suposta ligação bi-lateral entre a companhia e os moradores, cuja intenção seria de encontrar às melhores estratégias para a implantação e o planejamento dos projetos desenvolvidos nas comunidades. Todavia, na memória dos meus interlocutores, as mudanças provocadas na vida dos moradores são observadas nas transformações processadas no campo dos costumes e dos espaços e que são apreendidas por um olhar que não consegue mais reconhecer a cidade como sua, causando com isso estranhamento e insegurança. De qualquer modo, a divulgação da nova paisagem urbana, a modernização dos meios de comunicação, os impactos desses processos nos costumes e nos

⁴ Esta é mais uma das denominações usadas pelos moradores para se referirem às Assistentes Sociais.

hábitos afetaram as relações tradicionais, os tipos de comportamento dos moradores de Nova Iorque.

O espaço em que se dava a divulgação desses discursos modernizantes eram as reuniões de grupos realizadas com a população, seja na cidade ou na zona rural. Estas profissionais lançavam mão de uma metodologia de trabalho no qual se destaca a utilização de recursos técnicos de debate e informação com propósitos de facilitar a compreensão do que estava sendo exposto aos moradores, assim como o possível convencimento dos mesmos: “cartazes, boletins informativos ou volantes de discos, flanelógrafos, álbuns seriados, quadros de giz, filmes, gráficos, mapas, revistas e outras publicações” (COHEBE, 1965/1968: 23). Dessa maneira, todas e quaisquer atividades eram desenvolvidas mediante a utilização destes recursos. Associado a isso, também constava da preocupação desses técnicos, o emprego de uma linguagem que fosse mais adequada e compatível com o nível de compreensão das comunidades, sobretudo na zona rural, já que se tratava de um público alvo cuja grande maioria jamais havia posto os pés numa sala de aula. Pode-se dizer que o maior desafio encontrado pelos técnicos responsáveis por estes programas, foi o de superar os obstáculos que diziam respeito à ordem do psicológico e do cultural, tendo em vista a repercussão negativa do desaparecimento das comunidades e das cidades e de todos os legados históricos, sociais e culturais herdado dos seus antepassados.

Seja como for, a atuação dessas assistentes sociais vai além das simples tarefas em promover atividades que motivassem a elevação da alta estima das comunidades envolvidas nos projetos de mudanças. Visavam, sobretudo, criar um vínculo de comunicação e convivência que facilitasse sua aproximação das comunidades no intuito de prepará-las para as transformações que se avizinhava. Associando a todo esse aparato tecnológico utilizado para estabelecer contato com os moradores, também lançavam mão das estratégias de comunicação e dos mecanismos de trabalho que buscavam envolver diretamente nestes programas, as pessoas que tinham influência no seio da população local, sobretudo da zona rural. Foi mediante essas estratégias de cooptação dos “agentes naturais de comunicação” de influência local, que as ações das atividades ganharam força e credibilidade, e assim os propósitos de convencimento dos moradores eram desempenhados de acordo com sua participação direta nas modificações que ocorreriam em suas vidas.

Contudo, há que se ressaltar que por intermédio das lembranças dos meus interlocutores, pude encontrar os subsídios para se reconstituir determinados aspectos das

várias reuniões realizadas pelas assistentes sociais e engenheiros, com a população. Dito de outra maneira, através da memória individual e coletiva torna-se possível recompor os quadros destes cenários em que se desenrolavam estes trabalhos de convencimento, realizados pelos funcionários da companhia e a maneira como a população se comportava diante dos acontecimentos previstos: quais as reações, as dúvidas, as incertezas, o descrédito, as vantagens, os conflitos, a aceitação, quem foi contra ou a favor, os ganhos e as perdas, enfim, as diferentes posturas das pessoas e dos grupos diante da eminente submersão da cidade velha. É numa dessas imagens relatada por uma das minhas interlocutoras, que pude depreender alguns aspectos das primeiras reuniões, a julgar pelo clima de incertezas, de desconfianças, de medo, de angústia, de curiosidades, da sensação de impotência e da importância que se destaca para o trabalho das assistentes sociais na preparação da população.

Assim narra Dona Deusa:

O trabalho delas aqui era só assim, como se diz: botando na cabeça das pessoas, fazendo com que as pessoas aceitassem aquilo sem revolta, sem nada e contando toda condição. Era procurando acalmar o povo, a paz entre a comunidade e tudo. Ficavam ali dizendo, faziam aquelas reuniões, contava como era, sempre dizendo a verdade. Elas não contava de todo, porque o povo ficava curioso e perguntava: e isso Dona Olga? Mas ela sempre procurando botar o pessoal numa certeza. Porque o povo ficaram tudo achando que só era por um determinado tempo que nós íamos ficar nessas casas. Que depois eles tomavam, eram deles, não iam dar escritura. E ela o tempo todo dizendo: não é gente, não metam isso na cabeça, nós não vamos ficar com a casa de vocês. A COHEBE vai passar escritura para todas as pessoas, para cada nome do proprietário. Mas o povo era revoltado, achavam que elas estavam eram enrolando. Coitadinhos, tudo pobre, analfabetos, e eram poucos que sabiam ao menos falar, tudo ficaram doido com tanto carro, tanta gente. Aí quando contavam a verdade diziam: é mentira delas, aquilo é história, vamos é ficar tudo sem nossa casinha. Essas moças eram assim, como umas mensageiras da novidade. Tudo era novidade pro povo (Dona Deusa, 73 anos).

O trabalho desempenhado nestas reuniões vai além das meras preocupações em preparar a população para mudar de cidade. Consistia principalmente em fazer com que essas pessoas aceitassem sem revolta todas as mudanças que eram anunciadas. Acalmar os ânimos dos mais desconfiados, quebrar a resistência dos primeiros impactos, era o desafio maior enfrentados pelas assistentes sociais. A tarefa de serenar as reações dos moradores, promoverem a paz na comunidade se dilui nas lembranças da minha interlocutora, restando à revolta, o medo, a insegurança e as incertezas: “porque o povo era tudo revoltado, achavam que elas estavam era enrolando”. O medo de perderem suas casas desperta nos moradores os sentimentos de desconfiança e de incertezas, e provoca o descrédito dos argumentos dos técnicos. Mais do que o medo de ficar sem suas casas, a preocupação maior que perpassa o sentimento dos moradores é o da angústia, da inquietação de não receber outra em troca da que ficaria

submersa. Desse modo, as estratégias discursivas tornam-se sem efeito e de conciliadoras, negociadoras, mensageiras do progresso, as assistentes sociais passam a serem vistas como umas “mentirosas”, umas contadoras de história, diante da angustia dos moradores. O descrédito dos argumentos dos técnicos que provoca a revolta do povo, em certa medida, na interpretação da minha interlocutora, está condicionado e justificado pelo fato dos moradores serem pobres e analfabetos. Motivos estes que já seriam suficientes para não entenderem a “história certa”, pois estes “coitadinhos” sequer “sabiam ao menos falar”.

Ao reviverem esses momentos para muitos dos meus interlocutores, não se trata apenas de lembranças individuais; os acontecimentos exposto pelas forças das recordações também compõem parte da memória coletiva, porque se encontram conservadas no grupo. Neste clima de mudanças, o que pude visualizar são as sensações conflitivas que se estabeleceu no seio da sociedade local. As narrativas descritas pelas lembranças dos moradores vão dando os contornos das matizes e nuances destas reuniões e expondo as mais variadas posições de descontentamento, de atritos que eram mantidas em silêncio, já que o fato da maioria não saber falar, sugere que essas pessoas se mantinham caladas neste ambiente de reuniões. Por outro lado, não é difícil imaginar, que diante dos técnicos estes se mantinham calados, mas, entre seus iguais os conflitos vinham à tona, revelando os mais variados posicionamentos e descontentamentos.

Compreende-se assim que este silêncio, provavelmente, está condicionado ao constrangimento e a vergonha de se posicionarem diante de pessoas em que a própria condição de saber constituído, já seria suficiente para inibir que os moradores falassem, conforme narra Dona Jesus Neiva:

Tiveram aqui umas reuniões, reunião só com a gente servindo de bobos, reunião com as pessoas da COHEBE na prefeitura da cidade. Como é que você bota um médico, um advogado, um agrônomo e não sei mais o que pra discutir conosco que somos leigos. O que nós podemos dizer diante deles? Nós diante deles somos leigos, somos leigos (Dona Jesus Neiva, 90 anos).

Tomando este fragmento de memória por referência, não é difícil visualizar as imagens destas relações de saber e poder que se apresentavam no interior destas reuniões. De um lado, temos um corpo técnico formado por profissionais que representam a instituição e cujos discursos estão inseridos na ordem das leis, que fixam a “eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (FOUCAULT, 1996: 39); de outro, encontra-se um público composto por pessoas humildes,

cuja grande maioria são de analfabetos e semi-analfabetos denotando que a própria condição do ritual já os colocavam no lugar de ouvintes. Como diz Foucault: “os discursos religiosos, jurídicos, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos” (FOUCAULT, 1996: 39).

Seja como for, enquanto se construía a nova cidade, as “moças da COHEBE, seguiam atuando junto à população através dos seus programas, supostamente no intuito de prepará-los para as mudanças. De casa em casa, as assistentes sociais desenvolveram um trabalho de cadastramento dos moradores, cujo objetivo consistia em fazer um levantamento total das famílias que seriam transferidas e que receberiam casas através do sistema de permuta na nova cidade. Neste contexto, torna-se importante dizer que conforme os critérios adotados pela COHEBE para a distribuição das casas na nova cidade consideravam-se como família apenas o grupo da família nuclear, ou seja, pais e filhos. Fator este, que por sua vez, determinava a quantidade de cômodos que a mesma deveria conter. Este critério adotado pela companhia não levava em conta como membro da família até mesmo os parentes idosos, não tendo este direito a um cômodo só para ele nas casas que seriam entregues. O depoimento de Dona Deusa é revelador desse conflito:

A distribuição era feita assim: por exemplo, eles perguntavam: quantos moram com você? Tenho dois filhos morando, mas ele só tá passando uma temporada, aí aquele não tinha quarto. Aí como nós tinha duas filhas, foi um quarto, aí tinha o do casal, então dois quartos. Eu recebi uma casa de três porque tinha um tio do Pedro que morava com a gente. Aí eles (outros moradores) diziam: por que a casa deles tem três quartos se eles só têm duas filhas? Então é quarto deles e das filhas. Aí as assistentes sociais disseram: quem acha certo que seu Cazuza durma com seu Pedro e dona Deusa ou com as filhas deles, com quem vocês acham certo seu Cazuza dormir? Aí ficaram parados olhando. Era porque eles achavam que a gente era protegidos, porque o Pedro trabalhava com eles, mais não era, todo mundo tinha direito (Dona Deusa, 73 anos).

O caso em questão se constitui numa exceção entre os moradores. Embora nossa interlocutora procura demonstrar que era um direito do agregado da família receber um cômodo na casa, esta visão fugia aos critérios adotados pela companhia. Sendo assim, pode-se dizer que a concessão teve a influência do marido pelo fato do mesmo trabalhar na COHEBE. É o próprio Seu Pedro, que contrariando o depoimento de Dona Deusa nos conta:

A quantidade de gente era o tamanho da casa. Agora, eu tinha um tio meu que morava comigo. Aí elas (as assistentes sociais) não queriam me dá uma casa com três quarto. Aí eu trabalhava na barragem, conhecia todo moleque, eu digo: é muito interessante, eu vou saber lá do Dr. Normam, que era superintendente, mandou vocês aqui, aí meu tio vai dormir com minhas filhas ou vai dormir comigo e minha mulher? Eu tô explicando pra vocês e vou saber do Dr. Normam se é assim. Não

rapaz, não precisa tu ir lá não, nós vamos te dar uma casa de três quartos (Seu Pedro.).

Como se vê, percebe-se que os critérios que avaliavam e determinavam o tamanho e a distribuição das casas foram motivos de descontentamentos e de conflitos não só entre os moradores e as assistentes sociais, assim como entre os próprios. Nos dois depoimentos apresentados acima, embora o contexto e a família sejam os mesmos, pois se trata de um casal de cônjuges, revelam diferentes desfechos. Aqui, a memória é conflitiva. Poder-se-ia então refletir: talvez por ser mais recatada, ou quiçá seja mais comedida com as palavras, Dona Deusa cria um desfecho mais burocrático para o impasse que determinou o tamanho da casa que recebera, atribuindo ao fato uma questão de direito, mesmo diante da suspeita de que sua família era protegida; já Seu Pedro, por sua vez, nos apresenta outra versão. Sem nenhum comedimento ou recato, de um jeito despachado nos mostra que o desfecho do impasse e do conflito deu-se mediante sua relação de influência perante o superintendente, já que o mesmo trabalhava na companhia e mantinha certa intimidade com os engenheiros da grande obra da Boa Esperança.

Ainda no que diz respeito às distribuições das casas na nova cidade, outro problema se apresenta: o dos agregados que moravam nas fazendas. De acordo com os critérios da companhia, só teria direto de permuta quem fosse proprietário das suas residências. Neste caso, como estes moravam de favor, a orientação das assistentes sociais consistia numa negociação entre moradores e patrões. Que solicitasse ao patrão a construção de um rancho, e autorizasse o morador dizer ser seu. Dessa autorização, nascia outra negociação. Segundo informações dos nossos interlocutores, alguns proprietários estabeleceram com seus moradores um pacto sustentado pela palavra. Ou seja, o trato consistia do seguinte acordo: como a escritura da casa ficaria no nome do agregado, este deveria entregar a mesma para o patrão, ficando firmado o pacto de que quando o suposto proprietário morresse a casa seria sua e não da família. Essa interpretação encontra fundamento nas lembranças narradas por Dona Deusa:

A maioria era gente pobre que não tinha casa. Dona Olga dizia, mas nunca esclarecia: faça um ranchinho, uma casinha. Aí a mulher dizia: eu não posso, não tenho terra, morro no terreno de seu fulano de tal. Ela dizia: peça pra ele pra você fazer seu ranchinho. Aí os homens diziam que a casa era dele, porque vivia a custa dele. Quando por morte sua, a casa passa ser minha. Teve muita gente assim, deles ricos que deu para os empregados, mas foi lá pegar a escritura porque ela passou a morar numa casa melhor, até então foi isso. Agora, quando morreu, não passou para os filhos, era do patrão. Aqui tem gente que tem quatro, cinco casas, o filho tem farmácia, era dessas pessoas que moravam no terreno deles, fizeram tudo no

nome dela, mais quando morreu passou pro filho do patrão, pois foi feito o negócio assim. (Dona Deusa, 73 anos).

Diante dos critérios de distribuição das casas, as questões foram se desdobrando e as assistentes sociais se depararam com mais um problema: o que fazer com as pessoas que não tinha direito a receber casas na nova cidade? A solução para essa problemática veio através da negociação com os próprios moradores. Ou seja, aqueles que receberiam casas novas, teriam que doar todo material das casas que ficaria submersa, para quem não fosse atendido pelo programa. Para tanto, a COHEBE criou o Programa de Ajuda Mútua (PAM), cuja mão de obra para construção dessas casas sairia da própria comunidade. Por um lado, enquanto os operários das empresas erguiam as casas dos moradores que foram “beneficiados”, utilizando todo tipo de material novo e dentro dos padrões racionalistas de urbanização, por outro, em regime de mutirão a própria população, valendo-se das sobras dos materiais velhos, doados e retirados das casas que ficariam submersas, erguiam suas próprias residências sob a vigilância e orientação dos técnicos.

Conquanto seja, o ponto nevrálgico de todo esse processo de transformação ocorrido na cidade de Nova Iorque, foi a procissão da mudança. Simbolicamente este é o momento mais significativo para os moradores de Nova Iorque. Transferir a imagem de Santo Antônio para nova cidade representa para os nova-iorquinos o momento de despedida da velha Nova Iorque, que desapareceria das vistas para fazer sua morada na memória. A procissão de Santo Antônio acontece como um instante de catástase para os moradores, o ponto catalisador de todos os sentimentos e emoções. O valor simbólico atribuído pelos moradores a esta procissão da mudança serve como o ponto culminante da enchente da cidade. Com as águas se aproximando das ruas em que ficava a Igreja era chegada à hora de transferir a imagem de Santo Antônio para nova cidade. Às 18:00 hs do dia 17 de novembro de 1968, a multidão se reunira no pátio da Igreja para assistir a Missa de despedida da velha Nova Iorque, celebrada pelos padres João Correia Tavares e Jesus Moura Soares.

O ato de fé e devoção pelo padroeiro foi marcado pela expressão de fortes sentimentalismos e saudades para sempre guardado nas lembranças dos moradores. Após a missa, reuniram-se as imagens de Santo Antonio às imagens do Coração de Jesus, Nossa Senhora e São José. Uma vez que juntaram as imagens deu-se início à procissão. O cortejo seguiu pelas ruas da cidade que ainda não haviam sido totalmente tomadas pelas águas da Boa Esperança numa espécie de marcha fúnebre de despedida. Por um percurso de cinco quilômetros até a chegada na nova cidade, à população entre cantos e lágrimas acompanhou

em procissão de transferência da imagem do padroeiro. Para os moradores esse acontecimento significa o marco da mudança, assim narrado pelo Seu Pedro:

A hora mais sofrida foi quando foi pra trazer o santo. Quando foi pra vim o santo foi uma procissão, procissão de Santo Antônio. Aí todo mundo disse: vamos fazer a procissão que ta tomando a Igreja, a água já ta em tal lugar da paróquia, vamos trazer o santo. A água já tava batendo na escada, bem de junto a porta. Aí saiu aquele mundaréu de gente pelas ruas, uns cantavam outros choravam. Aí juntou tudo quanto era gente, e vieram trazendo o santo cantando até aqui, era uns cinco quilômetros (Seu Pedro, 86 anos.)

Ainda de acordo com as informações dos nossos interlocutores, durante todo percurso da procissão, a multidão seguia cantando o hino de despedida da velha cidade: **A eterna despedida.**

*Adeus Nova Iorque/Torrão velho amigo/ Sempre estou contigo/ Na glória e na dor/
Mais hoje forçado/ Tristonho eu confesso/ De ti me despeço/ Oh! Meu grande amor/
Em nosso desterro/ Que felicidade/Bendigo a saudade/ Que sinto de ti/ Dos dias felizes/
Das horas fagueiras/ Das tuas palmeiras/ Que ficam aqui./ Levando comigo/ A eterna saudade/
Da nossa amizade/ Que não se desfaz/ Ficando ali perto/ Serei teu vizinho/
Morrerei sozinho/ E não te vejo mais./ E a linda igreja/ Do meu Santo Antônio/
Levarei tristonho/ Junto a minha dor./ Adeus minha terra/ De boa esperança/
Onde a sã vingança/ Não se revelou/ Meus grandes amigos/ Daqui desterrados/
Comigo isolado/ Desejam-me bem/ Por isso eu imploro/ A virgem Maria/
Trazer alegrias/ A inimigos também/ Adeus Parnaíba/ De margem sublime/
Já não me redimes/ Na sede ou calor/ Olhai pra nós todos/ No triste caminho/
Que lá me restou/ Oh! Velha cidade/ Minha doce amiga/ Que ainda mitiga/
Sofrimento meus/ Aceita estes versos/ Que humilde te faço/ E eu vou passo a passo/
Dizendo-te adeus.⁵*

Dentre todos os acontecimentos provocados pela submersão da cidade velha de Nova Iorque, quiçá nenhum tenha sido mais impactante e traumatizante para os moradores do que a inundação do velho cemitério. Difícil seria mensurar em palavras os sentimentos de quem daquele momento em diante teria que se conformar com a idéia que não mais teria ao seu alcance os símbolos que resguardavam a memória dos seus antepassados. Ao perder das vistas as sepulturas onde estavam depositados os restos mortais dos seus entes queridos, as referências físicas do legado histórico da cidade, representa para os moradores o momento de maior angústia, dor, tristeza, um sofrimento que assim como uma tatuagem, para sempre ficaria gravado na pele. Seu Pedro assim narra este momento de sofreguidão para os moradores:

A água vinha por todos os becos... Aí nós ficamos. Vamos ver todo mundo no cemitério rezar pra lá e as sepulturas enchendo de água. Uns choravam pra lá e outros se maldiziam aquele negócio inteiro. Uma calamidade! Mais o pior mesmo foi o cemitério, rapá, aquilo ali foi assim: era como se os parente tivesse morrido de

⁵ Letra de Addoral Caminha Reis, ex-morador de Nova Iorque.

novo. Morreu duas vezes e dessa vez era pior porque nem sepultura tinha mais, nem pra se acender uma vela. (Seu Pedro, 86 anos).

Diante da atmosfera que envolvia estes acontecimentos, quiçá por respeito aos seus antepassados ou por superstição ou ainda por obediência aos cânones da religiosidade em que no imaginário popular os mortos são sagrados, nenhum dos moradores ousou transferir os restos mortais dos seus para o cemitério da nova cidade. Todavia, houve uma exceção. Num gesto de ousadia, talvez de destemor, ou por puro ato de devoção, o ex-prefeito da cidade Antonio Carlos, mandou remover os restos mortais de Mariquinha Fonfon e sepultar no cemitério da nova cidade. Consta do imaginário da religiosidade popular de Nova Iorque, que Fonfon realizava os pedidos de promessas das pessoas. Seja como for, a história dessa personagem é cheia de lacunas. De uma forma ou de outra sua representação como milagreira permeia o imaginário social da cidade. Não se sabe ao certo quem foi Mariquinha Fonfon: de onde veio, qual a família pertencia, se era rica ou pobre. Todavia, na memória da cidade todos revelam que quando se entenderam no mundo já encontraram essa história, já ouviam dos seus pais.

Duas versões contadas pelos moradores apontam para suas supostas origens. Para uns, ela pertencia a uma família rica da cidade. Passou toda sua juventude a cuidar dos familiares e não se casou. Já se aproximando da velhice, foi acometida por uma grave doença, à época, desconhecida pelos parentes. Dessa forma a moléstia foi se desenvolvendo e aos poucos foi corroendo parte do seu rosto. Envergonhados ou por temor em contrair a mesma, na calada noite os familiares a expulsaram de casa, escondendo-a nos arrabaldes da cidade, onde permaneceu até o dia de sua morte. Quem cantou esta versão foi Seu Benedito Noletto:

Fonfon era uma velha que teve lá na cidade velha. Por sinal, o cadáver, os restos dela foi tirado da sepultura de lá e ta ali. O povo se endeusaram por essa Mariquinha Fonfon e é promessa em cima das outras e ainda hoje fazem promessa. Ela era uma mulher moça velha... Então, essa mulher deu um ferimento no nariz, e naquela época não sabia que era câncer e comeu parte do rosto dela. Dizem que a família expulsou ela de casa e ela foi se esconder fora da cidade. O povo fazia promessa, promessa, promessa e dizia que era válida, era atendido. Agora, teve um prefeito e ele não sei porque fez uma promessa de trazer o cadáver de lá e mandou abrir e tirar os ossos, botaram numa caixa e trouxeram para sepultar ali. Nessas alturas, com mentiras e verdade que eu não sei que não assistir, o tirador do cadáver sentiu um perfume maravilhoso, a história deles né. Quando encontraram os ossos e a cabeça o perfume exalou de dentro do túmulo. (Seu Benedito Noletto, 81 anos).

Para outros, a origem de Mariquinha Fonfon remete aos cabarés. Segundo esta versão, teria sido ela “uma mulher da vida”.⁶ Após anos sob o comando dos cabarés da cidade, descobriu-se que ela havia sido afetada por uma doença. Diante da gravidade da mesma, optou por se trancafiar num quarto, ficando isolada neste até o dia de sua morte. Reza no imaginário popular que ao ser encontrado, pelas outras mulheres do cabaré, seu corpo já estava em estado avançado de putrefação. Foram estas mesmas mulheres que enrolando seu cadáver numa rede, trataram de enterrá-la. Esta versão foi contada por Dona Maria do Carmo que diz ter ouvido de sua mãe:

Mamãe era quem me falava essa história da Mariquinha Fonfon. Diz que era mulher da vida. Aí diz que apareceu uma doença e ela se trançou. Aí, quando encontraram ela, já foi morta. E quem enterrou ela foi as mulher. Pegaram, botaram numa rede e levaram. É essa Mariquinha que o pessoal se apegam com ela e vira milagre. Tudo que as pessoas pede pra ela, recebe. Ela foi à única que não ficou debaixo d’água, porque o ex-prefeito mandou arrancar e trouxe pra cá. (Dona Maria do Carmo, 75 anos).

Invenções à parte, mentiras ou verdade, crendices ou sandices, mito ou fato, lenda ou não, essa é uma história que passa de boca em boca dos moradores, permeando o imaginário social da cidade. O que se sabe ao certo, é que Mariquinha Fonfon foi à única que teve seus restos mortais removidos da cidade velha e trazidos para a nova cidade. Ou seja, essas histórias parecem encontrar no imaginário social da cidade sua força de inscrição no espaço e no tempo e vivem à espera de serem ouvidas. Como diz Certeau: “os lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legibilidade por outro, tempos empilhados que podem se desdobrar mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo” (CERTEAU, 2007:189).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

CALVINO. Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

⁶ Na linguagem local este termo significa Prostituta.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **Cidades da mineração: memórias e práticas culturais: Mato Grosso na primeira metade do Século XX**. Cuiabá- MT: Carlini & Caniato; EdUFMT, 2006.

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

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo:Contexto, 2007.

MOREIRA, Neiva. **O pilão da madrugada**. (depoimento a José Louzeiro). Rio de Janeiro: Teceiro Mundo, 1989.

Relatório do Programa multi setorial. Recife: COHEBE, 1965/1968.

RESUMO: A opção por falar sobre a memória dos moradores de Nova Maranhão. Momento este, por sua vez, permeado por contradições caracterizadas, de um lado, pela idéia Iorque do Maranhão, se constitui como tema dessa narrativa. O período em estudo se situa na segunda metade do século XX e focaliza instantes decisivos da história política, social e cultural do de desenvolvimento e progresso do estado ancorada na construção da Hidroelétrica da Boa Esperança e, de outro, pela destruição/reconstrução da cidade. Na senda desses acontecimentos o eixo das questões se desloca para construção do projeto da nova cidade que engendrou um tipo de euforia a ser pensada como experiência histórica, ao mesmo tempo como forma de representação do discurso desenvolvimentista.

Palavras-chave: Memória; espaço; progresso

ABSTRACT: The option for speaking on the memory of the inhabitants of New Iorque of the Maranhão, if constitutes as subject of this narrative. The period in study if points out in the second half of century XX and focuses decisive instants of history politics, social and cultural of the Maranhão. Moment this, in turn, permeado by characterized contradictions, of a side, for the idea of development and progress of the state anchored in the construction of the Hydroelectric of the Boa Esperança and, of another one, for the destruction/reconstruction of the city. In the footpath of these events the axle of the questions if dislocates for construction of the project of the new city that produced a type of euphoria to be thought as historical experience, at the same time as form of representation of the developmentalism speech.

Key words: Memory; space; progress

OS USOS DA MEMÓRIA DA REVOLUÇÃO DE 1932: A ELEIÇÃO AO GOVERNO CONSTITUCIONAL DE SÃO PAULO (1934)

Carolina Soares Sousa¹
carolina_soaressousa@hotmail.com

Em 1934, com as eleições para a Assembléia Estadual Constituinte de São Paulo, inicia-se uma guerra político-ideológica entre o Partido Republicano Paulista e o grupo do interventor Armando de Salles Oliveira, representado pelo Partido Constitucionalista, travada dentro dos seus principais órgãos de imprensa, os jornais *Correio Paulistano* e *O Estado de S. Paulo*. A memória da experiência revolucionária de 1932, associada com as redefinições das alianças políticas por parte do PRP e do PC, torna-se o principal assunto da campanha eleitoral que tem como palco os jornais da imprensa paulista. Pretende-se discutir aqui as diferentes leituras e usos da memória da revolução de 1932 por parte destes partidos políticos, marcados pelo quadro de reconstitucionalização do país.

Palavras-chave: Projeto paulista, memória, história

In 1934, with the elections for the Constituent State Assembly of São Paulo, was started an politician-ideological war between the Partido Republicano Paulista (PRP) and the group of the interventor Armando de Salles Oliveira, represented for the Partido Constitucionalista (PC), which was fought inside of its main agencies of the press, periodicals *Correio Paulistano* and *O Estado de São Paulo*. The memory of the revolutionary experience of 1932, associated with the redefinitions of PRP and PC political alliances, became the main subject of the electoral campaign that had as stage the São Paulo press periodicals. It is intended to argue here the different readings and uses of the 1932 revolution memory by these political parties, marked for the picture of reconstitucionalization of the country.

Keywords: Project Paulista, memory, history

O quadro de reconstitucionalização do Brasil, em 1934, provoca a necessidade de novas redefinições político-partidárias, entre elas, a nova aliança entre Getúlio Vargas e o grupo paulista que articulou a revolução de 1932. Tal aproximação ganha destaque na imprensa paulista, sobretudo durante a campanha para as eleições ao governo constitucional de São Paulo, que ocorreram naquele mesmo ano. A aliança entre o governo central e a elite paulista ex-revolucionária é selada com a indicação de Armando de Salles Oliveira, por parte do chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, à interventoria de São Paulo. Armando de Salles Oliveira nasceu na capital paulista em 1887, formou-se na Escola Politécnica e, entre os anos de 1923 e 1928, estudou na Sorbonne em Paris, onde se especializou em eletrificação de estradas de ferro, tornando-

¹ Bacharel em História pela Universidade Federal de Goiás.

se empresário no ramo de construção e direção de empreendimentos em serviços públicos. Casou-se com Raquel Mesquita, filha de Júlio Mesquita, presidente da Sociedade Anônima *O Estado de S. Paulo*, tornando-se responsável pela edição do jornal. Apoiou a Revolução de 1930 e participou ativamente do movimento de 1932. (SILVA, 1980).

A trajetória política de Armando de Salles Oliveira e do seu grupo político é marcada por três momentos: apoio a Getúlio Vargas durante a revolução de 1930; oposição entre 1930 e 1932 – com a revolução Constitucionalista e, novamente, apoio ao governo Vargas com a ascensão de Armando de Salles Oliveira à interventoria de São Paulo. Em agosto de 1933, Armando de Salles Oliveira é indicado à interventoria de São Paulo, o que causou constrangimento tanto para o grupo paulista como para o governo Federal. Um de seus importantes feitos enquanto interventor foi a fundação do Partido Constitucionalista, que ele almejava ser um partido nacional.

Em fevereiro de 1934 é publicado no jornal *O Estado de São Paulo* o manifesto de fundação do Partido Constitucionalista. Neste manifesto, enfatiza-se a força simbólica presente na própria denominação do partido e o empenho do seu grupo fundador na luta pela reconstitucionalização do país. A nova agremiação política foi gerida no interior do Partido Democrático que se extinguiu ao incorporar-se ao novo partido. O Partido Democrático justifica sua dissolução, deixando claro que o Brasil, naquele momento, não mais precisava de agremiações estaduais, mas de algo maior, que defendesse os interesses nacionais. A fundação do Partido Constitucionalista é reveladora da busca do grupo armandista por uma política de caráter nacional. Em discurso de inauguração do Partido Constitucionalista, Armando de Salles Oliveira mostra sua visão acerca da necessidade de formar um novo partido político que atendesse as demandas não só de São Paulo, mas do Brasil. Com o novo partido falava-se não só em interesses estaduais, mas também de toda a nação brasileira. Nasceu em 1º de março de 1934 e no dia 6 de março o Partido Constitucionalista levou oficialmente solidariedade ao seu fundador, que teve então a oportunidade de pronunciar o seu primeiro discurso político:

É tempo de inaugurar em São Paulo uma política alta, uma política que se baseie na probidade integral, de espírito e de coração, e no culto sistemático da verdade. Um partido político que nasce como o Partido Constitucionalista, com o propósito de realizar uma ação renovadora eficaz, tem o dever de esclarecer e guiar corajosamente a opinião pública, evitando a preocupação de lisonjear-lhe as paixões e de segui-la por caminhos

errados. A demagogia obscurece a verdade, desorienta os espíritos, divide a nação e estimula a desordem. Não há pior inimigo a combater do que ela, no momento em que o Brasil tem como anseio máximo o restabelecimento da disciplina em todas as suas classes. Reação espontânea e consciente contra os erros do passado, libertado de todos os preconceitos e sofismas, sensível às grandes transformações renovadoras que se produzem por toda parte, com as suas raízes mais robustas mergulhadas nas mais sãs tradições da terra paulista – vosso partido só não reconquistará se o não quiser para São Paulo o seu desempenho de condutor da nação. Depois do triunfo, tereis de continuar a velar sem esmorecimento para que ele não se perca e fique assegurado dentro do Brasil o lugar de São Paulo, não pelas imposições opressoras, mas pela escolha voluntária de todos, rendidos enfim à grandeza de sua civilização e ao esplendor de suas virtudes cívicas. Uma evidência se imporá desde logo ao vosso espírito: no caminho daquele alto ideal, os passos paulistas terão de ser dados com os olhos voltados para todo o país. Porque ou São Paulo compreende as necessidades nacionais ou terá de renunciar a hegemonia política [grifo meu] (OLIVEIRA, 2002: 52-53).

Armando menciona ainda nesse discurso que, desde 1932, entendeu-se a necessidade de unir em um único quadro partidário as forças políticas de São Paulo, saídas direto da revolução e identificadas por ideais e convicções comuns. O interventor alerta ainda para a necessidade de disciplina dentro dos partidos e que era só por meio desta que se fariam sobreviver às democracias. Para isso era necessária a existência de partidos com programas políticos bem definidos, pois era à falta de organização partidária que se atribuía a decadência da política paulista das últimas décadas. Era na organização de um partido que se encontrariam soluções para os problemas de São Paulo e do Brasil. (OLIVEIROS, 2007). Por isso a extinção do Partido Democrático se justifica por ceder às exigências dos acontecimentos da época, ao se entroncarem na nova corrente partidária que nascia e passaria a dirigir os rumos de São Paulo e, certamente, da nacionalidade. O legado de experiência do Partido Democrático serviria para trilhar os caminhos da nova política, afinal, ainda que o Partido Constitucionalista visasse o futuro de São Paulo e do Brasil, que se definia no debate constitucional, era na experiência de 1932 - e nos ideais da Aliança Liberal - que o novo Partido se espelharia. O passado, como fonte de orientação, deveria ceder terreno às expectativas de desarme para a conquista da necessária estabilidade almejada com a nova Constituição. Para Armando de Salles a política era a arte de esquecer, conforme declarou em discurso à bancada paulista:

A política é, até certo ponto, a arte de esquecer. No momento em que se reúne a Constituinte, dissipadas para sempre todas as prevenções, devem os brasileiros se compenetrar de que nenhum entendimento será possível, nenhuma obra realizável, se o debate das idéias não se tratar sobre a rocha firme da nacionalidade. (OLIVEIRA, 2002: 52).

Em janeiro de 1932, o Partido Democrático rompe abertamente com Vargas e enxerga como única saída à união política contra o Governo Provisório. Com a frustração das expectativas criadas em relação ao que Vargas poderia oferecer ao grupo paulista, se inicia o que na época de chamava, o caso de São Paulo. De mero desacordo entre as elites políticas, o conflito ganha fôlego. A formação da Frente Única Paulista promoveu a unidade entre os partidos políticos, desencadeando forte oposição ao governo que gradualmente se aproxima do clima de guerra civil. O desafio paulista representou um divisor de águas no processo revolucionário. São Paulo foi derrotado, mas impôs a apresentação imediata de um projeto de constituição. Após a revolução de 1932, os paulistas se surpreenderam com a indicação de Waldomiro Lima para governador militar e logo depois sua efetivação como interventor de São Paulo. O governo de Waldomiro Lima foi marcado por tentativas de aproximação com os paulistas, que se mantiveram resistentes. A guerra paulista exigiu das forças em disputa a busca de uma base de consenso: Vargas indicou Armando Salles Oliveira para o cargo de interventor.

O grupo do Estado de São Paulo saía da condição de vencido para assumir o comando político do Estado. Com ascensão de Armando de Salles Oliveira à interventoria de São Paulo, o periódico, que antes estava na condição de oposicionista, passaria a ser o órgão representante da situação. O passado revolucionário passou a ser um objeto de disputa entre o Partido Constitucionalista e o Partido Republicano Paulista. Armando de Salles Oliveira, ao fundar o novo partido, assumiu um compromisso com o futuro. O Partido Democrático apostou na mesma direção ao integrar-se a mesma agremiação. O caminho a percorrer era complexo: dos conflitos com o PRP ao apoio à Revolução de 30. Em seguida indica-se caminho inverso: aliança com o PRP (Frente Única) e oposição radical ao governo revolucionário, a guerra de 1932. Finalmente, nova inversão: Armando Salles foi nomeado interventor com apoio de Vargas. O exercício do esquecimento tornou-se elemento crucial na condução da política paulista. A lembrança de 1932 tornou-se objeto complexo para os homens que, em 1934, dirigiam São Paulo.

Evocar o passado significava reordenar suas representações. A guerra paulista deveria ser lembrada, mas não reavivada. Os ressentimentos deveriam ser esquecidos em nome do futuro de São Paulo. Lembrar, portanto, exigia um filtro capaz de reter os ódios e as violências de um passado ainda presente. Entretanto, o esquecimento seria inaceitável. Tal atitude representaria a negação de um movimento que mobilizou o povo

paulista, portanto toda lembrança exigia cautela e um grande esforço para que passado e presente pudessem, finalmente, dialogar.

Enquanto as forças políticas, vencedoras em 1932, escreviam a história evitando realçar o acontecimento, procedimento idêntico ocorre entre os vencidos que se transformaram em aliados dos seus detratores. Sobrava farta munição para os opositores e oportunistas, o PRP, para alvejar o governo por meio da evocação do passado revolucionário. Mas reescrever a história do grupo derrotado, no caso de São Paulo, não seria tarefa fácil, o aparente esquecimento dos males causados pelo chefe do Governo Provisório vai soar como um acordo selado entre vencedor e derrotado, o que se constituirá como prato cheio para imprensa oposicionista.

O *Correio da Manhã*, por meio das crônicas do jornalista Costa Rego, entende o a aproximação do grupo armandista com Getúlio Vargas, como resultado de um negócio, um compromisso firmado. O jornal, representante da oposição, se decepciona com a atuação da bancada que carregava a memória da revolução de 1932, mas que selou um acordo de manter silêncio com o chefe do Governo, somente em troca de uma “bela constituiçãozinha”, conforme escreveu Costa Rego em um de seus artigos, indignado com a suposta falta de posicionamento político do grupo de Armando. A composição de dois ministérios pelos paulistas engrossa os motivos de crítica ao grupo de Armando de Salles Oliveira, que ia ganhando influência nas decisões nacionais, mas também se tornava cada vez mais alvo de críticas da imprensa oposicionista, perdendo, aos olhos destes, o prestígio que o passado lhe conferia. Armando de Salles tornou-se alvo para aqueles que enfrentaram as agruras de uma guerra, em defesa do liberalismo. Para a imprensa oposicionista não era possível um paulista se aproximar do homem responsável pela retirada da autonomia de São Paulo. Este homem traiu os ideais da revolução de 1930 e derrotou os paulistas em 1932. Assim, a participação de São Paulo em dois ministérios do governo Vargas intensifica a luta da oposição contra a aliança estabelecida entre o governo constitucional e o grupo paulista. O *Correio da Manhã* sentenciava: “Os políticos paulistas penderam de vez para o lado do governo sob a batuta de Armando de Salles Oliveira.” (SANDES, 2008).

É curiosa essa indicação de um paulista à interventoria, feita por Getúlio Vargas. Se, conforme Costa Rego, a atuação política dos paulistas perante a Constituição e a aproximação deles com o ex-ditador se dá como resultado de um negócio, quais serão os objetivos de ambas as partes? Na tentativa de contê-los e evitar uma nova revolução, o chefe do governo provisório resolve ceder e cumprir o que tinha

prometido em 1930: um interventor civil e paulista, daí a indicação de Armando. Quanto aos paulistas, se aproximar do ditador era mesmo parte de um acordo. A aproximação com o ex-ditador era uma etapa a ser cumprida e o único meio de viabilizar as ações que faziam parte de um projeto maior, para São Paulo e o Brasil, que chamamos de “projeto paulista”. Assim, paralelo as críticas feitas em função da aproximação de Armando com o governo constitucional, as metas do interventor estavam sendo alcançadas. O debate constituinte acontecia.

Armando de Salles Oliveira aceitou o jogo, pois sabia que a Constituinte não era o momento político para qualquer tipo de revanche ou para acertar de contas. Afinal, São Paulo estava conseguindo o que queria: primeiro a interventoria civil e paulista, depois a chamada da Assembléia Constituinte e a fundação de um partido político que garantisse a execução da Constituição. A formação do Partido Constitucionalista foi um marco de aproximação de São Paulo com o Governo Provisório, mas indicava alianças que extrapolavam as antigas práticas regionais, portanto o jogo era complexo e a promessa de uma nova composição política contra Vargas deveria ser postergada. É com a arte de esquecer, essencial para a política, que Armando de Salles Oliveira aceita a interventoria de São Paulo e que a bancada paulista vai se apresentar na Constituinte de 1934. Tanto a atuação política de Armando de Salles Oliveira perante o Governo Provisório quanto a da bancada paulista no momento em que se debatiam os novos rumos políticos do país na Assembléia Constituinte, vão se revelar como estratégia de um grupo que, assim como Vargas, o que desejava era permanecer no poder. A Revolução de 1930 e de 1932 representa o passado de derrotas do grupo de Armando de Salles de Oliveira, mas é esse passado que coloca o grupo paulista no poder, permitindo que eles continuem a executar seus planos políticos e educacionais, que faziam parte de um projeto para São Paulo e o Brasil.

A fundação do Partido Constitucionalista indica atenção de Armando de Salles Oliveira à necessidade de redefinições político-partidárias, provocadas pelo quadro de reconstitucionalização do país, que anunciava as futuras eleições para a Assembléia Estadual Constituinte. Mas as antigas lideranças perrepistas não vão se acomodar diante da ascensão do novo partido. O grupo perrepista lançará forte ofensiva política buscando recuperar seu espaço perdido. Inicia-se uma guerra político-ideológica entre o Partido Republicano Paulista e o Partido Constitucionalista, travada dentro dos seus principais órgãos de imprensa: o jornal *Correio Paulistano* e *O Estado de São Paulo*, respectivamente.

Segundo a legislação, 90 dias após a promulgação da Constituinte Federal, era necessário convocar as eleições para Assembléia Constituinte Estadual. Neste sentido, a guerra entre os partidos se intensificou com o início da campanha eleitoral para a composição da representação paulista na Constituinte, cujo pleito ocorreria em 14 de outubro de 1934. Os jornais, a véspera das eleições, publicaram as instruções sobre como votar. Cada eleitor votaria em um nome: um deputado estadual e outro federal. O PRP conservou o nome da sigla – Partido Republicano Paulista – como legenda, enquanto o Partido Constitucionalista acrescentou a sua sigla o lema – Tudo por São Paulo. O voto estava vinculado ao partido. O quociente partidário era importantíssimo nesse pleito, insistiam os jornais. O interventor Armando de Salles Oliveira se consolidou como principal candidato ao governo de São Paulo garantindo, apesar das intensas disputas, sua indicação pela Assembléia Estadual paulista no pleito de 14 de outubro. (GOMES; LOBO; COELHO. 1980).

No momento em que Armando de Salles Oliveira inicia suas viagens pelo interior do Estado de São Paulo, marcadas por discursos políticos, fica clara sua intenção de permanecer no poder por meio do pleito de 14 de outubro. A insatisfação do PRP crescia ao ver a atual interventoria nas mãos de um “democrático-peceísta”. A recuperação do seu principal órgão de imprensa, o *Correio Paulistano*,² empastelado após a revolução de 1930, demarcava o início da reação contra o Partido Constitucionalista. Este, por sua vez, se fazia representar pelo jornal *O Estado de São Paulo*, lançando, dentro do periódico, uma página organizada pela sua Comissão de Propaganda.

É importante apontar a orientação partidária e trajetória política de cada jornal, tarefa que farei brevemente utilizando trabalhos de autores que executaram tal proposta com maior profundidade. Maria Helena Capelato e Maria Lígia Coelho Prado, em *O Bravo matutino (imprensa e ideologia no jornal O E. de São Paulo)*, apontam que o periódico *O Estado de S. Paulo* apresentava características singulares no quadro da

² De acordo com Nelson Werneck Sodré, o movimento de outubro de 1930 praticamente liquidara a imprensa que apoiava a situação anterior. Alguns jornais haviam sido completamente destruídos, outros não puderam voltar a circular normalmente por algum tempo. Em São Paulo, empastelados, os jornais governistas demoraram a retornar. O *Correio Paulistano*, órgão oficial do Partido Republicano Paulista, perdeu seus bens, que ficaram a cargo de um depositário. O novo governo do Estado desapropriou o periódico perrepista, anexando suas oficinas à Imprensa Oficial. (SODRÉ, Nelson Werneck. História da Imprensa no Brasil. 3. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1983). Somente em julho de 1934 o *Correio Paulistano* volta a circular, momento propício, pois a campanha eleitoral às eleições de outubro de 1934 estava por ganhar maior intensidade. Concluímos que o órgão perrepista retorna exatamente para travar ferrenha oposição a possibilidade da eleição de Armando de Salles Oliveira e dos demais membros do Partido Constitucionalista.

imprensa brasileira, dentre elas, uma “constância e coerência na trajetória de defensor dos postulados liberais” e uma autodenificação como órgão de oposição dos governos constituídos. Fundando em 1875, a então *Província de S. Paulo* cresce como defensor das idéias republicanas sem, no entanto, admitir uma função de porta-voz de partidos políticos. Em 1885 Júlio de Mesquita entra para o jornal, lutando por idéias republicanas e abolicionistas, destacando-se cada vez mais até se tornar diretor do periódico, que se transformaria em “*O Estado de São Paulo*”, onde coexistiria jornalismo e política. Em 1926, Júlio de Mesquita colaborou para a formação do Partido Democrático, no entanto, não aceitava que o jornal fosse considerado órgão oficial deste partido, mas também alegava que, para além de uma função informativa, o periódico se apresentava como órgão “moderador da opinião pública”. Com a morte de seu pai, em 1927, Júlio de Mesquita Filho assume a direção de “*OESP*”. Trilhando o caminho de Júlio de Mesquita. Julinho, como era chamado, apóia a revolução de 1930 e articula o levante paulista de 1932. (CAPELATO; PRADO; 1980).

Com Júlio de Mesquita Filho na direção de “*OESP*”, Armando de Salles Oliveira na interventoria e um partido político recém fundado, o jornal, agora órgão de imprensa dominado pela situação e não oposição como sempre foi, assume sua opção política pelos democráticos do Partido Constitucionalista. O jornal, sempre com um texto denso e sério, trazia na capa as notícias internacionais, expressando sua intenção de refletir sobre acontecimentos além da esfera regional. (LUCA, 2008). Durante a campanha eleitoral, entre as páginas 12 e 13, o jornal estampa matérias organizadas pela Comissão de Propaganda do PC, voltando sua atenção para o rumo que a política paulista tomaria a partir daquelas eleições.

O jornal *Correio Paulistano*, cujo primeiro exemplar surgiu em 1854, seguindo uma linha liberal, de acordo com Vavy Pacheco Borges, também teve uma atuação republicana e abolicionista. Mas, ao contrário de “*OESP*”, sempre se assumiu como órgão partidário, orientando-se pelo PRP. Em 1873 o PRP inicia suas atividades e, desde então, o *Correio Paulistano* torna-se seu órgão “oficial e oficioso”. Por ocasião da revolução de 1930, o jornal é atacado por populares e empastelado, tendo seu acervo e seu maquinário confiscado pelo Governo Provisório. Somente em 27 de julho de 1934 que o *Correio Paulistano* volta a circular, mesmo que a censura à imprensa tenha sido anulada antes da promulgação da Constituição. (BORGES, 1989). Com a proximidade do pleito de 14 de outubro, o periódico assume o campo de oposição ao governo vigente. Em sua pregação política, o *Correio Paulistano* defendia a autonomia de São

Paulo e o retorno à prática democrática, mas a tônica do seu discurso de oposição voltava-se fundamentalmente contra o interventor Armando de Salles Oliveira, candidato declarado ao governo constitucional pelo PC. As notícias de capa do *Correio Paulistano* não guardavam semelhança com o que ocorria no “OESP”, pois interessava a aquele órgão de imprensa criticar, com veemência, o interventor Armando de Salles e Getúlio Vargas. O jornal era impreso em um formato menor e reservava regularmente a página 5 para a propaganda política do PRP e ataques ao partido situacionista, o PC.

Nos meses de setembro e outubro, a campanha para a eleição ao governo constitucional ganha maior intensidade. A guerra na imprensa³ entre Partido Republicano Paulista e Partido Constitucionalista será permeada pelos acontecimentos passados: as revoluções de 1930 e 1932. O *Correio Paulistano* acusará o Partido Constitucionalista de traidor do movimento de 1932, que se fez contra o ditador Getúlio Vargas, enquanto os peceístas acusam os perrepistas de causarem o movimento revolucionário de 1930, “que se fez necessário somente pela insistência do velho partido em manter a vitória de Júlio Prestes.” A tentativa de encontrar um culpado para tais acontecimentos movia os longos artigos publicados num e noutro jornal. Nem mesmo a revolução de 1932, motivo de vanglória de ambos os partidos, servia como ponto de união, mas sim de discórdia no momento em que era usada para a campanha política. Partido Republicano Paulista e Partido Constitucionalista já não se entendiam pelo passado e, ambos queriam traçar o futuro de São Paulo a partir do pleito de 14 de outubro.

Se o P.R.P. conseguisse maioria de representantes na Assembléia Estadual Constituinte, conseguiria eleger o governador constitucional do Estado. Não seria somente a volta do partido que governou por 40 anos, mas a revanche por 1930 e 1932. Seria Getúlio Vargas fora de São Paulo. Se o Partido Constitucionalista conseguisse tal façanha, o passado não voltaria, surgiria a possibilidade de esquecê-lo e, de agora em diante, executar os novos planos para o Estado. Manter-se no governo era essencial para dar continuidade ao projeto dos democráticos paulistas.

A aproximação de Armando de Salles Oliveira com o ex-ditador Getúlio Vargas, por meio da interventoria do Estado, se tornou carro-chefe das acusações proferidas pelo matutino oposicionista. No início do mês de agosto o *Correio Paulistano* publica

³ O uso da expressão “guerra na imprensa” decorre do grau de violência verbal utilizado tanto pelo *Correio Paulistano* como pelo *O Estado de S. Paulo*, entre setembro e outubro de 1934, quando se digladiavam na campanha política com o uso de um vocabulário beligerante.

uma foto de Armando de Salles Oliveira e Getúlio Vargas, entre sorrisos e trocando um aperto de mão, sob o seguinte título: “Um sorriso ditatorial e um sorriso civil e paulista”. A necessidade de um interventor civil e paulista para São Paulo foi uma das principais bandeiras erguidas pelo grupo do Partido Constitucionalista, que se gabava por ter conseguido tal feito, bem como a reconstitucionalização do país. A fotografia, quando não era novamente publicada nas páginas da oposição, era comentada, na tentativa de chamar a atenção dos eleitores para as mãos de quem o governo de São Paulo iria caso o PC tivesse maioria de votos nas eleições. Para conseguir se manter no governo, o grupo do interventor necessitaria jogar sua maior cartada: a aliança com o Governo Provisório. Para tanto, Armando de Salles Oliveira não hesitara em sacrificar as conquistas de São Paulo, que se fizeram contra Getúlio Vargas, como o movimento revolucionário de 1932.

Novamente, num exercício de previsões, a oposição questionava: acreditaria o interventor de São Paulo que, diante de todas as traições por parte do ditador, somente ele seria poupado? Julgaria que, “apesar da sua docilidade e obediência”, Getúlio Vargas o pouparia? Armando de Salles Oliveira, para conseguir fortalecer seu governo e sua presença política no cenário nacional, se mantinha sob efeito da afirmativa de que a política era mesmo a arte de esquecer. Esquecer, neste caso, tinha o claro sentido de organizar a memória retirando dela o ressentimento que poderia impedir o restabelecimento de um projeto político para São Paulo. Nessa direção, Armando de Salles justifica sua aliança com o homem que venceu e humilhou São Paulo. Entretanto, para os perrepistas, a aliança com Getúlio Vargas era causadora principal da cisão entre os paulistas que, antes, unidos na Frente Única, pareciam partilhar um destino comum nas eleições para Assembléia Nacional Constituinte em 03 de maio de 1934. Mas, pouco tempo depois, em fevereiro de 1934, Armando de Salles Oliveira funda o Partido Constitucionalista, carregando consigo membros do PRP. Doravante, a divisão impera.

O projeto político do grupo armandista ganhava visibilidade na capital paulista, transformada em vitrine, uma amostra do que seria o Brasil sob o governo paulista peceísta. No projeto armandista imperava a necessidade do país de ser constituído por educação, cultura e agremiações políticas ferreamente disciplinadas. (OLIVEIROS, 2007). O Projeto: a fundação da universidade e a indicação de Fábio Prado para prefeito de São Paulo. O projeto consistia em uma Universidade que formasse intelectualmente os homens que iriam governar São Paulo e o Brasil e, para governar, eles precisavam se inserir em um partido, criar um partido político ferreamente disciplinado, que fugia dos

moldes da antiga política executada em São Paulo nos tempos do PRP era o objetivo, daí a fundação do Partido Constitucionalista. São Paulo seria então a vitrine do governo paulista, seria também formador de políticos capazes de dirigir o Brasil.

Ainda em agosto de 1934, Armando indicará para prefeito da cidade, Fábio Prado. A indicação de um homem que, além de ter participado ativamente da revolução de 1932, onde lutou pela autonomia do estado, transmitia a imagem de um administrador moderno e ligado à indústria, associado com a criação da universidade, causou um ar de nova era entre os paulistas. A ocupação do governo por estes paulistas concretizava o sonho discutido por eles nos jantares regados a idéias, mencionados por Paulo Duarte, que a princípio se opôs ao envolvimento de Armando com Getúlio. Para o memorialista, aproximar-se do “diabo” era colocar em risco a causa revolucionária. Maria Ruth Amaral de Sampaio, descreve a administração da capital paulista, a partir de uma entrevista concedida ao jornal *O Estado de São Paulo* por Fábio Prado, em março de 1936. Na entrevista, que durou sete dias e que a autora considera uma das fontes mais reveladoras acerca da atuação de Fábio Prado, o prefeito concedeu depoimentos expondo suas obras já concluídas e os projetos que ainda estavam no plano das idéias, mas que já se tornavam públicos. (SAMPAIO, 1999).

A ascensão de Armando de Salles Oliveira à interventoria de São Paulo representou a porta de entrada no poder para o grupo do Partido Constitucionalista. Para tanto, foi necessário dar as mãos a Getúlio Vargas e enfrentar críticas da oposição perrepista. Se Armando de Salles Oliveira se lançasse contra Getúlio Vargas, o ex-ditador rapidamente faria com que os paulistas saíssem de cena novamente. Renunciar a memória de 1932, ao menos momentaneamente, era condição para executar os projetos políticos que o grupo armandista tinha em mente e que, logo após a entrada de Armando de Salles Oliveira na interventoria de São Paulo, começaram a ser executados. O combate a oposição perrepista não se travava apenas na imprensa, mas também na execução de obras capazes de transformar a capital paulista em vitrine de um projeto para São Paulo e para o Brasil. Dentre as realizações de Armando de Salles na composição do que entendemos por “projeto paulista” se destacam: a criação da universidade, a fundação do Partido Constitucionalista e a indicação de Fábio Prado para prefeito de São Paulo.

O Partido Constitucionalista tornou-se peça fundamental para compreensão do projeto político armandista. Era na organização de um partido ferreamente disciplinado que Armando de Salles Oliveira percebia o rumo para a resolução dos principais

problemas brasileiros. (FERREIRA, 2007). Por meio do Partido Constitucionalista, que elegeu maioria de representantes nas eleições de 14 de outubro de 1934, Armando de Salles Oliveira ganhou notoriedade na política paulista, conseguindo ser eleito governador constitucional na Assembléia Estadual Constituinte, promulgada em julho de 1935. Durante seu governo, Armando de Salles Oliveira valorizou ações que visavam orientar a elite política do país, com a criação da Universidade de São Paulo. O partido Constitucionalista capacitaria as elites para o governo de São Paulo e do Brasil. Getúlio Vargas parecia apoiar o processo de renovação política vigente em São Paulo, mas a antecipação do debate sucessório modificou o quadro político nacional.

A aliança política estabelecida entre o grupo armandista e o governo central, chefiado por Getúlio Vargas, revelou as ambigüidades do grupo armandista quanto à memória da revolução de 1932. A campanha eleitoral conduzida pelos dois principais partidos políticos de São Paulo, naquele período, transformou a memória da revolução em objeto de disputa nos debates travados na imprensa paulista, no caso entre *O Estado de S. Paulo* e o *Correio Paulistano*. O grupo armandista oscilava entre as perspectivas de futuro e as feridas do passado revolucionário. O passado paulista parecia queimar as mãos tanto de armandistas, comprometidos com 1932, quanto de perrepistas, herdeiros do passado oligárquico. Firmava-se assim uma separação entre passado e presente, condenando o PRP a permanecer em algum lugar do passado. Parecia que o PRP teria sucumbido ao peso do seu passadismo, mas as eleições presidenciais marcadas para 1938 moveram a roda da história e as cartas da política paulista foram, novamente, embaralhadas. A memória de 1932 acabou encurralada em São Paulo, transformada em memória regional (SANDES, 2008).

Paul Ricoeur (2001) defende que, por conhecermos o futuro do passado, lançamos nossos olhares para este como se ele já estivesse determinado, enquanto achamos que somente o futuro é algo aberto. O passado tal como uma flecha teria um só alvo: o projeto político vencedor. Dessa forma, o diálogo entre o grupo paulista armandista e o governo central parece ter sido relegado a um plano secundário pela historiografia que fez da revolução de 1930 um rito de passagem para o Brasil moderno.

Referências Bibliográficas

ABREU, Alzira Alves. *Dicionário Histórico-Biográfico brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, CPDOC, 2001.

BORGES, Vavy Pacheco. Anos trinta e política: história e historiografia. In: *Historiografia Brasileira em perspectiva*. FREITAS, M. (org). São Paulo: Contexto, 1998. P. 159-182.

_____. *Getúlio Vargas e a Oligarquia Paulista (história de uma esperança e muitos desenganos)*. Editora Brasiliense, 1979.

CAPELATO, Maria Helena; PRADO, Maria Lígia. *O Bravo Matutino: (imprensa e ideologia no jornal "O Estado de S. Paulo")*. São Paulo: Alfa - Omega, 1980.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. MENEZES, Maria de Lourdes. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DE LUCA, Tânia Regina e MARTINS, Ana Luiza (organizadoras). *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

DUARTE, Paulo. *Memórias. Selva Oscura*. São Paulo: Hucitec, v.3, 1976.

FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. 16. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FERREIRA, Oliveiros S. *Elos Partidos: uma nova visão do poder militar no Brasil*. São Paulo: HARBRA, 2007.

GOMES, Ângela de Castro. et al. *Confronto e Compromisso no processo de constitucionalização (1930-1935). O Brasil republicano: sociedade e política (1930-1964)*. 6. ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil; 1996: p. 7-75.

_____. [et al]. *Regionalismo e centralização política: partidos e constituinte nos anos 30*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980: p. 237-337.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. São Paulo: Brasiliense, 1962.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Viver para contar*. – Rio de Janeiro: Record, 2003.

OLIVEIRA, Armando de Salles. *Escritos Políticos*. São Paulo: Arx, 2002.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos _ Memória, CPDOC/FGV, n. 3, 1989.

RICOEUR, Paul. *A memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____ *O passado tinha um futuro*. In: Morin, Edgar. *A religião dos saberes. O desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SAMPAIO, Maria Ruth Amaral de. *São Paulo 1934-1938: Os anos da administração de Fábio Prado*. São Paulo. FAUUSP: 1999.

SANDES, Noé Freire. *Costa Rego e o tempo revolucionário (1930)*. Rev. Bras. Hist. vol.28 no.55 São Paulo Jan./June 2008

SILVA, Antônio Carlos Pacheco e. *Armando de Salles Oliveira*. – São Paulo: Parma: Edusp, 1980.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SOUSA, Maria do Carmo Carvalho Campello de. *Estados e partidos políticos no Brasil (1930-1964)*. São Paulo, Alfa - Omega, 1976.

VESENTINI, Carlos Alberto. *A teia do fato*. São Paulo: Hucitec: USP, 1997.

EXÍLIO, FICÇÃO E HISTÓRIA EM CAIO FERNANDO ABREU

Antônio João Galvão de Souza¹
antoniojoao1@gmail.com

As diversas possibilidades de aproximação entre a literatura e a história são particularmente significativas no âmbito do século XX, marcado pela violência de regimes ditatoriais e autoritários, guerras, genocídios e movimentos migratórios. Dessa forma, ele proporciona amplas reflexões sobre as relações entre experiência, trauma e narração. Assim, o objetivo deste trabalho é analisar o conto “Paris não é uma festa”, de Caio Fernando Abreu (1948-1996), como uma narrativa que problematiza de modo singular as relações apresentadas acima e amplia os planos de convergência entre o discurso histórico e a narrativa literária ao trazer representações da experiência do exílio na contística deste escritor.

Palavras-chave: literatura, história, exílio.

Les différentes possibilités de rapprochement entre la littérature et l'histoire sont particulièrement significatives dans le XXe siècle, marqué par la violence et les régimes autoritaires, la guerre, le génocide et la migration. Ainsi, il fournit des réflexions approfondies sur la relation entre l'expérience, les traumatismes et la narration. L'objectif de cette étude est d'analyser la nouvelle "Paris não é uma festa", par Caio Fernando Abreu (1948-1996), comme un récit qui traite de façon unique les rapports présentés ci-dessus et étend les plans de convergence entre le discours historique et la narrative littéraire au moyen des représentations de l'expérience de l'exil dans l'oeuvre de cet écrivain.

Mots-clés: littérature, histoire, exil.

*Agora esse sonho interno, o sonho de paz, terminou, e no sonho externo, que prossegue gélido, ouço ressoar uma voz, bastante conhecida; uma única palavra, não imperiosa, aliás breve e obediente. É o comando do amanhecer em Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e esperada: levantem, “Wstavach”.
Primo Levi. A trégua.*

Entre as muitas relações mantidas entre a literatura e a história há aquela entre o fato real ou imaginado, registrado pela escrita ou pelas oralidades, em uma data qualquer, e as inúmeras vias de ficcionalização deste fato ou do que há ao seu redor. Assim, o fato, seja ele mínimo ou de ampla repercussão, coloca-se entre a história e a literatura, ramos separados cujo tronco comum

¹ Programa de Pós-Graduação *Sricto Senso* em Letras e Linguística. Universidade Federal de Goiás (UFG). CAPES.

são a linguagem e a imaginação humanas². A despeito da clássica distinção epistemológica entre literatura e história, é possível visualizar uma aproximação entre as duas a partir do solo narrativo. O discurso histórico, narrativa do que aconteceu, cindido por uma vontade de verdade, daí o seu teor científico, não pode prescindir de uma forma narrativa quando de sua escrita. De modo análogo, também a literatura sustenta-se a partir de manipulações várias sobre a linguagem narrativa, ainda que sem o pacto com a verdade, daí sua inclinação a um poderia ter acontecido, meandro da ficção³. (NUNES, 1988; ARISTÓTELES, 1997; RICOEUR, 1997).

É desse modo que, por exemplo, lemos os romances *A Trégua*, de Primo Levi (1997), *Autópsia de um mar em ruínas*, de João de Melo (1984) ou ainda *Em câmera lenta*, de Renato Tapajós (1977), como tentativas de alcançar determinadas representações da breve história do século XX, marcado pelas conseqüências catastróficas de duas guerras mundiais, pela expansão brutal da Europa sobre os países africanos, pelo horror das perseguições, prisões e mortes quando das ditaduras militares de direita na América Latina. Representações que partem, portanto, de um real acontecido, mas que são transformadas em vivências outras, a das personagens fictícias do texto literário, com suas ações e experiências mínimas e localizadas em um espaço qualquer, talvez imaginário, talvez tomado do real, mediadas até nós através de uma voz narrativa que se constrói sobre o tempo a narrar-nos uma temporalidade específica, durante um certo tempo. Convergem, assim, sinistramente, a violência e a forma literária, a catástrofe e a representação que dela é feita. Das guerras, dos colonialismos e das ditaduras resultam os degradantes movimentos humanos nos campos de concentração, as diásporas e os exílios. E é a literatura que nos permite flagrar os lentos passos de um condenado à morte, ouvir o silêncio significativo dos que não podem mais falar, pisar sobre os escombros mínimos e distantes do que um dia foi, talvez, uma casa, uma biblioteca, um escritório de paredes brancas, naquela rua cujo nome não mais conseguimos ler.

No entanto, a ficção, enquanto este poderia ter sido, é um ato de fingir, de simular, de imaginar, o que afronta sobremaneira as bases epistemológicas da história, tida como narrativa

² O caráter e o impacto de um fato histórico dependem dos modos como este é percebido por um indivíduo ou uma coletividade. Na maioria das vezes, durante o percurso da experiência humana, a repercussão de uma mesma circunstância, quando posta entre grupos diferentes, é antagônica.

³ A circunscrição feita sobre a literatura enquanto forma narrativa aqui ocorre devido aos exíguos limites característicos de um artigo científico e também em decorrência do objeto de análise tomado nesta discussão, o conto. Uma definição mais ampla de literatura deveria abranger não somente as muitas formas estéticas já detectadas pelo cânone crítico como também as rupturas e desvios característicos das vanguardas artísticas e da contemporaneidade literária.

organizada de fatos acontecidos. Assinala essa elaboração do fato passado, dado como verídico, a já referida vontade de verdade, empenho do historiador. Este esforço é, simultaneamente, uma incansável pretensão já que, ao tentar alcançar as verdades possíveis do real acontecido, a história gostaria de atingir o inatingível, a experiência do vivido no passado, vivência que não pode ser encontrada naquela casa ou ainda naquele escritório distante, agora escombros, pois estas são representações ficcionais de um passado existente apenas nas profundas camadas de significação do enredo literário. Tal diligência pelo inalcançável engendra-se sobre marcas de historicidade presentes em fontes, evidências do fato ocorrido no passado. Atado como está à fonte, o historiador precisa escrever versões plausíveis do que ocorreu um dia, chegando, portanto, à verossimilhança, ao que se aproxima da verdade e que pode, portanto, ser aceito como verdadeiro. Por isso, quando do tratamento de um determinado assunto, o alvo do historiador será a fonte mais confiável e fidedigna possível entre as outras disponíveis, em uma hierarquia tal que as distingue e classifica em primárias, secundárias e terciárias.

Assim, para recuperar os conteúdos dos objetivos de sua pesquisa histórica, aquele que a executa busca em fontes primárias coesas e bem delimitadas, por isso as suas eleitas, a fundamentação e a justificativa de seu labor pela verdade e plausibilidade do passado. Ora, é precisamente neste nóculo, o da verdade, que distanciamos literatura e história. Mesmo para uma perspectiva literária cuja referência seja intensamente tomada do real como o perceberíamos, por exemplo, em quadros sociais nítidos providos por um Machado de Assis na segunda metade do século XIX, não existe, em literatura, o árduo empenho ou sequer interesse pelas verdades do real. Ao contrário, a ficção literária problematiza as representações da experiência humana. Dissimula e disfarça as verdades estabelecidas. Com seus desfechos em suspenso, inunda de dubiedades as tramas onde antes havia consistência de relatos, certezas irreversíveis e coerências entre a aparência e os muitos níveis da alma da personagem. O contrário, portanto, do que se espera de uma fonte histórica primária.

Raras não são as convergências da violência e do autoritarismo políticos, enquanto tema e forma, na literatura concebida no século XX, quaisquer as línguas, quaisquer os gêneros literários. Ressaltemos, porém, a distinção da literatura sobre as circunstâncias sociais, materiais e históricas que, eventualmente, sobre ela incidam ou a ela se refiram. Para além de conceber a obra literária como totalmente condicionada a fatores materiais e econômicos externos a ela, o que a reduziria a documento, panfleto, notícia ou mesmo biografia, deve-se perceber *na* obra as

articulações e movimentos internos, sempre complexos, entre as conjunturas históricas e as formas literárias que emergem do texto quando do trato com os tais fatos providos pela história. O valor estético da literatura reside precisamente nos sulcos profundos que ela causa na linguagem e que revelam, enfim, as verdades fictícias e os imaginários sociais *da* narrativa literária. E, na maioria das vezes, essas ranhuras são desvios do real, deslocamentos incontornáveis da vida do autor e da realidade ampla e objetiva de um país. Mas, e nisto sua complexa composição, a literatura pode fornecer indícios, quadros mínimos e, então, projetar luz sobre o que poderia ter ocorrido naquela rua distante, onde havia prédios altos e um escritório de paredes brancas, em um país no qual um Ato Institucional, o de número 5, foi decretado em 13 de dezembro de 1968. Este, o fato. Ao seu redor, plena, a ficção.

A leitura de romances brasileiros como *A festa*, de Ivan Ângelo (1976), *Em câmera lenta*, de Renato Tapajós (1977) e *Zero*, de Ignácio Loyola Brandão (1979), observadas as especificidades formais, temáticas e estilísticas de cada obra, permite-nos ver, pelo viés da alegoria e do fragmento, os quadros dos profundos impactos ocasionados a partir da ditadura militar imposta no Brasil, por golpe, em 01 abril de 1964. Para determinados grupos da sociedade brasileira, o de intelectuais, políticos e estudantes de esquerda, o ambiente tornou-se irrespirável: com o Ato Institucional Número 5 (AI-5), de 13 de dezembro de 1968, o poder foi exercido de modo completamente arbitrário o que provocou, entre outras conseqüências, perseguição política e ideológica, prisões, tortura e assassinatos, além do banimento do país, dos considerados opositores do regime militar de direita. Desse modo, não somente o Brasil como também outros países latino-americanos foram tomados por incessáveis deslocamentos de homens e mulheres para os quais a existência passaria a ser o percurso inominável da errância e do desterro característicos do exílio.

O exílio significa uma ruptura talvez jamais recuperável. Fratura impossível de ser esquecida, ainda que desfeita. Antes, problematiza constantemente as relações entre a memória do evento traumático e seu possível esquecimento. Por um lado, a errância, muitas vezes marcada pelo sofrimento, em lugares estranhos nunca tornados espaços aprazíveis, pois não são a cidade primeira, não permite a reconstituição plena das imagens locais já conhecidas, do que decorre a impossibilidade, em muitos casos, de uma fixação em outro solo, a terra estrangeira. E, por outro lado, a persistência da memória repentina e cotidiana, portanto ainda mais cruel, do que se torna a

tentativa de vida no exílio quando a lembrança do que se deixou para trás é forte o bastante para ser minimizada. De qualquer modo, a vida no exílio torna-se uma vida duplicada: persiste sempre a referência a um outro lugar, em um outro tempo, seja para afastar esta memória insistente do trauma ou então para atenuar o esquecimento das raízes profundas bruscamente abandonadas. Nota, ademais, SAID (2003) a condição de perda terminal e terrível do exílio, experiência incurável de privação cuja tristeza essencial não pode ser superada⁴. Destarte, observemos os modos pelos quais a forma literária do conto “Paris não é uma festa”, de Caio Fernando Abreu, reverbera aspectos da duplicidade de narrativas cujo tema seja o exílio.

A obra de Abreu compreende não somente os volumes de contos, gênero pelo qual o autor é mais conhecido, mas também novelas, romances, peças de teatro, extenso conjunto de cartas e crônicas. O conto “Paris não é uma festa” foi publicado no livro *Pedras de Calcutá* em 1977. Este volume possui vinte contos, divididos em duas seções, Parte I e Parte II. Por sua vez, abre cada uma destas partes dois micro-textos “Mergulho I” e “Mergulho II”, tal como se fossem estruturas textuais encaixadas. A epígrafe do livro, do poeta Mário Quintana, levanta três indícios: o viés de uma linguagem narrativa tocada pelo poético; a tonalidade intimista e introspectiva dos contos, sugerida desde então pelo trecho do *Diário* do poeta; um percurso narrativo do mínimo ou uma perspectiva de ação em fragmentos, afinal quando “Hoje eu acordei pensando em uma pedra/ numa rua de Calcutá. Numa determinada pedra em certa rua de Calcutá” (QUINTANA apud ABREU, 1977: 7), há a sugestão do detalhe, do disperso, dos objetos e formas que passam despercebidos por serem tão ínfimos quanto uma minúscula pedra em uma cidade populosa como Calcutá. Os contos, narrativa “Solta”, “Sozinha”, “Quem repara nela?” (Ibidem, loc. cit.) superam então o aparente limite de sua superfície de pedras mínimas e revelam, isolados (Parte I e II) ou em conjunto (quando são as *Pedras de Calcutá*), delicadas representações de vidas em suspenso.

Um escritor está sentado diante de uma editora. Ela, bastante ocupada com livros e papéis espalhados sobre a mesa. Ele, imóvel, as palavras reticentes, roupas e aparência completamente diferentes daquele outro homem que um dia ela conheceu. E então, após longo intervalo de tempo

⁴ O caráter do exílio é, no entanto, sempre ambíguo e contraditório. Não raros são os relatos de condições de subsistência mais adequadas e, conseqüentemente, mais propícias para a produção intelectual e literária no país onde o exilado passa a viver. Condições que eram inexistentes no país de origem do exilado, em decorrência de graves conflitos civis, por exemplo.

entre o que eram e não o são mais, há este estranho reencontro, sem muitas palavras, no interior de um escritório. Ela apenas sabe da chegada dele da Europa. Do mesmo modo, não conhecemos os motivos de sua partida ou as condições de seu retorno ao Brasil. A narrativa da experiência desta personagem no exterior permanece indefinidamente em silêncio. Incomodada, inquieta e ágil, a editora fuma demais, bebe café demais. Ele não responde às perguntas dela sobre a viagem e os países percorridos. Não diz nada além de descrições objetivas e superficiais das cidades estrangeiras. Na ausência da voz cresce somente o silêncio. As implicações de um exílio político, portanto, são antes *sugeridas* do que *explicadas* neste conto de ABREU (1977). O sugerir, exercício criativo que preenche as lacunas vazias (e, no entanto, intensamente significativas), é então marcado pelo que não é dito, as tais lacunas vazias da narração. A palavra narrada em primeira pessoa, a voz da personagem, esta palavra fecunda que desvela experiências, carrega os relatos muitos do passado, palavra sempre cindida pela complexa constituição do tempo (do presente remete ao passado e simultaneamente avança sobre a ação futura), é esta a palavra que se cala em “Paris não é uma festa”. Cala-se, no entanto, para insinuar precisamente o que não é dito, o que preenche de sugestões o conto, de tal modo a saturar o espaço, agora estranho, entre as quatro paredes desse escritório. Misturam-se a ausência da palavra narrada e a sugestão provocada pelos significados de um rastro de vazios.

Já havíamos referido à mutilação causada pelo exílio: a perda, talvez irre recuperável, das referências de um “antes”; a errância indefinida, que é igualmente perda constante; a problematização, em muitas direções, deste corte brusco. Mutilar é cindir, cortar, abrir. Ora, aquilo que se corta produz sempre um outro. Do silêncio irrompem sugestões. Do aparentemente vazio emanam raízes reveladoras de significados outros. Irreversível, o desterro causa um duplo: a cidade e o país de antes contrapostos aos de depois, as experiências que eram e o que delas passou a ser, as diferentes configurações internas de um relato localizado antes e depois do trauma. De “Paris não é uma festa”, enquanto conto a problematizar o desterro, emerge esta duplicidade da narrativa do exílio, aqui investigada em um de seus aspectos possíveis: o contraponto como constituição da narrativa do exílio. A imagem de duplicidade e contraposição neste conto de Caio Fernando Abreu começa pelo título, “Paris não é uma festa”. O contraste é operado pela alusão implícita ao romance *A moveable feast*, de Ernest Hemingway (1964), traduzido no Brasil como *Paris é uma festa*. Assim, são duas as diferentes formas de narrar a mesma cidade. Uma remete aos prazeres fugazes da capital francesa enquanto a outra evoca uma

experiência traumática de quem lá esteve e para quem a cidade não pode ser uma festa. Entre as duas acepções contrárias, reside o veredicto incontestado da personagem, “Paris não é uma festa”, como se o seu testemunho pudesse ser sintetizado por essa simples oração composta por sujeito, verbo e objeto. E o advérbio de negação *não*, ao cortar a frase ao meio, desfaz imediatamente quaisquer pretensões de alegria talvez escondidas por detrás do substantivo Paris.

A experiência do escritor, ou o que ele silencia, confronta a expectativa da editora ao longo de toda a narrativa, marcada por um impasse incontornável entre os dois: “Então – disse – tenho tanta coisa para perguntar que nem sei por onde começo. Fale-me de lá...”, para o que “Ele não disse nada. Estava começando a ficar nervosa” (ABREU, 1977: 46). Ou ainda quando “O silêncio tinha crescido de novo entre as paredes” (Ibidem: 48) pois ao que ela tenta dizer-lhe tem “[...] a impressão de que ele não estava ouvindo” (Ibid.: 49). Ele simplesmente “[...] parecia não ouvi-la” (Ibid., loc. cit.). Antes, porém, de parecer não ouvir a mulher no interior do escritório, antes mesmo de sentar-se diante dela, há a oposição entre a imagem do homem que ela um dia conhecera, antes da partida dele para a Europa, e este que ela agora vê:

À primeira vista quase não o reconheceu. Tinha deixado a barba crescer e usava uns enormes óculos escuros. As roupas também eram diferentes. Coloridas, estrangeiras. E o cabelo mais comprido. Hesitou entre beijá-lo, estender a mão ou apenas sorrir. Afinal, havia tanto tempo. Como ele não fazia nenhum movimento, limitou-se a sorrir e a permanecer onde estava, atrás da grande mesa cheia de papéis e livros em desordem (Ibid: 45).

Deste contraste brusco e inesperado resulta um hesitar no agir, um intervalo maior nos poucos movimentos de ambas as personagens, quase como se não pudessem sequer falar. Ou ainda como se a ruptura, exposta no parágrafo anterior, tivesse sido tão marcante que afetasse a repercussão da palavra, reduzindo-a ao mínimo necessário entre eles. Por isso, o que sobra de diálogo entre o escritor e a editora são frases quase sempre monossilábicas e bruscas, em sua maioria: “Entre”, “Café sem açúcar”, “Sim?”, “Não”, “Pois é”, “O quê?”, “Interessante”, “Interessantíssimo”, “É verdade”, “Espere”, “Escute”, “Você mudou”, “Tudo mudou”. Por serem mínimas as sílabas das palavras, elas constituem um diálogo fático, o diálogo teste no qual os vocábulos utilizados servem para verificar a situação da comunicação entre a editora e o escritor. Se é preciso testar a conversa é porque nenhum dos dois identifica a circunstância em que o outro se encontra. Ela tem um carro agora: “É. Eu tenho carro agora. E se você fizer qualquer

comentário irônico, se você ousar fazer qualquer...” (Ibid.: 48). E ele mudou muito: “Mas não eram só os olhos e o rosto sem barba, não eram só aquelas roupas bizarras, estrangeiras, nem as duas pulseiras e o anel de pedra roxa, não era só o cabelo mais comprido...” (Ibid.: 50).

Além de reduzidas as palavras, e nisto a emergência de um silêncio fecundo, a tentativa de diálogo entre os dois é quase sempre cortada, ora por um, ora por outro. No texto, este corte é marcado pelo uso de reticências, a indicar, mais uma vez, a assimetria entre ele e ela. Trancados entre as quatro paredes de um escritório, contrapõe-se, em primeiro plano, o interior da sala e o desconhecido espaço de fora. O escritor, que deixou o Brasil, e a editora, que ficou no país. Em segundo plano, contrastam a necessidade de narrar a experiência passada e a brusca cisão da palavra. Tal é a marca do contraponto presente no conto “Paris não é uma festa”. Impasse incontornável, resta à palavra dilacerada a sugestão do enredo pelo mínimo e pelo detalhe. O preenchimento das lacunas do silêncio do escritor desvenda os significados submersos de duas Paris, de dois países, de dois governos, um autoritário e outro democrático, um que expurga e outro que recebe. Entre o desterro e a outra terra há o exílio como privação da palavra. Mas os silêncios falam. E porque falam inscrevem-se no espaço e no tempo. Assim, voltamos à história do Brasil em 1968. Ou ao que restou dessa história, ali, insignificante, em algum lugar entre as quatro paredes daquele escritório.

Referências

ABREU, Caio Fernando. *Pedras de Calcutá*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

ÂNGELO, Ivan. *A festa*. São Paulo: Summus, 1976.

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. In: ARISTÓTELES. HORÁCIO. LONGINO. *A Poética Clássica*. São Paulo: Cultrix, 1997.

BRANDÃO, Ignácio Loyola. *Zero*. Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

LEVI, Primo. *A trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MELO, João de. *Autópsia de um mar em ruínas*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1984.

NUNES, Benedito. *Narrativa histórica e narrativa ficcional*. In: RIEDEL, Dirce Cortês (Org.). *Narrativa, ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1997.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TAPAJÓS, Renato. *Em câmera lenta*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

A RELAÇÃO ENTRE CAIO GRACO E A ORDEM EQUESTRE SEGUNDO O RELATO DE APIANO DE ALEXANDRIA

Alice Maria de Souza¹
asspqr@gmail.com

Nesta oportunidade construiremos uma breve análise do relato de Apiano de Alexandria sobre a relação estabelecida entre o Tribuno Caio Graco e a Ordem Equestre no final do século II a.C.. Apiano de Alexandria viveu no fim do século II d.C e escreveu em grego uma história de Roma desde a sua origem até o fim do segundo Triunvirato. Seu discurso sobre Caio Graco apresenta um interessante exame das conseqüências da *Lex Repetundarum*, lei que indiretamente contribuiu para o aumento da importância política dos membros da Ordem Equestre no cenário dominado até então pelos Senadores.

Palavras-Chave: Apiano de Alexandria, Caio Graco *Lex Repetundarum*.

In this occasion we will build a brief analysis of Appian's account about the relationship established between the Tribune Gaius Gracchus and the Equestrian Order in the end of the second century BC. Appian of Alexandria lived in the late second century AD and wrote in greek a history of Rome from its beginning until the end of the second Triumvirate. His speech about Gaius Gracchus presents an interesting examination of the consequences of *Lex Repetundarum*, law that indirectly contributed to the increased political importance of the members of the Equestrian Order in the period dominated until then by the Senate.

Keywords: Appian of Alexandria, Gaius Gracchus, *Lex Repetundarum*.

Segundo os autores antigos, Caio Graco era nove anos mais novo que Tibério Graco e ambos eram filhos de Tibério Semprônio Graco e Cornélia Semprônia. Caio participou ativamente do projeto de reforma agrária empreendido por seu irmão, compondo, juntamente com ele e o sogro deste, Ápio Cláudio, o triunvirato responsável pelo recenseamento e redistribuição das terras, em 133 a.C. (PLUTARCO. *Vida de Tibério Graco*, 13).

Nos dez anos de intervalo entre a morte do irmão e o seu tribunato, Caio permaneceu recolhido ao âmbito doméstico. Segundo Plutarco (*Vida de Caio Graco*, 1), houve quem interpretasse tal postura como índice de desaprovação do Graco mais novo pela política empreendida por Tibério Graco; e duas justificativas para a reclusão de Caio são apresentadas pelo mesmo autor: “ou por medo dos adversários, ou para cevar-se no ódio contra eles” (*Vida de Caio Graco*, 1). O Graco mais novo retornou à vida pública em 126 a.C. como questor do cônsul Orestes na Sardenha e em seguida candidatou-se ao tribunato,

¹ Graduada em História pela Universidade Federal de Goiás, mestranda em História pela mesma instituição e com apoio financeiro do CNPq.

o que causou reação dos notáveis e apoio em massa de toda a Itália (PLUTARCO. *Vida de Caio Graco*, 3).

Desde a criação de sua magistratura, em tempo de paz a atividade dos tribunos da plebe se limitava à cidade de Roma, representando todos os plebeus (inclusive os que não residiam na cidade) e na guerra, os tribunos se submetiam à autoridade do cônsul (ADCOCK, 1959: 45). Os tribunos da plebe e tudo que os rodeava era revestido pela inviolabilidade tribunícia, caracterizada por uma reconhecida sacrossantidade², sendo protegidos por um julgamento da plebe, que mataria quem quer que assassinasse um dos homens que desempenhavam o tribunato, durante a vigência de sua magistratura (CRAWFORD, 1981: 33). Além disso, os tribunos se distinguiam dos demais magistrados por sua especialização em assuntos que interessavam aos plebeus, pela natureza de seus poderes e também por sua intervenção à ação de qualquer organismo político da cidade, enquanto os demais magistrados só podiam fazê-lo com seus iguais (COMBÉS, 1977: 58).

A função primária dos tribunos era proteger os plebeus contra as arbitrariedades dos magistrados e do Senado (CRAWFORD, 1981: 32-33), apelando à Assembléia do Povo contra as decisões que julgassem abusivas (*ius provocationis*). Também podiam socorrer um plebeu (*ius auxilii*) colocando-o sob proteção direta e material do conjunto da comunidade a que pertencia (COMBÉS, 1977: 58-59). Esta seria uma forma de a plebe, possuindo o direito de ser protegida (por um representante eleito por ela) contra as atitudes protecionistas do Senado ou de algum magistrado, alcançar o equilíbrio em relação ao direito de os patrícios proporcionarem aos titulares das demais magistraturas os benefícios do *imperium*³ e de formar o Senado (ADCOCK, 1959, 34). Os tribunos compareciam às sessões do Senado, não possuíam direito de propor emendas ao que se discutia ali e comunicavam as decisões senatoriais ao povo. Além disso, inicialmente, as resoluções aprovadas pela Assembléia das tribos só podiam, eventualmente, se tornar decisões que afetavam todo o corpo dos cidadãos se aprovadas em votação pela Assembléia Centuriata e com o consentimento dos

² De acordo com R. Combés (1977: 60), a sacrossantidade dos tribunos se opunha à possessão dos auspícios em que se fundava a pretensão dos senadores a serem os únicos a dirigir os assuntos públicos; além disso, isto permitia aos plebeus recorrer a um magistrado especial quando as lutas políticas lhes separavam do consulado.

³ Segundo F. E. Adcock (1959: 14-18), a idéia de *imperium* advinha dos tempos da monarquia, em que o rei era o único possuidor deste. Durante a República, *imperium* era a qualidade apresentada por aqueles que possuíam, por direito e competência, a responsabilidade pelo governo da cidade e uma força militar, sendo o fato de haver dois cônsules que se regulavam, e do ditador com tempo de governo pré-determinado, os meios encontrados para que não fosse possível o *imperium* individual retornar na figura de um novo rei.

Senadores (ADCOCK, 1959: 34). Somente por volta do século III a.C. aceitou-se que as resoluções tomadas pela Assembléia das Tribos por iniciativa dos tribunos teriam força obrigatória tanto para plebeus quanto para patrícios (ADCOCK, 1959: 44).

Com o passar do tempo, o órgão criado para submeter os patrícios a uma jurisdição válida e aberta para todos (COMBÉS, 1977: 60), além de proteger os plebeus de abusos cometidos pelos patrícios, tornou-se um instrumento da ordem dirigente. Suas decisões eram tomadas sob a orientação do Senado, que manipulava as propostas de leis. O Tribunato passou a ser composto por homens ligados às famílias nobres, jovens aristocratas cujo objetivo era fazer carreira para entrar no Senado (CORASSIN, 1988: 39). Segundo F. E. Adcock (1959: 63), esta perda de iniciativa por parte dos tribunos da plebe foi um meio de o Senado – que era incapaz de controlar a eleição popular, inclusive a de tribuno, e de impedir a proposta de qualquer resolução pelos tribunos que, se aprovada, teria força de lei a todos os romanos – encontrou para se proteger. Absorvendo o tribunato, o Senado fazia com que o cargo perdesse seu antigo grupo de eleitores, a camada superior da plebe, cujas reclamações haviam promovido os tribunos e que agora era parte da nobreza de ofício. Então a camada inferior da plebe estava convencida de que os patrícios apresentavam maior capacidade para o exercício do tribunato, o que provocou a plena legitimidade não só da eleição destes candidatos, mas também de suas ações como tribunos, caracterizadas pela tendência a proteger e facilitar a obtenção de vantagens por parte de seus pares.

Isso é, segundo F. E. Adcock (1959:64), relativo aos 80 anos decorridos entre as Guerras Púnicas e o início das Guerras Civis. No entanto, Maria Luiza Corassin (1988: 39) afirma que, já em 150 a.C., no tribunato recomeçaram os sinais de conflito envolvendo estes magistrados, que continuavam sendo eleitos nas fileiras da aristocracia, e sua atividade política continuava relacionada com as aspirações tradicionais, mas que demonstravam uma tendência crescente em fazer ecoar os descontentamentos dos humildes (CRAWFORD, 1981: 99). Em 133 a.C., enfim, o Tribunato da Plebe voltou a protagonizar conflitos com os senadores, quando Tibério Graco foi eleito tribuno e projetou uma reforma na distribuição do *ager publicus*, o que provocou sua perseguição e assassinato por parte dos senadores e seus partidários. O conflito entre tribunos e senadores recomeçou após dez anos de paz, quando Caio Graco, irmão do tribuno de 133 a.C., apresentou uma série de leis que descontentaram a camada mais alta da sociedade, que o perseguiu até a morte.

Ao longo de suas duas magistraturas, Caio Graco propôs uma série de leis cuja ordem cronológica não é muito fácil de definir. A historiografia moderna elegeu

como as principais propostas de Caio lei tais como a Lei Frumentária⁴, com a qual Caio ganhou não só o apoio do povo, mas também a cooperação de Fúlvio Flaco⁵ (APIANO. *Guerras Civis*, I. 21), e a antipatia daqueles que mantinham sua influência política através de sua clientela, e que logo acusaram Caio de esvaziar os cofres públicos a fim de obter popularidade (CORASSIN, 1988: 59). Outra lei considerada importante pela historiografia é aquela que permitia a reeleição do tribuno. Alguns autores afirmam que esta lei⁶ foi proposta por Caio e aprovada ainda em 123 a.C., o que lhe permitiu continuar no cargo de tribuno em 122 a.C. Apiano (*Guerras Civis*, I, 21), porém, informa que esta lei não é de autoria de Caio, relatando que ela já estava em vigor e dava ao povo o direito de eleger dentre todos os cidadãos um tribuno, se as candidaturas tribunícias não estivessem completas. Assim, podemos supor, Apiano insinua que Caio não pretendia se reeleger, mas foi impelido à isso pelo povo, que o indicou espontaneamente para completar as listas de tribunos, fato que Plutarco (*Vida de Caio*, 8) deixa bem claro quando afirma que Caio foi nomeado tribuno pela segunda vez sem sequer ter concorrido ao cargo, unicamente pelo favor do povo.

Além disso, sabemos que Caio empenhou-se na abertura, pavimentação e sinalização⁷ das estradas – tendo em vista sua utilidade, funcionalidade e beleza (PLUTARCO. *Vida de Caio Graco*, 7) – e, segundo Veléio Patérculo (II. 6), estabeleceu novos impostos de trânsito. Segundo Apiano (*Guerras Civis*, I. 23), a abertura de novas estradas tinha como objetivo alcançar “a submissão” do maior número de empreiteiros e artesãos que o apoiariam e estariam dispostos a fazer o que lhes ordenasse.

Caio Graco ainda propôs alargar a cidadania romana até os limites das províncias italianas. Esta reforma, juntamente com a fundação de colônias, segundo Plutarco (*Vida de Caio*, 8), foi realizada durante a sua segunda magistratura, e sua

⁴ Esta lei responsabilizava o Estado pela distribuição mensal de trigo a preço fixo e mais baixo que o de mercado para os cidadãos romanos, medida que favorecia exclusivamente os residentes em Roma e aliviava a miséria da plebe urbana, que até então dependia de doações das grandes famílias, o que contribuía para a criação dos laços de clientelismo enfraquecidos por tal lei, fazendo com que Caio obtivesse o apoio popular (CORASSIN, 1988:58).

⁵ Marco Fúlvio Flaco, guerreiro e político romano que foi cônsul em 125 a.C., partidário de Tibério Graco, fez parte do triunvirato agrário, foi tribuno em 122 a.C., e partidário de Caio Graco. Descrito por Plutarco (*Vida de Caio Graco*, 10) como homem turbulento, notoriamente odiado pelos senadores e praticante de uma política nada pacífica, que só confirmava as suspeitas de que criava agitação entre os aliados e incitava os itálicos à defecção.

⁶ Maria Luiza Corassin (1988:58) afirma que esta lei possibilitou a Caio derrubar um dos grandes obstáculos enfrentados por Tibério, pois os seus opositores não puderam impedir sua reeleição, já que esta, diferentemente do tempo de Tibério, não era uma ação ilegal, não podendo ser ele acusado de intentar um golpe de estado ou o poder régio.

⁷ Caio mediu as estradas por milhas (cerca de 1.480m.) e erigiu colunas de pedra indicando as distâncias (PLUTARCO. *Vidade de Caio*, 7). Sobre estes marcos não há provas arqueológicas ou epigráficas.

pretensão era, segundo Apiano (*Guerras Civis*, I. 23), diminuir o poder do Senado, que a partir de então não poderia opor-se aos seus concidadãos, e garantir mais apoio nas votações das leis. Diante desta proposta o Senado reagiu, ordenando que os cônsules proibissem os itálicos de participar da assembléia ou mesmo se aproximar da cidade durante a votação desta lei.

Plutarco (*Vida de Caio*, 4-7) nos esclarece sobre outras reformas empreendidas por Caio, das quais a historiografia raramente fala. Segundo o autor, o Graco mais novo apresentou a proposta de duas⁸ leis: uma que garantia o direito de o povo julgar o magistrado culpado de banir um cidadão sem processo; e outra que proibia a obtenção de outro cargo pelo magistrado afastado do seu cargo pelo povo; além de uma que dizia respeito ao serviço militar⁹, prescrevendo que os soldados fossem vestidos à custa do Estado e que fosse proibido o recrutamento de menores de dezessete anos.

A historiografia ainda aponta a proposta de fundação de colônias¹⁰ fora da Península Itálica, e a lei em relação à justiça, que segundo R. Combés (1977:203) data de 122 a.C., em que Caio transferiu dos senadores para os cavaleiros, mediante um plebiscito, o direito de proporcionar os juízes dos tribunais de justiça responsáveis por julgar as denúncias de crimes de extorsão e corrupção nas províncias, que estavam desacreditados por sua venalidade (ADCOCK, 1959:79). Este fato compõe o que podemos chamar de nascimento do conflito político entre o Senado e a ordem equestre: a ascensão à função judiciária desta última passando pelo acesso à magistratura¹¹, a linha que separava as duas ordens (NICOLET, 1974:467).

A cavalaria romana, até o final da República, era composta por dezoito centúrias, cifra alcançada pela reforma serviana, que adicionou doze novas centúrias

⁸ Plutarco (*Vida de Caio*, 4) nos informa ainda que a primeira lei tinha como alvo Marco Otávio, que fora expulso do tribunato por votação proposta por Tibério, já a segunda lei atingia Popílio, que sem esperar julgamento abandonou a Península Itálica; sendo que a primeira lei foi retirada por intercessão de Cornélia.

⁹ Estas leis referentes ao serviço militar ilustram a circunstância desesperadora em que estava o recrutamento do exército: pobres que serviam pelo soldo e jovens quase crianças sendo recrutados (CRAWFORD, 1981: 120)

¹⁰ Geza Alföldy (1989: 92-23) afirma que a política de fundação de colônias era, devido a escassez de terras férteis na Península Itálica, a solução que Caio encontrou para continuar, com menos exigências (VELÉIO PATÉRCULO, II. 6) com os projetos agrários do irmão.

¹¹ De acordo com Claude Nicolet (1974:467-468), a magistratura não era só o exercício de uma função civil, comportando também responsabilidades e privilégios políticos, fixada em certas famílias e limitada a um certo meio, ela tendeu pouco a pouco a se transformar em guardiã de certa ideologia, influenciando no desenvolvimento do pensamento político em Roma.

às seis antigas, formadas no reinado de Tarquínio, o antigo. Esta reforma¹² empreendida pelo Rei Sêrvio Túlio estabeleceu o sistema fundado na divisão dos cidadãos em classes de idade e censitárias, com duplo fim militar e eleitoral (NICOLET, 1974: 15).

De acordo com este sistema¹³, os cavaleiros eram recrutados de maneira plutocrática e aristocrática, pois eram escolhido não somente os mais ricos, mas também os melhores, o que explica as características da ordem eqüestre (NICOLET, 1974: 15-16): plutocrática porque a base da escolha era o censo anual; e era aristocrática porque, inicialmente, a cavalaria era recrutada nas famílias aristocráticas ligadas à monarquia, e mesmo quando seu recrutamento passou a ser feito em bases mais amplas, continuou representando esta antiga tradição.

Alguns trabalhos historiográficos arriscam a se referir a estruturas do mundo antigo utilizando conceitos carregados de valores modernos. Assim agem aqueles autores que se usam o conceito de classe para se referir às camadas sociais da Roma antiga. Concordamos em absoluto com Claude Nicolet sobre ser adequada à estrutura romana a tradução de *ordo* não como “classe”, mas sim como “ordem”¹⁴; tradução justificada pelo esforço em evitar equívocos, pois a noção de classe social, hoje, é determinada pela renda e pelas atividades econômicas; diferentemente da *ordo*, que preconizava a *dignitas* e que tinha um sentido preciso e quase jurídico (NICOLET, 1974:167 e 176).

Parte da historiografia a respeito da ordem eqüestre afirma que não se pode usar a expressão ordem eqüestre antes do governo de Augusto, quando, segundo eles, por simetria, nasceu a ordem senatorial. No entanto, Claude Nicolet (1974:163) afirma que esta expressão já existia bem antes mesmo do século II a.C, quando, na época de Caio Graco, ordem eqüestre designava aqueles a quem este tribuno abriu os

¹² Há uma grande discussão sobre a data em que a reforma serviana foi empreendida. Para nossa pesquisa, e em relação à cavalaria e seu papel no sistema serviano, adotamos o fim do século IV a.C., concordando com Claude Nicolet (1974:19), como a época de sua organização.

¹³ O sistema serviano organizou o exército em 193 centúrias recrutadas em 5 classes censitárias e permaneceu sendo a base do censo romano até o fim da República, apesar das muitas modificações que sofreu entre os Graco e Otávio Augusto. Em certo momento (provavelmente em 179 a.C.) o sistema centuriar entrou em relação com as tribos, passando-se a considerar, para o voto, a repartição dos cidadãos em tribos, permanecendo o número total de centúrias (NICOLET, 1974:23)

¹⁴ Ainda segundo Claude Nicolet (1974:169), a noção de “ordem” se aplica unicamente àqueles grupos que eram bastante estáveis para serem confirmados pelos censores e que interessavam de qualquer modo à classificação social e censitária de Roma. O conceito de “ordem” define um grupo que na classificação sócio-política do Estado tinha uma certa função, uma certa *dignitas*, e que podia exigir certo critério censitário para fazer parte dele (NICOLET, 1974:175); um grupo fechado cujos membros eram registrados oficialmente em uma lista redigida por determinados magistrados¹⁴, que tinha necessidade de status legal, devendo ser revisado regularmente com cuidado, e que não constituía um conjunto heteróclito de pessoas, apresentando uma estrutura interna (NICOLET, 1978:41)

tribunais, e que eram definidos rigorosamente como os *équites equo publico*¹⁵ das 18 centúrias de cavalaria.(NICOLET 1974:164)

Alguns autores procuraram definir a ordem eqüestre seguindo uma tendência errônea surgida na historiografia do século XIX (NICOLET,1978:43), como uma camada social de comerciantes, banqueiros e homens de negócios (ADCOCK,1959:69), que se diferenciavam da ordem senatorial por desempenharem funções econômicas diferentes das agrárias. No entanto, Claude Nicolet (1974:175) afirma que, apesar de alguns cavaleiros desempenharem atividades econômicas voltadas para o comércio ou para as finanças, ou serem publicanos e juízes, essas características não podem ser usadas para a definição de ordem eqüestre. Membros dessas atividades podiam ser cavaleiros, mas a função econômica desempenhada não era pré-requisito para a detenção deste título.

Para ingressar nas fileiras da cavalaria romana, os cidadãos candidatos ao posto deveriam alcançar o censo mínimo anual de 400.000 sestércios¹⁶, que não era suficiente, pois os censores¹⁷ deveriam reconhecê-los como dignos desta honra e, principalmente, lhe ceder o direito de possuir o cavalo público, uma das insígnias da ordem eqüestre. A organização desta ordem reunia tanto plebeus ricos como membros da ordem senatorial, ou seja, detentores do censo de 1.000.000 de sestércios que lhes garantia a entrada no Senado. Os senadores pertenciam simultaneamente às duas ordens porque, para a Ordem Senatorial o pré-requisito básico era o censo de um milhão de sestércios, e para a Ordem Eqüestre, a posse do cavalo público. Estas duas ordens compunham as 18 centúrias de cavalaria do exército romano, seus membros tinham um lugar especial na Assembléia Centuriata¹⁸, e eram os

¹⁵ O termo *équites*, assim com *eques* ou *equester* sem dúvida tem origem militar, *equo publico* surgiu do fato de que os cidadãos que compunham as centúrias de cavalaria recebiam do Estado um cavalo e certa quantia em dinheiro para mantê-lo (NICOLET,1978: 38-39).

¹⁶ Um censo 10 vezes superior ao da primeira classe de infantes, que era de 40.000 sestércios (NICOLET, 1978:39)

¹⁷ Os censores, a cada cinco anos, realizavam o *census populi*, operação realizada no Campo de Marte, que se estendia a todos os cidadãos romanos, sem distinção de idade, sexo, classe ou condição jurídica. Então, deviam comparecer os inscritos nas centúrias e declarar quais eram os membros de sua família. Os censores, além de prover as listas dos cidadãos, também desempenhavam atividade fiscal e econômica em que deviam inscrever também as propriedades dos cidadãos, além de preparar a lista dos *équites equo publico*. Deve-se ressaltar que a chamada militar anual era feita não pelos censores, mas pelos cônsules, e a partir das listas gerais do censo (NICOLET, 1974:47).

¹⁸ A Assembléia Centuriata – cujos participantes eram os membros das centúrias do exército romano, criadas durante a reforma serviana – reunia-se mediante a convocação do cônsul ou de um tribuno, e era responsável pela escolha dos magistrados e pela resolução de apelações, além de julgar todos os crimes sujeitos à pena de morte e decidir sobre guerra e paz; também possuía a responsabilidade de votar, sem direito de emenda, medidas propostas pelos magistrados ou pelo Senado. O voto era dado por centúria, possuindo, cada uma destas, o direito a um voto determinado pela maioria de seus membros. Isso dava à

primeiros chamados a votar. Além disso, quando alguma cadeira do Senado encontrava-se vaga, era preenchida por um cavaleiro que passava a ser conhecido como um dos “homens novos”, que optara por seguir carreira política (CORASSIN, 1988:61).

Segundo Maria Luiza Corassin (1988: 62-63), as duas ordens mantinham estreita identificação entre si; entretanto, havia diferenças¹⁹ entre ambas as ordens, que resultavam de suas especializações, das incompatibilidades e proibições legais que se criaram.

Entretanto, a partir do final do século II a.C., mais precisamente após a magistratura de Caio Graco como tribuno da plebe, as duas ordens, até então unidas por interesses políticos e familiares, e principalmente porque os membros de ambas as ordens detinham o direito de possuir o cavalo público e de formar as 18 centúrias de cavalaria, começaram a se separar. O essencial do conflito entre os cavaleiros e o Senado se desenvolve ao redor dos tribunais políticos (as *quaestines perpetuas*), e das *quaestio repetundarum* e diz respeito ao fato de que os juízes – desde a *Lex Repetundarum*²⁰ de Caio Graco – de certa forma hereditários nos tribunais, tendiam a se tornar um grupo político pois, julgando os magistrados, detinham em suas mãos a sorte de homens com os quais eles dividiam a responsabilidade da administração de Roma. Em suma, os juízes tinham consciência das contradições que opunham, nas províncias, os promagistrados – responsáveis pela prosperidade dos *socii* e pela dominação de Roma – e as sociedades de publicanos encarregadas da reposição dos impostos. Assim, os magistrados encontravam em Roma, nos já referidos tribunais, homens ligados a seus interlocutores publicanos nas províncias que, em sua maioria eram, assim como os juízes, pertencentes à ordem equestre (NICOLET, 1974:468).

Esta lei, tanto nos documentos quanto na historiografia moderna, recebe uma atenção especial. Para a maioria dos autores, a lei judiciária de Caio simplesmente transferiu os tribunais – a magistratura – dos senadores aos cavaleiros. Veléio

Assembléia um caráter conservador em suas decisões, porque os membros da 1ª e 2ª classes, pertencentes às ordens equestre e senatorial, formavam o maior número de centúrias.

¹⁹ Algumas das diferenças que existiam entre as ordens diziam respeito ao fato de que os senadores ligavam-se ao exercício das magistraturas, e eram proibidos de participar de uma concorrência pública, pois eram eles os organizadores das mesmas e o Estado não permitia que fossem também parte interessada. Por outro lado, sobre estes leilões, nenhuma proibição legal atingia os cavaleiros. Os principais detentores dos contratos oferecidos nestes leilões eram os chamados publicanos, dos quais alguns eram cavaleiros (CORASSIN, 1988: 62-63). A predominância de cavaleiros vitoriosos nos leilões do direito de coletar impostos nas províncias derivava de sua fortuna, sendo mais uma questão de comportamento social e político, e não a aplicação de um texto de uma lei, pois jamais houve uma medida legal que precisasse que só os cavaleiros pudessem participar das concessões públicas. Um cavaleiro detinha uma fortuna pessoal mínima de 400.000 sestércios que representava uma garantia de que, em caso de dificuldade, o Estado sempre teria segurança para recuperar seu dinheiro (NICOLET, 1978:46).

²⁰ Esta lei está contida em uma pequena tabua de bronze e pode ser convenientemente chamada de *Lex Sempronia*, *Lex Repetundarum* ou *Lex iudiciariai*. (SHERWIN-WHITE, 1982: 18).

Patérculo (II.6) é claro ao afirmar que o tribuno de 123 e 122 a.C. “transferiu os juízos do Senado à Ordem Equëstre”. Apiano de Alexandria apresenta uma interessante análise sobre esta reforma de Caio Graco.

Apiano nasceu em Alexandria, no Egito, sob o governo de Trajano (por volta de 95 d. C.). Desempenhou altos cargos administrativos em sua cidade natal, foi advogado²¹ em Roma e na velhice foi nomeado como procurador imperial²², por intercessão de seu amigo Frontão²³, (SANCHO ROYO, 1985: 8-9 e 13). Viveu no século II d. C., sob o governo dos Antoninos, caracterizado como um período de paz interna, estabilidade e expansão, quando o Império afirmou sua unidade e coesão (GRIMAL, 1993: 101)

História Romana é a principal produção histórica de Apiano e a única que chegou até nós; foi escrita entre os anos de 160 d. C. 165 d. C., provável ano da morte de seu autor. É uma narração da história de Roma desde sua fundação até a morte de Sexto Pompeu, ocorrida pouco depois da divisão do Império entre Antônio e Otávio (SANCHO ROYO, 1985: 10 e 13). A obra escrita em grego compõe-se de 24 livros dos quais 9 nos chegaram completos, e outros 7, em fragmentos (BROWDER, 1980: 32). A fundação de Roma e suas guerras com outros povos compõem a primeira parte de *História Romana*, organizada etnográfica e não cronologicamente, cuja referência foi a cidade de Roma (SANCHO ROYO, 1985:11-12): “as guerras estrangeiras sustentadas com povos diferentes encontram-se divididas em livros, em razão do povo com que foram sustentadas” (APIANO, PRÓLOGO: 15).

É difícil estabelecer os motivos que levaram Apiano a construir sua história nesta perspectiva, e com este objetivo há várias hipóteses: desejo de imitar algum modelo precedente, condicionamento do próprio material histórico, ou mesmo, pelo fato de Apiano não ser historiador de ofício, incapacidade do autor em organizar as informações das diferentes fontes de forma cronológica, e influência do exercício da

²¹ Antonio Sancho Royo (1985: 8) supõe que a carreira de Apiano como advogado em Roma tenha sido desempenhada na qualidade de *aduocatus fisci*, ou advogado do Tesouro imperial (BROWDER, 1980: 32), cargo instituído pelo imperador Adriano.

²² Suspeita-se que, para conseguir o cargo de *Procurator Augusti* ou *Augustorum* dos imperadores Marco Aurélio e Lúcio Vero, Apiano tenha conseguido, com Adriano, o direito à cidadania e algum título de nobreza da ordem equëstre (SANCHO ROYO, 1985: 8-9); além disso, a interferência de Frontão nesta ocasião deve ter sido necessária visto que os magistrados que desempenhavam este cargo eram eleitos entre os membros da ordem senatorial, da qual Apiano não fazia parte.

²³ A suspeita da interferência de Frontão na nomeação de Apiano para o cargo de procurador imperial é embasada pela existência de cartas de Apiano endereçadas ao preceptor de Marco Aurélio, e deste a Antonino Pio, solicitando o já referido cargo para seu amigo (SANCHO ROYO, 1985: 9)

advocacia em sua concepção da história de Roma compartimentada, estanque, como um advogado defende cada caso isoladamente (SANCHO ROYO, 1985:12).

Ao narrar as Guerras Civis²⁴, entretanto, Apiano rompe com o modelo etnográfico e a ordem cronológica é adotada para narrar as lutas internas desde o Tribunato de Tibério Graco até o Segundo Triunvirato. Então os fatos são organizados “em razão de seus líderes” (APIANO, PRÓLOGO: 15), cujas personalidades²⁵ recebem uma atenção especial. É evidente que, pelos fatos narrados pertencerem a um passado distante, foi necessária a utilização de fontes escritas para a composição da obra, (SANCHO ROYO, 1985: 13). Isto pode justificar o interesse de Apiano em se apresentar como homem acostumado às tarefas públicas, através da citação dos cargos de alta confiança que ocupou em Roma – tanto no prólogo de sua obra quanto, ao que tudo indica, em sua autobiografia – com o intuito de exaltar sua capacidade de interpretar e julgar os fatos de um passado remoto (SANCHO ROYO, 1985: 9-10).

Estabelecer quais foram as fontes utilizadas por este autor é uma tarefa difícil e necessária. Apesar disso, podemos afirmar sem sombra de dúvida que Apiano se serviu de obras gregas e romanas, das memórias de campanha (para nós perdidas) dos participantes diretos de alguns fatos (como os registros de César e de Augusto), e de documentos oficiais disponíveis em registros e arquivos, cujo acesso era possível por ser o autor um funcionário imperial (SANCHO ROYO, 1985 14-16).

Apiano, por sua atuação em Roma, era fluente no latim (SANCHO ROYO, 1985: 18), entretanto, ele mesmo alude à dificuldade em traduzir as fontes escritas em latim para o grego, língua em que escreveu sua *História Romana*: “(...). Tal era o texto da proscrição na medida em que pude traduzi-lo para a língua grega (APIANO, *Guerras Civis*, IV. 11)”. Dificuldade explicada pela historiografia como fruto do esforço de Apiano em permanecer fiel às suas fontes; o que teria provocado também a inconstância da narrativa quanto à coerência e estrutura interna, que se alteraria de acordo com a documentação e natureza das fontes utilizadas em cada caso. Tal esforço de fidelidade também ocasionou uma série de desvios de sentido das palavras gregas por ele usadas em sua tradução do latim, ou alterações nas estruturas

²⁴ A narrativa das Guerras Civis está disposta nos livros II e III da *História Romana*, que apresentam o subtítulo de *Guerras Civis*, sob o qual são organizados os cinco livros que tratam destas lutas internas. Os livros I e II das *Guerras Civis* compõem o livro II da *História Romana*, cujo livro III é composto pelos livros III, IV e V das *Guerras Civis*.

²⁵ De acordo com Antonio Sancho Royo (1985: 24), o destaque para as personalidades e gestos individuais na obra de Apiano sobre as Guerras Civis é um reflexo do gosto pelo fator individual na historiografia helenística, à qual pertencem algumas de suas fontes, e de outros autores da época imperial e dos analistas romanos

frasais, o que foi chamado de “latinização de sua prosa” (GABBA, apud: SANCHO ROYO: 1985: 18).

O texto, por escolha do autor, não apresenta rigor cronológico, o que é justificado no prólogo: “pareceu-me supérfluo informar a data de todos os fatos e só mencionarei a dos mais importantes” (APIANO, PRÓLOGO. 13). O estilo geral da escrita de Apiano é claro e simples. Às vezes contagia-se de um caráter sintético de conteúdo e conciso na escrita e ao longo da narrativa também encontramos muitos discursos, fato que é uma constante na historiografia greco-latina e que, do ponto de vista estilístico, constitui um traço valioso da obra (SANCHO ROYO, 1985: 24).

Apiano não só descreve os projetos empreendidos por Caio Graco, mas também nos informa sobre a repercussão de tais atitudes no Senado e na opinião pública– “E o povo (...), menosprezou as leis de Graco” (APIANO. *Guerras Civis*, I. 23) – além de detalhar a perseguição empreendida pela oposição ao filho mais novo de Cornélia Semprônia, bem como a morte do tribuno e de seus partidários. Depois de uma longa descrição dos acontecimentos que levaram à morte de Caio, Apiano se mostra favorável às reformas dos irmãos Graco, afirmando que a lei agrária proposta por Tibério e continuada por seu irmão, “teria resultados excelentes e muito úteis se tivessem podido pô-la em prática” (APIANO. *Guerras Civis*, I. 27).

Os capítulos 21 a 27 do livro I das *Guerras Civis* de Apiano tratam das duas magistraturas de Caio Graco como Tribuno da Plebe e destes o capítulo 22 diz respeito à relação deste tribuno como a Ordem Equestre. Sobre Caio Graco, Apiano apenas informa que era irmão mais novo de Tibério e que permanecera politicamente inativo durante muito tempo desde a morte de seu irmão (APIANO. *Guerras Civis*, I. 21); sua candidatura a tribuno é justificada pelo fato de que muitos senadores o desprezavam, e o autor afirma que assim que Caio foi eleito, “preparou de imediato sua vingança contra o Senado, que consistia na distribuição de trigo à plebe” (APIANO. *Guerras Civis*, I. 21). Com esta medida, diz Apiano, Caio ganhou o apoio popular e conseguiu a reeleição. Segundo o autor, ao longo de sua magistratura o Graco mais novo buscou diminuir o poder do Senado, o que foi alcançado com as leis judiciárias. Com estas leis a direção dos tribunais provinciais deixou de ser uma atribuição da Ordem Senatorial para ser de responsabilidade da Ordem Equestre.

Para Apiano (*Guerras Civis*, I. 22) esta transferência foi o meio encontrado por Caio para comprar o apoio dos cavaleiros e foi justificada pela corrupção que dominava estes órgãos. Segundo o autor, Caio, pouco tempo depois da

aplicação da lei, afirmou que havia abatido o poder do Senado com um golpe definitivo. O autor concorda com tal afirmação dizendo que esta lei elevou os cavaleiros ao nível de dominadores – que, coligando-se com os tribunos nas votações, tornaram-se progressivamente mais temíveis para os senadores, não apenas detendo o poder, mas também cometendo violência contra estes nos julgamentos, e se corrompendo – e os senadores à condição de súditos. Entretanto afirma que com o tempo a intenção da lei não se mostrou benéfica, pois se criou um vácuo de poder de governo, ao estar somente a dignidade nas mãos do Senado e o poder efetivo nas mãos dos cavaleiros.

Com base no relato deste autor, a lei de Caio tem sido interpretada como uma arma no arsenal político que o tribuno utilizou contra os senadores, opositores às suas outras reformas; no entanto, esta lei tinha como propósito primário reprimir a corrupção na administração romana, oferecendo assistência para todos os habitantes do mundo romano, não se confinando aos crimes de extorsão no sentido estreito, proibindo absolutamente todos os métodos de enriquecimento. Sua característica especial era a insistência na publicidade²⁶ de todos os seus procedimentos, em especial a seleção dos jurados²⁷, a manutenção da corte e a votação do júri (SHERWIN-WHITE, 1982:21). Ao controle máximo da publicidade e a pesadas multas financeiras, caso negligenciassem suas tarefas, os jurados eram submetidos porque Caio não confiava na sua fidelidade (SHERWIN-WHITE, 1982: 23).

Os cavaleiros apoiaram Caio Graco em sua proposta referente aos tribunais provinciais; mas não podemos, por isso, afirmar que houve uma definitiva ruptura entre as duas principais ordens romanas: os interesses de senadores e cavaleiros eram parecidos, e estes não almejavam acabar com os privilégios daqueles, mas sim alargar a possibilidade da sua participação nos mesmos, entrando no Senado. A oportunidade que Caio Graco lhes ofereceu foi um importante meio de alcançar o censo senatorial, pois o tribunal que antes lhes controlava os excessos, desde então passara às mãos de seus pares, tornando-se favoráveis os julgamentos dos crimes de extorsão. Assim, a ordem equestre

²⁶ O pretor deveria ler em voz alta, na Assembléia do Povo, sua lista anual de 450 jurados, e publicá-la em um quadro de notícias ao longo do ano; também precisava publicar a lista de jurados escolhidos e advogados indicados para cada caso e realizar um juramento público de que havia escolhido apenas homens de bem. O povo ao redor da corte precisava ver os votos dos jurados, que eram contados e declarados para a multidão (SHERWIN-WHITE, 1982: 21 e 23).

²⁷ Eram excluídos do júri todos aqueles que estavam fora da Península Itálica, aqueles que estavam ocupados com tarefas nas províncias e os que estavam servindo ou podiam servir na cavalaria. Isto porque os jurados precisavam estar disponíveis em Roma durante o ano; os limites de idade eram baseados no serviço militar, que termina aos trinta anos, quando começava a vida política efetivamente, vida esta que acabava aos sessenta anos (SHERWIN-WHITE, 1982:22).

apoiou Caio Graco apenas enquanto ele não ameaçou os privilégios de ambas as ordens, que o perseguiram até a morte, em defesa dos mesmos (CORASSIN, 1988:65-67).

No entanto, a partir deste episódio as duas ordens passaram a apresentar fronteiras mais nítidas no que se referia aos elementos de definição de ambas, principalmente à posse do cavalo público, fundamental na definição de um cavaleiro. A partir de então os senadores, que desde o surgimento das ordens também eram cavaleiros, foram obrigados a devolver o cavalo público (NICOLET, 1974:469). Assim, os membros do Senado deixaram de possuir a principal prerrogativa para ser considerado um cavaleiro, no entanto, os objetivos e ambições de ambas as ordens diante da direção do Estado não sofreram grandes mudanças, a ponto destes grupos sociais se tornarem inimigos.

Deste modo, a *Lex Repetundarum* de Caio Graco, mesmo não sendo sua finalidade última, auxiliou os equestres em sua busca por poder político, que chegaria ao topo durante o Império, quando a ordem equestre forneceu para os Príncipes os funcionários dos cargos de maior importância. Além de criar as condições censitárias necessárias para que os cavaleiros disputassem as cadeiras no Senado e as magistraturas nas eleições.

Neste momento em que analisamos Apiano de Alexandria, sua obra *História Romana* e sua interpretação sobre Caio Graco, temos muitas perguntas a respeito das influências sofridas por sua escrita e alguns caminhos que possivelmente nos ajudarão a responder tais perguntas. Certamente o imaginário de sua época influenciou sua interpretação dos fatos. Apiano consultou obras escritas em momentos muito posteriores aos fatos. Então sua interpretação foi dirigida não só pelo pensamento de sua época, mas também pelas interpretações dos fatos contidas nas obras consultadas, que por sua vez influenciaram toda a sua geração, podemos supor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Documentos Textuais

- APIANO. Guerras Civis I. In: *História Romana II*. Trad. Antonio Sancho Royo. Madrid: Gregos, 1985.
- _____. *História Romana I*. Trad. Antonio Sancho Royo. Madrid: Gregos, 1985.
- PLUTARCO. Vida de Tibério Graco. In: *Vidas Paralelas*. Tradução de Gilson César Cardoso. Rio de Janeiro: Paumape, 1992.
- _____. Vida de Caio Graco. In: *Vidas Paralelas*. Tradução de Gilson César Cardoso. Rio de Janeiro: Paumape, 1992.
- VELÉIO PATÉRCULO. *História Romana II*. Tradução de Maria Assunción Sánchez Manzano. Madrid: Gredos, 2001.

B) Obras Gerais

- ADCOCK, F. E. *Las Ideas y la Practica Politica en Roma*. Caracas: s.e., 1959.
- BROWDER, Diana. *Quem foi quem na Roma antiga*. São Paulo: Art Editora, 1980.
- COMBÉS, R. *La Republica en Roma*. Madrid: EDAF, 1977.
- CORASSIN, Maria Luiza. *A Reforma Agrária na Roma Antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CRAWFORD, Michael. *La Republica Romana*. Madrid: Taurus, 1981.
- GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Setenta, 1993.
- NICOLET, Claude. *L'Ordre Équestre: A L'Époque Républicaine (312-43 av. J.-C.)*. Tome 1: Définitions juridiques et structures sociales. Paris: E. Bocard, 1974.
- _____. Un Ensayo de Historia Social: el Orden Ecuestre en las postrimerias de la Republica Romana. In: *Ordenes, Estamentos y classes: Coloquio de historia social Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967*. Madrid: SigloVeintiuno, 1978. p. 36-51.
- SANCHO ROYO, Antonio. Introdução. In: *História Romana*. Madrid: Gredos, 1985. p. 7-39.
- SHERWIN-WHITE, A. N. The Lex Repetundarum and the Political Ideas of Gaius Gracchus. *Jornal of Roman Studies*. London, v. 72, p. 18-29, 1982.

MARXISMO E ARTE NA TRAJETÓRIA DE MARIO PEDROSA

Lorena Nunes de Souza¹
lorenansouza@hotmail.com

Os estudos sobre o pensamento e a trajetória do intelectual Mário Pedrosa têm alcançado, crescentemente, uma maior projeção. Representante do movimento de oposição de esquerda e um dos maiores críticos de arte no Brasil, Pedrosa faz da arte um de seus instrumentos de prática política. Sob essa perspectiva, a ideia que norteia nossa análise é a de que, para este intelectual, arte e política não se definiram como campos díspares; ao contrário, constituíram uma manifestação inter-relacionada.

Palavras-chave: Mario Pedrosa, Arte, Revolução.

Studies on the thought and intellectual trajectory of Mario Pedrosa have achieved, increasingly, a greater projection. Representative of the opposition movement to the left in Brazil and one of the largest Brazilian art critics, art Pedrosa is one of their instruments of political practice. From this perspective, the idea that guides our analysis is that for this intellectual, art and politics is not defined as disparate fields, in contrast, were a manifestation of inter-related.

Keywords: Mario Pedrosa, Art, Revolution.

Os estudos sobre o pensamento e a trajetória do intelectual Mário Pedrosa têm alcançado, crescentemente, uma maior projeção. Representante do movimento de oposição de esquerda no Brasil, Pedrosa esteve durante algum tempo à margem no que concerne ao quadro historiográfico a respeito do marxismo no Brasil, ou, em outra perspectiva, foi pontuado de modo superficial. Entretanto, as comemorações do centenário de seu nascimento (2000) representaram um marco para os estudos sobre Mário Pedrosa; o resultado deste movimento foi expresso pela publicação da obra *Mario Pedrosa e o Brasil*, onde vários pesquisadores, como José Castilho Marques Neto, Otília Beatriz Fiori Arantes, Antonio Cândido, Lélia Abramo, dentre outros, se colocaram na vanguarda em relação ao resgate de toda a atualidade que o pensamento de Mário Pedrosa possui.

Quando se trata de crítica de arte, Mario Pedrosa, sem dúvida, desponta como um dos maiores expoentes brasileiros, tendo em vista as contribuições que proporcionou para este campo; inicialmente para a crítica literária e, em seguida, para a crítica de artes plásticas. Pode-se afirmar ainda que o mesmo sentido aguçado que o consagrou como crítico de arte verifica-se na expressão de seu pensamento político. Relacionando esta assertiva, podemos

¹ Graduada pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e vinculada ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Historia Contemporânea (NEPHC).

compreender que o marxismo de Mario Pedrosa esteve presente no campo da arte e em defesa dela como prática política. Sob essa perspectiva, a ideia que norteia nossa análise é a de que, para este intelectual, arte e política não se definiram como campos díspares; ao contrário, constituíram uma manifestação inter-relacionada.

Ao demonstrar a legitimidade de nosso argumento, Iná Camargo², ao propor uma discussão sobre o tema “Educação pela arte segundo Mario Pedrosa”, aponta que há para alguns intelectuais – e a autora inclui-se de modo veemente neste grupo – certo mal-estar quanto à separação da obra de Pedrosa, entre os campos político e crítico de arte. Segundo a autora, essa perspectiva não se sustenta quando voltamos o olhar para sua militância. Seu propósito é ressaltar a tese de que para Pedrosa:

Assim como reeducar a sensibilidade do homem por meio da força expressiva da forma artística era uma questão política porque estava no horizonte a redefinição do destino da humanidade, o ensino de arte (e por extensão o ensino em geral) era uma questão política de primeira grandeza, indissociável tanto das questões políticas mais amplas como das específicas, relativas às artes propriamente ditas (COSTA, 2001: 57).

Conhecer, então, os passos e analisar as obras e o pensamento deste intelectual é uma tarefa fundamental no que concerne, num nível geral, ao resgate da memória e da história política e artística brasileira contemporânea. Em aspectos mais específicos, o estudo sobre Mário Pedrosa permite compreender significativamente o próprio *devoir* das organizações de esquerda no Brasil, as quais atuaram, especialmente, quando se trata de compreender a relevância do papel da oposição de esquerda e do trotskismo no país. Do mesmo modo, a figura deste intelectual não é menos marcante no que tange à crítica de arte, pois que foi um dos seus maiores expoentes brasileiros; algo que pode ser notado, por exemplo, no empenho que Pedrosa empreendeu para tornar possível o Museu da Solidariedade, em apoio ao governo chileno de Allende como veremos adiante. E isso não é tudo. Pedrosa, no esforço de compreensão da realidade brasileira, analisa um dos eventos mais determinantes da história do país, a saber, o golpe de 1964, em suas duas obras, de completude mútua, *A Opção Imperialista* e *A Opção Brasileira*.

Nestas duas obras, o autor empreende, com um método crítico muito próprio, uma análise em que coloca o evento para além das conjunturas nacionais e o projeta a outras questões de maior envergadura, no qual se identifica a ação, bem como as contradições do capitalismo no seu estágio imperialista; este que segundo o autor “não traz [...] a libertação do

²COSTA, Iná Camargo. A educação pela arte segundo Mario Pedrosa. In: NETO, José Castilho Marques (org.) *Mario Pedrosa e o Brasil*. 1ª ed. SP: Perseu Abramo, 2001. p. 57-67

homem, mas a sua escravização a uma ordem neutra, cientificamente organizada para servir a uma elite cada vez mais afastada do povo”³. A partir dessa análise, Pedrosa, que sempre sonhou uma revolução para o Brasil⁴, busca apontar uma direção para a revolução na periferia, ou seja, nacional. Afirma ele ainda que “não faz sentido que os países periféricos imitem o caminho da metrópole”. Sob essa perspectiva, Mário constata duas opções possíveis para o Brasil: “um futuro aberto ou a miséria eterna”. Há um projeto revolucionário a se realizar na perspectiva de Pedrosa: “existe em andamento, um pouco por toda a parte, um projeto a realizar, condição *sine qua non* para conceber o futuro; ou seja, manter aberta para todos uma perspectiva desimpedida de desenvolvimento histórico. O que é isto senão uma revolução? Sim, uma revolução. A única suscetível de mobilizar os povos da maioria da humanidade. A única positivamente concebível como a tarefa histórica do vigésimo primeiro século”⁵.

O intelectual Mário Xavier de Andrade Pedrosa nasceu em 25 de abril de 1900, em Timbaúba, Estado de Pernambuco. Quando jovem foi que Pedrosa interessou-se pelo marxismo, vertente que o orientará por toda a vida – seja quando adere ao Partido Comunista Brasileiro, em 1925, seja quando rompe com ele em 1929 para aderir ao trotskismo, até 1940, tendendo sempre a um caráter mais heterodoxo, ou, ainda, quando declara apoio irrestrito à idealização e à formação do Partido dos Trabalhadores (PT) em fins da década de 1970.

Em 1933, por ocasião de uma exposição da artista alemã Kaethe Kollwitz, Mario Pedrosa estreia como crítico de arte escrevendo seu primeiro ensaio de inspiração marxista. Dado este passo, veremos sempre Pedrosa engajado em movimentos artístico-políticos nacionais e internacionais, como quando assume a direção do Museu de Arte Moderna e a secretaria-geral da 6ª Bienal, em 1961, ou quando lidera um movimento de boicote de artistas nacionais e estrangeiros à 10ª Bienal de São Paulo, em clara oposição à ditadura militar ou, então, quando esteve envolvido com o debate sobre o abstracionismo, em defesa de uma arte concreta, escrevendo suas críticas de arte – como a respeito de Giorgio Morandi, pintor

³ PEDROSA *apud* LOUREIRO, Isabel. Mario Pedrosa e o Socialismo democrático. In: NETO (org.), *Mario Pedrosa e o Brasil*, 2001.

⁴ “Ser revolucionário é a profissão natural de um intelectual [...] Sempre achei que a revolução é a atividade mais profunda de todas. [...] Sempre sonhei uma revolução para o Brasil.” (Pedrosa numa entrevista ao Pasquim publicada em 18 de novembro de 1981 *apud* LOUREIRO, Isabel. In: NETO (org.), *Mario Pedrosa e o Brasil*, 2001.

⁵ *Ibid.*

italiano, escrita em 1947, e tantas outras, ou mesmo na organização do Museu da Solidariedade no Chile, com exposições de obras renomadas para o acesso popular.⁶

Durante a década de 1970, no correr dos anos de repressão imposto por ocasião do golpe de 1964, o governo militar decretou uma série de prisões de “grupos subversivos” que, segundo eles, intencionavam denegrir a imagem do país no exterior e desmoralizar o Poder Militar com denúncias de torturas praticadas contra presos políticos – o que era negado evidentemente. Para justificar a contraofensiva era necessário forjar os “bodes expiatórios”, identificando os supostos impatriotas. Mário Pedrosa teve, por conseguinte, sua prisão preventiva decretada, razão pela qual se refugiou no Chile. Embora tenha sido por um curto prazo, ele pode respirar os ares daquele país sob a tutela do governo socialista de Allende, o que se dará até fins de 1973, quando os militares fascistas, liderados por Pinochet, efetuam o golpe que deporá o governo Allende, quando este é assassinado.

Não obstante, o exílio no Chile – e em tantos outros lugares – representou para Pedrosa riquíssimo campo de atuação no que diz respeito à síntese entre arte e política.

Pelas décadas afora, passando por exílios e perseguições, nunca perdeu a paciência e a esperança na iniciativa libertadora das massas. (...) Fiel às raízes marxistas de seu pensamento, Mário Pedrosa fez sempre da luta de classes a regra de ouro a partir da qual buscou compreender a política e a história. Sua confiança na força ascendente da massa trabalhadora – ética, estética, política – em nenhum momento desfaleceu. Jamais acreditou que a libertação dos trabalhadores e do povo pudesse ser fruto da generosidade, liberal e populista, de seus adversários de classe. (PELLEGRINO, 1982: 12)⁷

Pedrosa demonstrou tanto crer nessa força ética, estética e política como propulsora da libertação das massas, que se empenhou sempre em despertá-la, adquirindo evidentemente a maturidade de “não confundir o tempo da história com o tempo de sua própria biografia”. Mario Pedrosa não era mero expectante teórico. Seguindo o pensamento de que “não há revolução sem prática revolucionária”, ao chegar ao Chile envolveu-se de imediato na luta pela construção do socialismo. Sua ferramenta política: a arte manifestada no projeto de construção de um museu que fosse acessível às massas, o “Museo de la Solidaridad”, algo que

⁶ Em boa medida, orientaram nossas referências aqui a cronologia de Mario Pedrosa publicada na “Folha de São Paulo, Mais!” De 16 de abril de 2000 cuja base encontra-se, ainda, na cronologia publicada em “Política das Artes” de Mário Pedrosa (Edusp).

⁷ Interlocutor de Pedrosa durante os períodos de exílio, Pellegrino organiza e publica essas epístolas, exprimindo a extrema admiração que demonstra ter por nosso intelectual; sua intenção é ressuscitar o pensamento de Pedrosa e sua grande envergadura, fato que, conforme afirma, interessa a toda cultura brasileira, pois que “Mario Pedrosa, e da raça de homens que não morrem”.

granjearia obras artísticas, transferindo-as dos gabinetes particulares para o acesso popular, sintetizando assim “arte e revolução”.

A arte, para Pedrosa, é o exercício experimental da liberdade. A revolução social, nesta medida, é uma prodigiosa e grandiosa obra aberta, feita sob a direção das massas que tomam em suas mãos o comando de seu próprio destino. Arte e revolução, portanto, constituem atividades estruturalmente análogas. Ambas são marcadas, em seu centro, pelo selo da liberdade, sem cuja bandeira não existe, nem verdadeira arte, nem verdadeira revolução. (PELLEGRINO, 1982: 14)⁸

Picasso, Miró, Moore, Calder, artistas de vários países foram mobilizados pelo crítico de arte e se envolveram sobremaneira no projeto enviando obras para o museu, que recebeu milhares, vindas de todos os cantos do mundo. A atmosfera criada foi a de que, no Chile, expressava-se naquele momento a contemporaneidade artística. Nas palavras de Pedrosa: “continuo a achar que a América (do Norte e do Sul) é hoje mais contemporânea que a Europa. Um intelectual, um proscrito de nossas bandas, onde deve estar é por aqui, ou por essas bandas. A não ser que queira viver aposentado ou marginalizado.”⁹

O museu fora inaugurado sob a direção apaixonada de nosso intelectual e constituiu-se como a expressão de seu espírito de ação, essencialmente revolucionário, que acreditava que a liberdade não poderia surgir apenas dos debates que se encerram em si mesmos, mas da luta, onde ela se fizesse necessária – não apenas a do Brasil. Embora o museu tenha encontrado o obstáculo que impediu a continuidade de sua existência e muitas das obras doadas tenham sido perdidas em razão do golpe de Pinochet, sua curta, mas expressiva existência, não deve ser ignorada quando se analisa marxismo e arte na trajetória de Mario Pedrosa.

Seu ativismo rendeu-lhe a admiração de grandes artistas que, em defesa de sua integridade física e moral, protestam contra o governo brasileiro, questionando o processo infligido a Pedrosa de difamação da Pátria, e estabelecem o contraponto: para eles este intelectual representa a mais completa expressão da inteligência brasileira, detentor de coragem e austeridade. Era a “Carta Aberta”, publicada em 1970 pelo *Ney York Review of Books* e dirigida ao então presidente General Garrastazu Médici.

Nous soussignés, intellectuels et artistes, avons appris avec indignation et inquiétude, le mandat d’arrêt politique lancé par votre gouvernement contre l’écrivain et critique d’art, Mário Pedrosa. M. Pedrosa nous est connu par ses travaux dans le domaine de l’art et représente, pour tous ceux qui l’ont lu ou approché, une des expressions les plus accomplies

⁸ Ibid, p.14.

⁹ Carta de 12-7-1972.

de l'intelligence d'un pays qu'il a toujours brillamment représenté et su défendre avec intransigeance et courage. Nous estimons que vous êtes personnellement responsable de l'intégrité physique et morale de cet éminent brésilien, dont la personnalité a su gagner partout l'admiration et le respect de ses confrères. Nous attendons avec impatience et angoisse les nouvelles nous apprenant la cassation des mesures qui pèsent contre lui de la part de votre gouvernement. (FIGUEIREDO, 1982:56)¹⁰

A carta segue assinada por Calder, Henry Moore, Picasso, Pignon Cruz Diez e tantos outros artistas defensores e admiradores de Mario Pedrosa. Certamente ela expressa uma tentativa de permitir que Mario Pedrosa, a despeito das perseguições do governo brasileiro e dos olhares de soslaio de conservadores outros, continue sua obra aberta na construção do socialismo, através da síntese entre arte e política, arte e revolução, que ele tão bem soube manifestar em si mesmo e em seu pensamento ativo.

BIBLIOGRAFIA

ARANTES, Otilia e GULLAR, Ferreira. (textos). Caderno Mais! *Atualidade de Mário Pedrosa*. Folha de São Paulo. 16 de abril de 2000.

FIGUEIREDO, Carlos Eduardo de Senna. *Mário Pedrosa – Retratos do Exílio*. 2ª ed. SP: Editora Arantes, 1982.

NETO, José Castilho Marques (Organizador). *Mário Pedrosa e o Brasil*. 1ª ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001. – (Coleção Clássicos do Pensamento Radical)

_____. *Solidão Revolucionária - Mário Pedrosa e as origens do trotskismo no Brasil*. SP: Editora Paz e Terra, 1993.

PEDROSA, Mário. *A Opção Brasileira*. RJ: Editora Civilização Brasileira, 1996.

_____. *A Opção Imperialista*. RJ: Editora Civilização Brasileira, 1996.

¹⁰ Lettre ouverte au président de la république du Brésil, Gal. Garrastazu Médici. *Apud*: FIGUEIREDO, Carlos Eduardo de Senna. 2ª ed. *Retratos do Exílio*. RJ: Antares, 1982. p.56

PARTIDOS POLÍTICOS, INTELLECTUAIS E PODER.

Erisvaldo Souza
erisvaldosouza@yahoo.com.br¹

O nosso trabalho analisa fundamentalmente algumas questões relacionadas aos partidos políticos, aos intelectuais e principalmente as relações de poder estabelecidas por estes no interior de determinados partidos políticos. Os partidos políticos são construídos historicamente e quase sempre os intelectuais se fizeram presentes, como é o caso da Revolução Russa de 1917 e isto proporciona diversas implicações, já que onde o partido político conseguiu grande influência, crescimento eleitoral ou o poder político, passou a agir, incluindo seus intelectuais, em oposição à classe trabalhadora. Portanto, torna-se importante entender tal objeto de pesquisa a partir de uma explicação teórica.

Palavras Chaves: Partidos Políticos, Intelectuais, Poder.

Our work basically analyzes some questions related to the political parties, the intellectuals and mainly the relations of being able established for these in the interior of determined political party. The political parties are constructed historically and almost always the intellectuals if they had made gifts, as it is the case of the Russian Revolution of 1917 and this provides diverse implications, since where the political party obtained great influence, electoral growth or the power politician, started to act, including its intellectuals, in opposition to the diligent classroom. Therefore, one becomes important to understand such object of research from a theoretical explanation..

Words-Keys: Political parties, Intellectuals, Power.

O presente artigo busca analisar algumas questões que são polêmicas quando falamos em ciências humanas, a saber, os partidos políticos, os intelectuais e as relações de poder que são travadas por esses intelectuais no interior do partido, para tanto, as obras Michels e Duverger e posteriormente de Foucault, Gramsci e Lênin poderão fornecer alguns elementos de análise, neste caso, iremos observar a visão de cada um desses “intelectuais” sobre este tema que é de grande importância para as ciências humanas, neste caso específico a História. Posteriormente apresentaremos a concepção de outros intelectuais que puderam contribuir com o tema em questão.

Podemos dizer que os partidos políticos são instituições recentes na história política, ou seja, são frutos da moderna sociedade capitalista, e que no seu interior existe a figura do dirigente (burocrata) e os dirigidos que são a maioria no partido. Quando nos referimos aos

¹ Graduado em História e Especialista em Ciência Política Pela Universidade Estadual de Goiás.

partidos políticos, duas obras podem nos oferecer um ponto de partida, a saber: *A Sociologia dos Partidos Políticos* de Robert Michels e *Os Partidos Políticos* de Maurice Duverger. Estas obras foram produzidas no contexto do século XX, a primeira escrita no início do século e a segunda na década de 60 do mesmo século; tais obras nos fornecem elementos importantes para a nossa análise, pois são obras pioneiras no que se refere ao estudo dos partidos políticos, posteriormente, utilizaremos outros autores que puderam contribuir com o tema em questão, e que apontam para uma outra perspectiva de análise sobre os partidos políticos na sociedade.

Michels inicia sua obra afirmando que a democracia, que é a participação de todos na direção, deixa, por conseguinte, de exercer-se no interior dos partidos. Assim, está evidente, que dentro do partido político não há democracia. “Nos partidos políticos modernos reclama-se para os chefes uma espécie de consagração oficial e insiste-se na necessidade de se formar uma classe de políticos profissionais, de técnicos da política, testados e experimentados”. (MICHELS, 1982, p. 19). Historicamente, não podemos negar a imagem do líder dirigente do partido moderno, pois este vai sempre agir no sentido de dominar a maioria no partido.

O autor se refere à especialização técnica, esta consequência inevitável de qualquer organização mais ou menos extensa, torna-se necessário o que chamamos de direção dos negócios, e que estas mesmas organizações, inclusive os partidos políticos tem uma forte tendência à oligarquia. “Quem fala em organização fala em tendência à oligarquia. Em cada organização, seja um partido político ou uma união de profissões, etc, a inclinação aristocrática manifesta-se de uma maneira muito acentuada”. (MICHELS, 1982, p. 21). Até mesmo nos partidos políticos da social democracia que é o tipo de partido analisado por Michels, segundo ele há essa mesma tendência oligárquica, ou seja, são poucos que dirigem o partido político.

“Forma-se uma burocracia rigorosamente delimitada, e hierarquizada. Esta hierarquia é o resultado das necessidades técnicas e a condição mais essencial do funcionamento regular da máquina do partido”. (MICHELS, 1982, p. 23). A divisão do trabalho existente na sociedade capitalista se aplica na organização do partido, onde se forma uma burocracia delimitada e hierarquizada, além de uma necessidade dessa organização burocrática, esta também atua como forma de dominação dos outros membros do partido, e quando este

mesmo partido se encontra no poder, esta dominação é aplicada também ao restante da sociedade. Como forma de fugir dessa forma de organização o autor cita os anarquistas, que segundo ele tem horror a toda organização fixa, de qualquer natureza, não tem chefes com funções regulares. A questão da representação política a partir do voto é um grande problema para Michels. Sobre este assunto o autor cita Marx e Engels, onde os autores apontavam os perigos da representação, mesmo que esta seja obtida através do sufrágio universal.

Os partidos políticos atualmente têm um objetivo comum, que é a conquista do poder. Em um estado burocrático, as questões referentes à sociedade em geral, tais como: arrecadação de impostos, projetos políticos e que dizem respeito à sociedade, são decididas pelo parlamento, daí então o grande interesse dos partidos políticos almejam chegar ao poder político do estado. Todo o poder do estado se encontra nas mãos de uma burocracia técnica e especializada sempre prestativa ao líder político do partido é desta forma que o partido político busca se organizar para “representar o povo”, mera ilusão no que diz respeito a essa representação, pois o partido político está distante do “povo” e de seus interesses coletivos, pois normalmente a ação do partido político é sempre em nome de um grupo que organiza a burocracia do partido, pois seus interesses estão acima de qualquer outra vontade, inclusive a do “povo”, que sempre paga a conta em favor de uma minoria, que é conservadora para a manutenção dos seus interesses particulares, é neste sentido que o partido está distante da realidade de grande parte da população.

Duverger inicia sua obra afirmando que os partidos políticos são heterogêneos. Para ele os partidos políticos só se ocupam de problemas políticos; a doutrina e os problemas ideológicos desempenham apenas um papel secundário; o partidarismo baseia-se de preferência no interesse ou no hábito. Este autor define partido político como: “Um partido não é uma comunidade, mas um conjunto de comunidades, uma reunião de pequenos grupos disseminados através do país (seções, comitês, associações locais etc), ligadas por instituições coordenadoras”. (DUVERGER, 1970, p. 52). Ao mesmo tempo o autor mostra a importância dos adeptos de um partido, pois sem estes, o partido assemelha-se a um professor sem alunos.

Para Duverger, os partidos políticos são comunidades de fins gerais, vejamos por que: “apresentam-se como sistemas completos e coerentes de explicação social. A idéia genial

de certos partidos modernos é, portanto, desdobrar o partido, comunidade de fins gerais, numa série de comunidades satélites de fins especiais”. (DUVERGER, 1970, p. 143). Nota-se que há uma diferença no entendimento de Duverger em relação a Michels, que afirmava que os partidos políticos têm um objetivo, além de parlamentar, estes almejam chegar ao poder do estado. Por outro lado, Duverger afirma que em toda comunidade, a estrutura do poder é o resultado de duas forças antagônicas: A crença por um lado, as necessidades práticas, por outro. A direção dos partidos, como da maioria dos grupos sociais atuais: sindicatos, associações, sociedades comerciais, apresentam um duplo caráter de uma aparência democrática e de uma realidade democrática. O autor reconhece o conservadorismo dos partidos políticos, ao afirmar que estes não modificariam facilmente sua estrutura, acrescento, nem mesmo a sociedade como um todo, pois todo partido político burocratizado tem como interesse manter a dominação burguesa.

Assim, temos as análises pioneiras de Michels e Duverger, que puderam contribuir com uma análise do que vem a ser os partidos políticos, vejamos então a análise de outros autores que ao longo do século XX analisaram a questão dos partidos políticos.

Para Botomore (1974), o partido dirigente governa para o povo, mas não que o povo se governa, no entanto, a função do partido é dirigir a maioria. Na prática nem sempre isso ocorre, pois as massas provocam insurreições contra a dominação tanto do partido como do próprio estado constituído, buscando transformar tais relações sociais. Os dirigentes do partido podem ser distinguidos com bastante nitidez econômica e socialmente, dos dirigidos.

De fato os burgueses encontrarão na sociedade capitalista uma grande facilidade em participar da vida e da direção do partido ou em qualquer outro segmento da sociedade política (governo), como também influenciar diversas outras atividades ligadas aos partidos políticos e ao estado, como é o caso do controle sobre os meios de comunicação e que é apontado pelo autor. Para o simples proletário as dificuldades são maiores, pois este além de não possuir o poder econômico, não tem influências dentro do partido, mas estes podem sem dúvidas, adquirir conhecimento político e se interar das diversas formas de conhecimento em relação aos assuntos políticos.

Uma perspectiva de pesquisa sobre os partidos políticos e que rompe com o conservadorismo pode ser encontrada em Viana (2003a). Para este autor existem três

grandes tipos de partidos políticos, o autor denomina de partidos burgueses, partidos social-democratas e os partidos bolchevistas. Os demais partidos são o partido fascista (que engloba o partido nazista alemão e todos os outros considerados nazistas) e o que chamamos de “pequenos partidos”, que agrupa uma variedade ampla de partidos com características próprias, e tendo como elemento comum o fato de serem pequenos. São vários os partidos políticos e que são distintos um do outro, mas um objetivo permeia todo e qualquer partido político, que é a conquista do poder do Estado.

Podemos dizer que os partidos políticos são fruto da sociedade moderna capitalista, pois antes disso não existiam partidos da forma que conhecemos hoje, torna-se importante a definição de partido político a partir de outra perspectiva de pesquisa, e Viana contribui com essa definição a partir de uma concepção crítica sobre os partidos políticos. Vejamos por que:

“Os partidos políticos são organizações burocráticas que visam a conquista do poder do estado e buscam legitimar esta luta pelo poder através da ideologia da representação e expressam os interesses de uma ou outra classe ou fração de classe existentes. Assim, os quatro elementos principais que caracterizam os partidos políticos são: a) organização burocrática; b) objetivo de conquistar o poder do estado; c) ideologia da representação como base de sua busca de legitimação; d) expressão dos interesses de classe ou fração de classe”.
(VIANA, 2003, p. 12, 13a).

Além de burocráticos, os partidos políticos buscam atingir o poder do estado, ao mesmo tempo utilizam o discurso da representação. Outro caráter importante é a questão do partido estar sempre representando uma classe ou fração de classe. São várias as estratégias de um partido político para chegar ao poder, uma delas, são as alianças realizadas pelos partidos e a busca do apoio da grande maioria da sociedade, principalmente da classe trabalhadora, neste caso, podemos dizer que os partidos políticos não são representantes da classe trabalhadora, pois tanto a burguesia como o partido que o representa, buscam a manutenção das relações sociais de dominação, pois sabemos que há um interesse por parte da burguesia de dominar o meio político e econômico, como também o restante da sociedade. Vejamos por que:

“Um partido conservador para ganhar a eleição deve dissimular (esconder algo que efetivamente existe) seus reais interesses e simular (fingir algo que não existe) ser o representante do “povo”, das “massas”. Esse processo de

dissimulação-simulação também se encontra nos partidos conservadores que tentam conquistar o poder por via do golpe de estado. Dissimula-se o verdadeiro interesse de manter a ordem capitalista baseada na exploração de uma classe social por outra, que é a de interesse da classe dominante e simula-se representar o “povo”, a “nação”, etc. (VIANA, 2003, p. 15a).

Não restam dúvidas, que tais partidos políticos, a partir da sua forma de organização burocrática confundem grande parte da população, pois jamais um partido organizado desta forma, ou seja, entre dirigentes e dirigidos, vai representar na realidade o “povo”, a “nação”, como é o caso apontado pelo autor acima. Quando os partidos políticos dizem representar o povo, na prática isso não ocorre. O estado segundo o mesmo autor busca institucionalizar a luta de classes e assim amortecê-la. A democracia representativa é o principal instrumento utilizado para isto nos regimes democráticos como é o caso brasileiro e a repressão assume a forma de principal meio de amortecimento da luta de classes nos regimes ditatoriais.

Para TRAGTENBERG: (1989), o partido é eficiente no moldar a sociedade a sua imagem hierárquica; cria a burocracia, a centralização e o estado, um exemplo é o partido bolchevique russo que após a Revolução Russa de 1917. Em vez de provocar o desaparecimento progressivo do estado, o partido cria todas as condições para a existência daquele e de um partido para mantê-lo. Os partidos políticos organizados burocraticamente atuam no sentido de manter as relações sociais existentes, ou seja, a manutenção da ordem vigente, e mais ainda, atuam na reprodução do estado e do próprio modo de produção capitalista. “A maioria dos filiados a um partido não lhe conhece os programas, deixa-se levar por slogans ou palavras de ordem, promessas e carisma dos candidatos. Os programas e promessas são imprecisas e indefinidas, permitindo aos dirigentes ampla gama de manobras”. (TRAGTENBERG, 1989, p. 70). Por outro lado, o autor afirma serem os partidos políticos dirigidos por castas, intelectuais e políticos profissionais. Não são democráticos, porque neles domina uma minoria dirigente. Nos partidos políticos atuais, a partir da sua forma de organização, podemos dizer que, prevalece o interesse individual, ou de uma classe, que normalmente é a classe que detém o poder dentro do partido, o trabalhador honesto, que às vezes inocentemente é militante de tal partido e que luta no sentido de transformar as relações sociais existentes é enganado por essa “elite” que dirige o partido.

Os partidos políticos atuais sejam eles, de esquerda ou de direita, burgueses ou proletários, são convidados a participar do processo político (eleições), para tanto, são parte integrante da sociedade capitalista e ao mesmo tempo em que reproduzem a sociedade capitalista. As eleições são uma das formas de legitimar, não só o partido, como também o estado e a sua burocracia. Os grandes partidos políticos são organizados sistematicamente, possuindo funcionários técnicos e especialistas, é neste momento que entra a figura do intelectual como quadro ou até mesmo como membro dirigente do partido. Mas, seria essa a função dos intelectuais dentro do partido? É deste assunto que vamos tratar na segunda parte do nosso trabalho.

Em *Microfísica do Poder* (1984), Foucault desenvolve sua análise sobre os intelectuais. Esta obra trata de uma série de conferências e cursos realizados e que foram produzidos em formato de livro, como também alguns artigos produzidos pelo autor. Foucault fala dos intelectuais e sua politização.

“Parece-me que a politização de um intelectual tradicionalmente se fazia a partir de duas coisas: em primeiro lugar, sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema de produção capitalista, na ideologia que ele produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, “maldito”, acusado de subversão, imoralidade, etc.); em segundo lugar, seu próprio discurso enquanto revelava uma determinada verdade, descobria relações políticas onde normalmente elas não eram percebidas. Havia o tipo de intelectual “maldito” e o tipo de intelectual socialista”. (FOUCAULT, 1984, p. 79).

A partir dessas duas formas ou “coisas” como é colocado pelo autor sobre a politização dos intelectuais, ele segue afirmando em seus relatos de conferência:

“Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a idéia de que eles são agentes da “consciência e do discurso” também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na

ordem do saber, da “verdade, da consciência, do discurso”. (FOUCAULT, 1984, p. 71)

Um ponto deve ser ressaltado, sem dúvida, a classe trabalhadora, ou as massas como é colocado por Foucault, não necessitam de intelectuais “iluminados” para a sua educação. O sistema de poder que o autor se refere, pode ser chamado de estado. Os intelectuais enquanto autoridades do conhecimento fazem parte das universidades, institutos de pesquisa, partidos políticos, ao mesmo tempo em que atuam dentro do estado constituído. Assim, os intelectuais têm uma forte aproximação com o estado, pois estes atuam com a função de reproduzir as relações de dominação que são instituídas pelo próprio estado, sendo estes um braço forte ao lado do estado, mas a idéia de Foucault é que tais intelectuais devem lutar contra as formas de poder, buscando uma consciência, porém o autor não discute como chegar a tal consciência seja ela proletária ou não. “Mas o poder... sabe-se muito bem que não são os governantes que o detém. Mas a noção de “classe dirigente” nem é muito clara nem muito elaborada. “Dominar”, “dirigir”, “governar”, “grupo no poder”, “aparelho de Estado”, etc.” (FOUCAULT, 1984, p. 75).

Foucault afirma ser o poder uma coisa enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte, e que se chama poder. A teoria do estado, a análise tradicional dos aparelhos de estado, sem dúvidas não esgotam o campo do exercício e de funcionamento do poder. Essa perspectiva que afirma ser o poder tudo, ao mesmo tempo este mesmo poder ser nada, trata-se de uma análise equivocada de Foucault ao afirmar que o poder é tudo e nada, visível, invisível, oculto e presente, neste sentido só nos resta dizer que a concepção do autor sobre o que vem a ser o poder é confusa, não explicando ou sendo coerente com a realidade. Na sociedade capitalista dividida em classes sociais, uma classe social impõe sua dominação em relação às demais classes sociais, neste sentido não temos nada de invisível ou oculto, tal dominação é real, e as outras classes sociais lutam para superar tal forma de dominação que não é invisível, principalmente a classe trabalhadora organizada coletivamente, e que é explorada no seu cotidiano de trabalho e até mesmo fora do seu espaço de trabalho, o que de fato existe na sociedade capitalista atualmente, é a dominação burguesa e os intelectuais contribuem para isso.

Outro teórico que discute o assunto aqui abordado é Antônio Gramsci, intelectual italiano bastante conhecido dentro da universidade brasileira, onde este autor desenvolve uma análise sobre os intelectuais:

“Não existe uma classe independente de intelectuais, mas cada grupo social tem sua própria casta de intelectuais ou tende a formá-la. No entanto, os intelectuais da classe historicamente (e realisticamente) progressista, em determinadas condições exercem um tal poder de atração que acabam, em última análise, subordinando os intelectuais de outros grupos sociais e, conseqüentemente, criando um sistema de solidariedade entre todos os intelectuais, com ligações de ordem psicológica (vaidade, a autonomia integral etc.)”. (Gramsci, 1990, p. 153, 154).

A burguesia enquanto classe dominante vai buscar se organizar e constituir um grupo de intelectuais para reproduzir suas relações sociais de exploração, neste caso os intelectuais tem uma função essencial, ou seja, atuar na manutenção da dominação burguesa. Há um grande interesse da burguesia em cooptar os intelectuais que atuam no sentido de romper com tal dominação, sendo que estes atuam no sentido da crítica social, política, econômica e mais ainda romper com o capitalismo, pois sua consciência aponta para isso. Gramsci insiste em afirmar que a história dos grupos sociais subalternos é, necessariamente, desagregada e episódica. Não há dúvida de que, na atividade histórica desses grupos, existe a tendência à unificação, mesmo que seja em níveis provisórios. Esta tendência, porém, é continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes e, portanto, só pode ser demonstrada depois de um ciclo histórico consumado, se este encerrar-se com sucesso. Os grupos subalternos sofrem sempre a iniciativa dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam e se insurgem: apenas a vitória “permanente” destrói, e não imediatamente, a subordinação. Na sociedade capitalista, a partir da luta de classes, historicamente o proletariado conquistou vitórias e avanços no que se refere a sua luta e organização, nestes momentos de avanço da classe trabalhadora ocorre a contra revolução burguesa, é neste sentido que não devemos negar a luta de classes na sociedade, pois são várias as tentativas de derrubada do estado capitalista, outro momento histórico é a Revolução Russa de 1917 na sua fase inicial, pois se tratava de uma revolução proletária, posteriormente tomou outros rumos como é apontado por (TRAGTENBERG: 2004).

A classe trabalhadora enquanto classe organizada não necessita fazer alianças com a burguesia, esta é capaz por si só de atingir seus objetivos lutando. Uma perspectiva contrária pode ser observada em: (Marx: 1998) e (Pannekoek: 2007). Gramsci se contradiz ao afirmar que “nenhuma ação de massa é possível se a própria massa não está convencida dos fins que deseja atingir e dos métodos que deve aplicar”.

Gramsci se referindo a filosofia da práxis, ou seja, ao marxismo de Marx e Engels, ao mesmo tempo em que trata da questão dos intelectuais, para tanto se faz necessário a citação do autor:

“Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do conceito de unidade entre a teoria permanece ainda em uma fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanismo, já que se fala da teoria como “complemento” e “acessório” da prática, da teoria como serva da prática. Parece-me justo que também este problema deva ser colocado historicamente, isto é, como um aspecto da questão política dos intelectuais. Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se “distingue” e não se torna independente “por si”, sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas especializadas na elaboração conceitual e filosófica”.
(Gramsci, 1978, p. 21).

Para Marx, a teoria não deve se desvincular da prática, mas que se diga uma prática revolucionária, que era o que Marx praticou durante a sua vida em que militou no movimento operário europeu, mas não com o sentido de dirigir a classe trabalhadora. Gramsci afirma que os trabalhadores necessitam da ação política dos intelectuais e que a sua consciência será levada de fora para dentro do movimento e não da própria classe em luta. A classe trabalhadora em luta tem consciência dos seus interesses e objetivos, sendo que esta não necessita dos intelectuais para organizar a classe como um todo. O autor acredita que tem que se formar uma “elite” de intelectuais para gerir a classe trabalhadora. A classe trabalhadora pode e deve aceitar a ajuda dos intelectuais, tal como aceitou as idéias de Marx, mas estes intelectuais não devem dirigir a classe operária. Para Gramsci não existe organização sem intelectuais, ou seja, sem organizadores e dirigentes e mais ainda especialistas. Neste caso se formaria no interior da classe operária uma “elite” de intelectuais para dominar a classe trabalhadora ao mesmo tempo falar em seu nome, fato este que não é coerente com a realidade da classe.

Para a classe trabalhadora, todo processo de luta é de extrema dificuldade, com os intelectuais à frente, seria mais difícil ainda, pois estes têm como função dirigir a classe trabalhadora como quer Gramsci, pois os intelectuais como diria Marx, são os auxiliares

diretos da burguesia, sendo assim agindo em seu nome. Não há superioridade dos intelectuais em relação à classe trabalhadora, que deve estar atenta com as boas intenções de alguns destes intelectuais.

Para ele, deve se sublinhar a importância e o significado que tem os partidos políticos no mundo moderno na elaboração e difusão das concepções do mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e política adequadas a ela, isto é, em que funcionam quase como experimentadores históricos de tais concepções. Mais uma vez está explícito a concepção do autor ao afirmar que as massas de trabalhadores têm que se curvar e agir a partir da tomada de consciência de uma “elite” de intelectuais que atuam dentro do partido. Normalmente qualquer instituição organizada nesta relação, se impõe regras e leis, normalmente por uma minoria que quer dominar a maioria a partir dos seus estatutos de direção, é neste caso que se faz importante a tese de Michels da lei férrea da oligarquia existente dentro dos partidos políticos.

Comentando a obra de Gramsci, Carnoy (1984), trata da questão levantada por Gramsci sobre os intelectuais. Para ele, Gramsci define dois tipos de intelectuais: o intelectual profissional “tradicional”, cuja posição nos “interstícios” da sociedade tem, sobre si, certa aura “trans-classe”, e o “intelectual orgânico” – qualquer pessoa que é possuidora de uma capacidade técnica particular e dos elementos de organização e pensamento de uma classe social. Os intelectuais tradicionais têm suas ações voltadas para construir a hegemonia da classe dominante. A maior parte deles é “orgânica” em relação à classe dominante, isto é, eles têm origem nesta classe e ajudam na “direção das idéias e aspirações da classe à qual pertencem organicamente”. Por outro lado, as classes dominantes também se infiltram na classe subordinada, ou seja, na classe trabalhadora, para obter, segundo o próprio Gramsci, outros intelectuais tradicionais que dêem homogeneidade e legitimidade ao grupo dominante – para criar uma ideologia que transcenda às classes. Esses intelectuais tradicionais da classe trabalhadora cessam de ser organicamente ligados à sua classe de origem: eles, junto com seus congêneres, orgânicos à classe dominante, são, para Gramsci, agentes da burguesia.

O marxismo não necessita de vários intelectuais, nem mesmo a classe trabalhadora, pois não são os intelectuais que irão produzir uma revolução social e sim a classe trabalhadora lutando organizada, assim, está clara a confusão que Gramsci faz quando se refere ao

marxismo de Marx & Engels. De fato os intelectuais têm como função auxiliar a classe trabalhadora a partir do interesse da mesma e não direcionando a luta ou até mesmo dominando. De que forma podem os intelectuais auxiliar a classe trabalhadora? Na divulgação de textos e idéias que são coerentes com a classe em luta, buscando superar as relações sociais existentes que são baseadas na exploração de uma classe pela outra, ao mesmo tempo estes mesmos intelectuais podem sem dúvida atuar dentro do movimento operário, atuando de forma coletiva e não individual.

Outro teórico que analisou a questão dos intelectuais e o partido, este bem mais conhecido, pois se trata de Lênin, o grande “líder” da Revolução Russa de 1917. Este autor chega ao ponto extremo na defesa dos intelectuais na direção do partido e da classe. Em sua obra *Que Fazer?* Do início do século XX, o autor discute sobre como a classe trabalhadora iria produzir uma revolução social. “No momento, apenas indicaremos que só um partido guiado por uma teoria de vanguarda é capaz de preencher o papel de combatente de vanguarda”. (LÊNIN, 1979, p.19). O autor inicia seus argumentos defendendo a teoria da vanguarda, que somente esta será capaz de combater através do seu partido, sendo que no partido sua base será formada por uma equipe de especialistas e revolucionários profissionais, segundo o próprio Lênin. O autor defende que a classe trabalhadora não é capaz de por si só produzir uma revolução social, é neste sentido que para ele entra o papel do partido e dos próprios intelectuais que irão dirigir o partido e a classe trabalhadora em luta. “Os operários, já dissemos, não podiam ter ainda a consciência social-democrata. Esta só podia chegar até eles a partir de fora. “A classe operária não pode chegar senão à consciência sindical, isto é, a convicção de que é preciso unir-se em sindicatos, conduzir a luta contra os patrões, exigir do governo essas ou aquelas leis necessárias aos operários etc”. (LÊNIN, 1979, p. 24). Vimos que Lênin defende que a consciência dos trabalhadores, não será produzida dentro da própria classe e sim fora dela, ao mesmo tempo em que afirma que a classe trabalhadora por si só chegaria somente a um nível de consciência para formar sindicatos e lutar apenas por algumas de suas necessidades básicas. Ao se referir aos fundadores do socialismo científico, Lênin diz: “Os fundadores do socialismo científico contemporâneo, Marx e Engels, pertenciam eles próprios, pela sua situação social, aos intelectuais burgueses”. (LÊNIN, 1979, p. 25). Nesse trecho pode se observar a proximidade do pensamento de Lênin com o de Gramsci, ao tentar criticar Marx e Engels.

Marx e Engels foram intelectuais de origem burguesa, mas nada impede desses autores atuarem em outra classe social e terem valores diferentes da burguesia. Durante um longo período de suas vidas estes atuaram no sentido de auxiliar a classe trabalhadora em seu objetivo que era a de transformar as relações sociais existentes. Suas obras produziram severas críticas a esta classe social, ou seja, a burguesia que para eles deveria ser extinta a partir da revolução proletária, só para citar algumas de suas obras onde os autores apontam para uma análise contrária ao que Lênin vem afirmar: *A Ideologia Alemã* onde os autores produzem uma crítica à ideologia, a burguesia enquanto classe, ao Estado, *Para a Crítica da Economia Política*, onde Marx desenvolve uma crítica sobre a economia burguesa e seus defensores, Adam Smith e David Ricardo. Vejamos alguns elementos do método de análise de Marx para comprovar nossos argumentos: É importante lembrar que o método de Marx consiste em elevar-se do abstrato ao concreto, ou seja, proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas tudo isso só será possível segundo o próprio Marx se o pesquisador partir da perspectiva do proletariado que é a classe explorada dentro do modo de produção capitalista. Para o próprio Marx, “partir da perspectiva burguesa é um obstáculo ao desenvolvimento da consciência. Para ter acesso à verdade é preciso partir da perspectiva contrária, ou seja, a perspectiva do proletariado” (MARX Apud, PEIXOTO, 2003, p. 29). Observe o que diz outro autor sobre o assunto: “Marx inaugura um tipo de pesquisa histórica revolucionária, em sua forma e em seu conteúdo” (FERNANDES, 1983, p. 14). Na obra de Marx não há nada de doutrinário como querem alguns ortodoxos, o que existe é uma teoria da sociedade extremamente crítica e revolucionária que busca a emancipação da sociedade em sua totalidade é por isso que se torna importante a retomada desse autor. Neste sentido, vimos que as teses de Lênin são contraditórias e não dando conta de explicar tal realidade.

Lênin continua a defesa do seu projeto político, afirmando que além do partido para dirigir a classe trabalhadora, a vanguarda dentro do partido será fundamental para a vitória da classe operária, o autor chega a defender um corpo de “revolucionários profissionais”, pois somente assim a classe chegaria ao seu objetivo final que era a revolução proletária. Sabemos que todo partido enquanto organização política tem um objetivo comum, que é a conquista do poder do estado, e é justamente o que vai acontecer na Rússia após a Revolução de 1917. “Nós devemos assumir a organização de uma ampla luta política sob a

direção de nosso partido, a fim de que todas as camadas da oposição, quaisquer que sejam, possam prestar, e prestem efetivamente a essa luta, assim como o nosso partido, a ajuda de que são capazes. (LÊNIN, 1979, p. 67). Segundo Lênin, esses operários, os elementos médios da massa, são capazes de demonstrar uma energia e uma abnegação prodigiosas em uma greve, em um combate de rua com a polícia e as tropas policiais; são capazes (e são os únicos capazes) de decidir o resultado de todo o nosso movimento; porém, justamente a luta contra a polícia política exige qualidades especiais, exige revolucionários profissionais. Devemos estar vigilantes para que a massa operária não apenas “apresente” reivindicações concretas, mas ainda “apresente” um número cada vez maior desses revolucionários profissionais. Chegamos, assim, à questão da relação entre a organização dos revolucionários profissionais e o movimento operário.

Mais uma vez está claro que o partido a partir de seus intelectuais iluminados guiarão a classe trabalhadora, fato este que deve ser combatido pela classe trabalhadora. Somente a classe trabalhadora e mais ninguém deve buscar suas formas de luta. De fato esta sempre fez e fará frente no que diz respeito às suas reivindicações, ao mesmo tempo em que devem negar toda a boa vontade dos intelectuais ligados ao partido ou que buscam controlá-la durante suas lutas. É óbvio que há momentos históricos que existe certo recuo em relação à luta operária, momento de organização e até mesmo de repensar sua prática diária de luta. Para Lênin, a primeira e imperiosa obrigação é contribuir para formar revolucionários operários, que estejam no mesmo nível dos revolucionários intelectuais em relação à sua atividade no partido. A nossa visão sobre tal perspectiva é de que o trabalhador se educa durante suas lutas sociais e políticas, não sendo necessário um partido para adestrá-lo ou um intelectual para guiá-lo.

Na contramão das teorias utilizadas neste trabalho para explicar a questão dos intelectuais e do partido, Pannekoek, (2007) desenvolve uma teoria que é oposta ao que é colocado pelos autores anteriores. Este autor é crítico tanto do partido que busca dirigir a luta operária como dos intelectuais que buscam manipular a classe trabalhadora em luta. Para este, o termo intelectual não designa o indivíduo detentor duma inteligência. Intelectual é uma palavra que caracteriza uma classe com funções definidas na vida econômica e social, para cujo cumprimento àquilo que se revela mais necessário e uma formação universitária. A inteligência a faculdade de compreender, existe em todas as classes, tanto entre os

capitalistas e os artesãos, como entre os camponeses e os operários. Os intelectuais não são dotados de uma inteligência superior, possuem simplesmente uma capacidade especial de manejar abstrações e fórmulas científicas, muitas vezes, em verdade, de decorá-las, capacidade essa que se alia freqüentemente a um conhecimento limitado das outras coisas da vida. Portanto, o autor vem desmistificar a questão dos intelectuais enquanto seres iluminados e que devem dirigir o partido e a classe ao mesmo tempo.

Ao longo dessa argumentação sobre os intelectuais e o partido, podemos perceber como o assunto é polêmico. A nossa visão sobre o assunto fica explícita em diversas passagens, pois somos contrários a direção tanto do partido como dos intelectuais que buscam dirigir a classe trabalhadora enquanto movimento de luta em nome de uma revolução social, o que queremos não é uma simples troca de partido ou de governo e sim a transformação social total como bem colocava Marx em diversas obras produzidas no contexto do século XIX e que continuam sendo atuais e explicando diversas realidades, principalmente da classe trabalhadora que permanece sendo explorada, por uma burguesia que a cada dia vem se aperfeiçoando e instituindo novas formas de dominação, neste sentido se faz importante a transformação da sociedade.

BIBLIOGRAFIA

- BOTTOMORE, T.B. *As Elites e a Sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.
- CARNOY, Martin. *Estado e Teoria Política*. Campinas, Papirus, 1988.
- DUVERGER, Maurice. *Os Partidos Políticos*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1970.
- FERNANDES, Florestan. *Karl Marx e Friedrich Engels*. In: FERNANDES, Florestan (Org) *História*. São Paulo, Ática, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- FREDERICO, Celso. *Lukács: Um Clássico no Século XX*. São Paulo, Moderna, 1997.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- GRAMSCI, Antônio. *Poder, Política e Partido*. São Paulo, Brasiliense, 1990.

- LENIN, V. L. *Que Fazer*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo, Nova Cultural, 1988. Vol. 01.
- MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- MARX Karl, & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Centauro, 2005.
- MICHELS, Robert. *A Sociologia dos Partidos Políticos*. Brasília, UNB, 1982.
- PANNEKOEK, Anton. *A Revolução dos Trabalhadores*. Florianópolis, Barba Ruiva, 2007.
- PANNEKOEK, Anton. *Os Conselhos Operários*. In: *A Contra Revolução Burocrática*. Portugal, Centelha, 1977.
- PEIXOTO, Maria Angélica. *O Método Dialético em Marx*. Goiânia, Revista Teoria e Práxis, ano 01, número 01, jul/dez de 2003.
- VIANA, Nildo. *Estado, Democracia e Cidadania: A Dinâmica da Política Institucional no Capitalismo*. Rio de Janeiro, Achiamé, 2003a.
- VIANA, Nildo. *O Que São Partidos Políticos?* Goiânia, Edições Germinal, 2003b.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Reflexões Sobre o Socialismo*. São Paulo, Ática, 1989.
- TRAGTENBERG, Maurício. *A Revolução Russa*. São Paulo, Unesp, 2004.

O QUE NÃO SE DEVIA ESQUECER: A ANISTIA E O PROCESSO DE REDEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL (1945-46)

Mayara Paiva de Souza*

O texto pretende analisar a representação do tempo na Assembleia Nacional Constituinte de 1946. Para isso, utilizamos como fio condutor os debates acerca da Anistia naquela Assembleia. Os discursos referentes ao tema revelam a tensão entre lembrança e esquecimento, uma vez que os parlamentares, que se autodenominavam democratas, selecionavam o que deveria ser esquecido, ou não, através da anistia. Portanto, os debates revelam os temores e ressentimentos dos parlamentares que lutavam em duas frentes de batalha: o passado e o futuro.

Palavras-chave: Anistia, Constituinte de 1946, Memória.

This text aims to analyze the time representation in the Assembly of 1946. For this, we have used like conductor line debates about Amnesty in that Assembly. The discourses about the theme evidence the tension between remembrance and forgetfulness, because parliamentarians, who self-called democrats, choose what have must to be forget, or not, through the amnesty. Hence, debates evidence apprehensions and resentments of parliamentarians who fought in two lines of battle: the past and de future.

Key words: Amnesty, Assembly of 1946, Memory.

Em março de 1946 o Senador Luiz Carlos Prestes prestou declarações que foram publicadas no jornal comunista *Tribuna Popular*. Em tal sabatina, Prestes afirmou que em caso de uma Guerra imperialista entre Brasil e União Soviética, os comunistas brasileiros lutariam ao lado dos russos.

Combateríamos uma guerra imperialista contra a URSS e empunharíamos armas para fazer a resistência em nossa pátria contra um governo desses, retrógrado, que quisesse a volta do fascismo. Mas acreditamos que nenhum governo tentará levar o povo brasileiro contra o povo soviético, que luta pelo progresso e bem estar dos povos. Se algum governo cometesse este crime, nós, comunistas, lutaríamos pela transformação da guerra imperialista em guerra de libertação nacional (apud *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, 18 de março de 1946: 82).

As declarações de Luiz Carlos Prestes teriam passado despercebidas, pois essa não era a primeira vez que o comunista destacava sua posição acerca do tema. Entretanto, em 1946 o Partido Comunista – que elegera pela primeira vez uma bancada

* Mestranda em História pela Universidade Federal de Goiás.

para a Assembleia Nacional Constituinte – estava inserido na arena política, elegera 15 parlamentares para a Assembleia e tomava parte na elaboração da nova Constituição que ditaria os rumos da Nação brasileira. Nesse sentido, as declarações de um senador, líder da bancada comunista na Constituinte, não poderiam passar despercebidas, uma vez que os olhos da Nação estavam voltados para a Assembleia Nacional Constituinte, além disso, os brasileiros depositavam as expectativas de transformação da pátria nos parlamentares eleitos pelo povo em dois de dezembro de 1945.

Após 15 anos de governo Vargas, a Assembleia Constituinte era um símbolo de redemocratização do país. Com a deposição do ditador e a eleição de Eurico Gaspar Dutra para a presidência, a Assembleia era o espaço privilegiado para a defesa do liberalismo que não pretendia partilhar dessa liberdade com os comunistas. Os resultados eleitorais de 1945 foram decepcionantes para os liberais que viam na deposição de Vargas e na convocação para eleições sua oportunidade de assumirem o poder. Em dois de dezembro, o candidato da UDN, Brigadeiro Eduardo Gomes, fora derrotado nas urnas pelo candidato do governo, Eurico Gaspar Dutra. Além disso, o PSD, governista, elegera a maior bancada para a Assembleia Nacional Constituinte; restara a UDN, a segunda bancada, a minoria, o rancor dos vencidos.

A Assembleia Constituinte tornou-se um muro de lamentações para os udenistas que não conseguiram atingir o poder. Liderados por Otávio Mangabeira, os 89 udenistas que compunham a bancada da minoria, assumiram a tarefa de empreender um julgamento do Estado Novo. Nesse sentido, seus discursos e projetos estavam voltados muito mais para o passado do que para o presente. Era preciso fortalecer a imagem negativa do passado varguista, da ditadura, portanto o passado era um instrumento de luta para o presente. Era necessário explicar a derrota nas urnas, apontar culpados e impedir que Getúlio Vargas, o senador mais votado para a Constituinte, não retornasse ao poder.

Os udenistas combatiam em duas frentes: o passado e o futuro. O Estado Novo representava o passado arbitrário que era necessário punir para que, no futuro, Getúlio Vargas não retornasse. O Comunismo representava a ameaça futura, uma vez que este se apresentava, pela primeira vez no Brasil, como um Partido coeso e na legalidade. Além disso, após a participação da União Soviética na Segunda Guerra, o Comunismo

saiu fortalecido internacionalmente. Em 1946, mais do que nunca, *a ameaça vermelha* era constante.

Para o jornalista Assis Chateaubriand, a Constituinte de 1946 enfrentava “dois sátiros”, Getúlio Vargas e os comunistas:

A pucela democracia se vê assaltada, hoje na via pública por dois sátiros: um de barbas vermelhas, que é russo, e outro de capuz, que é o Encoberto de São Borja. O primeiro já se acha em ação franca promovendo com a ausência de tato que lhe é habitual, estrepolias de todo tamanho com a pobre virgem inexperiente. (CHATEAUBRIAND, 1999: 439).

Como destacou o jornalista, a democracia brasileira era uma “virgem inexperiente” que, de um lado, enfrentava a constante ameaça de retorno de um passado arbitrário e de outro, enfrentava a “maré vermelha”, ou seja, a maré alta do comunismo. Portanto, mesmo que o presente não correspondesse com as expectativas dos liberais, o governo do General Eurico Dutra era visto como algo “menos ruim” do que o passado varguista ou a ameaça de um futuro comunista. Na sessão do dia dois de agosto de 1946 o parlamentar Café Filho discursou na Assembleia sobre o tema:

Ninguém se iluda. Aí está um governo que ninguém quer derrubar... [...] Derrubar para que e por quê? O que viesse depois talvez fosse pior. Vamos consertar o que está aí. Tenho ouvido apelos: vamos juntar-nos, vamos reunir-nos, agremiar-nos porque há um perigo sobre todos nós – é de que o comunismo tome conta do Brasil. (*Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, 02 de agosto de 1946).

Como demonstra a fala de Café Filho, os Constituintes da Assembleia de 1946 estavam muito mais preocupados em combater as questões do passado e do futuro do que as questões do presente relativas ao governo Dutra. O presidente eleito governou, até a promulgação da nova Carta Constitucional em setembro de 1946, ancorado na Constituição de 1937. Dutra, muito mais do que Vargas, fez uso dos Decretos-lei previstos na Carta de 1937, porém seu autoritarismo era visto, por muitos contemporâneos, como algo necessário para combater a ameaça comunista.

Nesse contexto, as declarações de Luiz Carlos Prestes acerca de uma hipotética guerra imperialista que envolvesse Brasil e União Soviética, provocaram grande celeuma tanto no plenário da Constituinte quanto na imprensa brasileira. As declarações foram tomadas como pretexto para o combate ao comunismo, porém, esse pretexto foi usado também para a limitação das liberdades políticas e individuais na elaboração da

nova Carta Constitucional. Os debates sobre a anistia na Constituinte de 1946 demonstram o alcance das declarações de Prestes e da ameaça comunista.

Em 1945, após massiva campanha pró-anistia, Vargas vendo-se pressionado pelo contexto nacional e mundial, além de visar à formação de bases de apoio, concedeu anistia em 18 de abril de 1945 para todos os presos, exilados e perseguidos políticos durante o Estado Novo. Porém, esse decreto pela anistia de 1945 apresentava uma característica diferenciada das anteriores, Getúlio Vargas condicionou o retorno dos militares e civis aos seus antigos postos a pareceres de comissões nomeadas pelo próprio Presidente da República. Nesse sentido, a anistia de abril de 1945, apesar de toda a comemoração em torno dela, foi uma anistia “parcial”, visto que cada caso estava sujeito a pareceres de comissões submissas ao interesse do presidente da República.

A marca da Constituinte de 1946 era a “democracia”, no entanto o Decreto-lei nº 7.474 de 18 de abril de 1945, que concedeu anistia a todos quantos tinham cometido crimes políticos, desde 16 de julho de 1934 até a data de sua publicação, ainda não lograra entrar em plena vigência, devido às restrições ou exclusões que foram estabelecidas nos artigos segundo e terceiro. Esses artigos apresentavam restrições que deixavam os anistiados a critério de comissões criadas segundo a conveniência do regime. As soluções governamentais não eram imediatas e gerais e, quase um ano após o Decreto-lei da anistia, aqueles que deviam ser beneficiados ainda não sentiam seus efeitos.

Na sessão de 18 de março de 1946, o udenista Euclides Figueiredo levou ao debate na Constituinte a Indicação nº 27 de sua autoria.

Indico que a Mesa, ouvida a Casa, sugira ao Poder Executivo a supressão dos artigos 2º e 3º do Decreto-lei nº 7.474 de 18 de abril de 1945, de modo que os cidadãos beneficiados pela anistia a que o mesmo decreto se refere, sejam, de pronto, reintegrados nas suas antigas posições. Sala das Sessões, 15 de março de 1946. – Euclides de Figueiredo. (*Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, 18 de março de 1946: 71).

A Indicação foi apresentada em 15 de março, porém, só após a aprovação do requerimento de urgência em 18 de março esta foi levada ao debate e à votação. Para defender o texto da Indicação nº 27, Euclides Figueiredo afirmou que a Constituinte de

1946 representava a esperança contra o totalitarismo no Brasil, portanto era necessário atingir os anseios dos diversos setores da vida nacional que ainda não tinham sido atingidos pelos ventos que “hão de levar, de vez, os últimos resquícios do estadonovismo” (*Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, 18 de março de 1946:71). Segundo o deputado udenista, era necessário suprimir os artigos 2º e 3º do Decreto-lei nº 7.474 de 18 de abril de 1945, uma vez que as Comissões criadas pelos dispositivos operavam com tal morosidade que a anistia vinha “pingando” de caso em caso, se assemelhando a mero indulto.

O fato é que, quase a se completar um ano da promulgação da lei da anistia, aquêles que deviam ser beneficiados por ela ainda não sentiram seus efeitos.[...] O entrave parece estar, simplesmente, nos trabalhos das Comissões de Revisão, que o Decreto-lei institui, as quais, ao que suponho, nem estão completas, nem têm regulamentos por onde se orientem. [...] talvez mesmo injustas, deixarão germes para novas dissensões, para novas fermentações. E com isso, cedo tenderão a desaparecer os bons propósitos de apaziguamento (Euclides Figueiredo *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, 18 de março de 1946: 72-73).

Segundo Figueiredo os autores do Decreto-lei n 7.474 pretendiam manipular e

escamotear, numa disposição de lei, a anistia para uns, enquanto, em outra disposição, concediam-na amplamente a outros. O que se vê é que há qualquer coisa a corrigir, e isto se fará simplesmente com a supressão dos dois artigos em apreço, conforme peço na minha indicação (idem: 74).

A indicação do udenista Euclides Figueiredo gerou um grande debate. Se a marca da Constituinte era a democracia e o rompimento com as arbitrariedades do Estado Novo, porque a maioria dos parlamentares não queria ampliar a anistia de 1945?

Barreto Pinto (PTB), ao apartear o discurso de Euclides Figueiredo, nos dá a primeira pista para responder a questão. Segundo Barreto Pinto a supressão dos artigos permitiria que oficiais que mataram seus colegas dormindo voltassem às fileiras do Exército. Ao referir-se aos crimes, Barreto Pinto aludia aos comunistas acusados de matarem oficiais enquanto dormiam durante o levante de 1935. Apesar da acusação, os comunistas, que participaram do levante e foram julgados pelo Tribunal de Segurança Nacional em 1936, não foram condenados por assassinatos de colegas que dormiam.

Entretanto, apesar da ausência de provas, a versão se propagou e a nódoa da traição acompanhou os comunistas revoltosos de 1935 ao longo da história.

Essa versão sobre o levante, tomou tais contornos que se tornou a “versão oficial”. A sublevação de 1935 é tida como um ato traiçoeiro em que os oficiais comunistas mataram seus colegas legalistas enquanto dormiam. Segundo Alzira Vargas, as prisões que decorriam durante o ano de 1936 eram fruto da “indignação criada pelo crime frio, calculado a relógio, perpetrado naquela madrugada. Não foi uma luta, foi um assassinato premeditado” (PEIXOTO, 1960: 211). Sobre o tema, Lacerda declarou:

Se é verdade que em 35 oficiais do Exército foram mortos, dormindo, pelos comunistas, eu não sei nem posso afirmar. Mas não duvido. Não duvido porque guerra é guerra. Dormindo ou acordado... nunca vi ninguém numa guerra acordar o sujeito para puxar o revólver e matá-lo. Acho que o fato em si é irrelevante. Quer dizer, o trágico é o fenômeno da guerra. Agora, se o sujeito morre dormindo ou acordado, é a coisa mais normal do mundo. Quando se bombardeia uma cidade também morre uma porção de gente dormindo. De qualquer maneira criou-se em torno disso, evidentemente, toda uma mitologia da covardia (LACERDA, 1987: 44).

Essa versão acerca da covardia e traição dos revoltosos foi usada constantemente para justificar a repressão e perseguição aos comunistas. Em 1946, essa versão foi novamente usada pelos parlamentares que se opunham à ampliação da anistia, uma vez que anistiar seria permitir que os “traidores” regressassem as fileiras das Forças Armadas. Ao debaterem a ampliação da anistia de 1945, o discurso de Barreto Pinto contra os comunistas foi apenas o primeiro de diversos libelos contra a bancada comunista na Assembleia Nacional Constituinte.

O tema da anistia se tornou um pretexto para expor a ameaça comunista e o perigo de reverter às fileiras das Forças Armadas aqueles que lideraram o levante de 1935. O insucesso da Indicação nº 27 de Euclides Figueiredo, deveu-se, principalmente, ao argumento utilizado pelo parlamentar Segadas Viana. O líder do PTB afirmou que não era possível manifestar-se em conjunto, visto que cada problema apresentava peculiaridades e estava em jogo a defesa e segurança nacional. Era necessária a prevenção do retorno às Forças Armadas de “certos elementos”. Nesse ponto de seu discurso, Segadas Viana referia-se ao senador Luiz Carlos Prestes que, anistiado em 1945, segundo o orador, representava perigo para a segurança nacional, uma vez que o líder comunista afirmara em entrevista à *Tribuna Popular* que em caso de uma guerra entre o Brasil e a União Soviética, os comunistas combateriam contra o

Brasil. De acordo com Segadas Viana, essas declarações do líder do PCB confirmavam que era necessário o estudo de cada caso, para verificar se era justo ou não trazer para o seio da nação e das Forças Armadas, elementos dispostos a combaterem contra a pátria. Com esse discurso, o deputado do PTB lançou as bases do que geraria um longo debate nas sessões seguintes. A entrevista de Luiz Carlos Prestes ainda traria muitos problemas para o Partido Comunista.

Diante da celeuma causada pelo discurso-libelo do petebista Segadas Viana, Mauricio Grabois, do PCB, tomou a palavra para pronunciar-se sobre o tema. Para o deputado comunista o Decreto-lei de 18 de abril de 1945

era o começo do esquecimento de tudo aquilo que houve em nossa terra – das perseguições, dos crimes, das torturas, dos exílios, da Ilha de Fernando de Noronha e da Ilha Grande. Nós, comunistas, estávamos dispostos a olvidar todas essas perseguições. Ninguém mais do que nós comunistas, teve o sentimento de esquecer tudo que foi articulado contra nós, todas as perseguições e torturas físicas sofridas. Não viemos a esta tribuna desfiar as perseguições que nos foram impostas. [...] ao fazer a declaração de voto da bancada comunista, em favor do requerimento apresentado pelo ilustre Deputado Sr. Euclides Figueiredo, queremos afirmar, aqui, que o Partido Comunista luta, intransigentemente, pela democracia. Desejamos o esquecimento e que os crimes cometidos contra nosso povo não permaneçam como ameaça à pacificação da família brasileira, impedindo que consolidemos, em nossa terra, o regime democrático. [...] o requerimento do ilustre Deputado Euclides Figueiredo é um teste, a pedra de toque para todos quantos realmente querem a democracia e a pacificação da família brasileira. (*Anais da Assembléia Nacional Constituinte*: 18 de março de 1946: 84-86).

O requerimento de Figueiredo acerca da ampliação da anistia de 1945, com efeito, representava um teste para a Constituinte que se dizia democrática. Ao rejeitarem o requerimento de Figueiredo, os constituintes demonstraram que, na prática, ainda não estavam familiarizados com o verdadeiro conceito de democracia. Na Constituinte, muitos eram os discursos sobre a democracia, entretanto, o que podemos notar é que cada parlamentar interpretava o conceito de acordo com seus próprios interesses. Para usar as palavras do líder da UDN, Otávio Mangabeira, a democracia no Brasil ainda era uma “plantinha tenra”.

Outro representante do PTB que se manifestou contra a Indicação de Euclides Figueiredo foi Rui Almeida, uma vez que o requerimento daria ganho à causa

comunista. Rui Almeida era um coronel que recebera a anistia em 1930 por ter se levantado em armas contra o governo Bernardes (BRAGA, 1988). Apesar de ter sido anistiado, negou esse mesmo direito aos que aguardavam as decisões das Comissões sujeitas ao presidente da República. O deputado justificou o seu voto, afirmando que os comunistas eram inimigos da pátria, traidores que jamais poderiam integrar as fileiras das Forças Armadas do Brasil.

Não podia, Sr. Presidente, depois do movimento comunista no Brasil, quando militares dormindo foram assassinados nos quartéis, (*palmas*) não podia, sem trair minha própria honra, minha dignidade de militar, aprovar esse Requerimento. *Não lhe negaria meu voto se não viesse dar ganho de causa aos comunistas.* No Exército, na Marinha e na Aeronáutica de minha terra não há lugar para os inimigos da Pátria (*palmas*). Aqueles que traíram ontem, trairão amanhã! E os que não têm pejo de dizer que estão a soldo de Moscou, os que não se constrangem em declarar que, na hipótese de uma guerra entre o Brasil e a Rússia ficariam ao lado desta – esses nunca poderão pertencer às gloriosas forças armadas de minha terra. [grifos nossos] (*Anais da Assembléia Nacional Constituinte*: 18 de março de 1946:86).

A questão da anistia na Constituinte de 1946 levava os parlamentares a reinterpretarem o passado tendo em vista as questões do presente e do futuro. O presente evidenciava um fortalecimento dos comunistas após a vitória dos aliados na Segunda Guerra; o futuro vinha carregado de expectativas e disputas de poder, nas quais, era necessário retirar dois adversários da cena política: Getúlio Vargas – inimigo dos udenistas – e os Comunistas – “inimigos da pátria”.

Na sessão do dia 21 de março, o petebista Barreto Pinto proferiu um longo discurso contra os comunistas e contra as declarações de Luiz Carlos Prestes:

Egrégia Assembléia, como admitir-se então, na democracia brasileira um partido que está a serviço da Rússia? (apoiados). Questão mais séria e mais grave, porém é que a declaração está repercutindo no Exército e não podemos ficar indiferentes. (...) É preciso mais para a cassação do registro do Partido, para o bem do Brasil? (*Anais da Assembléia Nacional Constituinte*, 21 de março de 1946: 236).

A Assembleia não “podia” e não queria ficar indiferente às declarações de Prestes. Nesse sentido, o tema acerca da anistia gerou um longo debate sobre o partido comunista, uma vez que a ampliação da anistia de 1945 beneficiaria, principalmente, os comunistas que almejavam retornar às fileiras das Forças Armadas brasileiras. Sobre a

anistia aos comunistas e seu possível retorno às Forças Armadas, o General Canrobert Pereira da Costa, antigo Ministro da Guerra e secretário Geral do Ministério, declarou:

Quando se ingressa no oficialato – e só o podem fazer brasileiros natos – faz-se um juramento solene de defender a Pátria e as instituições vigentes. Quem serve o comunismo, quem faz declarações semelhantes, não está em condições de fazer parte do Exército, muito menos como oficial. O comunismo é contra as instituições vigentes e define-se por outra potência num caso de guerra, para empunhar armas contra seus próprios irmãos é razão suficiente para inabilitar qualquer cidadão que procure pertencer ao Exército (Entrevista concedida pelo General Canrobert Pereira da Costa ao *Radical*, citada por Barreto Pinto In: *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*: 21 de março de 1946: 237).

A matéria sobre a ampliação da anistia levantada por Figueiredo na Assembleia não causou debate somente dentro do palácio Tiradentes, onde estava instalada a Constituinte. A matéria repercutiu em vários jornais. Diante das declarações de Prestes, o polêmico Carlos Lacerda publicou em sua coluna “Na Tribuna da Imprensa” no *Correio da Manhã* que tais declarações foram inoportunas e desnecessárias. Ao afirmar que em caso de guerra entre o Brasil e a União Soviética, lutaria contra o Brasil, Prestes deu um motivo aos seus opositores de reação contra os Comunistas.

Em relação propriamente a essas declarações, bem pouco teríamos a dizer senão que nos riríamos dessa monumental asneira cometida pelo líder comunista – e até desejamos que ele cometesse outras, para afundar cada vez mais.

Mas a reação prepara-se para uma ação rápida contra o Partido Comunista. Essas declarações de Prestes trouxeram precisamente aquilo que faltava: o motivo. E, convenhamos, é um grande motivo: o Sr. Prestes confessa que, no caso de uma guerra do Brasil com uma potência estrangeira, ele será o chefe da 5ª coluna.

Entre as medidas que se preparam contra o Sr. Prestes figuram:

- a) o cancelamento do registro do Partido;
- b) a prisão do seu dirigente e dos seus principais responsáveis;
- c) a expulsão da bancada comunista da Constituinte.

Para começo de conversa.

E conhecemos da estupidez congênita do atual governo o bastante para não pôr em dúvida que essa intenção será cumprida (LACERDA, 2000: 198-199).

Lacerda destacou que diante dos caminhos trilhados pelo governo do general Eurico Gaspar Dutra, após as declarações do líder comunista, os dias de legalidade do PCB estariam contados. As “asneiras” ditas por Luiz Carlos Prestes poderiam dar motivos, segundo Lacerda, para Dutra investir contra a democracia, o que, de fato, ocorreu em 1947 quando o registro do Partido Comunista foi cancelado. Embora o

estilo de Carlos Lacerda fosse um tanto agressivo, seu temor pelos rumos da democracia brasileira demonstrava que 1937 ainda pairava no ar (NOGUEIRA, 2005).

Assis Chateaubriand também se pronunciou sobre o assunto em *O Jornal*, o colunista afirmou que não encontrava motivos para a surpresa em torno da afirmação de Prestes sobre uma hipotética guerra entre Brasil e URSS, pois

falou o capitão Prestes de acordo com a rotina do Partido comunista. Está dentro do sistema, de cuja propaganda foi incumbido fazer aqui. Se o seu centro de gravidade política fosse a terra onde veio à luz do sol, existia razão para o rataplan produzido dentro e fora da Constituinte. O que acontece, porém, com o capitão Prestes, é que ele não é ideológica nem civicamente americano e tampouco brasileiro. Originalmente terá sido democrata. Remotamente nosso compatriota. Tudo isto, porém, no passado. Presentemente, seu conteúdo é vermelho, purpuramente vermelho. Seu pólo de atração é Moscou. Assim, é a Moscou a que deve fidelidade. (CHATEAUBRIAND, 1999: 252).

Para Chateaubriand, Prestes pensava e falava em russo, não estava inserido na realidade americana e, muito menos, na realidade brasileira. Portanto, a declaração do comunista era cotidiana, regular e estava inserida nas linhas do Partido, que era apenas um galho da árvore soviética.

Sob o pretexto da ameaça comunista, a anistia se tornou uma espécie de “tabu” na Constituinte. Era contraditório que os parlamentares falassem em nome de uma democracia e atacassem os regimes arbitrários, mas, em contrapartida, não apoiassem a ampliação da anistia para aqueles que ainda viviam um exílio dentro da própria pátria.

Na Constituinte de 1946, percebemos uma pluralidade de ritmos históricos e interpretação do tempo. Ao debaterem a anistia, os constituintes debatiam o passado, o presente e o futuro. Seleccionavam o que deveria ser lembrado ou esquecido. Nesse sentido, por temerem o fortalecimento comunista no pós-guerra, grande parte dos constituintes decidiram não esquecer os “crimes” comunistas. Ao ser levada à votação, a ampliação da anistia foi derrotada por 159 votos contra e 81 a favor da ampliação. É necessário ter em mente que dos 81 votos a favor da supressão dos artigos que tornavam a anistia parcial, 15 foram da bancada comunista e o restante dos votos veio das diversas bancadas. A UDN, com uma bancada de 89 parlamentares, não entrou em consenso sobre o assunto e muitos parlamentares, ditos liberais, ou votaram contra, ou se esquivaram. A jornalista Yvonne de Miranda – que acompanhou os trabalhos da Constituinte – destacou sua surpresa ao perceber que Otávio Mangabeira, líder da UDN,

e Juraci Magalhães deixaram o plenário no momento da votação da matéria (MIRANDA, 1982: 164).

A derrota do requerimento demonstra que os parlamentares da Constituinte de 1946, apesar de combaterem o autoritarismo, eram, como afirmou João Almino (1980), democratas autoritários. Os temores do passado ainda assombravam o presente e futuro dos “liberais”. Apesar de saberem que era uma verdadeira quimera supor uma guerra entre o Brasil e URSS, as declarações de Prestes deram um motivo para que aqueles homens de 1946, marcados, uns por rancores e outros temores, limitassem as liberdades individuais na nova Carta Constitucional.

Toda “representação do tempo” é subjetiva, socialmente localizada e histórica. Existem formas variadas de se conceber o tempo histórico nas múltiplas épocas e espaços. Como destacou José Carlos Reis (1998), o tempo histórico não é exterior ao sujeito e à história, é uma construção dos sujeitos históricos em dado momento. Portanto, a representação do tempo histórico não é necessariamente linear, podem ocorrer recuos e permanências. No caso analisado, os parlamentares da Constituinte de 1946 construíram um tempo histórico marcado pela tensão e ameaça tanto do passado, que ainda estava à porta, quanto do futuro, que era imprevisível. O futuro seria o resultado das disputas partidárias e disputas de memórias na Assembleia Constituinte, seria fruto da Carta Constitucional que aqueles parlamentares elaboravam. Portanto, o presente era o momento chave para sepultar o passado, julgando-o, e determinar o futuro.

Ao analisar os debates acerca da anistia na Constituinte de 1946, nossa preocupação não estava voltada para os avanços ou transformações que essa Assembleia trouxe para a sociedade brasileira, mas nos preocupamos muito mais com a forma como aqueles parlamentares interpretaram o tempo movidos pela tensão entre passado, presente e futuro, ou seja, como eles perceberam e interpretaram os acontecimentos contemporâneos. O termo anistia remete ao esquecimento, quando nos deparamos com os Anais da Constituinte de 1946, nossa intenção inicial era perceber o que aquele grupo de políticos que compunham a Assembleia pretendia esquecer e sepultar do passado, porém, os debates nos revelaram muito mais do que a nossa interrogação inicial buscava, os debates sobre a anistia evidenciaram o que a Assembleia Constituinte de 1946 não pretendia esquecer. Muito mais do que os avanços e progressos de um “tempo

histórico linear”, nossa preocupação foi buscar a “dialética” entre a lembrança e o esquecimento e, nesse jogo nos deparamos com aquilo que a Constituinte não queria transformar, as permanências e as viscosidades do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMINO, João. *Os Democratas Autoritários*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella & NAXARA, M. *Memória (res) sentimento*. Indagações sobre uma questão sensível. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. *A UDN e o udenismo. Ambigüidades do liberalismo brasileiro (1945-1965)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

BRAGA, Sérgio Soares. *Quem foi quem na Assembléia Constituinte de 1946. Um perfil socioeconômico e regional da Constituinte de 1946*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1988, 2v.

CÂMARA DOS DEPUTADOS: Diretoria Legislativa. *Anistia: legislação brasileira 1822-1979*. Brasília: Centro de Documentação e Informação; Coordenação de Publicações, 1980.

CHACON, Vamireh. *História dos Partidos brasileiros*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.

CHATEAUBRIAND, Assis. *O pensamento de Assis Chateaubriand*. Artigos publicados em 1946. v. 23. Brasília, Fundação Assis Chateaubriand, 1999, 1.102 pp.

DULCI, Otávio Soares. *A UDN e o anti-populismo no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG/PROED, 1986.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

LACERDA, Carlos. *Depoimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MASTROGREGORI, Massimo. Historiografia e tradição das lembranças. In: *A História escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

MIRANDA, Yvonne de. *Homens e fatos da Constituinte de 1946: memórias de uma repórter política*. Rio de Janeiro: Argus, 1982.

NOGUEIRA, Octaciano. *A Constituinte de 1946: Getúlio, o sujeito oculto*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PEIXOTO, Alzira Vargas do Amaral. *Getúlio Vargas, meu pai*. Porto Alegre, Globo, 1960.

REIS, José Carlos. Os Annales: a Renovação Teórico-Metodológica e ‘Utópica’ da História pela Reconstrução do Tempo Histórico. In: SAVIANI, Dermeval, LOMBARDI, José Claudinei & SANFELICE, José Luís (orgs.). *História e História da Educação: o debate teórico-metodológico atual*. Campinas: Autores Associados, 1998.

SALDANHA, Nelson. *História das idéias políticas no Brasil*. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

FONTE:

ANAIS DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. Disponível em: http://imagem.camara.gov.br/constituente_principal.asp Acessado em: 2007.

SABERES MÉDICOS: SAÚDE, DOENÇA E ALIMENTOS NO SÉCULO XIII.

Karla Nobre de Souza¹
Knobre2004@yahoo.com.br

Os alimentos e as bebidas eram classificados pelos médicos da tradição galênica na categoria das seis coisas não naturais: ar e ambiente, comida e bebida, esforço e repouso, sono e vigília, excreções e secreções e paixões da alma. Em particular, o importante médico catalão Arnaldo de Vilanova, defende, em seu *Regimen Sanitatis Salernitanum*, produzida pela Escola de Medicina de Salerno, na Itália, no século XII e depois editada no século XIII por ele, a idéia de que as chamadas seis coisas não naturais são armas da natureza e seus efeitos na saúde dependem de como são utilizadas. Constitui-se numa obra de caráter dietético, uma vez que se destina às pessoas sãs para que elas possam regular suas vidas. A análise desse documento mostra-nos o caráter preventivo da medicina medieval, já que os físicos deveriam preocupar-se mais com a prevenção do que com a cura das enfermidades.

Palavras-chave: Alimento, Dietética e Saúde.

Food and beverage were classified by the physicians of Hippocratic and Galenic tradition in the category of the six non natural things: air and environment, food and beverage, effort and rest, sleep and wake, excretions and secretions and the passions of the soul. Particularly, the important Catalan physician Arnaldo of Vilanova defend, in the work *Regimen Sanitatis Salernitanum*, produced by the School of Medicine of Salern in Italy, in the twelfth century and edited in the thirteenth century by him, the idea that the six non natural things are artifices of nature and its effects on health depend of how they are used. The *Regimen Sanitatis Salernitanum* is a work of dietetic character, once it is destined to people who are healthy so they can regulate their lives. The analyses of this document show the preventive character of the medieval medicine, since the physicians should concern more with prevention then with the cure of the diseases.

Key-words: Food, dietetic and health.

Para os médicos medievais, a enfermidade era, basicamente, um desequilíbrio físico dos humores. Segundo sustenta, uns e outros, a ordem natural é o bom e a desordem o mal; o desequilíbrio pode afetar a constituição, a composição dos órgãos ou produzir a dissociação do corpo. A natureza do paciente, neste caso, seria afetada por uma ou várias causas que levariam a uma grave desordem orgânica, com a alteração dos humores e que, finalmente, conduziria a perda do mencionado equilíbrio. Por isso, prevenir a enfermidade consistia, fundamentalmente, em conseguir por todos os meios que não se alterasse o apreciado equilíbrio do corpo humano (PEÑA & GIRÓN, 2006).

¹ Mestranda da Universidade Federal de Goiás, bolsista do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Orientanda da professora Dr^a. Dulce O. A. dos Santos.

A inicial ocupação do curandeiro de sarar o enfermo, presente desde os tempos mais remotos foi seguida de outra forma de cuidar, muito mais aperfeiçoada, como era o prevenir a enfermidade. Genericamente, a atividade de cuidar da saúde tem sido conhecida como Higiene. A história da higiene pode ser dividida em duas etapas perfeitamente diferenciadas, segundo quem são os destinatários ou os que vão destinar os cuidados da saúde. Do século VI a.C até o século XVIII, a definimos como higiene privada, pois os cuidados dos médicos estavam unicamente dirigidos a indivíduos determinados, a partir do século XVIII a definimos como higiene pública já que seu objeto é a preservação da saúde de todo um coletivo. Este trabalho se referirá, exclusivamente, a higiene privada, isto é, a prevenção individual.

O destinatário da prevenção, deste estudo, foi durante tão longo período de tempo, unicamente, o indivíduo isolado, ainda que isto não deva nos surpreender posto que também a enfermidade fosse considerada ação exclusivamente individual. Para adquirir os conhecimentos necessários a fim de dedicar-se a essa tarefa preventiva, o médico precisou ir estudando as enfermidades, suas causas, sua evolução e seu prognóstico e também os saberes imprescindíveis para curá-las. Entre estes saberes fundamentais para a prevenção da enfermidade encontra-se a teoria dos humores galênica, esta teoria estabelece uma correspondência entre os quatro humores (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra) com os quatro elementos (terra, ar, fogo e água), com as qualidades (frio, quente, seco e úmido) e com as quatro estações do ano (inverno, primavera, verão e outono) (SOUSA, 1996). O estado de saúde dependeria da exata proporção e mistura dos quatro humores, que poderiam alterar-se por ação de causas externas ou internas. O excesso ou a deficiência de qualquer dos humores, assim como o seu isolamento ou desproporção, causariam as doenças. Assim, a saúde e a doença manifestam-se respectivamente por um equilíbrio e um desequilíbrio dos humores (MAZZINI, 1998).

Entretanto, não se pode conceber a história da prevenção sem os distintos conceitos cunhados por Galeno que fizera recair na tarefa preventiva, basicamente, o uso adequado das denominadas as *coisas ou causas não naturais* assim chamadas para diferenciá-las das *coisas ou causas naturais* denominação que recebiam os supostos componentes do corpo humano. Uma *coisa natural* é algo interno à natureza do corpo humano e necessário para o seu funcionamento. As *seis coisas naturais* podem ser classificadas em: os quatro elementos que constituem todo o universo (a terra, o ar, o fogo e a água), os humores (o sangue, a bÍlis amarela, a bÍlis negra e a fleuma), as compleições, as partes sólidas do corpo humano, as

operações e as faculdades. Deste modo, o equilíbrio poderia ser afetado tanto pelas coisas naturais como pelas coisas não naturais.

Por *coisas não naturais* entende-se algo exterior à natureza do corpo humano, mas essenciais para seu funcionamento. No exterior do homem estavam, fundamentalmente, os elementos climáticos, como o vento, o frio, o calor e os alimentos e bebidas que necessitavam ingerir. Porém também se podia falar da desordem sexual ou os banhos inadequados. Se estes elementos eram usados de forma incorreta, porque o paciente estivesse exposto a um excessivo calor ou a um frio intenso; ingerisse alimentos não convenientes, ou em quantidades excessivas; abusasse do sexo ou dos banhos, aparecia à enfermidade. Para Avicena, causas externas era também a idade, sexo, ocupação, residência, clima e outros agentes que afetam o corpo humano, tanto se são contrários a sua natureza ou não o são (PEÑA & GIRÓN, 2006). Os regimentos de saúde medievais foram escritos em torno das seis *coisas não naturais* que pode ser classificadas em: o ar e o meio ambiente; os alimentos e as bebidas; a retenção e a expulsão, o exercício e o repouso, o sono e a vigília; e as paixões da alma (SOTRES, 1995).

Neste trabalho trataremos apenas da segunda *coisa não natural*: os alimentos e as bebidas, pois eles podem ser considerados uma das maiores fontes de problemas para o indivíduo. Todavia, está claro que o comer e o beber são algo imprescindível para manter a vida do paciente, posto que seja impossível deixar de fazê-lo, sob pena de morrer. Também havia consciência que, pelo seu uso diário, o emprego errado dos alimentos ou bebidas levava rapidamente a enfermidade, enquanto que a sua utilização adequada conservava a saúde. Assim, a comida e a bebida se convertiam em umas das principais *coisas não naturais*, dado ao seu uso regular e sua poderosa influência sobre o estado de saúde do paciente (PEÑA & GIRÓN, 2006).

A idéia genérica que presidia a atuação dos médicos neste campo era conseguir evitar que os fatores desestabilizadores atuassem sobre seu paciente, ou se já agiram, conseguir neutralizá-los antes que se constituem em perigo. Para isto, era necessário compensar as desafortunadas atuações de todo tipo realizadas ao longo do dia, possível origem da enfermidade, e com isto a natureza devolveria o organismo à posição adequada, o equilíbrio. Com este fim decidiu-se regular minuciosamente a vida do indivíduo, isto é, colocarem em curso uma completa *diaetia*, *dieta* ou *regime de vida*. Mediante essa dieta regulamentaram até os últimos detalhes das atividades cotidianas do paciente, e não somente isso, posto que talvez

o mais complicado fosse convencê-lo de que deveria cumprir todo o estabelecido, pois a mais insignificante transgressão podia colocar por terra seu estado de saúde e desembocar na enfermidade.

A harmonia responsável podia ser conservada ou recuperada, graças a uma atenção particular aos alimentos consumidos. Segundo os mestres antigos, a dieta era estabelecida de acordo com a natureza do corpo de cada paciente. Nesse sentido era necessário personalizar a dieta em função da atividade, da idade e do sexo da pessoa. Também havia outros fatores de diferenciação, como a procedência geográfica, o clima, o tipo de cultura e o meio ecológico.

O *Regimen Sanitatis Salernitanum* é um conjunto mais ou menos extenso de regras e conselhos de higiene, dietética e regime de vida, misturado com alguns conceitos de fisiologia, patologia e terapêutica. De autor desconhecido, escrito originariamente em latim durante o século XII, em verso rimado para que pudesse ser facilmente memorizado e lembrado sempre que se oferecesse a ocasião. Os seus conselhos e doutrinas transformaram-se em ditados que médicos e práticos seguiam com confiança. Traduzidos inúmeras vezes em todas as línguas européias, são incontáveis as suas edições. A partir da edição elaborada pela autoridade de Arnaldo de Vilanova, na segunda metade do século XIII, foi publicada pela primeira vez, em 1480, sob o título *Regimen Sanitatis Salernitanum a magistro Arnaldo de Villa Nova Catalano veracites expositum*² (SOUSA, 1996).

Ao analisarmos este tipo de documento percebemos que, se por um lado havia uma preocupação em difundir normas de higiene e de viver com saúde, visando impedir ou mesmo tratar as doenças que assolavam as populações, por outro, o intento desses manuais parece também ter sido outro: reger procedimentos, formas de tratar os doentes e suas doenças, em um esforço normatizador que colocava o médico mesmo nos lugares onde ele não era encontrado. Assim normas médicas foram sendo disseminadas nestes conselhos ou avisos que lidos ou ouvidos cumpriam a tarefa de fazer circular preceitos da medicina dita científica. Em tempos em que a magia, a religião e a ciência andavam de mãos atadas, aconselhar, e preferencialmente ensinar o povo a respeito de saúde revelava-se importante.

Os alimentos e as bebidas têm uma presença constante no *Regimen Sanitatis Salernitanum*. Além das numerosas observações sobre o uso de certos alimentos e bebidas, postula a necessidade da moderação no consumo de ambos. No início do texto que se refere à

² O documento usado neste trabalho é uma tradução portuguesa, a partir do texto de Arnaldo de Vilanova publicado por J. C. G. Ackerman em 1790, realizada por M. Rocha Pereira.

alimentação, fica bem clara a importância da ciência dietética para a medicina, quando diz que: “(...) a dieta certa é da medicina a mais forte meta” (*REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM*, p.50) e isso nos mostra que alimentação e saúde tinham uma intensa relação neste período.

A cultura greco-romana dava prioridade às práticas de cultivo: a horticultura, a cerealicultura (trigo) e a arboricultura (videira e oliveira), às quais se juntava uma criação ovina. Daí resultava um regime alimentar muito rico em produtos de origem vegetal, à base de mingaus de farinha e de pão, vinho, azeite e legumes, completado com um pouco de carne e, sobretudo com queijo (geralmente criavam-se cabras e ovelhas por causa de seu leite e de sua lã, mais que pela sua carne). Por outro lado, os alimentos de origem animal eram de suma importância na cultura alimentar dos povos germânicos, que praticavam uma economia silvo-pastoril, erigida na exploração de bosques e pastagens naturais mais que nas atividades de cultivo de terra. A caça, a pesca e a criação selvagem eram as principais fontes de alimentação. A cerealicultura era praticada de maneira extensiva e intermitente. A dieta dessas populações era, portanto baseada na carne, principalmente de caça de porcos, de onde elas tiravam também a gordura empregada no cozimento ou como tempero. Inversamente, os alimentos vegetais desempenhavam um papel secundário, com os legumes sendo talvez mais importante que os cereais. Tendo ignorado por muito tempo o vinho, antes de entrarem em contato com os romanos essas populações tomavam bebidas fermentadas obtidas a partir de cereais (a cerveja), de frutas do bosque (a cidra) ou de leite de jumenta (MONTANARI, 2002).

Durante a Idade Média houve uma aproximação, um processo de integração, que se iniciou entre os séculos V e VI e que amadureceu nos séculos seguintes, entre essas dois modelos alimentares. Ocorreu a criação progressiva de uma cultura “romano-germânica”, totalmente inédita e original. Dessa forma, assistimos à emergência de um novo sistema de produção e de consumo, baseada na combinação e no apoio recíproco entre romanos e bárbaros, agricultura e exploração de florestas, pão e carne, doméstico e selvagem.

Ao iniciar-se o século XI, o pão assumiu um papel decisivo na cultura alimentar medieval. Os físicos medievais recomendavam somente uns poucos tipos de pão: o de trigo, de cevada e de aveia, sendo muito mais restritivos com o resto de matérias panificáveis.

O pão de trigo devia reunir uma série de qualidades: proceder de um trigo novo, para evitar que o grão estivesse corrompido, porém, tampouco era bom um excessivamente recente.

Arnaldo de Vilanova indica que não deverá exceder de sete meses, pois passado este tempo se corrompe. Os melhores trigos tinham os grãos dourados, com pesos, procedentes de uma colheita abundante e em um ano em que não houvesse havido epidemias. Devia-se armazenar em um lugar elevado, aonde não chegasse à fumaça, e limpo. Deste modo, o documento nos expõe o seguinte:

*O pão quer-se salgado, fermentado e bem cozido,
Puro e são, que não te servirá em vão.
O pão que não seja quente, nem velho de mais,
Mas fermentado, com óleos e bem cozidos,
Com pouco sal e escolhido do melhor cereal.
(REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM, p. 58)*

Além do trigo, que exigia grande atenção e produzia pouco, eram usados também grãos de qualidade inferiores, mas de resistência e de rendimento mais seguro, como o centeio, a cevada, a aveia. O centeio tornou-se assim o grão mais usado para a produção de pães, isto fez com que surgisse uma clara oposição entre o pão de trigo e o pão de cevada, respectivamente o pão branco e o pão preto, que se tornou um meio de distinção social, sendo o primeiro destinado aos senhores e classificado como um alimento de luxo e o segundo é o dos camponeses e servos (MONTANARI, 2003).

No mundo medieval, a alimentação se baseava fundamentalmente no pão, vinho e carne fundamentalmente. Partindo do axioma de que “o igual serve ao igual”, a carne vinha a ser o alimento ótimo por excelência, posto que de carne fosse composto o organismo humano. Nenhum outro alimento, pois, podia oferecer melhores condições ao organismo humano. Era o alimento mais utilizado pelos homens devido a dois motivos, uma vez que sua natureza era quente e úmida, as qualidades ideais no homem, pois segundo Hipócrates, o homem e qualquer animal eram compostos de fogo e água, e que seu extrato se transformava diretamente em sangue durante a digestão. (PEÑA & GIRÓN, 2006). Deste modo, a carne tornou-se na Idade Média o valor alimentar por excelência e os manuais de dietética reservam, em larga medida, atenção prioritária a ela, dando-lhe um papel visivelmente nutritivo (MONTANARI, 2003). Porém, eram conscientes que nem todos os animais proporcionavam uma carne igual de conveniência.

O porco é uma reserva formidável de carne (que se presta bem à conservação), do qual pode ser tirado o toucinho, usado como óleo e como tempero para as verduras e outros

alimentos. Sua carne é feita de um bom sangue, é a mais nutritiva e, segundo Galeno, sua fisiologia assemelha-se à carne humana, (PEÑA & GIRÓN, 2006). Porém é feita uma ressalva no documento, a qual diz que seu consumo deve ser feito associado ao do vinho: “carne de porco sem vinho é pior do que a de ovelha; se vinho lhe deres, então é comida” (REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM, p. 58).

Na cultura das elites dominantes, a carne surge, aos olhos desses grupos, como um símbolo de poder, instrumento para obter energia física, vigor, capacidade de combate; qualidades que constituem a primeira e verdadeira legitimação do poder. E vice-versa, abster-se de carne é um sinal de humilhação, de marginalização da sociedade dos fortes (MONTANARI, 2003).

As bebidas tinham duas missões principais, uma era aliviar a sede, e a outra era facilitar a digestão dos alimentos sólidos (PEÑA & GIRÓN, 2006). No texto em estudo, as bebidas também servem para proteger a saúde, os vinhos são nutritivos, podem ser usados como remédios e geram humores melhores.

*Mais nutritivos são os vinhos doces e brancos.
Se por vezes se beber vinho tinto em exagero,
prende-se o ventre, a voz, que era clara, fica rouca,
Se à noite te faz mal beber um pouco de vinho, torna a beber de
manha, que servirá de remédio.
[...]
Os vinhos valem pelo aroma, sabor, brilho e cor;
se queres vinhos bons, cinco FF neles se buscam:
fortes, formosos, fragrantes, frios e fuscos.
(REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM, p.52-53)*

A cerveja, outra bebida bastante consumida nessa época, por sua vez, era uma bebida popular:

*Não seja azeda a cerveja, mas bem clara, fermentada,
de grãos em bom estado, e bem envelhecida.
Que se posa dela beber, sem ao estômago mal fazer.
Nutre a cerveja os humores crassos, dá forças, aumenta
as carnes, produz sangue; provoca a urina, amolece também
e incha o ventre.
(REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM, p.54).*

Em suma, a cultura do vinho mistura-se com a da cerveja, porém o vinho é tido como a bebida principal, além de ser a melhor e a mais nutritiva. As culturas alimentares da Europa central permaneceram marcadas pela simbiose (MONTANARI, 2003).

Por motivos higiênicos, a água, portadora de germes e de doenças inspira pouco confiança. No *Regimen Sanitatis Salernitanum* seu consumo não é aconselhável, o autor nos diz que “(...) beber água sai bem caro a quem come” (*REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM*, p.54). Enfim, toda a literatura medieval revela uma profunda desconfiança a seu respeito, e o hábito de misturá-la com vinho, mais do que um sinal de bom gosto, é uma medida de prevenção sanitária.

A moderação, como já foi dito, no comer e beber era uma das melhores formas de se conservar a saúde, assim, se os alimentos e as bebidas forem de boa qualidade e bem preparados, facilitarão a sua digestão, ajudarão o corpo a se tornar mais sadio. Mas é preciso descobrir as especificidades de cada alimento e bebida. Hipócrates já havia considerado como alimentos bons aqueles que, consumidos em pequena quantidade, bastavam para acalmar a fome, são encontrados na maior parte do tempo e se evacuam facilmente. Os melhores para fortificar o corpo eram aqueles que produziam mais carne e mais densa, encorpavam o sangue e produziam excrementos proporcionais ao ingerido (PEÑA & GIRÓN, 2006). Como alimentos nutritivos o documento nos indica:

Ovos frescos, vinhos tintos, caldos gordos, com sêmola pura, fazem bem à natureza. Nutrem e engordam o trigo, o leite, o queijo fresco, os testículos, a carne de porco, miolos e medulas, vinhos doces, os alimentos que mais agradem ao paladar, ovos líquidos, figos maduros, uvas frescas.
(*REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM*, p.55-56)

Depois da carne, do pão e do vinho essenciais na alimentação medieval, vêm os ovos e o queijo. Recomenda-se que os ovos sejam consumidos frescos e acompanhados de vinho para facilitar sua digestão, pois os ovos frescos são indicados pelo fato de que produzem um humor bom, especialmente nos do dia, pois se passam de oito dias, na primavera, ou quinze no inverno, estão podres, especialmente em terras quentes. A gema é considerada melhor que a clara, pois esta não serve para nada, a não ser que esteja cozida. Recomenda usá-los cozidos, pouco coalhado para que tenham a gema e a clara mole (PEÑA & GIRÓN, 2006).

O queijo é sempre feito com leite de ovelha ou de cabra e consumido junto com a carne. Percebemos que somente o queijo fresco é considerado um alimento benéfico à saúde, pois se é fresco, é úmido e frio e gera humores espessos, é um bom alimento. Pelo contrário, o curado ou envelhecido é quente e seco, por causa do sal que contém; é pútrido, resseca e corrompe, por isso não deve comê-lo. Segundo Arnaldo de Vilanova, o queijo de vaca só pode comer um pedaço pequeno, porém só no outono e no inverno. Também o de ovelha que seja consistente, que não esteja ranço nem salgado, e sempre ao final da comida e em pouca quantidade. O melhor é acompanhado com aboboras ou verduras cozidas, como espinafres. De sobremesa, em vez de fruta, se pode comer um pouco de queijo fresco de vez em quando (PEÑA & GIRÓN, 2006).

Da mesma maneira que no documento há indicações de alimentos considerados benéficos a saúde, há também de alimentos que são considerados prejudiciais a saúde e em alguns casos como perceberemos, o mesmo alimento dependendo da maneira como será consumido poderá ser encontrado nas duas listas, como por exemplo, temos o leite e o queijo. O documento nos descreve o seguinte:

*Pêssegos, maçãs, peras, leite, queijo e carne salgada, e carne
De veado, lebre, boi e cabra, são alimentos melancólicos, dos
enfermos inimigos.*

Não comas a crosta do pão, que a cólera adusta gera.

*Comida salgada queima a vista, diminui o sêmen, causa
sarna, prurido ou resfriado.*

(REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM, p. 56)

Como já dissemos anteriormente, somente o queijo fresco é considerado um bom alimento, o salgado e envelhecido é quente e seco, sendo assim, prejudicial à saúde. Em relação ao leite, o recente, é bom para a nutrição, reforça a natureza e produz um humor bom. O de dois dias ou mais é ruim e ácido, porém bom para a medicina aos que tem estômago muito quente, pois esfria e suaviza a intensidade da bílis amarela. O leite cru é bom para os que têm um estômago forte, porque é laxante. O que é fervido com mel ou com açúcar é mais limpador e nutritivo. Tomado em quantidade moderada se digere bem e produz sangue bom; se tomado em excesso, estraga o estômago, os dentes e debilita as gengivas (PEÑA & GIRÓN, 2006).

A crosta do pão não é indicada pelo fato de estava em contato com o fogo. Aconselhava-se tomar o pão quando estivesse fresco e crocante, porém não quente, pois era

perigoso para a saúde consumir pão recém saído do forno. A razão dada é que é muito quente, causa excessivo calor ao estômago, provoca obstruções e sede. O pão duro, de mais de dois dias, tampouco era bom, pois já perdeu suas qualidades (PEÑA & GIRÓN, 2006).

No caso das frutas, segundo parece, há grandes restrições em seu consumo que não era muito comum neste período, isto se torna visível ao ler o documento no qual, na maioria das vezes, não era recomendado. No caso das peras e maçãs, o texto diz o seguinte:

*Junta a bebida com a pêra.
A noz é mezinha para o veneno.
Peras dá-as a pereira; peras sem vinho é veneno.
Se as peras são veneno, seja maldita a pereira.
Peras cozidas são antídotos, mas cruas são um veneno.
Cruas fazem mal ao estômago, cozidas saram o mal.
Por cima de peras, vinhos bebas
Por cima de maçãs, muito tens de evacuar.
(REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM, p. 56)*

Em suma, pode-se perceber que os conselhos prescritos para preservar a saúde, valorizavam o conhecimento em relação à dietética que têm um caráter prático e comprovam a existência na Idade Média de uma medicina de cunho preventivo, que visava não apenas prescrever tratamentos, mas formas adequadas de prevenção. Assim, podemos constatar que, se o indivíduo tivesse o cuidado de escolher os alimentos mais apropriados e combinasse a eles uma dieta juntamente com exercícios, banhos e descanso adequado, teria como resultado uma vida tranqüila e saudável. Assim, conclui-se que ao analisar esse gênero da literatura médica, percebe-se a presença de vários elementos, considerados importantes para manter o estado de saúde das pessoas.

Assim podemos deduzir que na sociedade e na medicina européia medievais, o conceito de saúde foi definido de maneira precisa por meio do galenismo médico. E desta maneira, os alimentos e as bebidas são parte fundamental, no qual eram seguidas muito de perto as prescrições dos médicos, tanto no que dizia respeito à escolha dos alimentos, como a maneira de cozinhá-los, temperá-los e comê-los, tudo em conformidade com os princípios da dietética.

REFERÊNCIAS

FONTE IMPRESSA: *Regimen Sanitatis Salernitanum* – Regimento de Saúde de Salerno. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, segundo o texto de Ackermann. Prolóquio de Luís Pina. Coleção Amphiteatrum, VII. Centro de Estudos Humanísticos. Porto, 1963.

MAZZINI, Innocenzo. A alimentação e a medicina no mundo antigo. In: FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, M. (orgs.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação da Liberdade, 1998, p.254-265.

MONTANARI, Massimo. *A fome e a abundância: história da alimentação na Europa*. Bauru (SP): EDUSC, 2003.

PEÑA, Carmen y GIRÓN, Fernando. *La prevención de la enfermedad en La España bajo medieval*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006

SOTRES, Pedro Gil. Les regimes de santé. In: Grmek, Mirko D. e FANTINI (Org.). *Histoire de la pensée medical em Occident: Antiquité et Moyen Age*. Paris: Seuil, 1995, t 1, p.257-281.

SOUSA, A. T. *Curso de História da Medicina – das origens aos fins do século XVI*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

A RODA, A ENGRENAGEM E A MOEDA: ESPAÇO CÊNICO E VANGUARDA NO TEATRO DE VICTOR GARCIA NO BRASIL.

Newton Armani de Souza¹

A análise da produção do encenador Victor Garcia no Brasil, entre os anos de 1968 e 1972, assinala arrojo e inovação, sobretudo pela adoção de espaços cênicos inusitados. A associação com o teatro de vanguarda preserva correspondência quando analisamos a ruptura com a frontalidade que marca a produção das Vanguardas Artísticas do sec. XX. Percebemos, contudo, que a orientação desses movimentos indicava uma ruptura radical com as formas convencionais de criação e produção, fato que não ocorreu com a produção de Garcia, submetido às regras da indústria do entretenimento. Nesse sentido, foi possível avaliar, com apoio no conceito de mercadoria, desenvolvido por Marx e Engels, os rumos a que a arte e os artistas estão sujeitos na lógica da produção capitalista. Percepção esta que não escapou à argúcia de homens de teatro como Bertolt Brecht e Chico Buarque de Holanda.

An analysis of the work developed by the scene director Victor Garcia between 1968 and 1972 signs up his boldness and innovation, especially for adopting unusual performing places. His work has a dialogue with the avant-garde theatre if we take in count the rupture with the typical front viewing in works produced by the Artistic Avant-garde of the twenty first century. However, we can see that the orientation for these artistic movements was indicating a radical rupture with conventional ways of creation and production, which did not happen in Garcia's work due his subjection to the laws of entertainment industry. In this way, based in Marx and Engels's concept of commodity, it was possible evaluate the course to what art and artists are subject inside the capitalist production reasoning. Sensitiveness to this situation did not escape to the acumen of theatre men like Bertolt Brecht and Chico Buarque de Holanda.

1 Mestre em Artes pelo Instituto de Artes da UNESP/SP, com financiamento da FAPESP. Professor de Montagem do Espetáculo e Pedagogia do Teatro na Escola de Música e Artes Cênicas da Universidade Federal de Goiás.

Em 31 de dezembro de 1969 se deu a estréia do único espetáculo brasileiro que mereceu a atenção de Denis BABLET (1975) dentre as Revoluções Cênicas do Século XX: *O balcão*, de Jean Genet. O responsável pela montagem foi o encenador argentino Victor Garcia (1934-1982), que em 1968 já havia causado impacto no panorâma teatral nacional com a montagem de *Cemitério de Automóveis*, do marroquino Fernando Arrabal. Em ambas, destaque especial foi dado ao espaço cênico, que não se resumia a um *decour* singular, mas à ruptura absoluta com as salas convencionais criando um ambiente cênico na qual o espectador era literalmente imerso.

Em *Cemitério*, duas oficinas mecânicas situadas na Rua Treze de Maio, no Bairro da Bela Vista em São Paulo - na ocasião um efervescente pólo da produção artística e cultural da Cidade -, tiveram uma das paredes demolida tornando-se um único galpão, no interior do qual foram amontoadas e penduradas, carcaças de automóveis e peças mecânicas sucateadas. No centro do ambiente, foi instalada uma plataforma unida a uma rampa de madeira e, ao redor do galpão, um mezanino, também em madeira. Em torno da plataforma central, foram instaladas cadeiras giratórias que permitiam ao público direcionar sua atenção panorâmicamente. A ação dos atores se dava em todo o ambiente e, em alguns momentos de forma simultânea. A hostilidade circundante era totalmente coerente com a crítica sarcástica de Fernando Arrabal, denunciando o paradoxo entre os preceitos cristãos de bondade e tolerância e a prática de violência e opressão exercidos em nome dos mesmos preceitos. A fonte de Arrabal era o fascismo espanhol, mas encontrava correspondência direta com o militarismo que explicitava sua truculência através do Ato Institucional n.º 5, no Brasil.

O questionamento às forças institucionais está também presente na dramaturgia do francês Jean Genet. *O balcão*, retrata o simbólico como essencial à manutenção do poder concreto. Nesse sentido, uma rebelião é sentida no interior de um prostíbulo, onde as fantasias sexuais revelam o papel das instituições no imaginário dos fregueses. Um bispo, um juiz e um general são vistos à satisfazer seus fetiches. Com o avanço da revolta, os clientes assumem os papéis que interpretavam no bordel, reprimindo a tomada do poder. A ação sugere que o sujeito está reduzido a um títere, um mero suporte para a manutenção de instituições, igualmente falsas, cuja *raison d'être* é preservar um quadro de exclusão. A concepção cênica de Victor Garcia para este texto fundou-se na monumentalidade, resultando num espetáculo de inegável arrojo formal.

Instalado na sala Gil Vicente do Teatro Ruth Escobar, o espaço cênico, no entanto, exigiu a desmontagem completa da sala original, erguendo colunas de ferro disposta circularmente e unidas, perpendicularmente a vigas, no mesmo material, presas às paredes laterais da antiga caixa ótica. As vigas foram cobertas com tramas de aramado formando um piso sobre o qual foram dispostos os assentos, situados ao redor do círculo central. Uma plataforma de piso acrílico movida por elevadores abrigava a maior parte das cenas, acompanhadas pelos espectadores dispostos ao redor. Outros mecanismos de movimento, como gruas, cordas e trapézios imprimiam um caráter vertical à maioria das movimentações em cena. A estrutura se erguia do antigo porão ao teto, provocando um impacto atemorizante na platéia como sugerido por Anatol ROSENFELD (1993):

Garcia com efeito, traduziu esta concepção em termos visuais transformando o teatro em um funil e montando nela a espiral (...) que aliás, desce para o fundo dentro da espiral das rampas nas quais se movimentam e onde tomam assento os espectadores “envolvidos” pela visão de mundo de Genet. A vertigem simbólica provocada pelo rodopiar do pião, característico da dramaturgia genética, é transportada para o plano físico mercê da colocação do espectador no próprio funil. A verticalidade da construção arquitetônica, apoiando a rotação vertiginosa do carrossel dialético do texto, suscita vertigens em quem deixou de ser espectador para se tornar vítima, se colocando suspenso, à margem do abismo. O estado mórbido da vertigem, em que todos os objetos parecem girar em torno de nós, é reforçado pela aparente fragilidade da estrutura. Rede trançada de metal, sem solidez das coisas maciças, feita por assim dizer de vazios, vibrando e oscilando no decurso do espetáculo, ela predispõe os presentes para pavoros infantis de quedas oníricas. (p.176-7)

Se *Cemitério de Automóveis* guardou coerência entre as formulações do dramaturgo e criação do encenador, não é possível afirmar o mesmo em relação a *O balcão*. O próprio ROSENFELD (ídem) assinala que a montagem fazia “uso e (...) mesmo a glorificação de recursos técnicos complicados no contexto de um espetáculo irracionalista (...). No fundo apetrechos sofisticados, ápices da racionalidade e da civilização, são empregados para agredir a civilização” (p.175). Esse paradoxo, vem acompanhado de posições que denunciam o hermetismo da produção:

O texto, que é difícil, complexo e altamente significativo, e cuja barroca linguagem poética foi muito bem transposta na primeira tradução de Martim Gonçalves e Jacqueline de Castro, fica de tal modo ofuscada pelo impacto da

encenação que é a primeira vista poderia parecer que Garcia seria capaz de realizar um espetáculo igual a partir de não importa que texto. Entretanto, mesmo que os acontecimentos da trama e o pensamento tortuosos e atormentado do autor permaneçam (...) quase inacessíveis ao espectador, não há dúvidas de que existe uma profunda identificação entre a sugestão ritualística claramente contida na peça e a desenfreada celebração teatral levada à últimas consequências por Victor Garcia.. e se (...) é uma pena, evidentemente, que o público saia do teatro (...) sem ter assimilado o sentido daquilo que Genet quis dizer na sua obra, o fato não deve ser considerado como uma tragédia: este público absorveu ao menos o choque sensorial de um espetáculo que é tão insólito, belo e generoso que constitui por si só um fenômeno estético, cultural e intelectual (...) quanto a própria peça (MICHÁLSKI, 1970).

A polêmica em torno das montagens não impediu o glamoroso sucesso das temporadas de ambos os espetáculos, com longas temporadas e laureadas com vários prêmios. Os resultados positivos deixaram na obscuridade a terceira experiência de Victor Garcia em produções nacionais, mesmo por que tal empreitada teve como finalidade festivais internacionais, a começar pela cidade de Shiraz, no Irã. A complexidade mecânica e a monumentalidade passavam a ser uma marca registrada do encenador, empenhada desta feita em por em cena *Autos Sacramentais*, de Pedro Calderón de La Barca. A experiência, no entanto revelou-se um fracasso, visto que o cenário, não ficando pronto a tempo de ser utilizado nos ensaios no Brasil, extraviou-se no percurso para Teerã, sendo avariado e abandonado após tentativas de recuperação. Dessa forma, o encenador, que contava com um elenco de atores experientes como Sérgio Britto, Célia Helena, Dionísio Azevedo e Leina Krespi, ao lado de jovens intérpretes altamente disponíveis à experimentação, perdeu-se completamente diante da ausência da máquina-cenário que havia concebido. O fato, que acarretaria um profundo abalo em qualquer montagem teatral, no entanto foi revelador quando à primazia das soluções formais adotadas no espaço cênico em detrimento do fator essencial ao teatro: o ator. Aliado a isso, o fracasso da excursão de *Autos Sacramentais* significou a ruptura definitiva entre o encenador e a produtora luso-brasileira Ruth Escobar. Para além da fatalidade, à qual qualquer experiência está sujeita, o conjunto da obra de Garcia no Brasil demonstra o lugar da obra de arte na lógica da produção capitalista

Com excessão de ROSENFELD, a crítica em geral, mesmo estabelecendo associações das mais diversas, assinalou valor intrínseco ao impacto formal de *O balcão*. Ocorre porém, que a análise aprofundada da trajetória de Garcia à frente de produções brasileiras revela a armadilha oculta na dissociação entre forma e conteúdo. Contudo, é preciso classificar com precisão os conceitos *forma* e *conteúdo* na obra de arte em geral e em particular no trabalho do encenador argentino. Para tanto, nossa abordagem opera através uma análise dialética dessas produções, de forma que nos deparamos com a inserção do teatro no mundo da *mercadoria*, tal qual nos foi apresentada por Marx e Engels e, especificamente, desenvolvida por FISCHER(1981). Nesses termos, as relações de produção são determinantes no desenvolvimento da obra de arte quando a entendemos como *trabalho* e, conseqüentemente, a situação específica do artista cuja produção está diretamente ligada à ele como sujeito. Esse quadro, ignorado por Garcia,

não esteve ausente das preocupações de artistas comprometidos com transformações sociais como Chico Buarque de Holanda e Bertolt Brecht.

Teatro: arte de ator.

A crítica especializada se referiu corretamente aos espetáculos assinados por Victor Garcia como obras de vanguarda, com destaque indiscutível à adoção de espaço cênicos não convencionais. Adotando o termo vanguarda como relativo às Vanguardas Artísticas, conjunto de movimentos estéticos historicamente situados na primeira metade do Séc. XX, encontraremos estreita relação com a inovação formal e, particularmente com a ruptura com a sala de espetáculo convencional, em particular a caixa ótica, e a posição contemplativa e passiva do espectador. O estágio de desenvolvimento material da sociedade teve indiscutível influência sobre as transformações do conceito de obra de arte como bem assinala BENJAMIN (1993, p. 165-96). Para o filósofo da Escola de Frankfurt, o desenvolvimento industrial permitiu o surgimento de meios técnicos de reprodução da imagem, fator que rompeu com o conceito de originalidade, que atribuía *valor aurático* à obra de arte, em favor do *valor de exposição*, na medida em que a fotografia, as artes gráficas e o cinema se constituem em métodos de criação destinados à reprodução, e cujas cópias, independente da quantidade, guardam igualmente a mesma importância. Além do aspecto analisado por Benjamin, a função da obra de arte, em particular no que se refere ao verismo, perde relevância e o artista procura desenvolver meios de expressão singulares que ultrapassem as conquistas da máquina. O papel paradigmático do desenvolvimento tecnológico sobre a criação artística é assim apontado por HAUSER:

É certo que sempre existirá uma oscilação entre o formalismo e o antiformalismo, mas nunca, desde a Idade Média, fora em princípio posto em dúvida ser função da arte a reprodução exata da vida, fiel à sua natureza. A este respeito o impressionismo fora o clímax e o termo da evolução que durara mais de quatrocentos anos. A arte pós-impressionista é a primeira a renunciar, em princípio, a todo o aspecto ilusório da realidade e a exprimir a sua atitude perante a vida, através da deformação deliberada dos objetos naturais (p.1118)

Adotar a distorção como fundamento da representação artística está diretamente ligado tanto às transformações ocorridas na mentalidade do homem moderno, ao qual a

representação realista era insuficiente para tornar visível seus estados subjetivos, quanto ao desenvolvimento de métodos mais eficientes, rápidos e baratos de registro do real. De forma semelhante, o cinema influenciou a criação teatral:

(...) aparece uma técnica que, antes mesmo de se tornar uma arte, vai subverter os dados da questão: as primeiras projeções cinematográficas datam de 1888, o mesmo ano de *Bouchers*. Em 1895, são projetados, no Grand Café, os primeiros filmes de Louis Lumière, entre os quais *L'arrouser arrosé* (...). Sem dúvida, os artistas de teatro custaram muito a enxergar o problema. Nem por isso deixa de ser verdade que o teatro, ao longo de todo o século XX, vai ter que redefinir, em confronto com o cinema, não apenas a sua orientação estética, mas a sua própria identidade e finalidade. (ROUBINE, 1982, p.27)

Diante dos avanços do cinema, o teatro tende a desenvolver aquela propriedade que caracteriza sua especificidade em relação às outras artes: a relação direta do intérprete com o espectador. Sob esse aspecto e orientado pelas diversas perspectivas expressas nos manifestos dos movimentos das Vanguardas, vamos assistir àquilo que se convencionou chamar de *explosão da teatralidade* (GARCIA, 1997) que consiste tanto em adoção de espaços cênicos inovadores e alternativos às salas convencionais, quanto a interferência no cotidiano por meio do teatral, o que demonstra que todo e qualquer ambiente pode se tornar área de atuação.

Seguindo esse raciocínio determinamos a essência do teatro como “arte *de* ator” como defendido por Etienne Decroux, através de BURNIER:

O fato de o *théatron* (como espaço) ser o ponto de encontro de diversas artes e artistas que buscam produzir um arte “mais completa”, sublime, espetacular, não exclui que, em sua essência, o teatro seja a arte do ator. A obra de arte teatral é, obviamente, a resultante da *arte do ator* “vestida” ou acompanhada de diversas outras artes ou não. Se a arte teatral for abandonada pelo arquiteto, pelo artista plástico, pelo músico e até mesmo pelo escritor, mas mesmo assim restar um espaço, um observador e um ator, ela poderá existir (...). Para Etienne Decroux, “O teatro é arte de ator”. Ele estabeleceu a sutil, mas fundamental, diferença ao dizer *l'art d'acteur* e não *l'arte de l'acteur*. Ele se refere a uma arte que *emana* do ator, algo que é ontológico, próprio de sua pessoa-artista, do “ser-ator”. E não a arte do ator, pois ela não *lhe pertence*, ele não é seu *dono*, mas quem a *concebe e realiza*. (2001, p-18)

Seguindo esse raciocínio – presente nas concepções de outros homens de teatro contemporâneos de Victor Garcia, como Peter Brook, Jerzy Grotowski e Eugenio Barba – analisamos a evolução do espaço cênico ocidental, tomando o sentido essencial do teatro, como defendido acima. Chegamos, portanto, ao conceito *relações de representação* (SOUZA, 2003, p-29-49) segundo o qual a organização do espaço cênico – constituído por *área de atuação* e *área de assistência* - foi se transformando à partir das necessidades expressivas do ator em relação ao espectador. Nesses termos, percebemos que em sua origem ritualística, o teatro grego adotava um *roda* como disposição favorável à imolação do *tragós* (bode). Quando os atores mascarados ganhavam o centro, era a sua atitude inusitada que os destacava em relação aos demais participantes do rito. A adoção da *skène* estabelece, gradativamente, um volume cada vez maior de elementos externos ao trabalho de ator que vão ganhando autonomia, ao ponto de o “lugar de onde se vê” passar a designar a arte de representação. A arquitetura cênica vai encontrar seu ponto máximo de desenvolvimento em 1876, com a adoção do *palco frontal*, em Beyreuth, a pedido de Richard Wagner. Preservando as características da caixa ótica do teatro à italiana, a sala abdica das frisas e camarotes, instalando a platéia em poltronas fixas em arquibancadas desenhadas em leque de forma a que todos os assentos se dirijam ao centro ótica do palco. É justamente nesse período que as Vanguardas Artísticas estão sendo gestadas e a ruptura significa o retorno a relações de representação diversas em meio à explosão da teatralidade.

No pós-guerra vamos acompanhar um retorno ao sentido ontológico ao qual se refere Burnier, dada a valorização do trabalho de ator, o que representa a ruptura com a sala convencional em montagens como *Caim* (1960), *Siakuntala* (1961), *Kordian* e *Akropolis* (1962), *Faustus* (1963) e *O Príncipe Contante* (1968), do Teatro Laboratório de Wroclaw, de Jerzy Grotovski; *Kaspariana* (1967) do Odin Teatret, de Eugenio Barba; *A Tempestade* (1968), no Round House, de Peter Brook; além das performances e happening's de Tadeuz Kantor e do Living Theatre, de Judith Malina e Julien Beck, entre outros. Essas referências indicam que o trabalho de Victor Garcia, que atuava na França em 1968, vinha cercado de experimentações semelhantes àquelas que encontramos em *Cemitério de Automóveis*. Contudo, a forma se superpôs e conquistou autonomia no caso de *O balcão*, ofuscando o texto e o trabalho dos atores, imersos na monumentalidade do espaço cênico. A análise dialética da relação entre Forma e Conteúdo serve à reflexão sobre essa montagem.

Dialética da Forma e Conteúdo.

Ernest FISCHER (1981), negando a concepção metafísica segundo a qual os fenômenos da natureza são orientados por um finalidade que as direciona para a perfeição expressa através da forma; toma, em princípio, exemplos da natureza inorgânica, em particular os cristais, entendidos como dotados de uma forma perfeita. A simetria e os padrões de semelhança encontrados nesses minerais são provenientes da composição de seus átomos, cuja estabilidade proporciona conservação de energia. Contudo, fatores externos, como temperatura, desempenham influência sobre esta estabilidade e levam à novas composições, cujo movimento de transformação é imperceptível na dimensão humana, mas revolucionárias na proporção sub-atômica. As representações matemáticas associadas a perfeição de fenômenos como a regularidade dos cristais é uma expressão abstrata construída pela mente humana e não como finalidade na natureza. Nesse sentido, FISCHER afirma:

A relação dialética entre forma e conteúdo pode ser observada com muita precisão nos cristais, isto é, na estrutura da matéria sólida, ordenada. O que chamamos forma é o relativo estado de equilíbrio de uma determinada organização, numa determinada disposição da matéria: é a expressão da tendência fundamental conservadora, da estabilização temporária de condições materiais. O conteúdo incessantemente se transforma: às vezes imperceptivelmente, às vezes em ação violenta. O conteúdo entra em conflito com a forma, fá-la explodir, e cria novas formas nas quais o conteúdo transformado encontra, por sua vez, nova e temporária expressão estável (p.143)

A correspondência entre a tendência conservadora da forma e a mobilidade transformadora do conteúdo, é devidamente transposto para a sociedade nos seguintes termos:

O conteúdo da sociedade é a produção e a reprodução da vida e resulta do simples fato de que os seres humanos precisam comer, beber, morar e vestir, necessidades que levam ao vasto rol dos instrumentos modernos, às máquinas e forças produtivas de hoje: o conteúdo da sociedade é a deliberada adaptação do mundo exterior às crescentes necessidades materiais e espirituais do *Homo sapiens* (p.146)

Essa afirmação, fundamentada em Marx e Engels, parte do princípio de que o homem é um ser que diferenciou-se da natureza por força do trabalho. Trabalho, por sua vez, é a maneira como o homem superou deliberadamente as limitações físicas, transformando aquilo que ele encontrava na própria natureza em favor da supressão de suas necessidades básicas de sobrevivência, mas também no campo da representação simbólica e artística. O domínio sobre a confecção de objetos marca, dessa forma, toda a organização coletiva do ser humano, da linguagem até a hierarquia social. Ocorre que o homem, contraditoriamente sendo parte da natureza e distinguindo-se dela pela força da Cultura, perde o nexo com o processo de transformação da sua existência individual e coletiva, aceitando as formas de organização e representação da sociedade como estáticas, ou conservadoras. À medida em que as demandas materiais e espirituais de parte dos indivíduos pressionam as engrenagens do sistema vigente, essa força abala a estabilidade e exige que as formas de organização da sociedade se transformem. Assim as formas de organização humana atendem ao princípio permanente de movimento, mudança e transformação. Assim sendo, à arte se aplica o mesmo princípio de modo que, as formas de expressão se transformam atendendo às demandas provenientes do movimento da sociedade.

O Neo-clássico, que foi a legítima expressão artística da aristocracia francesa, na ânsia de estabelecer correspondência entre a sua superioridade política e os modelos da Antiguidade Clássica; é superado pelo Romantismo graças à ascensão da burguesia que, aliada aos artesãos e camponeses, inicia a eliminação das monarquias. Esse movimento contínuo entre os agentes sociais imprime novos conteúdos à sociedade e exige a adoção de formas mais adequadas de representá-los.

À luz dos argumentos de Fischer e levando em conta os autores encenados por Victor Garcia, poderíamos considerar que o conteúdo contestador de Arrabal e Genet, encontrou tradução adequada na forma como foram concebidos os espetáculos. É preciso no entanto, persistir nas argumentações analisando a distinção entre tema, conteúdo e significado, aspectos particulares da obra de arte.

O tema se refere ao assunto abordado, seja na literatura, no cinema, na poesia ou no teatro. Em dramaturgia, poderíamos associar o tema à fabula (WEKWERTH, 1986, pp.81-102), ou seja, o desenvolvimento da narrativa proposta pelo texto. FISCHER (1981, p.150) deixa claro que mesmo que “o tema e o significado sejam comumente

conexos, não são a mesma coisa”. Temas idênticos podem adquirir significados totalmente diversos de acordo com a abordagem que venha a ser feita pelo artista. No caso do teatro, a dramaturgia é por si obra inacabada, visto que o texto não foi escrito com o compromisso de ser apenas lido, mas representado e submetido pois, ao ponto de vista particular do encenador e as criações de atores, cenógrafos e demais profissionais. Logo, a forma como se monta um texto dramático determina completamente seu significado.

Se isso é válido para análise da relação dramaturgia/encenação, contudo, o significado é adquirido, igualmente, quando analisamos os fatores de produção que cercam a obra. Sob esse aspecto, notamos que a primazia da forma em Garcia foi imposto por um conteúdo oriundo da situação do espetáculo na lógica da mercadoria, razão pela qual o tema, ou as fábulas das peças tornaram-se secundárias. Temos a situação do encenador que adota o cenário em detrimento do ator; do artista que se torna diminuído por sua obra; de um sistema que descarta seus produtores. Tal ponto de vista corresponde ao que FISCHER (p.104-7) assinala como *desumanização* das relações no sistema capitalista no seu sentido geral, e do artista, em particular. Em *Roda Viva*, Chico Buarque de Holanda assinalara a transformação do homem em um produto da indústria cultural, cuja validade era determinada pelo interesse do público e precisava se renovar até onde fosse possível, ao fim do que, deixando de existir como mercadoria e eliminado do universo do consumo, o indivíduo por trás da obra igualmente desaparecia. A respeito da mercadoria, vejamos como se manifesta FISCHER:

O produtor de mercadorias, a tudo estendendo a crescente divisão do trabalho, a dilaceração do trabalho, o anonimato de certas forças econômicas, destruiu as relações humanas diretas e levou o homem a uma crescente alieação da realidade social e de si mesmo. Em tal mundo, a arte também se tornou uma mercadoria e o artista foi transformado em um produtor de mercadorias. O patrocinador individual foi inviabilizado por um mercado livre no qual a avaliação das obras de arte se tornava difícil, precária, e onde tudo dependia de um conglomerado anônimo de consumidores chamado público. A obra de arte foi sendo cada vez mais subordinada às leis da competição. (1981, p.59)

Bertolt BRECHT (1990) percebeu isso e procurou não apenas renovar a forma de seu teatro, mas também converteu em tema, carregado de profundo significado, a

transformação da atividade artística em produção de mercadorias. E mais, demonstrou como a situação do ator é ainda mais contraditória, pois sendo a sua atividade a fonte primeira da arte da representação, transforma-se ele próprio, o artista, em mercadoria; o que acompanhamos em *Os sete pecados capitais dos pequenos burgueses*. Proposto como um balé, a fábula narra a trajetória de duas irmãs, ambas chamadas Ana, sendo uma atriz e a outra empresária. A dualidade é interessante motor da contradição entre quem produz e tem que vender-se como produto. O objetivo das jovens é ganhar dinheiro e remetê-lo para a família que ficou em Louisiana para que possam construir uma casinha. No percurso, Ana II, a artista/mercadoria depara-se com situações injustas, humilhantes ou desonestas, o que dá oportunidade a evocar-se os pecados capitais, que figuram na peça como impulsos a serem controlados, sem o que o sujeito não se desumaniza em favor da ordem do capital.

Nesses termos é que se apresenta o gigantismo de *O balcão*, frustrado em *Autos Sacramentais*, que à luz das *relações de representação*, corresponde à “desumanização”. “Em um mundo alienado, no qual unicamente as *coisas* têm valor, o homem se torna um objeto entre objetos: o mais impotente, o mais desprezível dos objetos” (p.105). Se, em termos gerais, a assertiva só venha a reiterar o que já foi dito, recuperamos a nossa apresentação da dimensão essencial ao desenvolvimento do teatro, contida nas *relações de representação*: a disposição do público em relação à atividade do ator em todo e qualquer lugar. O pólo ativo do fenômeno é o homem, seja na fruição, seja na criação. O ambiente – a sala, um templo, uma capoeira, uma oficina mecânica ou uma sala de espetáculos- será fecundada pela manifestação humana. O homem é fator essencial ao teatro. Não é difícil verificar que tal valorização poderia ser encontrada na proposta de GROTÓVSKI para que o espetáculo teatral fosse um ato de comunhão por meio de *representações coletivas* (1987, p.37). Ocorre que o Teatro Pobre se desenvolveu em um país no qual se tentava superar o capitalismo. Se, no mundo capitalista, como afirma Hauser, tudo se transforma em mercadoria, e Fischer, assinala que essa transformação implica em desumanização, o teatro envolvendo essencialmente o encontro entre homens, ao se desumanizar, se anula, se extingue.

BIBLIOGRAFIA.

BABLET, D. *Les révolutions scéniques du XXe siècle*. Paris: Société Internationale d'Art, 1975.

- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BRECHT, B. *Teatro Completo. Vol.4*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.
- BURNIER, L. O. *A arte de ator: da técnica à representação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- GARCIA, S. *As trombetas de Jericó: teatro das vanguardas artísticas*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GROTÓVSKI, J. *Em busca de um teatro pobre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- HAUSER, A. *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- MICHÁLSKI, Y. O balcão: teatro visto na vertical. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 17 jan. 1970.
- ROUBINE, J.J. *A linguagem da encenação teatral*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- ROSENFELD, A. *Prismas do teatro*. São Paulo: Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, Editora da Universidade de Campinas, 1993.
- SOUZA, N. *A roda, a engrenagem e a moeda: espaço cênico e vanguarda no teatro de Victor Garcia, no Brasil*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2003.

RECONFIGURAÇÃO DA NACIONALIDADE MOÇAMBICANA NOS ROMANCES DE MIA COUTO E PAULINA CHIZIANE.

Maria do Carmo Ferraz Tedesco¹

Incertezas e instabilidades marcam a transição do século XX ao XXI, características que se amplificam no continente africano. Esta instabilidade pode ser apreendida na sociedade moçambicana por meio das narrativas de dois autores contemporâneos Mia Couto e Paulina Chiziane. Este artigo promove um recorte temático nos romances destes autores, selecionando fragmentos em suas narrativas que representam formas diferentes de olhar para os problemas políticos enfrentados pela sociedade. A pretensão é desvelar as disputas presentes na reconfiguração da nacionalidade moçambicana.

Incertitudes et instabilités marquent la transition du XX^e au XXI^e siècle, caractéristiques que se amplifient dans le continent africain. Cette instabilité peut être aperçue dans la société mozambicaine par intermède de la narrative de deux auteurs contemporains Mia Couto et Paulina Chiziane. Cet article promet une découpe thématique des romans de ces auteurs, sélectionnant des fragments de leurs narratives qui représentent des différentes façons de regarder les problèmes politiques affrontés par la société. L'ambition est dévoiler les disputes rencontrées dans la reconfiguration de la nationalité mozambicaine.

Um projeto para Moçambique – a Independência

Os processos de descolonização que marcam o continente africano na segunda metade do século XX não foram e não podem ser tratados como um fenômeno de natureza exclusivamente econômica ou política a despeito do enorme peso que essa representação teve no cenário cultural da época.

O pós-guerra foi acompanhado de inúmeros projetos de superação – superação do nazismo, das desigualdades sociais, do subdesenvolvimento – e de projetos de libertação – das amarras conservadoras, do machismo, das discriminações culturais e raciais, do colonialismo. O político se mescla com uma enorme carga de desejos e perspectivas, carregando sentimento e sensibilidades para as ações que se abrigam sob seu enorme guarda-chuva.

A luta contra o colonialismo e pela independência em África não será diferente. Nela marxismo e poesia interagem na construção de um projeto político e cultural: o da construção de nações livres. Mas que nações seriam estas? Onde buscar sua historicidade se a maioria das divisões de natureza administrativa resultava do processo

¹ Professora do CEPAE/ UFG; doutora em História Cultural pela UNB.

colonial e não era reconhecida pelos numerosos grupos culturais disseminados no continente.

A construção do imaginário das nações africanas será gradual e irá tomar como ponto de partida um chão mais amplo em que a nação é constituída pela totalidade do continente africano. Sucessivas gerações de afrodescendentes, nos EUA e na Europa, irão consolidar o movimento de valorização da raça negra, seja com Du Bois e sua busca do propósito divino no que tange ao papel dos negros na Terra, seja com Alexander Crummell, defensor da idéia de que a “África é a pátria da raça negra” e criador da noção de “identidade nacional africana” ponto de partida dos discursos pan-africanistas.

A similaridade dos problemas enfrentados por cada uma das regiões do continente exige que a superação dessa herança colonial seja um ato coletivo, promovido pela África como um todo. O *nacionalismo africano* é um dos primeiros componentes de insatisfação do colonizado que se faz ouvir em Moçambique pela voz de Rui de Noronha, mestiço de origem negra e indiana, que no poema *Surge et Ambula* exorta a África sonolenta a se levantar

Dormes! E o mundo marcha, ó pátria do mistério.
Dormes! E o mundo rola, o mundo vai seguindo...
O progresso caminha ao alto de um hemisfério
E tu dormes no outro o sono teu infindo...

Cada uma das nações que virão a ser forjadas no processo de luta contra as metrópoles ocidentais trazem no seu ideário as representações do nacionalismo africano e da negritude. Em Moçambique a literatura procurou afirmar a cultura africana influenciada pelo movimento de *negritude* que propunha a valorização do negro, a afirmação de seus vínculos com a África-mãe e a solidariedade com todos os negros da diáspora.

O poema de Noémia de Souza, produzido em meados do século, é exemplo de como a literatura torna-se expressão da negritude, em âmbito internacional, com inegável influência sobre os intelectuais africanos.

DEIXA PASSAR MEU POVO
Noite morna de Moçambique
E sons longínquos de marimba chegam até mim
- certos e constantes –
Vindos nem sei eu donde.
Em minha casa de madeira e zinco,
abro o rádio e deixo-me embalar ...
Mas as vozes da América remexem-me a alma e os nervos.

E Robeson e Mariam cantam para mim
spirituals negros de Harlém.
“Let my people go”
– oh deixa passar o meu povo,
Deixa passar o meu povo –

A literatura torna-se elemento de resistência cultural, de retomada dos traços africanos renegados pelo processo de assimilação. A nova identidade projetada pelas manifestações literárias reafirma, também, as expressões da língua nativa desprezada pelo colonizador o que pressupõe a valorização dos setores populares e das culturas tradicionais.

E grito Inhamússua, Mutamba, Massangulo!!!
E torno a gritar Inhamússua, Mutamba, Massangulo!!!
E outros nomes da minha terra
afluem doces e altivos na memória filial
e na exacta pronúncia desnudo-lhes a beleza. (...)
(CRAVEIRINHA, 2002: 62)

É o tambor, a marimba e a timbila, a palhota ou casa de madeira e zinco, a noite morna e as raízes da terra, os espíritos atendendo ao chamamento do batuque, inúmeros elementos que possibilitam a identidade lançando uma teia entre as práticas tradicionais e o tempo novo da liberdade.

A Independência de Moçambique foi conquistada em 1975 sob o comando da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), após dez anos de guerra de guerrilha dando início a um governo revolucionário. Entre as principais preocupações das políticas implementadas por este primeiro governo estava a busca pelo desenvolvimento e a construção da unidade nacional, de “um país que ainda não existia”.

Vim de qualquer parte
De uma nação que ainda não existe
Vim e estou aqui
(...)
Tenho no coração
Gritos que não são meus somente
Porque venho de um país que ainda não existe.
(CRAVEIRINHA, Xigubo)

A representação da identidade nacional moçambicana, no discurso de Samora Machel, presidente da FRELIMO após a morte de Eduardo Mondlane, estava configurada no povo trabalhador, operário e camponês, enquanto uma totalidade, solidária na luta contra a colonização e seus efeitos, e contra todas as formas de

exploração de classe. O caminho do socialismo deveria ser partilhado para se atingir o progresso e a modernidade na construção da pátria.

Quando eu nianja estou a cultivar lado a lado com o ngoní, estou a suar com ele, com ele a arrancar vida à terra, eu estou a aprender com ele, estou a apreciar o seu suor, estou-me a sentir unido a ele. Quando eu do norte, aprendi com um camarada do sul a fazer a horta, a irrigar os tomates vermelhos e carnudos, quando eu do centro aprendi com o camarada do norte a fazer crescer a mandioca que desconhecia, estive-me a unir com esses camaradas, estive a viver materialmente, a unidade de nossa Pátria, a unidade da nossa classe trabalhadora. Estive a destruir com ele preconceitos tribais, religiosos, lingüísticos, tudo o que era secundário e nos dividia. Com a planta que cresceu, com o suor e a inteligência que ambos misturamos à terra, cresceu a unidade. (MACHEL, s/d: 25)

Além do povo trabalhador, um outro símbolo na construção da identidade dos colonizados foi a *Luta Armada*, desencadeada a partir de 1965, mas aprovada como um dos meios de se obter a independência desde o I Congresso da FRELIMO, em 1962. (FRELIMO, s/d: 7) Diversos discursos foram forjados recorrendo a metáforas relacionadas ao combate militar como, por exemplo, o pronunciado em 1971, por Samora Machel, intitulado: *Produzir é aprender. Aprender para produzir e lutar melhor.*

O alvo de nossas armas, o objetivo da nossa luta, em definitivo, é destruir a exploração do homem pelo homem, de que o colonialismo é hoje a forma principal na nossa Pátria. O nosso objetivo é entregar a produção à capacidade criadora das massas. (MACHEL, 1975: 22)

A autoridade histórica do povo ou “das massas” confunde-se com a FRELIMO, responsável pela *Luta Armada*. No Livro de Leitura da Sétima Classe, adotado nas escolas em Moçambique nos anos posteriores a Independência, um poema de Marcelino Santos concorre para a construção do sentido da moçambicanidade

A missão de hoje, camarada,
é cavar o solo básico da revolução
é fazer crescer um povo forte
com uma PM, uma Bazuca, uma 12.7 ...
(Livro de Leitura da Sétima Classe, 1977: 26)

A conjugação de um projeto socialista com a superação do subdesenvolvimento e a construção de um “homem novo” fundava-se numa representação da sociedade como uma totalidade e tornou-se a narrativa mestra do projeto de libertação do povo moçambicano. Entretanto, nesse processo, diversos setores da sociedade foram silenciados constrangidos por um projeto cultural centralizador que, para se consolidar,

pressupunha o abandono e a crítica de práticas culturais e crenças consideradas obsoletas e obscurantistas. Esse foi o cenário que propiciou a expansão de uma reação que levou a desestabilização do Estado recentemente instituído.

Decepção e Incerteza - a Guerra Civil

Ao entusiasmo que marcou os primeiros anos após a declaração de Independência seguiu-se um período extremamente conturbado. Durante um curtíssimo período (1975 – 1984), tentou-se o desenvolvimento através da adoção de um projeto socialista centralizador que foi bastante comprometido pela exacerbação da Guerra Fria e dos conflitos com as vizinhas Rodésia e a África do Sul. Em princípios da década de 80, quando a Rodésia tornou-se Zimbábue, o conflito trasladou-se para dentro do território moçambicano com a criação da RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) e a expansão da guerra civil que atinge a zona rural. A partir de 1984, o país mergulha em dramática crise econômica e começam a ser assinados acordos com o FMI (1984) e o Banco Mundial (1987), dando início ao Plano de Reabilitação Econômica (PRE), o socialismo cede lugar a uma política econômica liberal.

A guerra civil durou aproximadamente 12 anos (1980 -1992) e colocou em causa o imaginário de nação que vinha sendo construído, favorecendo o desvelamento do oportunismo político, da corrupção e das divisões sociais, no interior da sociedade moçambicana em oposição ao projeto de unidade e desenvolvimento proposto pela Independência. Por outro lado, trouxe à público e, muitas vezes de forma conflituosa, inúmeras práticas culturais que vinham sendo condenadas como obscurantistas, além de acender o debate sobre o papel das autoridades tradicionais e sua intermediação entre sociedades camponesas e estruturas de Estado. Exemplar desse processo foi a chamada Guerra dos Espíritos, fenômeno ocorrido durante a guerra civil, em que entidades são invocadas para proteger os combatentes, tornando evidentes as esotéricas crenças populares.

Em *Terra Sonâmbula*, Mia Couto narra os sonhos e lembranças de Thuair e Muidinga, refugiados em um ônibus após o bombardeio de sua aldeia, e as histórias dos cadernos de Kindzu. As experiências, sofrimentos e desesperanças trazidas pela guerra se multiplicam em inúmeros episódios. No desespero da guerra a alternativa para Kindzu é a de tornar-se um naparama, esse desejo surge depois de encontrar-se com um, na loja de seu amigo Surendra Valá.

O inesperado então sucedeu-se: um estranhíssimo homem entrou na loja. Trajava as mínimas vestes mas, na compensação, exibia colares, penas, fitas e enfeitações. E me deu arrepio: nos braços se enroscavam vermelhos panos, pulseiras de xicuembo², exactos como aqueles que vi saindo da cabana do defunto meu pai. (TS, 27)

Surendra explica a Kindzu quem eram os naparamas:

Eram guerreiros tradicionais, abençoados pelos feiticeiros, que lutavam contra os fazedores de guerra. Nas terras do Norte eles tinham trazido a paz. Combatiam com lanças, zagaias, arcos. Nenhum tiro os incomodava, eles eram blindados, protegidos contra balas. (TS, 27)

A guerra civil parecia romper temporalidades e reinaugar o tempo pré-colonial e colonial e o que havia ficado à margem, deslocado do projeto político central, se impunha como verdade que não podia ser omitida. A diferença cultural e social, que vinha sendo representada como unicamente vinculada ao colonizador, adquire novas características no país independente, uma vez que o processo político que transferiu o poder para as mãos de moçambicanos não representou a inclusão de todos os grupos sociais, seja em termos econômicos ou em termos culturais.

Apesar da concretude da guerra civil e do conflito interno entre forças da FRELIMO e da RENAMO, o campo da cultura centralizará muitas das discussões relacionadas aos destinos do país, daí o papel configurador assumido pela produção literária, em especial os romances, nos quais novas narrativas da moçambicanidade são produzidas numa busca de respostas tanto à decepção com o processo de independência, quanto de representação dos setores populares com suas culturas e tradições e suas articulações com conceitos e valores ocidentais. As narrativas literárias constituem, assim, uma entre as diversas interpretações de nacionalidade em disputa no interior da sociedade.

Identities em concorrência – a nova ordem socioeconômica

O empenho em contemplar os grupos que não foram representados pelas interpretações hegemônicas, que trataram a sociedade como totalidades, e em fazer a crítica aos rumos tomados pela sociedade domina na atualidade moçambicana as produções culturais e as discussões políticas. Diversas referências desse fenômeno estão presentes nos romances de Paulina Chiziane e Mia Couto. Neles os autores contam histórias que falam das crenças, dos conflitos, das experiências individuais e coletivas e

² Xicuembo ou Chicuembo: feitiço ou espírito dos antepassados

das relações entre as comunidades, mas, o traço marcante destas narrativas é a reavaliação que é feita de diversos aspectos do projeto político e que neste artigo será mais intensamente explorado.

A produção dos romances de Mia Couto e Paulina Chiziane ocorre de forma simultânea e começa a ser feita na década de 90, no ápice da crise desencadeada pela Guerra Civil. Entre seus romances podemos citar *Balada de Amor ao Vento* de 1990, *Ventos do Apocalipse*, 1999, *O Sétimo Juramento*, 2000, *Niketché. Uma História de Poligamia*, 2002, *O Alegre Canto da Perdiz*, 2008, de Paulina Chiziane e *Terra Sonâmbula*, 1992, *A Varanda do Frangipani*, 1999, *Vinte e Zinco*, 1999, *O último voo do Flamingo*, 2000, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, 2002, *O outro pé da sereia*, 2006, *Venenos de Deus, Remédio do Diabo. As incuráveis vidas de Vila Cacimba*, 2008, de Mia Couto.

Um dos alvos preferências das narrativas dos dois autores são os novos administradores constituídos em sua maioria por ex-combatentes ou por funcionários burocráticos. A representação negativa sobre o destino de parte dos ex-combatentes, agora preocupados apenas com o sucesso e ganhos pessoais, pode ser atribuída à força que o projeto político adquiriu para os romancistas durante o período de luta pela independência e durante os primeiros anos de consolidação do Estado Nacional.

Reconfigurar os sentidos desse projeto é elemento de transformação da identidade coletiva e envolve aspectos que superam a compreensão, somente por meio de elementos de racionalidade, da história da sociedade. Envolve os sentimentos, as emoções, as decepções, de um conjunto de indivíduos que foi interpelado por um projeto de transformação, foi submetido a pressões para uma mudança em suas formas de vida em nome de uma colaboração com o referido processo.

Os romances apresentam elementos que nos permitem pensar a identidade nacional moçambicana no momento histórico presente, em um processo que se distancia da perspectiva trazida pela Independência de redenção dos “condenados da terra”. Afasta-se, também, dos termos binários colonizado/colonizador, explorador/explorado e dos conceitos moderno/tradicional, segundo os quais o fim do colonialismo significaria alcançar a modernidade e o progresso, deixando para trás o modo de vida tradicional, herança de um passado de exclusão e exploração, que norteava o discurso de construção da identidade anterior.

A ironia de Mia Couto

Em seus romances, Mia Couto não poupa críticas aos caminhos que a Revolução passou a trilhar. É com muito humor e ironia que críticas são tecidas em relação à elite burocrática partidária que se instala em diversos níveis da administração – as “estruturas”, como foram chamadas – e repetem de maneira formal os discursos e palavras de ordem sem compreender o seu sentido. A adoção, pelas personagens, da retórica do discurso revolucionário e de termos e conceitos do jargão marxista adquirem, por desconhecimento ou má fé, um sentido completamente diverso.

O Último Voo do Flamingo é particularmente rico nestas denúncias por se tratar de um romance que retrata o pós-guerra e o processo de reconstrução e desminagem das áreas atingidas pelo conflito. Este seria o problema enfrentado pela cidade de Tizangara que recebe a delegação incumbida de desvendar o mistério das explosões que estavam acometendo os soldados da ONU, “os boinas azuis”.

Em um dos episódios o administrador relata aos seus superiores, com certa indignação, o inadequado comportamento da população que recebe a referida comitiva portando cartazes dando boas vindas aos “camaradas soviéticos” e vivas ao “internacionalismo proletário”, incapaz de acompanhar a rapidez das mudanças políticas vividas pelo país.

De entre a multidão figurava um bem visível cartaz com enormíssimas letras: “Boas vindas aos camaradas soviéticos! Viva o internacionalismo proletário!”. O administrador deu ordem instantânea de se mandar retirar o dístico. E que ninguém entoasse vivas a ninguém. O povo andava bastante confuso com o tempo e a actualidade. (UVF, 26. Grifos do autor)

Também neste romance o administrador, rápida e convenientemente, adapta-se aos novos tempos de reestruturação econômica apesar de conservar alguns cacoetes dos tempos do governo socialista, assim, o atropelamento de um cabrito que irá provocar um tumulto e dificultar a realização dos discursos será visto como “*sabotagem ideológica do inimigo*” (UVF, 27). Em carta para o Chefe Provincial, relatando os acontecimentos, diria:

Desculpe, a franqueza não é fraqueza: o marxismo seja louvado, mas há muita coisa escondida nestes silêncios africanos. Por baixo da base material do mundo devem de existir forças artesanais que não estão à mão de serem pensadas. Peço desculpa se estou enganado, faça-lhe uma autocrítica. (UVF, 76)

Outra personagem que revela um comportamento similar é Assane, do romance *Terra Sonâmbula*. Secretário do administrador da vila de Matimati, que relata o afundamento de um navio naquelas proximidades: “As autoridades imediatamente

desencadearam um ofensiva de averiguações político-ideológicas tendo apurado a presença do inimigo da classe” (TS, 60); a população, entretanto, premida pela fome pouco se importou com o aspecto político com o qual o acontecimento foi identificado pela administração, *“a população não se comporta civilmente na presença da fome”* e por isso, e por todas as partes, se escutavam tambores, rezas obscurantistas, clamando para que os antepassados afundassem mais navios. (TS, 61)

A corrupção, outra marca dessa nova administração, também é sobejamente representada. A elite burocrática – que se consolida no poder e ocupa cargos na administração ao longo da guerra civil e durante o processo de transformação da economia estatal centralizada em uma economia competitiva – são os que mais possibilidade tem de se locupletar, um fato denunciado publicamente pelo bêbado Quintino Massua, de *Terra Sonâmbula*:

Agora, em Moçambique, a guerra é como se fosse uma machamba [lavoura]. E se explicou: a guerra gerava altos tacos, cada um semeava uma guerra particular. Cada um punha a vida dos outros a render. (TS, 140)

Em certas passagens as personagens justificam o enriquecimento ilícito em decorrência da condição de negro e filho da terra, como Assane: *“Nós, originários, devemos assumir as propriedades, não é assim mesmo?”* (TS,122)

Comportamentos e justificativas que não deixam de pesar na consciência dos envolvidos, como explicita o sonho do administrador Estevão Jones, descrito em *O Último vôo do Flamingo*, no capítulo intitulado *O Regresso dos Heróis Nacionais*:

Nós fazíamos as cerimônias chamando os nossos heróis do passado. Vieram o Tzuguine, o Madiduane e os outros que combateram os colonos. Sentamos com eles e lhe pedimos para colocar ordem no mundo nosso de hoje. Que expulsassem os novos colonos que tanto sofrimento provocaram na nossa gente. E nessa mesma noite acordei com o Tzuguine, o Madiduane me sacudindo e me ordenando que me levantasse.

– O que estão fazendo, meus heróis?

– Você não pediu que expulsássemos os opressores?

– Sim, pedi.

– Pois então estamos expulsando a si.

– A mim!?

– A si e aos outros que abusam do Poder. (UVF, 172/173)

Para desespero e revolta dos heróis nacionais, enquanto alguns enriquecem, grandes contingentes sofrem os efeitos da guerra civil e vivem a angústia e a frustração com a independência incompleta.

Em *O outro pé da sereia*, o penúltimo romance de Mia Couto, uma história que entrelaça os inícios do processo colonial com o tempo presente, é a figura de Chico Casuarino que é trazida para representar a corrupção da sociedade na atualidade. Empresário de sucesso que vive na cidade, longe da vila, pretende contar com a própria família para tirar vantagens da visita de um norte-americano, representante de uma ONG, que é por ele trazido a Vila Longe

O deslumbramento do americano, Benjamin Southman é descrito com a frase que ele pronuncia logo ao chegar: “*Oh, Africa! My forgotten land!*” (OPS, 144). A Mwadia Malunga, sobrinha de Casuarino, caberia um papel central “em termos de gênero” já que os americanos são muito “sensíveis a estas coisas de mulheres” (OPS, 134). Ela deveria representar sessões de posse de espíritos para os americanos (OPS, 233 - 236), nestas sessões receberia os *anamadzi* (alma dos escravos antigos). Em diversas sessões a jovem passa a receber o espírito de Nimi, um escravo do século XVI, e os eventos relatados durante o suposto transe são, na realidade, resultado de leituras que Mwadia faz de documentos do século XVI, que ela havia encontrado na praia junto com a imagem de uma santa, documentos pesquisados na biblioteca de seu padastro Jesustino (OPS, 238-243) e as pesquisas do próprio americano as quais, por ordem do tio Casuarino, andara espionando para saber o que eles esperavam da terra e, assim, poder produzir a “*África com que o estrangeiro sempre sonhou.*” (OPS, 150)

Outro trunfo de Casuarino para conseguir o apoio financeiro do americano será o curandeiro Lázaro Vivo, adivinho (nyanga) que está se adaptando aos novos tempos. Se antes tinha “longas e farfalhudas tranças” e uma túnica preta, hoje ostenta cabelos curtos, uma blusa desportiva e se apresenta como “*Lázaro Vivo, notável das comunidades locais, curandeiro e elemento de contacto para ONGS*” (OPS, 21/22). Finalmente ele iria oferecer ao estrangeiro o que eles queriam ver “*A comitiva de Vila Longe levava o norte-americano a uma excursão pela África mais profunda. A palavra de ordem era: Tudo selvagem, nada de modernices.*” (OPS, 270)

O desassossego de Paulina Chiziane

Enquanto Mia Couto foca suas representações de forma direta nas práticas corruptas presentes entre administradores, em Paulina Chiziane essas questões são apresentadas de forma enviesada e constituindo o fundo de suas narrativas e não se configurando no objeto da análise desenvolvida nas narrativas.

A abordagem de Paulina Chiziane volta-se para o cotidiano dos indivíduos em Moçambique contemporâneo ou, no caso do romance *Balada de Amor ao Vento*, na submissão ao colonialismo. Independentemente do tempo representado, as intrigas em que se movem suas personagens podem ser plenamente identificadas com a vida cotidiana, seja de camponeses ou de sujeitos urbanizados.

Seus quatro romances tratam de temas centrais da história moçambicana no último século: a vida das comunidades camponesas sob o colonialismo (BAV) ou sob a recente guerra civil (VA), a vida de famílias urbanizadas de classe média no pós-independência (SJ e N); em todos eles a presença de costumes estrangeiros está colocada.

Os costumes e as tradições sofreram alterações nos últimos séculos. As gentes ouviram as palavras dos homens vindos do mar e transformaram-se; abandonaram os seus deuses e acreditaram em deuses estrangeiros. Os filhos da terra abandonaram a tribo, emigraram para terras estrangeiras e quando voltaram já não acreditavam nos antepassados, afirmaram-se deuses eles próprios. (VA, 60)

Por outro lado, a caracterização das personagens como africanas – entendidas aqui como negras – restringe a representação das múltiplas trocas e intercâmbios que vêm marcando a sociedade moçambicana ao longo de sua história. As personagens são apresentadas como receptoras e de um conjunto de influências em relação as quais são colocadas como vítimas de um destino que é sempre retomado, de forma cíclica, seja por sua condição de mulher, sempre dominadas e subjugadas, seja por na condição de explorado:

Os teus antepassados fremiam de dor, mas cantavam belas canções quando partiam para a escravatura. (BAV, 46)

No passado, os grandes homens da Europa em sessões magnas, festins e banhos de champanhe dividiram o continente negro em grandes e boas fatias, escravizaram, torturaram, massacraram e deportaram almas destas terras. Hoje, gente oriunda das antigas potências colonizadoras diz que dá a sua mão desinteressada para ajudar os que sofrem. (VA, 234)

Para nós, hoje, a revolução é a versão proletária da tirania. O capitalismo é a versão burguesa da tirania. Democracia é a versão mais subtil da mesma tirania. Tudo é tirania. (SJ, 69)

Em *Ventos do Apocalipse*, um romance sobre a guerra civil, a intriga é deflagrada pela conspiração de Sianga um ex-régulo que foi “escorraçado pelos ventos da Independência” (VA, 49) e revoltado alia-se aos bandos armados. Neste romance, o régulo personifica um indivíduo corrupto, que cobiça o poder para dele tirar proveitos

peçoais. Esta é uma das interpretações possíveis sobre a complexa figura do *régulo*, uma autoridade local tradicional que exercia uma intermediação entre as comunidades e aldeias e o poder colonial, foi totalmente ignorada no pós-independência pela FRELIMO. A RENAMO irá explorar as resistências e frustrações de alguns chefes tradicionais como estratégia de cooptação. Assim, a personagem do régulo Sianga é caracterizado tanto como uma permanência de uma fase anterior onde chefes de linhagem tinham absoluta legitimidade de representação, quanto como representante da corrupção trazida pela guerra e pelo novo Estado que não conquistou legitimidade.

Em *O Sétimo Juramento*, a personagem de David, ex-combatente e diretor de uma empresa, é acusado de corrupção e irá buscar na feitiçaria a forma de manter seu cargo.

A guerra e a corrupção constituem, assim, o pano de fundo para que a autora apresente-nos uma sociedade onde se observa a permanência dos valores e das práticas tradicionais. Em diversos momentos dos romances nos é apresentada uma relação entre a crise vivida pela sociedade e o abandono da história e da tradição:

falar dos antepassados é falar da história deste povo ... Acreditar nos antepassados é acreditar na continuidade e na imortalidade do homem. (VA, 265)

a crise existe porque o povo perdeu a ligação com sua história. As religiões que professam são importadas. As idéias que predominam são importadas. (VA, 267)

Para Paulina Chiziane é na tradição que as tramas se resolvem, as suas personagens buscam a solução dos seus problemas em algum tipo de prática tradicional com as quais apresentam uma maior identidade e por meio das quais podem trilhar os caminhos mais adequados.

O confronto entre a cultura tradicional e a cultura importada causa transtornos no povo e gera a crise de identidade. (VA, 267)

Sem qualquer possibilidade de pensar uma alternativa aos problemas vivenciados, atribuí-se os acontecimentos a um destino cíclico, para David a luta dos trabalhadores compõe este ciclo: “A história repete-se, passo à frente, passo atrás, como um pêndulo, no relógio da vida.” (SJ, 32) ou a experiência da sogra e de Vera, casadas com um indivíduo que por ambição entregaram-se a espíritos malignos: “Falote como mulher e não como sogra. Eu e tu, dentro desta família arrastadas pelo destino. Por amor seguindo o mesmo trilho. A conversa que temos agora tive-a com a minha sogra há mais de quarenta anos.” (SJ,191)

Cíclicas também são as razias dos Cavaleiros do Apocalipse, quando, como um presságio, se aproximam da aldeia de Sianga e Minosse: “*O ciclo da desgraça evolui e está prestes a atingir a fase crucial: a colheita do diabo. Há cavaleiros no céu*” (VA, 47); ou quando o ataque pelo exército contrário ao governo se efetiva: “*O exército do cavaleiro vermelho tem a cor do camaleão e o silêncio dele. Penetra invisível pelos quatro cantos da aldeia.*” (VA,115); ou no ataque final, quando se supunha ter sido atingido um momento de equilíbrio e de paz na nova aldeia para onde o povo havia sido deslocado: “*Descem do Poente os cavaleiros do Apocalipse. São dois, são três, são quatro, o povo inteiro cava sepulturas.*” (VA, 275)

Nos romances de Paulina Chiziane todas as personagens revelam traços de um hibridismo cultural, peculiar aos sujeitos submetidos ao colonialismo, onde religiosidade cristã e cosmogonia africana se articulam num universo de correspondências, como a estabelecida entre as almas dos antigos invasores ngunis, que se pfukan (ressuscitam) (SJ, 28) para submeter os homens, e Cristo, que pfukou para redimir pecados do mundo (SJ, 29). O encadeamento de diversas informações culturais nas falas das personagens revela a tradução de influências alienígenas em um universo predominantemente negro:

Clemente recorda os mitos das aulas de história universal. Mitos de bestas e santos. De deuses e demônios. Mitos do amor à lua cheia. Mitos de dragões e papões. Foi o mito de Rômulo e Remo que criou Roma. Hércules. Zeus. Vénus. Foi o mito do nascimento de Shaka que criou o império Zulu. O mito da criação do mundo, segundo o Génesis, governa metade do planeta Terra e criou a superioridade do branco sobre o preto, do homem sobre a mulher. O mito de mpfukwa torna os ndaus temidos e destemidos. O mito da encarnação governa o universo dos bantus. (SJ. 29)

A linearidade que possibilita a convivência sem conflitos, e não como contradições que devem ser resolvidas, se explica pela supremacia proposta pela romancista para o traço africano da cultura, em que “cantigas mágicas fazem cair todas as máscaras” (SJ, 193), como afirma a personagem Vera que, ao repetir um refrão de uma história sobre Makhulu Mamba, acaba por invocar entidades e ver sua sogra ser possuída, revelando características que teria tentado esconder de todos.

Os destinos das personagens são comandados por forças sobrenaturais, por determinações incontroláveis ou só passíveis de controle se invocadas outras forças igualmente sobrenaturais que a elas possam se contrapor.

A guisa de conclusão

Ao longo deste artigo trechos das obras de dois autores contemporâneos, Paulina Chiziane e Mia Couto, foram destacados para demonstrar a existência, em Moçambique, de um grande embate de idéias e posições. A guerra civil e a crise do Estado socialista abriram a possibilidade de expressão de um conjunto de forças sociais, até então submetidas ao poder centralizador do Estado-partido, observando-se, assim, a retomada pública de práticas culturais anteriormente abandonadas. A forma como a FRELIMO tratou o tema, tanto na guerra revolucionária como durante o governo pós-independência tem sido objeto de intensas críticas e discordâncias. Recorrentemente tem-se falado em nome de um resgate da sociedade tradicional, das vivências populares deslocadas pelo discurso revolucionário e da legitimidade daquelas práticas culturais.

Os dois romancistas estudados compõem em as suas narrativas um diálogo com esta problemática, entretanto, a maneira diversa de abordar as temáticas indica uma disputa quanto a forma de representar a sociedade moçambicana.

No que tange ao aspecto de uma representação político cultural Mia Couto procura estabelecer uma crítica à maneira como os acontecimentos teriam evoluído num contexto de crise. Conserva com sua postura irônica uma abertura e uma esperança de reorganização desse mesmo processo. A identidade moçambicana representada por Mia Couto caracteriza-se por personagens que se encontram sujeitas a uma infinidade de combinações de influências, de comunidades que convivem e confrontam-se continuamente com a diversidade e reagindo aos acontecimentos de forma igualmente diversificada. Negros e indianos que se identificam nas experiências sociais ou que se estranham em atitudes discriminatórias, brancos que há muito negaram sua ocidentalidade e vivem plenamente a cultura local, negros que convivem com outros negros de culturas diferentes de formas harmoniosas ou conflituosas, negros que não conseguem entender os seus em decorrência de experiências de vida que os leva a “sentir aqui e ali necessidades espirituais e intelectuais antes não reconhecidas”. É desse contexto diverso que Mia Couto acredita poderá sair uma alternativa criativa para a sociedade moçambicana

Diversamente de Mia Couto, que cria alguns personagens que vivem um processo de tradução cultural, vivendo o entre-lugar e, nesse sentido, já não pertencem mais a uma ou outra tradição, mas são portadores de uma nova cultura, para Paulina Chiziane, as tradições culturais parecem estar superpostas, em conflito, em disputa para que uma venha a se impor como dominante. Nos seus romances o desenlace das tramas parece indicar a supremacia dos aspectos ligados à cultura negra tradicional.

A crítica à apologia racionalista que marcou o processo colonial e a construção de um novo Estado, se por um lado contribuiu na compreensão do desenraizamento e na alienação decorrente da perda dos elementos da própria cultura, não deveria significar uma simples retomada dessas práticas na medida em que pode conduzir a uma visão estática e essencializada da cultura que se pretende representar. Ora é a ausência de uma mediação crítica que se pode observar nas narrativas de Paulina Chiziane, onde as longas e detalhadas descrições dos costumes e modo de vida das comunidades negras esgotam-se em si mesmas, sem que estas composições se apresentem como possibilidades de superação dos conflitos e das experiências individuais.

As formas de pensar reveladas pelos dois autores indicam a existência, no contexto da sociedade Moçambicana, de um conflito de formas de representar os grupos sociais que, até o momento, não se resolveu deixando em aberto as características que este processo de reconfiguração da identidade irá tomar.

Bibliografia

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001
- CASIMIRO, Isabel Maria Cortesão. Identidades e representações das mulheres em África. *In: Estudos Moçambicanos*, n.º 17, Dezembro de 1999. Maputo: UEM.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CRAVEIRINHA, José. *Karingana Ua Karingana*. Maputo: Instituto Nacional do Livro e do Disco (INLD), 1982.
- _____. *Obra Poética*. Maputo: Imprensa Universitária, 2002.
- FANON, Frantz. *¡Escucha, blanco!* Barcelona: Ed. Nova Terra, 2ª ed., 1970. Título original: *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952
- _____. *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Ulmeiro, s/d.
- LEITE, Ana Mafalda. *Oralidade & Escrituras Nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- _____. *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Ed. Colibri, 2003.
- MATA, Inocência. *O pós-colonialismo nas literaturas africanas de língua portuguesa*. www.clasco.edu.ar/~libros/aladaa (consultado 01/07/2004)
- _____. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial. Um modismo ou uma exigência? *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, n. 2, pág. 33 - 44, jan/jun, jul/dez 2006. www.revistaiptesi.ufjf.br/volumes/16/04.pdf (acessado em março de 2008)
- MATUSSE, A. *Construção da Imagem de Moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa*. Maputo: Livraria Universitária- UEM, 1998.
- MAZULA, Brazão. (Coord.). *Moçambique: Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo: Inter-África Group, 1995.
- MBEMBE, Achille. As formas Africanas de Auto-Inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n. 1, 2001, pp. 179-209.
- MENDONÇA, Fátima. *Literatura Moçambicana. A história e as escritas*. Maputo: UEM, 1989.

PADILHA, Laura Cavalcanti. *Novos pactos, outras ficções*: Ensaio sobre literatura afro-luso-brasileiras. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SANTOS, Marcelino. Luta Armada, *In Livro de Leitura*. Sétima Classe. Maputo: INLD, 1977.

TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. *Narrativas da Moçambicanidade. Os romances de e Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional*. (Tese de doutorado). Brasília: UNB, 2008.

UM OLHAR QUE FICA: AS FILMAGENS DA PEÇA LUAS E LUAS – TEATRO COMO DOCUMENTO

Ana Paula Teixeira¹
ateixeira0@gmail.com

O objetivo deste trabalho é discutir filmagens da peça teatral *Luas e Luas* do Grupo Zabriskie da cidade de Goiânia, realizadas nos anos de 2005 e 2006, e refletir sobre esta forma de documento de pesquisa. Surgiu motivado pelas discussões realizadas dentro do curso de Historiografia, do mestrado em História da Universidade Federal de Uberlândia, sob a responsabilidade do professor Dr. Alcides Freire Ramos. Tais reflexões implicam em considerar que o momento de surgimento da filmagem como recurso de registro histórico coincide com um período de ricas discussões sobre a pesquisa em história, seus objetos, documentos, objetivos e metodologias. Se olhada frente a obra teatral, a filmagem permite o registro de inúmeros aspectos que se perdem na observação ao vivo e em fontes impressas e sonoras e, ao mesmo tempo, consiste em uma representação da obra que deixa escapar sutilezas do aspecto central do teatro, seu aqui/agora, seu *hic et nunc*.

Palavras-chave: *Luas e Luas* – Teatro e filmagem como documento – Historiografia.

The focus is to discuss the shooting of the performance *Luas e Luas* of the theatrical group Zabriskie, from the city of Goiânia, during the years 2005 and 2006, and his establishment as document in the field of History. Started inside the discussions carried on the graduate course of Historiography at Universidade Federal de Uberlândia, done by professor Dr. Alcides Freire Ramos. Such reflections emerges at the moment of appearance of the filming as resource of register at the same time of the rich discussions on the research in history, the object and its documents, objectives and methodologies. If we looked at the theatrical work, filming allows the register of countless aspects that are lost in presence or in printed and resonant fountains, at the same time, it consists of a representation of the work that misses subtleties aspects of the performance, his 'hic et nunc'.

Keywords: *Luas e Luas* – Performance, Film as document – Historiography.

Fotos; reportagens em jornais, revistas ou sites; cartas; relatórios do governo; entrevistas; objetos... Diferentes marcas e registros da existência de homens e de fatos que os envolvem cintilam nas mãos do historiador que nesta constante re-leitura se entrega, buscando a construção de uma história das histórias já existentes. É com esta intenção benjaminiana, de exploração das marcas deixadas pelos cacos da história, com vistas à história ainda não registrada, que debruço à apreciação e análise das filmagens da peça *Luas e Luas* do grupo Zabriskie. É diante dessa oportunidade de deter-me por alguns momentos no passado, tendo a possibilidade de “acordar os mortos e juntar os fragmentos” (BENJAMIN, 1994:226) que busco o pinçar do *amontoado de ruínas* essa face da história do teatro goiano.

¹ Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Graduada em Artes Cênicas pela UFG.

A filmagem é tomada então como documento cuja potência de registro fornece importantes informações para a pesquisa historiográfica, permitindo o vislumbre de interfaces da história do teatro até então veladas. Percebo a necessidade de pensar esse recurso e sua inserção na documentação da historiografia, contribuições oferecidas pela forma de arquivar os fatos, bem como aspectos do vivido que lhe escapam ao registro.

Para discutir a questão específica das filmagens da peça, há a necessidade de se apresentar e contextualizar o grupo em foco e a pesquisa na qual o trabalho com as filmagens está inserido. O Zabriskie foi fundado no ano de 1993, por iniciativa de Ana Cristina Evangelista, desde este momento, manteve-se em contínua atividade, com proposta estético-pedagógica própria. Oferta cursos de teatro para a comunidade, atendendo crianças e adultos, em cursos de iniciação e profissionalização. Em alguns momentos, sua pequena sede foi espaço de realização de eventos culturais importantes na cidade, tendo em seu teatro a presença artistas do estado e do Brasil. Nesses dezesseis anos foram realizadas várias montagens, três destinadas ao público adulto (*O Marinheiro; Noite Decameron; Mulheres Nervosas, Porém Delicadas.*) e cinco às crianças (*Quem quer se casar com o Rato; Chiquinha, a Fofoqueira; Luas e Luas; Segredos; Na floresta da Brejaúva.*).

Em 2009 o grupo é formado por Ana Cristina Evangelista, Alexandre Augusto, Roberta Rox, Ciça Ribeiro e Natasha Witkowski. Ao iniciar o contato com esses dezesseis anos de experiência percebo aspectos importantes da arte teatral cuja análise traria significativas contribuições. Considerando que o trabalho para crianças foi uma constante na existência do grupo, conferindo a este posição de referência na cidade quando se trata de espetáculos ou cursos para esta faixa etária, pretendo, em pesquisa mais ampla, refletir sobre a relação da formação do profissional de teatro e do professor, via reflexão da atuação do grupo em espetáculos e nos cursos oferecidos.

Neste trabalho tomo para análise a peça *Luas e Luas*, considerando o processo de construção da atual concepção estética da obra e a proposta de seus cursos de formação inicial em teatro, destinados ao público infantil. O que possibilita também, perceber o diálogo da formação ator/professor e professor/ator.

Num ambiente em que o foco das montagens teatrais das principais companhias do estado de Goiás é exclusivamente comercial, sendo comum espetáculos já consagrados, inspirados e abertamente copiados dos desenhos de Walter Elias Disney (Walt Disney), o grupo Zabriskie age justamente na contra-mão desse movimento. Com base nesta postura do grupo, retomo Benjamin ao afirmar que

Em sua essência, a obra de arte sempre foi reprodutível. O que os homens faziam sempre podia ser imitado por outros homens. Essa imitação era praticada por discípulos, em seus exercícios, pelos mestres para a difusão das obras, e finalmente por terceiros, meramente interessados no lucro (BENJAMIN, 1994:166).

Em vez de reproduzir obras com mero interesse no lucro, o grupo alimenta-se (sim!) do que foi construído por outros mestres do teatro, alimenta-se com vistas a alcançar a qualidade, tal qual os discípulos em seus exercícios, imitando os mestres. Nessa atitude o grupo se apropria do que é investigado teatralmente, trazendo e reinterpretando, em seu contexto, o que outrora foi elaborado.

É assim que lendas e outros elementos de nossa cultura tornam-se pontos de partida para a elaboração de espetáculos que, aliados ao conhecimento do teatro para crianças, são influenciados num viés que segue os passos traçados pelo diretor argentino Ilo Krugly², tornando-se essenciais na composição de uma produção de qualidade na história do teatro goiano. O que diferencia este trabalho do que é realizado por outras companhias locais.

A escolha da peça *Luas e Luas* para este estudo deve-se ao fato de que ela é a obra teatral do Zabriskie que está em cartaz há mais tempo (1995 a 2009), neste ano completando quatorze anos e, por este motivo, tem grande variedade de registros que possibilitam analisar e refletir sobre o processo de elaboração da sua concepção estética até chegar em sua proposta atual.

Este espetáculo foi inspirado na obra *Luas e Luas* de James Thurber (1996). Esta narra a história da princesa Letícia que adoece e deseja ter a lua. Sem saber o que fazer, o Rei busca ajuda com seus conselheiros e é o bobo da corte que encontra a solução. Esta obra foi trabalhada pelo grupo Zabriskie em duas situações: uma foi como *espetáculo do grupo*, em que os atores integrantes deste atuam – a primeira montagem data de 1995; outra foi um curso de iniciação teatral oferecido para o público infantil da cidade de Goiânia, no qual são os *alunos do curso que atuam na apresentação de encerramento de semestre* – realizado no mesmo ano, ou seja, 1995.

Na proposta atual do espetáculo³, os palhaços Juca Mole e Ana Banana utilizam um baú com brinquedos (boneca, avião, jegue, chouriços e feitiços) para brincarem de castelo, de princesa e de rainha, permitindo que seus espectadores também estejam presentes nos

² Ilo Krugly é diretor, ator, artista plástico e escritor. Nasceu na Argentina e foi naturalizado brasileiro em 1961. É o fundador do grupo Ventoforte.

³ Ficha técnica da atual concepção: Criação e Atuação: Alexandre Augusto e Ana Cristina Evangelista. No violão: Rodolfo Geléia. Trilha sonora original: Jorge Beat e Ana Cristina Evangelista. Fotos: Paulo Rezende. Produção: Grupo Zabriskie

momentos vivenciados por seus personagens. Neste, a Rainha convoca seus auxiliares mas, infelizmente, eles não conseguem resolver o problema e atender o desejo da princesa. Até que um personagem, o Bruxo Uxo resolve a situação, valendo-se de seus dons e do diálogo.

Dentre os registros dessa peça encontram-se filmagens que foram realizadas em diferentes situações de apresentação, em várias cidades do país. As filmagens que serão discutidas aqui neste trabalho foram realizadas: uma em Barão Geraldo, Campinas, São Paulo, compondo a programação do Feverestival, no dia 19 de fevereiro de 2005; e a segunda no Bosque dos Buritis, em Goiânia, Goiás, em uma das apresentações patrocinadas pela lei de incentivo à cultura, no dia 22 de maio de 2006. Essas filmagens permitem perceber alguns aspectos das modificações que foram sendo realizadas a cada apresentação, modificações estas que envolvem desde cenário, figurino até a atuação dos atores e sua relação com o público, como é possível ver no item *Entre faces de frestas*.

São essas filmagens que tomo para análise neste momento, buscando pensá-las como documentos históricos que permitem o vislumbre de uma face da arte teatral, de seu processo de re-construção, que permitem a esses momentos ir *Do palco à tela*. Ressalto que o surgimento desse recurso coincide com um contexto de intensas reflexões relacionadas à pesquisa em história, seus objetos, fontes, métodos, objetivos. Tenta-se assim perceber o lugar da filmagem tornada documento, enfatizando contribuições que esta oferece para a pesquisa bem como aspectos do fato vivido cujo registro escapa ao recurso estudado.

Do palco à tela

A importância do estudo das especificidades e peculiaridades dos momentos da história do teatro tem seu valor reconhecido na historiografia após a segunda metade do século XX. A partir das décadas de 1960 e 1970 (CHARTIER, 2006; PESAVENTO, 2003) aconteceram discussões relacionadas a pesquisa em história, possibilitando o desenvolvimento de temáticas que envolviam maior diálogo entre conteúdos de diferentes áreas. Objetos como crenças, obras de arte, costumes, rituais e outras construções derivadas da relação humana ganharam olhar atento dos historiadores, tornando-se objetos de pesquisa bem como ponto de diálogo da história com outras áreas do conhecimento.

Foi nesse momento que “se insinuou a hoje tão comentada crise dos paradigmas explicativos da realidade, ocasionando rupturas epistemológicas profundas que puseram em xeque os marcos conceituais dominantes na História” (PESAVENTO, 2003:8). Desde então, várias pesquisas sobre diferentes modalidades de expressão artística ganharam lugar na

historiografia. Pinturas, esculturas, músicas, peças teatrais, obras cinematográficas entre vários outros produtos artísticos, passaram a ter uma importância peculiar, em vez de apenas ilustrar situações, foram tomados como representações dinâmicas que mostravam um grupo social, com crenças, valores, ritos. Representações que permitiam e permitem conhecer momentos da existência humana que, sendo um produto desta, mostram uma das faces do homem e das relações por ele estabelecidas.

Motivada por esse ambiente, construiu-se a perspectiva da história cultural que, no final do século XX, trata “de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo” (PESAVENTO, 2003:15). Sendo esta (cultura) objeto de pesquisa dos historiadores, a esses significados é conferida grande importância por permitirem conhecer aqueles que o construíram. Nesse sentido,

A cultura é ainda uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portando já um significado e uma apreciação valorativa (PESAVENTO, 2003:15).

Sendo uma forma de expressão e parte dinâmica da realidade, a cultura constitui-se como um olhar, uma maneira de mostrar determinada realidade por meio de símbolos e significados construídos e, ao mesmo tempo, a própria realidade. Tudo o que uma sociedade produz em sua existência traz sentidos que, ao serem olhados, percebidos, permitem uma reconstrução, uma outra elaboração daquele momento vivido, a construção da narrativa histórica. Assim, a atual história cultural é definida

(...) pelo espaço de intercâmbio e de debates construído entre os historiadores que têm como identidade comum a sua recusa de reduzir os fenômenos históricos a uma só das suas dimensões, e que se afastam tanto das ilusões do linguistic turn com todas heranças redutoras que postulavam ou o primado do político ou o poder absoluto do social (CHARTIER, 2006:41).

Diante de tais reflexões, o grupo Zabriskie e a peça *Luas e Luas* constitui-se uma forma de expressão de um determinado momento, na cidade de Goiânia e lugar da produção da arte teatral, envolvendo aspectos de concepção de espetáculo característicos de um ambiente de pesquisa de grupo, que traz referências do fazer teatral do seu contexto de atuação. Outro ponto dado a ver pela análise deste objeto diz respeito a uma face da produção teatral que é apreciada pela sociedade goiana, de forma mais cotidiana, e por diferentes cidades do Brasil, de forma esporádica (quando o grupo participa de festivais). Mostra-se

então, um teatro para crianças com valores, princípios, recursos de composição próprios e contextualizados.

Neste momento cabe então pensar sobre os documentos que permitem a realização desta pesquisa, neste caso específico, as filmagens da peça *Luas e Luas*. Estas, por sua vez, como as demais formas de registro, captam um momento, um fato, um acontecimento via recursos que permitem uma forma de *fixar* a imagem, neste caso, *fixar* uma imagem em movimento.

Esse documento traz um olhar, uma forma de mostrar a obra sob um ponto de vista, da câmera-olho. Trata-se então de uma representação no sentido definido por Pesavento (2003) ao falar sobre esse conceito como categoria central da história cultural, onde “as representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência” (PESAVENTO, 2003:39).

A filmagem não é a peça sendo apresentada, mas coloca-se no lugar dela ou além dela, comprova sua existência, tornando-se outra. A filmagem exibida será a presentificação do fato ausente, do evento teatral, “é um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência” (PESAVENTO, 2003:40), ausência esta dos atores concretamente em ação, do público no momento preciso da recepção do espetáculo. Documento feito memória.

A representação é conceito ambíguo, pois na relação que se estabelece entre ausência e presença, a correspondência não é da ordem do mimético ou da transparência. A representação não é uma cópia do real, sua imagem perfeita, espécie de reflexo, mas uma construção feita a partir dele (PESAVENTO, 2003:40).

A filmagem mostra a cena que não está acontecendo naquele momento, mostra o ator realizando ações que ele de fato não está fazendo, permite ouvir palavras daquele que as disse em outro instante, mostra uma apreciação de um público que já se foi. A filmagem não permite ver uma apresentação acontecendo, mas mostra fatos que aconteceram no momento de sua realização. De acordo com o posicionamento da câmera é que será percebida a imagem formada pela disposição dos atores e objetos em cena, a luz que é projetada passa a ser notada numa perspectiva específica, da posição de quem filma a peça. As escolhas daquele que manuseia a câmera nos permitem conhecer a construção feita por ele daquela apresentação realizada, para aquele público específico, naquele tempo e espaço específicos. Escondendo-se e excluindo-se, ao mesmo tempo, outros olhares.

Aquilo/aquele que se expõe – o representante – guarda relações de semelhança, significados e atributos que remetem ao oculto – o representado. A representação envolve processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão (PESAVENTO, 2003:40).

As imagens em movimento da peça *Luas e Luas*, veiculadas pela tela de uma televisão, realmente mostram a peça acontecendo com seus diferentes elementos de composição estética, com a rainha, com a princesa, com o mago ou o bruxo. O que nos permite imaginar o que e como foi esse fato. Pelas imagens da tela passam situações que realmente foram vivenciadas, mostrando que aquela filmagem se trata desta peça. Ao mesmo tempo, pelo fato do registro ser realizado sob um ponto de vista específico, impede aquele que está diante da tela de visualizar outra ótica da apresentação filmada. Logo “o historiador lida com uma temporalidade escoada, com o não-visto, o não vivido, que só se torna possível acessar através de registros e sinais do passado que chegam até ele” (PESAVENTO, 2003:42). Para o historiador o registro é memória mostrada e memória a ser reconstruída.

As filmagens da peça mostram como ela foi encenada em outros momentos, considerando que *Luas e Luas* está a quase 14 anos em cartaz, essas filmagens, realizadas em diferentes situações, permitem perceber o processo de elaboração e composição estética que constitui, hoje, a concepção do espetáculo. Diferentes modificações, motivadas por causas diversas, foram realizadas no decorrer desse período de apresentações. Tais modificações envolvem tanto questões intelectuais, no caso de estudos realizados pelo grupo, como materiais, necessidade de redução do tamanho do cenário, figurino e outros elementos.

Tais traços são, por sua vez, indícios que se colocam no lugar do acontecido, que se substituem a ele. São, por assim dizer, representações do acontecido, e que o historiador visualiza como fontes ou documentos para sua pesquisa, porque os vê como registros de significado para as questões que levanta (PESAVENTO, 2003:42).

É por perceber as filmagens como imagens que permitem ver um pouco do que foram as apresentações já realizadas, por ver essas modificações sendo realizadas de uma apresentação para outra, por existir essas imagens em movimento que as percebo como objeto de pesquisa indispensável. São elas que permitirão acompanhar questões relativas à atuação dos atores, por exemplo e que seriam praticamente impossíveis de serem observadas em imagens fixas ou pelos relatos.

Logo, ao trabalhar com a análise das filmagens da peça *Luas e Luas* surgem questões que Chartier (2006) considerou comuns às diferentes abordagens de pesquisas realizadas no âmbito da história cultural. Uma delas diz respeito ao “processo pelo qual os leitores, os espectadores ou os ouvintes dão sentido aos textos de que se apropriam” (CHARTIER, 2006:34-35) Aqui considero textos a obra em suas diferentes filmagens, logo em todas as reflexões realizadas pelos autores e expressadas com a palavra texto, farei relação imediata com o objetos que trabalho, ou seja, a filmagem da obra teatral com sua fala e sua visualidade.

Se tenho a peça com base em um registro, uma forma pela qual vejo e recebo suas apresentações, preciso considerar que os recursos que “dão a ler, a ouvir ou a ver, também participam na construção do seu sentido” (CHARTIER, 2006:35). Por isso, a resolução da câmera, a capacidade do seu microfone, a iluminação do local de filmagem, a localização da câmera, o uso ou não de diferentes enquadramentos de imagens são aspectos que influenciarão diretamente na percepção do fato.

Outro paralelo que pode ser estabelecido é quando o autor afirma que “a leitura tem uma história (e uma sociologia) e que a significação dos textos depende das capacidades, das convenções e das práticas de leitura próprias às comunidades que constituem, na sincronia ou na diacronia, os seus diferentes públicos” (CHARTIER, 2006:35). A recepção da filmagem da peça também tem a influência de quem a assiste, se um espectador tem cinquenta anos, outro tem cinco, as relações estabelecidas por eles, na apreensão do que assistiram, serão diferentes.

Serão influências, ainda, os conteúdos de domínio daquele que assiste. Se observo que o palco é de teatro ou se a apresentação acontece na rua, se noto os atores saindo das coxias ou do público, se vejo que a luz é projetada da vara ou da ribalta, se a disposição de atores e público no teatro de arena ou no palco italiano, são conhecimentos que tornarão as reflexões realizadas por aqueles que conhecem questões específicas do teatro deferentes daqueles cujas informações derivam apenas do censo comum.

Outro aspecto presente na recepção da obra diz respeito aos “efeitos de sentido visados pelas próprias obras, dos usos e das significações impostas pelas formas da sua publicação e circulação, e das competências, categorias e representações que dominam a relação que cada comunidade tem com essas obras” (CHARTIER, 2006:36-37). Esse aspecto diz respeito ao próprio manuseio dos recursos disponíveis para produção da obra e de seus efeitos na recepção, diz-se das intenções intrínsecas às opções da forma de registro. Esse manuseio deve ser pensado, no caso da filmagem de obra teatral, em duas perspectivas, tanto

em relação aos artistas no uso dos recursos teatrais como do trabalho de filmagem e edição ou não da peça, pois de acordo com o uso destes registros e da relação do público com eles é que será efetivada a percepção e recepção desses como documentos de pesquisa.

Ao trabalhar com a filmagem de uma peça teatral como documento é necessário ter clareza das diferentes relações que podem ser estabelecidas por seu uso na pesquisa. Precisa-se considerar o contexto de concretização deste documento e do objeto de pesquisa. Se o documento trata-se de uma representação, consideram-se as diferentes relações que ele estabelece com o fato real, consideram-se os espaços *Entre faces e frestas* nele presentes. Como foi realizado esse registro e qual a influência dos seus recursos na percepção do objeto estudado. São esses, aspectos que permitem ao historiador se aproximar, conhecer e ter domínio dos seus documentos, para saber, assim, utilizá-los de forma que estes contribuam significativamente com sua pesquisa.

Entre faces e frestas

Pensar a filmagem como documento para a pesquisa em história, buscar caminhos para tecer uma narrativa histórica que dá a ver uma face da arte teatral goiana são questões que envolvem reflexões tanto no trato com o objeto, no caso o teatro, bem como na tomada da imagem filmada como registro. Esta última tanto dá veracidade à existência do fato (apresentações da peça) quanto permite perceber o processo de construção desse fato até sua configuração atual. Por se tratar de um grupo que se encontra, atualmente, em atividade, a peça *Luas e Luas*, tal como hoje é apresentada, deve ser entendida como uma encenação que nos é contemporânea e caracteriza este momento do grupo, memória e realidade.

O fato a ser estudado então, tratando-se de acontecimento do passado e do presente, não pode ser tomado como acabado. A delimitação, para a pesquisa, tendo a peça desde o momento de sua estréia em 1995 até o este momento, no caso 2009, permite perceber uma parte, a já construída e vivida, da elaboração desta obra. Não devendo essa parte da história do grupo que será escrita, ser tomada, em momento algum, como definitiva diante do todo da existência da peça. Nesse sentido a pesquisa sempre trará um lugar social, que será importante base para seu desenvolvimento. Com afirma Certeau (1982):

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que [é] circunscrito por determinações próprias (...). É em função deste lugar que se instauram os

métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam (CERTEAU, 1982:66-67).

Estudar a montagem de *Luas e Luas* realizada pelo grupo Zabriskie implica que se pense em que contexto essa pesquisa se realiza? Qual é este objeto tomado para estudo? Que relações objeto e pesquisa estabelecem com seu contexto? Que necessidades este objeto coloca para a pesquisa? Quais documentos permitem desenvolver esta proposta? Que relação será estabelecida com o objeto diante das questões colocadas?

Registrar um pouco da história de construção da atual propositura do grupo Zabriskie por meio da análise e reflexão do percurso já realizado pela peça *Luas e Luas*, ter, entre os documentos de pesquisa, filmagens realizadas em vários momentos, com diferentes recursos, exige considerações contextuais acerca deste objeto e do seu respectivo registro.

Se “o objeto artístico tem um caráter protéico, multiforme, mutante, impelido pelo nível de percepção do público vário e por sua constante inscrição nos novos tempos” (CAMARGO, 2009:1), urge-se pensar então a complexidade da questão no que se refere ao teatro. Esta arte, além de partilhar de várias características comuns às outras artes, depara-se com peculiaridades próprias.

Teatro é uma arte que se constrói no presente, na relação do ator com o público. Uma arte impossível de ser *conservada* na íntegra, ao mesmo tempo em que seu produto é criado, o presenciamos deixando de existir. A perenidade é seu nascimento e morte. Logo, “o teatro é um fenômeno que existe realmente nos espaços, do presente e do imaginário, e nos tempos coletivos, individuais e históricos que se formam a partir desses espaços” (CAMARGO, 2009:2). É considerando esse caráter fugaz da cena teatral que Camargo (2009) busca, na crítica genética da obra literária, elementos para pensar a crítica do teatro. Neste exercício, alguns aspectos abordados saltam à temática do texto, permitindo pensar, também, a peça *Luas e Luas* e sua filmagem na pesquisa historiográfica.

O próprio autor ressalta a contribuição de recursos audiovisuais, como a filmagem e a fotografia, para o registro do evento teatral. Produtos advindos do desenvolvimento tecnológico do século XX, que permitem o arquivamento e posterior apreciação da apresentação de uma peça. Ainda que não captem o todo da obra teatral, foram os meios encontrados que permitem a reprodução mais próxima do original do que realmente foi a encenação, a filmagem permite que parte da obra teatral vá *Do palco à tela*, mantendo gestualidade e sonoridade.

Com esses recursos foi possível superar, parcialmente, a fugacidade da cena, pois eles “(...) podem registrar, acrescentar e ampliar o conhecimento do espetáculo, permitindo o folhear das cenas e o focalizar em detalhes que seriam perdidos ao registro e a observação, não fosse o novo meio de fixação” (CAMARGO, 2009:6). Permitem que se volte à cena anterior para observar a ação dos atores que não estavam em foco; ver detalhes do cenário, do figurino; rever a ação realizada por determinado personagem e capturar detalhes de sua partitura corpórea; repetir determinada fala observando como os diferentes parâmetros vocais foram usados na construção da *imagem sonora* emitida. Dão um caráter permanente e manipulável ao efêmero.

Ao se tratar de uma pesquisa em história, que já tem como objetos fatos vividos, tais instrumentos de captura da imagem e do som viabilizam a observação da peça *Luas e Luas* apresentada, por exemplo, no ano de 2007, caso contrário, os aspectos visuais e sonoros ficariam limitados à apreensão da narrativa, daqueles que vivenciaram o momento, e construção, por parte do historiador, da ação imagética a ser estudada.

A proposta de pesquisa aqui abordada circunscreve-se, então, num contexto acadêmico da pesquisa em história, caracterizado pela abertura para temáticas de diferentes áreas e por aspectos construídos em reflexões já ressaltadas (CHARTIER, 2006; PESAVENTO, 2003). Ao mesmo tempo, em um contexto tecnológico, o uso de materiais de áudio e vídeo permite analisar a peça *Luas e Luas* em diferentes apresentações e repetições, onde as filmagens constituem-se importantes recursos, mostrando desde aspectos imagéticos relativos ao cenário como reações do público que, ainda que não captadas visualmente, o som nos permite perceber e/ou repetir incansavelmente com a tecla *rewind*.

As imagens seguintes são registros de duas filmagens diferentes da peça, em apresentações realizadas, uma em campinas e outra na cidade de Goiânia.



Filmagem 1: da apresentação em Barão Geraldo, Campinas, São Paulo, compondo a programação do Feverestival, no dia 19 de fevereiro de 2005. Momento em que o médico examina a princesa. Em cena o músico, a Rainha, a princesa Letícia, o Médico Real e duas crianças do público, ajudantes do médico. (Foto extraída da própria filmagem.).



Filmagem 2: realizada no Bosque dos Buritis, em Goiânia, Goiás, em uma das apresentações patrocinadas pela lei de incentivo à cultura, no dia 22 de maio de 2006. Em cena Rainha conversando com a princesa Letícia após a saída do médico. O músico está fora do palco. (Foto extraída da própria filmagem.).

A primeira foto trata-se da apresentação de uma versão mais antiga da peça, aconteceu em barão Geraldo, Campinas, São Paulo, no ano de 2005. Nela observamos que o cenário é composto por três cortinas estendidas em forma de varal, sendo duas brancas e uma com um painel em que está desenhada a parte superior de um castelo e o luar; uma lona (amarela) no chão que delimita o *palco* e estabelece o local de representação; e dois caixotes que são usados durante o espetáculo, seja como berço onde a Rainha coloca a princesa Letícia, seja como lugar para guardar figurino, ou seja, para várias necessidades apresentadas no decorrer da encenação. O músico, sentado à esquerda, também se caracteriza com maquiagem, figurino, e seus instrumentos são dispostos à sua volta, estando presente na cena.

Esta imagem é de uma cena que acontece no início da peça, logo depois da princesa⁴ reclamar de dor à sua mãe, quando o médico chega e tenta diagnosticar o problema. As crianças em cena são participantes do público, chamadas ao palco para serem ajudantes do médico. Este último é representado pelo ator Alexandre Augusto, de peruca branca, em seu papel do palhaço Juca Mole, ele *finge* ser médico.

Já na segunda foto, extraída de uma filmagem mais recente da peça, realizada no Bosque dos Buritis, em Goiânia, no ano 2006, notamos modificações no cenário, as cortinas passam a ser duas vermelhas e uma preta, fica apenas um caixote no palco e, no lugar do outro caixote, é colocada uma arara, com os figurinos que os atores utilizam no decorrer da peça. Aqui os figurinos já foram re-elaborados, como percebemos ao observar a Rainha nas duas imagens.

O músico não está mais caracterizado, encontra-se fora do palco, e seus instrumentos não são mais dispostos como composição do cenário. Esta imagem é a continuidade da cena com o médico, após fazer vários testes com a princesa, ele não consegue diagnosticar o problema e sai. A Rainha fica em cena conversando com sua filha.

Nas duas filmagens é possível observar o uso de microfones bem como o uso de diferentes recursos para a captura das imagens, como percebemos observando a foto abaixo:



Filmagem 2: realizada no Bosque dos Buritis, em Goiânia, Goiás, em uma das apresentações patrocinadas pela lei de incentivo à cultura, no dia 22 de maio de 2006. Em cena Rainha logo após perceber o mau estar da filha. Neste momento ela reage ao som de sirene que começou de repente. Era o médico que anunciava a sua chegada. (Foto extraída da própria filmagem.)

⁴ Boneca manipulada por Ana Cristina, atriz que está à direita como Ana Banana fazendo de conta que é a Rainha, lembrando que as histórias dos espetáculos infantis são contadas pelos palhaços Juca Mole e Ana Banana, que vivenciam os vários personagens em sua brincadeira de faz de conta.

Nesta imagem foi usado enquadramento diferente em relação à imagem anterior da mesma apresentação (Filmagem 2). Na Filmagem 1, este recurso não foi usado, as imagens são registradas sempre à mesma distância do objeto, mantendo uma base fixa e mudando a direção da lente para capturar os momentos da peça. Com o uso de enquadramentos diferentes, a Filmagem 2 permite ver, claramente, não só o uso de microfone por parte dos atores⁵, como também, detalhes da expressão facial, o franzir da testa, acentuando o movimento das sobrancelhas; a maquiagem, com detalhes da sombra sobre os olhos e a mancha feita nas bochechas. Alguns desses detalhes podem não ter sido percebidos até mesmo por pessoas que estavam na platéia, dependendo da distância destas em relação ao palco, sendo registrado e tornado permanente pelo uso da filmagem.

Esta cena trata-se do momento em que, o médico chega com o barulho da ambulância. Ao ver esta imagem, ouvimos o som da sirene, o que permite entender a reação de susto da Rainha. Ainda que o médico não esteja visível, sabemos que ele está no local da encenação e que logo aparecerá, como se confirma na imagem seguinte:



Filmagem 2: realizada no Bosque dos Buritis, em Goiânia, Goiás, em uma das apresentações patrocinadas pela lei de incentivo à cultura, no dia 22 de maio de 2006. Em cena Rainha conversando com a princesa Letícia. Continuação da cena da foto anterior. Agora o médico não é visto. (Foto extraída da própria filmagem.)

Ao que a imagem é aberta a câmera deixa de registrar apenas o rosto da Rainha e passa a capturar um espaço mais amplo do local de atuação, o médico torna-se visível, bem como sua chegada pelo público. Nesse momento, ele interage com todos, tentando perceber se alguém que ali está tem algum problema de saúde e, diagnosticando que nada havia, questiona onde estava a pessoa com problema de saúde. A Rainha informa que aquele que está doente se encontra no palco, ele segue até lá e continua a cena.

⁵ Recurso este também perceptível na outra filmagem, ainda que a imagem não tenha sido capturada com o mesmo enquadramento desta.

Esta imagem trás informações físicas do local onde a apresentação se realizou. Como é o caso da disposição da platéia, que encontra-se inclinada em relação ao palco, sendo este da mesma altura da parte mais baixa do local em que o público está. Esta constitui-se outra diferença da Filmagem 2 em relação à Filmagem 1.



Filmagem 1: da apresentação em Barão Geraldo, Campinas, São Paulo, compondo a programação do Feverestival, no dia 19 de fevereiro de 2005. Momento em que o médico chega. (Foto extraída da própria filmagem.).

Na mesma cena, chegada do médico, acontece a interação com o público, também observada na Filmagem 2. Já em relação à disposição da platéia, é perceptível que ela está no mesmo nível⁶, e na continuidade da cena, vê-se que este também é o nível do palco⁷. Além dos elementos já ressaltados, a filmagem permite perceber questões referentes à atuação dos atores, por sua movimentação, pela relação que estabelecem com o público, com os objetos de cena, com o parceiro de cena, nos permite pensar um pouco sobre a formação do profissional de teatro por meio das características da sua interpretação.

Estes, dentre outros elementos a serem estudados com base nas filmagens, permitem considerar esse recurso de captura de imagem essencial para pensar as questões relativas ao espetáculo, à cena em ação. Mas, como toda forma de registro acaba por ter caráter de representação, no processo de dar a ver o ausente, a filmagem deixa escapar outras questões que compõem o processo teatral e que, tal como os aspectos observáveis nas imagens filmadas, são imprescindíveis para compreender o caminhos percorrido pelo grupo Zabriskie até a atual concepção do espetáculo *Luas e Luas*.

O processo de construção vivenciado nos ensaios, o uso que o ator faz de suas experiências reais e imaginárias, a relação com a memória e imagens do ouvinte, são

⁶ Diferenciando apenas a postura corporal de cada um.

⁷ Aqui considero palco a delimitação feita pela lona amarela no chão, clara na primeira imagem.

elementos que constituem a obra de arte mas que a filmagem não capta. “Faz parte da natureza de qualquer objeto, e sobretudo do artístico, impedir que seja desvelado, descoberto e desvendado em todas as suas instâncias” (CAMARGO, 2009:1). É nesse velado, nesse encoberto que se encontram peculiaridades do teatro que precisam ser consideradas no desvendamento, de uma das faces do fato, realizado pela pesquisa.

O caminho percorrido dos ensaios até o espetáculo apresentado diante do público envolve, desde o primeiro contato do grupo que participa da peça com a proposta de montagem, até a última apresentação realizada. Se o texto foi apreendido primeiro, se o processo começou pela descoberta e construção da personagem com base apenas em aspectos básicos para depois a apropriação total do texto, se diálogos e cenas foram criados coletivamente, se foi feita adaptação de uma obra já existente, momentos vivenciados por um grupo na elaboração dos espetáculos e que ficam impregnados neste.

São estes momentos em que o ator encontra em seu repertório vivenciado e/ou imaginado, o timbre da voz, o eixo da postura, o ritmo de um movimento, a entonação de uma fala, a expressão nos silêncios das falas do personagem, construindo a partitura gestual e sonora daquele a quem ele vai representar. Após a estréia, essas descobertas continuam acontecendo, cada nova situação cobra uma nova reação, a partir deste momento, essa construção de um trabalho do ator conta com a contribuição do espectador e da situação do aqui/agora do teatro em ato.

Assim, “a realidade manifesta do teatro é a do ator, sua gestualidade e presença única são induplicáveis. E, este fato, contesta qualquer possibilidade de reprodução do fato teatral como cópia precisa” (CAMARGO, 2009:10). Ainda que seja assistida uma imagem em que o ator ensaia determinada cena, não se tratará do ator em si em seu processo de descoberta, por mais que seja registrado o momento exato em que alguém do público participa ativamente e solicita daquele que está em cena uma resposta para sua intervenção, não se trata da necessidade efetiva do atuante encontrar uma saída, pois esta já se deu, tanto que está registrada na continuidade da cena exibida pela tela.

Da mesma forma acontece com a experiência de recepção do espetáculo por parte do público. Esta envolve desde os diferentes momentos da cena acontecendo em sua frente, até o diálogo que o espectador estabelece com o que ele assistiu, após encerrada a apresentação. As sensações provocadas por um pulo da personagem, o susto de um grito, a lembrança de uma situação passada motivada pela cena, a risada silenciosa, solitária, daquele que assistiu, ao lembrar uma cena engraçada, a inquietação que ficou e que não se pode explicar muito bem, mas faz o espectador voltar e assistir várias vezes uma mesma peça,

apresentada pelos mesmos atores, seguindo a mesma proposta, mas realizada em dias diferentes.

Ao falar dessa relação com a imaginação do ouvinte, Bachelard (2000) nos traz contribuições importantes ao estudar a relação do leitor com o livro, que podem ser estendidas ao espectador ao assistir uma apresentação teatral. Segundo ele, para entender os problemas propostos pela imaginação há que se estar “(...) presente, presente à imagem no minuto da imagem: se há uma filosofia da poesia ela deve nascer e renascer por ocasião de um verso dominante, na adesão total a uma imagem isolada, muito precisamente no próprio êxtase da novidade da imagem” (BACHELARD, 2000:1).

A experiência imaginária proporcionada pela apreciação de um espetáculo só pode ser vivida por aquele que está presente no momento de sua apresentação, por aquele que ouve a fala do ator, sua entonação, o som da sua respiração; por aquele que recebe como um jato de energia, a força do seu olhar; que experimenta sensações provocadas por seus gestos, desde a tensão de uma mão trêmula, com movimentos lentos e pesados (talvez de um Hamlet) ao susto engraçado de uma cambalhota repentina e ágil do ator que acaba de *precipitar* em cena (cenas de bobos da corte, Arlequinos...).

A dupla *ressonância-repercussão* que, para Bachelard (2000), caracteriza ações da imagem poética E contribui para o entendimento do que é essa experiência imaginária única do espectador diante da cena. Ao falar de *repercussão* de uma imagem poética, diz-se de “(...) um verdadeiro despertar da criação poética na alma do leitor. Por sua novidade, uma imagem poética põe em ação toda a atividade lingüística. A imagem poética transporta-nos à origem do ser falante” (BACHELARD, 2000:6). Uma cena, uma ação, o mínimo movimento de um olhar, provocam a criação de uma imagem no ser do espectador. Essa imagem que se forma é uma imagem particular, uma imagem diferente para cada um que está no público. Essa imagem criada é uma imagem do ser que assiste, provocada pela *repercussão* da imagem assistida, é ela que permitirá que o espetáculo continue a existir em cada um. Por ela, os personagens serão lembrados, o cenário, os figurinos, as falas, o arregalar dos olhos, o contrair de sobrancelhas continuarão a existir em cada lugar e momento no qual aquele que um dia assistiu a peça estiver e dela lembrar. As *ressonâncias* dizem dos sentimentos, das recordações do passado vivenciadas depois da *repercussão* da imagem. Uma Imagem estilhaçada.

Essa imagem que a leitura do poema nos oferece torna-se realmente nossa. Enraíza-se em nós mesmos. Nós a recebemos, mas sentimos a impressão de que teríamos podido criá-la, que deveríamos tê-la criado. A imagem torna-se um ser

novo da nossa linguagem, expressa-nos tornando-nos aquilo que ela expressa – noutras palavras, ela é ao mesmo tempo um devir de expressão de um devir do nosso ser (BACHELARD, 2000:7-8).

No espectador do evento teatral, essa imagem tornada dele pelos sentimentos e recordações vivenciadas, passa a trazer aspectos do seu próprio ser. Permite assim a identificação, o enraizamento passando a ter elementos que expressam ser daquele que assistiu. Essa experiência da imagem espetacular⁸, integrante essencial do teatro, sendo também pertencente à sua fugacidade, escapa aos registros da filmagem, independente dos recursos audiovisuais usados. Essa essência do teatro, que escorre *entre os dedos* da imagem em movimento registrada, pode ser parcialmente recuperada por meio de testemunhos (RICOEUR, 2007), narrativas realizadas pelas pessoas que ali estavam, pelos rastros dessa experiência presente em suas falas.

O espetáculo teatral é assim de uma natureza particular, não apenas é único a cada apresentação, como coletivo e volátil, sucedendo-se num encadeamento múltiplo e infinito de “aqui(s) e agora(s)” de cada cena que se completa(m) publicamente até o cair do pano desta atividade social. Após o término de uma determinada função continuará parcialmente manifesto na memória-imagem de cada um, precisando ser recuperado e reagrupado a cada momento para que se possa abraçá-lo (CAMARGO, 2009:5).

Por isso a necessidade de agrupar, recuperar a maior quantidade possível de registros que permitam reconstruir o que foi e é a existência da peça *Luas e Luas*. A filmagem como documento de pesquisa, traz características tanto do testemunho quanto do arquivo. Como testemunho, que “é originalmente oral; ele é escutado, ouvido” (RICOEUR, 2007:176), ela revive, no momento presente, parte do que foram algumas apresentações da peça realizadas pelo Grupo Zabriskie. Ao mesmo tempo, como arquivo, ela é “um lugar físico que abriga o destino dessa espécie de rastro que cuidadosamente distinguimos do rastro cerebral e do rastro afetivo, a saber, o rastro documental” (RICOEUR, 2007:177). Tem-se, dessa forma um registro permanente, que traz a luz faces escondidas impossíveis de serem visualizadas em outros documentos, sendo uma re-presentação, uma forma de trazer para o momento presente, de mostrar um fato passado.

Nos palcos da historiografia *Luas e Luas* arrisca, por alguns instantes, roubar a cena. Da história mundial do teatro, passando pelo teatro brasileiro, é que o Grupo Zabriskie

⁸

Em analogia à imagem poética a que se refere Bachelard (2000).

se encontra dentro do teatro goiano e, de si, permite ser pinçada uma face de sua experiência. Ao que o processo de pesquisa permite que se manuseie esta pinça, vê-se por ela suspenso um arranjo, com fotos, reportagens, relatos, objetos de divulgação, autores estudados, oficinas, cursos e filmagens.

É nessa teia de rastros que as filmagens da peça *Luas e Luas* constituem-se, no que diz respeito ao espetáculo em ato, à sua representação mais fiel, permitindo por entre suas frestas tecer uma história e outras histórias. É nestas frestas que o fio da narrativa se encontra com outros rastros da existência do grupo e da peça, permitindo que se teça a rede de uma proposta construída no contexto do teatro goiano, uma proposta que alimenta-se da história e da vivência teatral para elaborar a concepção que, hoje, o identifica como Grupo Zabriskie de Teatro, lembrando-nos que uma teia se configura enquanto tal não apenas pelos fios que a compõem, mas pelo vazio que a preenche.

Referências Bibliográficas

- AUGUSTO, A.; EVANGELISTA, A. C. <http://www.zabriskie.com.br/jucamole.php> - Em 02/08/2008
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BLOCH, M. L. B. *Apologia da história, ou, o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CAMARGO, R. C. A Crítica Genética e o Espetáculo Teatral. In: *Gestos*. nº 43 (Abril, 2007) – pgs. 13-32. Versão revista e ampliada em dezembro de 2008 cópia em <http://ufg.academia.edu/RobsonCamargo/Papers/78081/A-Crítica-e-a-Crítica-Genética--Diálogos-sobre-o-entendimento-do-espetáculo-teatral->
<<http://ufg.academia.edu/RobsonCamargo/Papers/78081/A-Cr%C3%ADtica-e-a-Cr%C3%ADtica-Gen%C3%A9tica--Di%C3%A1logos-sobre-o-entendimento-do-espet%C3%A1culo-teatral->>
- CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, R. A “nova” história cultural existe? In: LOPES, A. H.; VELLOSO, M. P.; PESAVENTO, S. J. (Orgs). *História e Linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: Casa de Rio Barbosa/7 Letras, 2006. p.29-43.
- DUBY, G. A história cultural. In: RIOUX, J.-P.; SIRINELLE, J.-F. (Dir.). *Para uma história cultural*. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998. p.403-408.
- EVANGELISTA, A. C. http://www.zabriskie.com.br/integrante_1.php - Em 02/08/2008.
- KOUDELA, I. *Brecht: um jogo de aprendizagem*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1991.

_____. *Um vôo brechtiano: teoria e prática da peça didática*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 1992.

_____. *Texto e jogo: uma didática brechtiana*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1999.

_____. *Brecht na pós-modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Jogos Teatrais*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

PESAVENTO, S. J. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autentica, 2003.

POMPEO, M. *Teatro com meninos de rua*. São Paulo: Mestrado, ECA/USP, 1993.

PUPPO, M. L. S. B. *Palavras em jogo: textos literários e teatro-educação*. Tese de Livre Docência. São Paulo: ECA/USP, 1997.

_____. *Entre o Mediterrâneo e o Atlântico: uma aventura teatral*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RYNGAERT, J-P. *O jogo dramático no meio escolar*. Coimbra: Centelha, 1981.

SPOLIN, V. *Jogos Teatrais: o fichário de Viola Spolin*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Improvisação para o teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Jogos teatrais na sala de aula: livro do professor*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O jogo teatral no livro do diretor*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

THURBER, J. *Luas e Luas*. São Paulo: Ática, 1996.

WILLIAMS, R. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ZABRISKIE. <http://www.zabriskie.com.br/cursos.php> - Em 02/08/2008.

_____. *Filmagem 1: Apresentação realizada em Barão Geraldo, Campinas, São Paulo, compondo a programação do Feverestival, no dia 19 de fevereiro de 2005*. Arquivo do grupo.

_____. *Filmagem 2: Apresentação realizada no Bosque dos Buritis, em Goiânia, Goiás, em uma das apresentações patrocinadas pela lei de incentivo à cultura, no dia 22 de maio de 2006*. Arquivo do grupo.

ZORZETTE, H. *A memória do teatro goiano*. Goiânia: Editora UCG, 2005.

TRADIÇÕES DISTINTAS, FESTAS DE SANTO DIVERSAS: O CANDOMBLÉ GOIANO EM FOCO

Clarissa Adjuto Ulhoa*
clarissau@gmail.com

O presente texto pretende se focar nas chamadas Festas de Santo do candomblé, cerimônias rituais e públicas dedicadas aos orixás para, de forma comparativa, apresentar algumas semelhanças e diferenças entre duas festas de dois terreiros de candomblé goianos: o Ilê Axé Omi Bagtô Jegedé, localizado em Águas Lindas de Goiás, e o Ilê Axé Iba Ibomin, localizado em Goiânia. Estes terreiros se auto-identificam com distintas nações de candomblé, o que gera, como se verá, interessantes diferenciações na configuração das Festas de Santo.

Palavras Chave: candomblé, festa de santo, e nação.

The present text intends to focus in the “Festas de Santo” of the “candomblé”, ritual and public ceremonies devoted to the “orixás” for, in the comparative form, to present some similarities and differences between two “festas” of two “terreiros” of “candomblé” from “Goiás”: the Ilê Axé Omi Bagtô Jegedé, located in “Águas Lindas” of “Goiás”, and the Ilê Axé Iba Ibomin, located in “Goiânia”. These “terreiros” are auto-identified by different nations of “candomblé”, which it produces, as he will see himself, interesting differentiation in the configuration of the “Festas de Santo”.

Key Words: “candomblé”, “festa de santo”, e “nação”.

POR UMA INTRODUÇÃO A PARTIR DA INTERLOCUÇÃO

Freqüentemente presenciamos a expressão de espanto dos nossos mais diversos interlocutores diante de nossa afirmação de que existem, sim, terreiros de candomblé na capital goiana¹. Este espanto, tantas vezes proclamado em nossa presença, pode em muito contribuir para compreendermos o contexto em que o candomblé se insere no âmbito da sociedade goianiense. Dentre as diversas possibilidades interpretativas, podemos nos atentar para a situação de *invisibilidade* a que esta religião se vê diariamente acometida. Em diversas ocasiões esta invisibilidade pôde ser substituída por uma *visibilidade provisória*, que logo se viu *encoberta* (DUSSEL, 1993) por declarações de preconceito e de discriminação religiosa. Referimos-nos especialmente ao episódio transcorrido em um dos cartões postais da cidade, o Parque Vaca Brava, há quatro anos, quando manifestantes se revoltaram contra as estátuas dos orixás expostas em comemoração ao dia da consciência negra. Esta exposição chegou à

* Mestranda (UFG). Pesquisadora do CIEAA (UEG).

¹ Por meio da análise de nossas entrevistas, podemos, por enquanto, apontar mais de 20 terreiros em funcionamento, somando os municípios de Goiânia e Aparecida.

Goiânia por iniciativa da prefeitura da cidade, o que não impediu as manifestações de repúdio igualmente acionadas quando a iniciativa de expressão da cultura afro-brasileira se dá a partir dos próprios candomblecistas, por meio de passeatas e apresentações artísticas.

Esta invisibilidade, o preconceito e a discriminação, tanto cultural quanto religiosa, podem explicar em partes a expressão de surpresa daqueles que acabam de ser informados da existência de terreiros goianienses de candomblé. No entanto, muito mais difícil que tal constatação, certamente seja pensar formas de *desnaturalização* desta tríade perversa, especialmente em uma cidade marcada pela histórica hegemonia das religiões cristãs de matriz européia. Nesse sentido, insistimos na problematização desta realidade, não apenas porque ainda nos resta certa dose de humanidade, mas porque ignorar a presença das religiões de influência africana nesta capital em muito prejudica a compreensão da história de Goiânia. Afinal, para além do candomblé, há uma ampla rede de sociabilidade delineada na capital e encabeçada pelas religiões de influência africana, o que inclui a significativa presença da umbanda. Fazem parte desta rede, para citar alguns exemplos, o comércio de artigos religiosos, o Afoxé Omo Odé e a Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás.

Ao interlocutor espantado, nos parece, ainda, particularmente interessante demonstrar que não apenas existe um número expressivo de terreiros de candomblé em Goiânia, como também há entre eles uma vinculação com diferentes *nações*, conceito que esclareceremos melhor logo a seguir. Desta maneira, os terreiros goianiense se inserem em um contexto ainda mais amplo, expresso por uma rede que os conecta a terreiros de todo o país, inclusive àqueles que possuem o *status* de candomblé tradicional. Esta vinculação vai determinar uma série de especificidades rituais e litúrgicas, o que nos permite perceber que, tal como o candomblé baiano, carioca e paulista, o candomblé goianiense se pauta na pluralidade. Trata-se, antes, de *candomblés*, no sentido mais plural do termo. Assim, com o encerramento das nossas interlocuções, convidamos aqueles que por ventura partiram do espanto ao interesse, a assistir uma Festa de Santo. Lá, toda esta pluralidade estará traduzida em danças ritualmente coreografadas, em toques ritmados dos atabaques, em pés descalços e coroados por vestidos brancos. Nestas cerimônias dá-se a expressão da cultura afrogoiana.

Impulsionado por tais interlocuções e pela curiosidade que estas últimas nos suscitaram, o presente texto se propõe a pensar as Festas de Santo como ocasiões em que o candomblé se torna público, portanto invisível e inaudível apenas aos transeuntes desavisados, ou melhor, pouco interessados, talvez mergulhados no preconceito ensurdecido. Este texto se propõe, ainda, a apresentar as Festas de Santo goianas como oportunidades de se observar as semelhanças e diferenças existentes entre terreiros que se vinculam a nações de candomblé

distintas. Para tanto, escolhemos dois terreiros: o Ilê Iba Ibomin (nação queto/angola) e o Ilê Axé Omi Bagto Jegedé (nação queto). Desejamos, desta forma, contribuir, mesmo que minimamente, para o estudo do candomblé goiano, em um conseqüente esforço de desconstrução desta constatada invisibilidade.

RÁPIDAS CONSIDERAÇÕES SOBRE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ

De acordo com Vagner Gonçalves da Silva (2005), dois grandes grupos foram forçosamente trazidos ao Brasil na ocasião da diáspora africana: os bantos e os sudaneses. Entretanto, apagada no interior desta classificação, uma imensa diversidade étnica se fazia presente. Entre os sudaneses, figuravam os povos nagôs (queto, ijexá, legbá), jejes (ewe ou fon), fanti-achantis e os povos islamizados (haussás, tapas, peuls, malês). Entre os bantos, por sua vez, figuravam os angolas, caçanges, bengalas, entre outros. Sob a influência destes grupos, se configurou dois *modelos de culto*, os quais são considerados os mais praticados no Brasil: o rito jeje-nagô e o rito angola (SILVA, 2005). Nesse sentido, *nações de candomblé* são modelos de culto adotados no interior do terreiro. E embora o povo de santo muitas vezes lhe imprima um caráter de tradição africana “cristalizada”, estas nações são ressignificações culturais e religiosas, tanto quanto o próprio candomblé como um todo².

Portanto, não devemos deixar de enxergar estas nações de candomblé como construções discursivas³. Ao manipular seu pertencimento a estas nações, o povo de santo negocia e declara identidades. Principalmente mediante a existência de uma hierarquização destas mesmas nações, por meio da qual a nação queto reivindica uma suposta superioridade em relação à nação angola. Esta superioridade se baseia em um ideal de *africanização*, definido como “processo de religamento do candomblé à África contemporânea” (PRANDI, 1991: 119). Nesse sentido, o candomblé da nação angola, que além do culto aos orixás, incorporou entidades consideradas brasileiras, como os caboclos e os pretos velhos, pode ser apontado como “pouco africano” e, por isso, detentor de menor parcela de legitimidade. Por outro lado, sua legitimidade pode ser negociada justamente por essa via, declarando-se como religião que respeita os ancestrais da nova terra. Desta maneira, percebemos que a construção das identidades, necessariamente pautadas na marcação das diferenças (WOODWARD, 2000), perpassa o candomblé e se dá em termos de vinculação com esta ou com aquela nação.

² Reginaldo Prandi nos explica: “Na África, cada aldeia tinha seu deus, cada família seu orixá, cada império seu patrono, etc. Orixás importantes numa cidade eram e são desconhecidos completamente numa outra região. Aqui, como aconteceu em Cuba, os orixás passaram a conviver no culto” (PRANDI, 1991: 205).

³ O conceito de discurso é aqui compreendido tal como a explicação foucaultiana, segundo a qual o discurso se configura como “depósito” das relações de poder.

CHEGADA DO CANDOMBLÉ NA CIDADE DE GOIÂNIA

Imbuídos pelo ideal de modernidade e de progresso, os responsáveis por pensar a nova capital goiana evidentemente não previram espaços para religiões como o candomblé, as quais podiam ser facilmente relacionadas ao arcaísmo e à decadência de que se tentava escapar. No entanto, poucos anos depois de sua fundação, uma religião de influência africana ousou marcar sua presença, subvertendo aquilo que estava supostamente planejado. Trata-se da umbanda, religião que se encontra presente na capital goiana desde o final da década de 1940 (CARRER, 2009). Mediante este pioneirismo, bastante semelhante ao descrito em outras cidades brasileiras, somos levados a conjecturar que a umbanda acabou por abrir o caminho para o candomblé, em um espaço até então totalmente novo para este último (PRANDI, 1991.). Nesse sentido, a umbanda rompeu paradigmas ao se inserir em um território dominado fundamentalmente pela religião católica e impor, desta maneira, outros elementos de significação religiosa, tais como o culto aos orixás, aos caboclos e aos pretos velhos.

Início da década de 1970. Cerca de trinta anos se passaram desde que a umbanda firmou-se na capital. Neste momento, pessoas que viriam a se tornar importantes personagens do candomblé goianiense estão prestes a entrar em cena. Um destes personagens, o finado João Martins Alves, mais conhecido como João de Abuque, viria a fundar o primeiro terreiro de candomblé da cidade, chamado inicialmente de Caboclo Pena Branca. Esta denominação, por si só, já anuncia: há neste terreiro um estreito vínculo com a tradição angola. Hoje, o terreiro se chama Ilê Iba Ibomin, e seus freqüentadores o identificam como angola/queto. No entanto, podemos afirmar que o candomblé goianiense se construiu inicialmente em pilares da nação angola, expressos pelos assíduos toques para caboclo, desde aqueles tempos percutidos com as mãos diretamente sobre o couro do atabaque⁴. Reconhecido quase que unanimemente pela comunidade candomblecista como o primeiro pai de santo a fundar um terreiro na cidade, João de Abuque se iniciou e tomou suas primeiras obrigações⁵ na Bahia. De acordo com sua filha biológica, Maria do Socorro, a família se mudou para Goiânia em busca de melhores condições de vida, como tantos outros migrantes nordestinos neste período.

Este pai de santo pioneiro iniciou diversos filhos e filhas de santo na cidade. Muitos destes, por sua vez, fundaram seus próprios terreiros. Iniciou-se, então, o traçado de uma rede

⁴ Tocar com as mãos diretamente no atabaque consiste em uma característica do candomblé angola. Em queto se toca com varetas chamadas de aguidavi.

⁵ Cerimônias nas quais pessoas iniciadas no candomblé renovam sua ligação com o orixá pessoal. Existe obrigação de 1 ano, de 3 anos, de 7 anos, de 14 anos, de 21 anos, em diante.

de candomblés até então ligados quase que exclusivamente ao Ilê Iba Ibomin e à figura do pai João de Abuque. Mais tarde, outros pais de santo se instalaram em Goiânia, fazendo com que esta rede se construísse a partir de novos pontos de partida. Entre estes se encontra o pai de santo Djair Antônio Bastos Filho, Djair de Logunedé, considerado o primeiro pai de santo da capital a se identificar apenas com a nação queto. Embora tenha se iniciado em um terreiro carioca de nação angola, este pai de santo tomou obrigação no Ilê Axé Oxumarê da Bahia, quando optou em se focar apenas no culto aos orixás e nas determinações do rito jeje-nagô. Djair de Logunedé se instalou em Goiânia em 1993, onde permaneceu cerca de dezessete anos. Durante este tempo, também pôde dar obrigação e iniciar muitos filhos e filhas de santo. Embora tenha mudado seu terreiro, o Ilê Axé Omi Bagto Jegedé, para Águas Lindas de Goiás, este pai de santo ainda preserva estreitos laços com a comunidade candomblecista goianiense.

O candomblé não possui uma figura que, como o papa no catolicismo, por exemplo, determina aquilo que será válido ou não para todas as igrejas do mundo (SILVA, 2005.). Assim, cada terreiro possui grande dose de autonomia, de acordo com as deliberações do pai ou da mãe de santo em exercício. Todavia, precisamos levar em consideração que a filiação a uma determinada nação de candomblé orienta as práticas rituais e religiosas do terreiro, estabelecendo uma série de elementos comuns àqueles tributários de uma mesma nação. Por serem cerimônias públicas, nas quais os candomblecistas se prestigiam entre si, as Festas de Santo são ocasiões em que tudo deve ser realizado com o máximo de adequação possível àquilo que prevê sua nação de candomblé. Principalmente porque o prestígio do pai ou da mãe de santo, não apenas diante de seus pares, como também aos olhos dos visitantes que não fazem parte da religião, encontra-se em jogo. Em Goiás não poderia ser diferente.

TRADIÇÕES DISTINTAS, FESTAS DE SANTO DIVERSAS

Estas cerimônias públicas dedicadas a homenagear os orixás, são precedidas de diversos rituais privados, dos quais apenas os iniciados possuem acesso – como o padê de exu – e sobre os quais Roger Bastide (2001) oferece pormenorizadas descrições. No entanto, o que nos parece mais interessante pode ser presenciado por qualquer observador que chegar ao terreiro um pouco antes do início da cerimônia. Estamos nos referindo à dinâmica de organização e preparação da Festa de Santo, que envolve candomblecistas de diversos terreiros, empenhados em oferecer aos orixás uma festa alegre, bonita e abarrotada de axé⁶. Por se tratar de uma religião que funciona de acordo com uma hierarquia e com uma

⁶ Energia positiva que emana dos orixás.

distribuição de funções muito bem definidas, todos parecem estar plenamente absorvidos em seus afazeres. Ao pesquisador, resta sentar em um canto e observar. Para demonstrar melhor esta interessante dinâmica de preparação, transcrevemos abaixo um trecho revelador do nosso diário de campo. Estas anotações foram realizadas com base em uma Festa de Ogum, ocorrida em 18 de abril de 2009, no Ilê Axé Omi Bagto Jegedé.

Chegamos ao Ilê Axé Omi Bagto Jegedé, localizado na cidade de Águas Lindas de Goiás, às 19 horas e 45 minutos. No exato momento de nossa chegada, foi possível observar a presença de poucas pessoas no pátio externo do terreiro, este que nos parece ser o espaço de convivência informal das pessoas desta comunidade. De imediato, pudemos identificar os pais de santo Djair de Logunedé e Marcos de Oxossi, e as Ialorixás Vilcilene de Omolu e Paula de Oxum. Cumprimentamos a todos que estavam por perto. Minutos depois de nossa chegada, logo que nos instalamos em um local estratégico para as observações, outros carros começam a ser estacionados nas proximidades e no interior do terreiro. Dos porta-malas, roupas e mais roupas vão sendo retiradas e encaminhadas para o local em que se dá a “arrumação”, sugestivamente chamado por todos de “senzala”. Aos poucos, pequenos grupos se formam ao longo de todo o espaço e percebe-se um clima de reencontro e alegria. Entre conversas e fumaças de cigarro, muitas histórias e até mesmo “fofocas” parecem transcorrer, causando certo frenesi e reafirmando laços de amizade, de reciprocidade. Visitamos a “senzala” para observar o que ali se passava. Talvez fosse o local mais animado do terreiro naquele momento, visto que estava cheio de pessoas, a grande maioria mulheres, conversando, brincando, e se arrumando para a Festa de Ogum. Por ser uma festa e, por isso, um evento em que todos desejam se apresentar da melhor maneira possível, todas estão sendo maquiadas e vestidas com todo o cuidado, enquanto outras alisam os cabelos. As roupas parecem ter sido cuidadosamente lavadas e passadas, cada uma delas em cores e estampas variadas, mas todas penduradas com esmero em uma espécie de “arara”. Quando perguntamos para a “mulherada” se podíamos tirar fotos da “arrumação”, a maioria delas nos pareceu tímidas e, por isso, pouco dispostas. Escutei de uma mãe de santo que estava fazendo “escovinha” nos cabelos: “Agora não pode tirar, mas quando eu estiver de africana, toda pronta, você me procura”. Entre risos, ficamos a imaginar como são sutis as formas de africanização quando falamos em vivência cotidiana. Uma ebomi nos disse que permitia que tirasse sua foto, mas brincou dizendo que iria nos custar 10 reais. Já a mãe de santo Vilsilene, alertou: “Olha gente, as fotos vão para os trabalhos da UEG”; em uma tentativa de convencer as colegas de que seria “chique” permitir que registrássemos o momento. De certa forma se lisonjeavam com a nossa curiosidade e presença. Foi possível perceber várias reações diferentes, mas certamente todas elas preferiam ser

fotografadas depois de prontas, vestidas para a ocasião da maneira que planejaram há certo tempo. Trata-se de um grande evento social. Os ogãs, neste momento, começam a tocar os atabaques em uma espécie de ensaio, dando tom musical para o arrastar das saias que vão de um lado para o outro: os últimos preparativos estão sendo finalmente encaminhados.

Podemos observar que a preocupação estética caminha lado a lado com as preocupações rituais e religiosas. Isso porque o sucesso da cerimônia, até mesmo em termos de quantidade de axé, depende do cuidado com as vestimentas e da boa apresentação dos componentes do xirê⁷. Depende também da animação que se irradia no salão, do vigor das danças ritualmente coreografadas e dos cânticos cantados aos orixás. Provavelmente seja este o motivo do ensaio dos ogãs: sabem que a energia da cerimônia e a presença dos orixás dependem necessariamente de sua maestria e talento. Na cozinha de santo, a movimentação também se intensifica, uma vez que após ter se dado as oferendas necessárias aos orixás, os preparativos precisam ser continuados, para que, após a cerimônia, o povo de santo e os convidados possam realizar uma saborosa e renovadora refeição. A preocupação com a decoração do barracão – o palco, por excelência, da Festa de Santo – também se encontra bastante presente. Para cada orixá se dá a preparação de um tipo de decoração, a qual deve necessariamente fazer referências às suas cores e características fundamentais.

Falamos até agora de características que são compartilhadas por boa parte dos terreiros de candomblé, inclusive os goianos. No entanto, diferenças também podem ser apontadas, especialmente com base na filiação a distintas nações, como falamos anteriormente. Duas diferenças fundamentais chamaram a nossa atenção. Primeiramente, no rastro das questões relacionadas à decoração do espaço religioso e sua significação simbólica, observamos que mesmo durante as cerimônias dedicadas aos orixás, imagens de uma santa católica e de um caboclo permanecem no barracão do Ilê Iba Ibomin, juntamente com imagens dos orixás. Tal coexistência de símbolos está em consonância com a tradição angola e aponta para o seu característico hibridismo. Quando perguntado a respeito da presença de elementos do catolicismo, o ogã Luis Lopes Machado, Luis de Ogum, nos explica da seguinte maneira:

Isso vem pelo sincretismo, porque quando a gente nasce a primeira coisa, independente de você ser do candomblé ou não, o pai e a mãe leva aonde? Na igreja [para] batizar, então isso já te dá o caminho. Aí a gente não tem essa questão

⁷ Reginaldo Prandi explica: “Cerimônia pública do candomblé em que a roda de santo canta e dança, louvando todos os orixás, começando com Ogum, depois de uma oferenda preliminar a Exu, e terminando com Oxalá.

de preconceito com católico, não tem. E até por causa do sincretismo também, que foi muito tempo. Hoje é mais fraco, mas esteve muito tempo muito forte. Então as pessoas vêm naquele de cultuar o Orixá e o santo da igreja católica também. Hoje eu sou do candomblé, [mas] eu fui batizado. Dizem que a primeira água que você bebe não tem jeito de colocar pra fora [...]. Então todo mundo tem um vínculo com a igreja. Isso porque é uma cultura que vem. Talvez agora pra frente o pessoal possa até falar. Por exemplo, dos meus filhos nenhum é batizado na igreja [...]. Mas meus irmãos todos foram batizados na igreja. Mesmo meu pai sendo do candomblé, tudo foi pra igreja. Então, às vezes o pessoal tem um negócio de querer ser diferente: “Não, aqui a gente não, tal...”. Meio difícil, é meio difícil [...].

Nem caboclos, nem santos. O barracão do Ilê Axé Omi Bagto Jegedé, possui em suas paredes apenas uma série de máscaras que representam os orixás. Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Oxumarê, Omolu, Xangô, Iansã, Obá, Oxum, Logunedé, Euá, Iemanjá, Nanã, Oxalá, estão todos lá representados. Isso se dá não apenas durante as Festas de Santo, e sim permanentemente. E é justamente excluindo outros símbolos tipicamente afro-brasileiros – como já o são inclusive os santos católicos – que o pai de santo Djair de Logunedé afirma uma identidade queto para o seu terreiro, dada de acordo com um ideal de pureza e de africanização. De acordo com sua explicação, seu terreiro é “queto mesmo, que não vira com Exu, não tem Caboclo, Preto Velho, nada disso”. Sendo assim, uma imagem de Caboclo não poderia mesmo fazer parte de seu cenário simbólico. Desta forma, podemos observar a maneira como também aqui as nações de candomblé são construídas discursivamente, ora com base na valorização de *hibridismos*, ora na desvalorização dos mesmos.

Há, ainda, outra diferença fundamental entre as Festas de Santo destes dois terreiros de candomblé. Esta diferença está relacionada à própria maneira de se conduzir o xirê, uma vez que em determinados terreiros há um momento reservado para se paramentar o orixá, isto é, para vesti-lo com roupas rituais próprias, as quais carregam suas cores características e vêm acompanhadas de seus objetos rituais: uma espada para Ogum, um arco e flecha de metal para Oxóssi, um machado duplo para Xangô, apenas para citar alguns exemplos. Desta forma, a vestimenta branca, comum a todos os candomblecistas, se vê substituída por uma vestimenta especial, preparada para aquele orixá em específico. Assim, a partir do momento que o orixá retorna ao barracão, tecidos e bordados de diversas cores e materiais são apresentados aos espectadores. Trata-se de um momento de apreciação estética articulada ao sentimento religioso: ambos se misturam no ápice da cerimônia. Tal como diversos outros terreiros de todo o país, o Ilê Axé Omi Bagto Jegedé paramenta os orixás durante suas festas.

Por outro lado, as Festas de Santo do Ilê Iba Ibomin não reservam um momento para se paramentar os orixás. As vestimentas especiais são utilizadas esporadicamente, em especial durante a cerimônia de Saída de Santo, primeira vez em que o orixá do recém-iniciado se apresenta publicamente. De acordo com a opinião dos freqüentadores deste terreiro, tal escolha parte da compreensão de que o candomblé consiste em uma religião de influência africana, e por isso tributária de certa simplicidade e daquilo que definem como “arcaísmo”. Nesse sentido, a sofisticação apresentada em outros terreiros acaba por se refletir como algo que escapa do modelo ideal de África ao qual se deseja pertencer. Aqui, a africanização também se faz presente, mas em termos diferenciados em relação àquele observados no Ilê Axé Omi Bagto Jegedé. Percebemos, desta maneira, que a diferença entre estes terreiros se dá também segundo a maneira em que reivindicam esta africanização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante as nossas pesquisas de campo, perguntamos a diversos candomblecistas os motivos que os levaram a se iniciar no candomblé. A grande maioria afirma ter sido devido a sérios problemas de saúde. Muitos, inclusive, contam que chegaram à religião por meio da indicação de médicos que se declararam incapazes de resolver os problemas que apresentavam. Outros, por causa de dificuldades puramente espirituais. Entretanto, duas pessoas nos disseram que foram atraídas pelo som dos atabaques e levados ao terreiro pela curiosidade. Ficamos a imaginar a quantidade de pessoas que escutam este mesmo som enquanto passam despreziosamente nas proximidades de um terreiro em festa. Muitas, certamente. Sendo assim, embora ainda haja formas de invisibilidade e encobrimento, o candomblé possui formas próprias de se fazer visível. Audível, ao menos. Apesar das diversas formas de preconceito e discriminação, os atabaques nunca se calaram na capital goiana.

Nesse sentido, para muito além do significado ritual e religioso, as Festas de Santo são ocasiões em que é permitido ao iniciado vivenciar “várias formas distintas de apresentar-se e expressar-se no espaço ritual que é público, e onde ocupa o centro das atenções [...]. Faz com que o iniciado se sinta enriquecido, querido, desejado” (PRANDI, 1991: 182). Trata-se de algo importante na própria construção da pessoa, na própria constituição do “eu”. Além do mais, estas cerimônias são compreendidas como componente essencial do candomblé, sem as quais não se poderia dar continuidade à religião. É o que podemos observar na fala de Luis de Ogum durante o encerramento da Festa de Oxóssi, ocorrida no Ilê Iba Ibomin, em Junho de 2009. Transcrevemos, abaixo, um trecho da referida fala:

Assim, pro ano que vem já o convite para vocês estarem aqui com a gente de novo. Esse é o único jeito de a gente preservar e homenagear, porque o candomblé ele é ancestral, ele tem ancestralidade, é isso aqui, é esse jeito, é o único modo que tem, não existe outro, se existir eu quero aprender, né gente?! É a maneira de agente estar reverenciando os nossos ancestrais. O Pai João ou outros que já se foram também, não só ele, mas muitos outros também que já se foram, é esse aqui, esse é o único jeito. E o candomblé precisa disso, nossa religião precisa disso hoje.

Nesse caso, podemos afirmar que não importa qual a nação de candomblé.

A rápida discussão até aqui apresentada se constitui como resultado de nossas aproximações e investigações preliminares. Embora o nosso foco propriamente dito esteja voltado para o processo de constituição do candomblé goianiense – tema de nossa dissertação de mestrado – observar as semelhanças e diferenças entre nações, nos focando em dois terreiros goianos, contribuiu para que conhecêssemos melhor a religião sobre a qual estamos falando, inserida no contexto da capital que escolhemos como recorte espacial. Reconhecemos, no entanto, a complexidade do tema e a necessidade de maior aprofundamento. Por outro lado, esperamos ter contribuído, mesmo que de forma bastante elementar, para o ainda tímido estudo das religiões de influência africana em Goiás.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARRER, Léo. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. Dissertação (Mestrado em História), UFG, Goiânia, 2009.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora USP, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

IDENTIDADES HAITIANAS: MEMÓRIAS DE UMA REVOLUÇÃO

Alex Donizete Vasconcelos¹
advasconcelos@ig.com.br

Pensar os caminhos e os enredos por onde são construídos os suportes memoriais sob os quais, por conseguinte, são erigidos os construtos identitários do povo haitiano é passar em revista, e/ou ainda, reelaborar, quase que inevitavelmente, determinados momentos de exceção e/ou inflexão de sua história, que adquiriram, quase sempre por força de um aparato ideológico e discursivo, um status de verdade que foi sendo performaticamente conformado, cristalizando-se, com o passar dos anos, como a *única verdade* possível e discursivamente inteligível. Buscaremos apresentar aqui, os caminhos, e os ‘descaminhos’, dessas construções, que tem como marco fundante e/ou estruturante a Revolução Haitiana (1791-1804), tentando demonstrar também como a gestão dessas memórias (lembranças) contribuíram, e contribuem ainda hoje, para a conformação das *identidades* do povo haitiano.

Palavras-chave: Haiti, identidade, representação.

Think the paths and plots where the memorials supports are built in which, therefore, are built identity constructs of the Haitian people is to review and / or, rework, almost inevitably, certain times of emergency and / or inflection of their history, they have acquired, often by virtue of an ideological system and discursive status of a truth that had been performing resigned, crystallizing, over the years as the only truth possible and intelligible discourse. We will present here, paths, and the 'misdirection' of these constructions, whose founding mark and / or structuring is the Haitian Revolution (1791-1804), also trying to demonstrate how the management of these memories (remembrance) have contributed and contribute today, for the conformation of the identities of the Haitian people.

Keywords: Haiti, identity, representation.

Pensar os caminhos e os enredos por onde são construídos os suportes memoriais sob os quais, por conseguinte, são erigidos os construtos identitários do povo haitiano é passar em revista, e/ou ainda, reelaborar, quase que inevitavelmente, determinados momentos de exceção e/ou inflexão de sua história que adquiriram, quase sempre por força de um aparato ideológico e discursivo, hábil e ardilosamente orquestrado por uma ‘elite (pseudo) intelectual’, um status de verdade que foi sendo performaticamente conformado, cristalizando-se, com o passar dos anos, como a *única verdade* possível e discursivamente inteligível.

O painel histórico haitiano foi tecido, via de regra, com fios encarnados e uma trama ponteada por convulsões e revoluções. Essa perspectiva, que se

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

estrutura sob a premência de um quadro de violência e caos, passa a orientar, em dado momento, toda a produção historiográfica e literária sobre o Haiti, fato este que contribuiu, e contribui em certa medida, para que desse país só aflorem as mais abjetas lembranças. Como aponta WOODWARD, 2009, “[...] a afirmação das identidades nacionais é historicamente específica. [...] ela está localizada em um ponto específico no tempo. Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos.” (WOODWARD, 2009:10)

Foi sobre esse alicerce histórico, político e ideológico que, grosso modo, se produziu uma *memória*, uma historiografia e um conjunto de *representações* singulares que há muito delimitam os quadros identitários e culturais de um povo que, em certa medida, se tornou refém de sua própria história. Pensar o Haiti sob os signos da literatura produzida sobre seu povo, história e costumes, é pensá-lo sob os estigmas barbarizantes de uma Revolução que começa a tomar corpo em meados do século XVIII, por volta de 1740, no norte de Saint Domingue, e que parece não cessar jamais. CHARTIER, 2009, lança alguma luz sobre essa relação que se estabelece entre a ficção e a história ao dizer que (CHARTIER, 2009:21)

As obras de ficção, ao menos algumas delas, e a memória, seja ela coletiva ou individual, também conferem alguma presença ao passado, às vezes ou amiúde mais poderosa do que a que estabelecem os livros de história. Por isso, o que se deve analisar em primeiro lugar são essas concorrências.

A Revolução Haitiana constituiu-se como um marco referencial e simbólico que, via de regra, orientou, e ainda orienta, em certa medida, àqueles que se debruçam sobre esse tema. Sobressai, portanto, a representação barbaresca/barbarizante de um país e de um povo que, antes de tudo, foi e continua sendo um ícone do insucesso de um nefasto “processo civilizatório” que nas Américas se arrasta, caoticamente há mais de cinco séculos. Acreditamos que o Haiti não seja fruto de um tipo de barbárie atávica, pura e simplesmente. É antes, um aborto desse processo civilizador. Um fruto carcomido pelo avanço de um modelo econômico que não conhece limites, quase sempre atrelado a uma intolerância religiosa, cultural e ao oportunismo de uma elite capciosa e malinchista². Mas

² Malinchista – En México [...] se ha creado una imagen popular para designar ofensivamente a quien opta por otros valores que nos sean los nacionales: ‘malinchista’. La palabra hace referencia a la célebre mujer indígena quien Montezuma envió, junto con otros presentes régios, a Hernán Cortés como um mensage de paz y respeto;

parece ser, sobretudo, uma *representação* que busca e buscou, a todo tempo, reforçar os estigmas criados por um modelo científico-historiográfico que remonta, em suas origens, ao século XVI e XVII. Vejamos (WOODWARD, 2009:17)

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar.

A historiografia se apropriou desse *acontecimento* e desse *fato*, tomando-o como o ponto de inflexão a partir do qual a história haitiana é dividida e contrastada. Um período de riqueza e pujança, em que a parte ocidental da pequena Ilha de Saint Domingue é tida como a “Pérola das Antilhas” e, por conseguinte, uma das mais prósperas e lucrativas colônias francesas e que, posteriormente, no período pós-revolução, passa a ser abordada amiúde com uma conotação explicitamente negativa, prevalecendo nessas representações textuais e imagéticas uma visão sempre muito próxima ao *real maravilhoso*, ao *fantástico* ou, no extremo oposto, ao abjeto, ao bárbaro. Nessas construções procura-se, a todo tempo, evidenciar o suposto distanciamento do povo haitiano, renegado pelas próprias elites, aos modelos ocidentais de aculturação, ou se quisermos, de ‘civilização’.

O haitiano, povo, nesta perspectiva, é colocado sempre à margem dos processos decisórios, surgindo apenas como contraponto, como um coadjuvante de sua própria história. Esta é talvez uma das características mais marcantes não só da historiografia haitiana, mas também da latino-americana, onde o protagonista foi sempre o *outro*. A historiografia, as memórias e as representações desse povo estiveram, e ainda estão, indissociavelmente ligadas ao fatídico ano de 1791. O Haiti é pensado e representado, principalmente, sobre esse suporte memorial e historiográfico, que tem em uma determinada

y la qual ayuntándose con el conquistador, le sirvió de intérprete durante las luchas de conquista. (GÓMEZ, 1994:26)

lógica revolucionária, se é que é possível pensar assim, a sua principal categoria de análise. Grande parte das produções historiográficas e/ou literárias tem como principal marco fundante e estrutural a Revolução de 1791. Como oportunamente aponta (SCARAMAL, 2006:11)

Talvez por ser o primeiro país das Américas a conquistar sua independência por escravos insurretos (1791-1804) – em um continente no qual os países tinham por base econômica a utilização da mão-de-obra escrava -, o Haiti passou a ser o arquétipo da perturbação da ordem. Talvez por ter criado uma religião amalgamada em ritos pagãos, passou a ser o reino da desordem. Sabe-se, porém, que, até os dias de hoje, aos haitianos não foi concedida a entrada – de forma cabal – à condição humana.

Acreditamos que, muito embora o considerável distanciamento temporal, como indica a autora supracitada, o haitiano, ou melhor, as representações, bem como as ‘identidades’ haitianas são, ainda hoje, indissociavelmente ligadas a essas experiências revolucionárias, sagazmente utilizadas, quer na historiografia, quer na literatura, para localizá-los à margem da ‘condição humana’, tornando-os incapazes/impossibilitados portanto, ainda hoje, de exercer sua soberania política e experienciar suas heranças culturais de maneira plena e ostensiva, estando, nesse momento inclusive, a mercê de organismos internacionais cuja isenção e preparo para lidar com essa singular realidade são no mínimo questionáveis. Essas intervenções contribuem, ao contrário do que se espera, para reforçar ainda mais essa idéia de incapacidade de auto-gestão sócio-político-econômica e cultural do povo haitiano.

PIERRE-CHARLES, 1990, quando trata de outro acontecimento que deixou profundas seqüelas no âmago do povo haitiano, a intervenção americana no Haiti, que vai de 1915 até 1934, deixa evidente como um determinado discurso, assentado sobre um aparato memorial habilmente orquestrado já era usado para justificar toda sorte de infortúnios intentados contra o povo haitiano. “De fato, aproveitando o pretexto do caos, e proclamando a necessidade de restaurar a ordem nesse país de ‘negros incapazes de se governarem a si mesmos’, os Estados Unidos desembarcam suas tropas e procedem à ocupação [...]” (PIERRE-CHARLES, 1990:183)

O que nos interessa portanto, nesse primeiro momento, é perceber como um processo identitário foi forjado, implícita ou explicitamente, sobre essa

literatura/historiografia, bem como atentar para a maneira pela qual as representações desse povo, dessa nação, foram, e ainda são construídas, tendenciosa e parcialmente sob os estigmas paulatinamente construídos a partir da revolução negra, sendo utilizadas amiúde para justificar toda a sorte de intervenções que o Haiti sofreu e vem sofrendo ao longo de sua história. A abjeção dispensada ao Haiti e ao povo haitiano, segundo (SCARAMAL:2006:7)

[...] circunscreve-se a um ideário elitista, político ou acadêmico, concebido por políticos, viajantes ou estudiosos que se aproximaram da cultura haitiana com o objetivo, dentre outros, de conhecê-la. Emissários da razão experimental e munidos de apriorismos, eles produziram relatórios etnográficos, políticos ou administrativos sobre o cotidiano do Haiti, contribuindo para criar conceitos negativos acerca de suas formas vivenciais. Nesses conceitos, é comum utilizar o conceito de 'barbárie' para qualificar a cultura haitiana.

Prejulgamentos, conceituação européia, ilha do medo. A história político-cultural haitiana, bem como suas identidades, vem sendo construídas, acreditamos, *performativamente* ao longo desses mais de quinhentos anos. Tentar entender como esses construtos identitários foram sendo forjados e como essas correntes historiográficas e literárias influenciaram nesse processo pode ser um primeiro e importante passo para tentar um distanciamento dessas representações pueris e barbarescas, hábil e passionalmente engendradas pelos detentores de uma *razão* que escapa ou não estava, ou está, ao alcance do povo haitiano. (CERTEAU, 2002:67-68) nos localiza em relação a esse lugar, no que tange às produções historiográficas, que são, seguramente, determinantes no engendramento dos construtos identitários de um povo.

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias [...] Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade.

As produções historiográficas e literárias produzidas acerca deste tema têm, como já dissemos, uma relação bastante aproximada as produções que dizem respeito à América Latina como um todo. Podemos identificar nessas produções discursivas os traços definidores de um aparato ideológico que foi perfidamente erigido sobre a chancela

tanto de renomadas instituições acadêmicas e científicas, como de alguns dos mais renomados e eminentes pensadores europeus e/ou latino-americanos que viveram a partir do século XVI, que é quando a polêmica sobre o `Novo Mundo` começa a ganhar seus contornos e, conseqüentemente a influenciar na definição de um corpus ideológico que foi, acreditamos, determinante na urdidura da trama identitária latino-americana/haitiana, tornando cada vez mais explícitas as relações de poder latentes. (FERNANDES, 2005:58) afirma que

As relações de poder são preenchidas politicamente por ideologia e, em conformidade com as mudanças que sofrem, diferentes vozes ideológicas enunciam construindo diferentes rumos na História. As alterações político-ideológicas nos discursos decorrem da mudança de sujeitos em cena, ou da transformação dos sujeitos na linha do tempo, o que implica mudanças no espaço social. [...] novas perspectivas políticas e ideológicas, que provocam o surgimento de um novo cenário sócio cultural, são aspectos inerentes à formação de um discurso.

Os germes daquilo que se transformaria, no século XVIII e XIX, nas elaboradas teorias raciais, defendidas com unhas e dentes por alguns grupos de políticos e intelectuais, repercutindo nos dois lados do Atlântico e que muitas seqüelas deixariam, foram muito prematuramente inoculados nos corações e nas mentes de uma elite intelectual pelos ‘conquistadores’, sendo repassados e reelaborados de geração em geração, cumprindo sempre e bem o papel que lhes coube quando de sua produção. Como magistralmente colocou (CERTEAU, 2002:9)

Após um momento de espanto neste limiar marcado por uma colunata de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história. Fará dele o corpo historiado – o brasão – de seus trabalhos e de seus fantasmas. Isto será a América ‘Latina’. [...] É a escrita conquistadora. Utilizará o Novo Mundo como uma página em branco (selvagem) para nela escrever o querer ocidental. Transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção. A partir de um corte entre um sujeito e um objeto de operação, entre um querer escrever e um corpo escrito (ou a escrever) fabrica a história ocidental. [...]

As relações de poder que emanam dessa *escrita* e desses *discursos* são notórias e imponderáveis. SILVA (2009:97) é categórico ao afirmar que “A

identidade está ligada a *estruturas discursivas* e narrativas. A identidade está ligada a *sistemas de representação*. A identidade tem estreitas conexões com *relações de poder*.” As identidades são, via de regra, alicerçadas sob princípios excludentes e discriminatórios. O ‘eu’ e o ‘nós’ são construídos a partir da figura do ‘outro’, ou melhor, a partir da negação do ‘outro’, o que Derrida (1991) chama de *différance*. As identidades não são construídas apenas por laços de afinidade, mas em grande parte sobre a diferença. Através da elaboração de sistemas classificatórios se estabelecem posições antagônicas e por vezes irreconciliáveis.

As emanções de tal sistema classificatório e o conseqüente estabelecimento dessas oposições deixa evidente que existem aí duas realidades bastante distintas: uma que detém o poder de classificar, detentora de uma certa hegemonia, dominante porém, sendo a parte dissidente constituída pelo “outro”, a parte conflitante, exógena, um corpo estranho que tenta se estabelecer. Não é aceito sem resistência, mas também não pode ser simplesmente extirpado, uma vez que constitui um parâmetro. Nas obras consagradas à história haitiana, sejam elas historiográficas ou literárias, essas dicotomias estarão presentes quase que na totalidade dos discursos, constituindo o que poderíamos classificar quase que como um paradigma literário-historiográfico.

Segundo LA SERNA, 1985, os discursos são construídos com objetivos e interesses muito claros. “É por meio dessas dicotomias que o pensamento europeu tem garantido a permanência das relações de poder existentes.” (WOODWARD, 2000, p. 53). Os discursos europeus que dizem respeito às Américas, sobretudo ao Haiti, nasceram no pós-descobrimto e foram sendo reelaborados, reproduzidos e aperfeiçoados, mas sempre com o mesmo objetivo. (SILVA, 2009:80) afirma que

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização da identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é ‘natural’, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como ‘a’ identidade [...].

Podemos buscar no trecho supracitado o ‘verdadeiro’ sentido de algumas das teorias que foram sendo paulatinamente construídas, em princípio por europeus, e depois apropriadas e reelaboradas por uma ‘elite intelectual’ haitiana, que muito embora estivesse inserida num espaço temporal distinto, tinha, não raro, os mesmos objetivos: normalizar para dominar. Constituiu-se assim o que diferentes autores em diferentes momentos chamariam de *malinchismo*, *traição das elites* e/ou ainda *nordomania*³, em suma, o apreço por tudo aquilo que viesse de fora, da França, Europa ou da América do Norte, especialmente questões ligadas aos campos políticos e culturais. Esses discursos foram, em diferentes épocas e espaços, aceitos como verdades incontestes, legitimadas pela chancela de iminentes figuras do mundo científico/acadêmico e intelectual.

Um outro ponto que acreditamos relevante para a condução dessa problemática é compreender a maneira como esses ‘discursos identitários’ foram sendo aceitos e absorvidos, mesmo que inconscientemente, tanto pelas camadas menos abastadas e/ou menos esclarecidas quanto por uma considerável parcela das elites dominantes, teoricamente detentoras de algum conhecimento. Entender como esses discursos, aparentemente destituídos de embasamentos científicos mais apurados foram, aos poucos, constituindo-se em verdades cristalizadas e normalizadoras/normativas constitui um momento importante na tentativa de compreender essas elaborações.

As construções identitárias, bem como aquelas ligadas às memórias, desenvolvem-se, principalmente, através de processos discursivos e lingüísticos. As representações simbólicas permeiam o meio social e o ‘circuito da cultura’, impregnando os diferentes sujeitos. Daí (JOVICHELOVITCH, 1995:64) afirmar que:

O domínio das operações simbólicas, o espaço das construções humanas sobre o real, onde a realidade enquanto campo contratual pode ser expandida, redefinida, e eventualmente transformada, exige que repensemos o caráter atribuído à relação entre o mundo material e o mundo simbólico. Porque se é bem verdade que nós na América Latina (e diga-se, não de passagem, não só na América Latina) estamos atravessados pela violência concreta de relações sociais desiguais, não é menos verdadeira a consideração de que também estamos atravessados pela força impressionante da Palavra. A noção de que o símbolo constrói apenas como máscara de estruturas sociais desiguais deve, no meu entendimento, ser colocada em questão.

³ Referência ao termo ‘*nordomanía*’, utilizado por José Enrique Rodo para designar [...] *el afán latinoamericano de cópia de modelos extranjeros, especialmente norteamericanos* [...] (RODÓ apud LARRAIN, 1996, p. 151).

Acreditamos, como já foi dito, que um dos conceitos chave, que nos permitirá melhor exemplificar a posição por nós assumida na condução deste breve trabalho é o conceito de *performatividade*, sobre o qual Judith Butler, em (SILVA, 1999:92-93), nos dá maiores informações

O conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é – uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação – para a idéia de ‘tornar-se’, para uma concepção da identidade como movimento e transformação. [...] A formulação inicial do conceito de performatividade deve-se a J. A. Austin (1998). Segundo Austin, [...] a linguagem não se limita a proposições que simplesmente descrevem uma ação, uma situação ou um estado de coisas [...] essas proposições fazem com que algo se efetive, se realize. Austin chama a essas proposições de ‘performativas’ [...] proposições cuja enunciação é absolutamente necessária para a consecução do resultado que anunciam.

Notamos uma acentuada convergência entre as proposições deste conceito e o sentido das tramas e práticas discursivas observadas na conformação identitária haitiana. A construção de ‘uma identidade haitiana’, na perspectiva que adotamos pode ser explicada, não em sua totalidade, mas em grande parte, a partir desta perspectiva, buscando nesse caráter performativo um dos suportes conceituais das diversas produções historiográficas/literárias como ‘co-definidoras’ dessa identidade, pois vemos em (SILVA, 2009:93) que

[...] ao dizer algo sobre certas características identitárias de algum grupo cultural, achamos que estamos simplesmente descrevendo uma situação existente, um ‘fato’ do mundo social. O que esquecemos é que aquilo que dizemos faz parte de uma rede mais ampla de atos lingüísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo.

Não é esse o nosso caso? Não é isso que fica explícito nos discursos acerca do Haiti? Acreditamos que sim, acreditamos ser esse o caminho. O estereótipo do povo haitiano foi sendo discursivamente construído, num processo que tem início com a chegada de Colombo, passando pela Revolução, adentrando o século XIX e se

arrastando até os dias de hoje. Esses discursos, densamente constituídos de ‘proposições performativas’, foram sendo disseminados, em sua grande maioria, através da literatura e da historiografia, causando, em determinados momentos, um grande furor, em seu apoio ou repúdio. Ainda que, como afirma HURBON, 1987, haja no seio da intelectualidade haitiana um movimento que vá de encontro a essas posições, o que parece não estar muito claro é que, a cada abordagem que privilegie essas perspectivas, ainda que para negá-las, há um reforço dessas idéias, - proposições performáticas - através daquilo que Derrida (1991) definiria como ‘*citacionalidade*’, pois segundo (SILVA, 2009:94-95)

[...] A eficácia produtiva dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua incessante repetição. [...] É da sua repetição e, sobretudo, da possibilidade de sua repetição, que vem a força que um ato lingüístico desse tipo tem no processo de produção da identidade [...] ‘a escrita é repetível’. Segundo Derrida, isso vale para a linguagem em geral. [...] É exatamente essa ‘citacionalidade’ da linguagem que se combina com seu caráter performativo para fazê-la trabalhar no processo de produção de identidade.

Pensar então o Haiti, sob os auspícios dessa literatura, seja ela de *ficção* ou *histórica*, é defrontar-se com problemas que requerem um cuidado redobrado com relação às fontes textuais e/ou imagéticas. Podemos notar é que há, no desenrolar desse processo, uma certa indefinição entre os limites *ficcionais* e *históricos*, o que se traduz, por vezes, numa conflituosa relação com o campo das experiências sociais. A esse respeito parece extremamente oportuno e esclarecedor nos valermos de (CHARTIER, 2009:24-25) não só para tentar estabelecer alguma distância entre essas duas *realidades*, mas também para que possamos ter a exata noção das dificuldades presentes nessa tentativa

Entre história e ficção, a distinção parece clara e resolvida se se aceita que, em todas as suas formas (míticas, literárias, metafóricas), a ficção é “um discurso que ‘informa’ do real, mas não pretende representá-lo nem abonar-se nele”, enquanto a história pretende dar uma representação adequada da realidade que foi e já não é. Nesse sentido, o real é ao mesmo tempo o objeto e o fiador do discurso da história. Hoje em dia, contudo, muitas razões ofuscam essa distinção tão clara. A primeira é a evidenciação da força das representações do passado propostas pela literatura.

É preciso não se esquecer, contudo, da singularidade do caso haitiano, da natureza e do sentido das produções que a todo tempo, acreditamos, contribuíram para a sua derrocada sócio-político-econômica e cultural e que ainda hoje, talvez mais do que nunca, sufocam um povo que padece sob o olhar atento dos ‘Organismos Internacionais’, que representam quase que consensualmente os interesses políticos daqueles que são, talvez, os verdadeiros estigmatizadores dos povos.

O pedantismo falacioso de algumas produções não dá margem para que a voz dos vencidos venha a tona. A ficção toma o status de verdade e esta se torna pura abstração. Mas o Haiti, enquanto resiste, é civilização. É a ‘civilização da barbárie’, uma voz que se levanta contra as barbáries da civilização, na medida em que se contrapõe, ainda que com poucos resultados, há mais de cinco séculos, a um avanço devassador e inconseqüente das grandes nações imperialistas, como foram a Espanha e a França, e/ou os E.U.A a partir de fins do século XIX. É a ‘barbárie da civilização’, um dos mais trágicos e incontestes exemplos do bestial poder do discurso cronístico e civilizador.

As grandes revoluções, tal como as conhecemos, são fruto da modernidade, nasceram com o advento da era moderna. Sob seu rastro criou-se uma nova forma de pensar, um novo corpus político, jurídico e institucional foi erigido para dar conta de uma nova realidade, o Estado Nacional. Mudanças significativas foram implementadas em todos os campos, principalmente nas esferas social e econômica. Novas teorias foram desenvolvidas para tentar, de alguma maneira, explicar todas aquelas mudanças que aturdiavam toda a humanidade. Segundo (DE DECCA, 1981:51)

No nível da própria história, não raro encontramos períodos autodenominados revolucionários. Desde que a revolução entrou na nomenclatura histórica como momento de alterações, principalmente no quadro institucional – derrubada de um poder político -, o uso dessa terminologia multiplicou-se e generalizou-se na ótica dos agentes políticos de inúmeros processos históricos.

Nossas indagações, ao pensar o caso haitiano, aproximam-se, em alguma medida, guardado evidentemente o distanciamento espaço-temporal e causal das

duas situações, da proposta de DE DECCA, 1981, ao pensar a Revolução de 30, no Brasil. Entre outras questões o autor tentava entender como o desenvolvimento de um dispositivo ideológico, elaborado pelos vencedores da revolução e alicerçado sobre uma produção discursiva acadêmica e historiográfica singular, foi capaz de sustentar um conjunto variado de práticas sociais, tanto no passado quanto no presente.

Acreditamos que uma aproximação, cautelosa, possa ser tentada. Aos moldes do que foi observado pelo autor supracitado, também no caso haitiano e latino-americano, uma historiografia muito singular também começou a ser desenvolvida, sobretudo a partir do século XIX. Esse ‘novo paradigma historiográfico’, cujas influências – negativas ou positivas -, foram determinantes no desenvolvimento sócio-político-econômico e cultural de toda América Latina, nasce e se desenvolve sob a chancela de uma corrente pseudo-intelectual, legítima herdeira daqueles ‘emissários da razão instrumental’. Foi criado, desenvolvido e aperfeiçoado, paralelo ao desenvolvimento desse modelo historiográfico, do qual ainda somos tributários, todo um aparato ideológico para justificar e impor, ao vencido e ao dominado, o discurso do vencedor.

É sobre esse suporte, revolucionário, que se desenvolverá toda a historiografia posterior. É a partir desse marco fundante que será construída não só uma matriz identitária, mas também um arcabouço historiográfico e memorial, sobre o qual todas as representações, geralmente negativas, do povo haitiano serão alicerçadas. Aqui a encruzilhada. A Revolução haitiana é, antes de tudo, o ponto onde uma memória, uma história e uma representação acerca do povo haitiano estão ancoradas. É aí onde são buscados, ainda hoje, o arquétipo da barbárie e do horror. “Os relatos de contrabando, canibalismo, magia negra, envenenamento, zumbificação e necrofagia contribuíram para compor a imagem do Haiti como o país da imundícia, do caos e do horror.” (SCARAMAL, 2006:46-47). É sobre essa *memória manipulada* que, segundo (RICOEUR, 2000:6) está colocado o problema entre a memória e a identidades.

O dever da memória é hoje facilmente convocado com a finalidade de colocar em curto circuito o trabalho crítico da história, sob o risco de fechar tal memória de tal comunidade histórica em sua infelicidade singular, de fixá-la no humor da vitimização, de torná-la desprovida do sentido da justiça e da equidade.

Os discursos, sobretudo aqueles que se constroem sobre uma base revolucionária, trazem em sua prática escriturária os germes de uma memória que, em que pese os esforços em contrário, forja uma máscara para o vencedor, ao preço de um silenciamento arbitrário da voz do vencido. A experiência ‘revolucionária’ brasileira na década de 30 exemplifica magistralmente o que pretendemos dizer. O que permite que esse discurso se cristalice, ainda que sob considerável objeção, é, segundo acreditamos, o seu caráter performativo, aliado a sua capacidade de ser incessantemente citado e repetido continuamente.

Outro fator imponderável neste processo e que se constitui em condição primordial para que um determinado discurso seja aceito como verdadeiro é o desenvolvimento, por parte daqueles que se arvoram como vencedores, de uma singular capacidade de *gerir o passado*. Acreditamos que seja esse o ponto onde as problemáticas envolvendo a história, memória, e representação mais se aproximem.

A busca por um ‘discurso verdadeiro’, ou de uma ‘verdade histórica’, se é que alguma coisa nesse sentido possa ser pensada, faz com que essas três instâncias do conhecimento gravitem na órbita dos fatos e dos acontecimentos em trajetórias que, embora muito próximas, jamais serão idênticas, mas que, por outro lado, serão sempre indispensáveis à elaboração dos construtos historiográficos e identitários. É premente a necessidade de se perceber essa proximidade, por vezes promíscua, entre esses três momentos e tentar, talvez com mais sucesso do que sempre tivemos ao tentar tratá-las separadamente, identificar as determinantes e condicionantes que atuam, por vezes de maneira explícita, na elaboração desses aparatos conceituais que dão suporte a tais discursos.

Trata-se então de buscar entender, através de uma crítica à história - essa representação textual e imagética que tem fundas raízes no campo da memória - , como essas formulações performativas tomam o valor de verdade. Necessário torna-se, portanto, compreender o processo através do qual todos esses elementos, sejam eles culturais, políticos, econômicos, institucionais, públicos e/ou privados, tornam-se parte daquilo que paulatinamente se constitui como *tradição*. “[...] a transmissão da lembrança e da imagem do passado é freqüentemente ligada ao exercício do poder.” (MASTROGREGORI, 2005:72). Talvez seja essa uma das chaves para se pensar a história de países como o Haiti, onde uma

tradição historiográfica e literária, ligada as revoltas e revoluções, criou um arquétipo do caos e da barbárie.

Tradição, memória e representação, eis a história. *A Tradição das lembranças*, “[...] essa dinâmica das ações da memória e do esquecimento, de conservação e destruição.” (MASTROGREGORI, 2005:73), está diretamente ligada a uma criteriosa gestão do passado, através da qual as memórias passam a ter um estatuto de verdade. Um pouco antes, páginas 69-70, este mesmo autor nos alerta que

Narrativas, listas de nomes e de coisas, história, mitos, cerimônias, relatos, crônicas, arquivos, bibliotecas, coleções, coletâneas de objetos, imagens, registros de custódia, conservação e tesauroização, monumentos, restauração, ritos de comemoração, tudo isso são ações e resultados de tradições das lembranças assim como a destruição de rastros, objetos, imagens e textos, interpolações, omissões, desmembramentos, dispersões, ruínas, abandonos, furtos, ocultamentos, sepulturas e reconstruções. [...] Nesse desenvolvimento histórico, são visíveis [...] a transmissão das lembranças ligadas à busca estratégica de identidades de uma sociedade.

Essa gestão do passado, que se concretiza através da *tradição das lembranças*, tem um papel decisivo não só na busca – ou determinação -, estratégica de identidades, mas também, acreditamos, na elaboração e manutenção de um determinado *status quo*, através do qual, por interesses diversos, cujas determinantes extrapolam as pretensões de um trabalho como este, mantém, como disse Scaramal, 2006, nações como a haitiana a margem da condição humana e por conseguinte fora dos liames da ‘civilização’. A sustentação desse *status quo*, seja ele de uma classe social, de um estado, de uma nação e/ou ainda de um bloco continental, é assegurado pelo que Mastrogregori, 2005, chamou de ‘*estruturas de tradição*’. É a institucionalização da memória. A invenção da tradição, como indica (HALL, 2009:109)

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos

representar a nós próprios”. Eles têm tanto a ver com a ‘invenção’ da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração mas como “o mesmo que se transforma.” [...]

Esses são alguns apontamentos que podem contribuir para que possamos pensar, através dos suportes historiográficos, memoriais e das representações, como um determinado discurso se interpõe, como verdade, entre o acontecimento, factual, e a sua inversão escriturária. Buscar pensar como e porquê essas representações e essas memórias assumem, através do caráter performativo de seus discursos e de uma elaborada gestão do passado e/ou das lembranças, um estatuto de verdade que, não raro, estigmatiza e condena, como bem demonstra a ‘história’ haitiana, foi um dos propósitos deste breve trabalho. Tentar delinear, ainda que de maneira sucinta, os contornos de uma história que se constrói num espaço onde os seus limites se *com-fundem* com os da ficção.

Embrenhar-se pelo tortuoso caminho onde outrora, e ainda agora, certamente, as *tradições*, as *memórias*, as *representações* e as *identidades* haitianas foram sendo meticulosamente forjadas é adentrar em um mundo em que os limites não estão postos, onde os termos dependem ainda de um aprofundamento teórico e conceitual que permita que se lhes estabeleça uma posição menos tensa, menos dada à controvérsia. A materialidade do que estamos falando pode ser buscada já no preâmbulo de uma obra clássica sobre a Revolução haitiana, trata-se do livro “*Os jacobinos negros – Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*”, do tobaguiano C. L. R. James, publicado em 1938. (JAMES, 1994:11) afirma

Convenci-me da necessidade de escrever um livro no qual assinalaria que os africanos ou os seus descendentes, em vez de serem constantemente o objeto da exploração e da feridade de outros povos, estariam eles mesmos agindo em larga escala e moldando outras gentes de acordo com as suas próprias necessidades. Os livros sobre a revolução no Haiti que eu tinha lido até então não possuíam um sério rigor histórico. (grifo nosso)

Ao que tudo indica, as inquietações que nos movem, ainda hoje, já eram evidenciadas por JAMES, em 1938, o que corrobora nossas assertivas acerca de uma certa promiscuidade, amiúde observada entre a história e a ficção, no tocante as produções discursivas, que tem como foco principal a temática haitiana. Há, aí, um hiato entre o campo

das experiências e o campo das idéias, entre o vivido e o representado, entre o que se dá aos olhos e o que se registra, no momento da inversão. Talvez, tal qual o povo haitiano, que se vê refém de sua própria história, estejamos nós, a quem a crítica pesa como obrigação inerente, prisioneiros de um discurso, que, peremptoriamente, vem nos *moldando de acordo com suas próprias necessidades*.

Referências Bibliográficas:

AÍNSA, Fernando. **Identidad cultural latinoamericana** Enfoques filosóficos literários. IN: GÓMEZ, Enrique Ubieta (Org.). **Identidad cultural latinoamericana** Enfoques filosóficos literários. La Habana: Editorial Academia, 1994.

ARISTIDE, Jean-Bertrand. **Todo Homem é um Homem**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

CHARTIER, Roger. **De l'histoire au cinema. Institut d'histoire Du temps présent** (CNRS). IN: BAECQUE, Antoine; DELAGE, Christian. **De l'histoire au cinema. Institut d'histoire Du temps présent** (CNRS). Bruxelas: Editions Complexe, 1998, p. 29-44.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do Discurso: reflexões introdutórias**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005.

GÓMEZ, Enrique Ubieta (Org.). **Identidad cultural latinoamericana** Enfoques filosóficos literários. La Habana: Editorial Academia, 1994.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Quem precisa da identidade?**. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da (org) **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HURBON, Laennec. **O Deus da resistência negra**. São Paulo: Paulinas, 1989.

JAMES, Cyril L. R. **Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 1994.

LA SERNA, Jorge Ruedas. **Identidad cultural latinoamericana** Enfoques filosóficos literários. IN: GÓMEZ, Enrique Ubieta (Org.). **Identidad cultural latinoamericana** Enfoques filosóficos literários. La Habana: Editorial Academia, 1994.

MASTROGREGORI, Massimo. **Historiografia e tradição das lembranças**. In: MALERBA, Jurandir (org.) **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo, SP: Contexto, 2006, p. 65-93.

PIERRE-CHARLES, Gerard. **Haiti (1930-1975): a crise ininterrupta**. IN: CASANOVA, Pablo Gonzalez (org). **América Latina: História de Meio Século**. Brasília, DF: Ed Universidade de Brasília, 1990.

SCARAMAL, Eliesse dos Santos Teixeira. **Haiti: fenomenologia de uma barbárie**. Goiânia: Canône Editorial, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da (org) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SOMBRAS DA MEMÓRIA: A LEMBRANÇA A BEIRA DA MORTE NO CEMITÉRIO DA CIDADE DE GOIÁS

Samuel Campos Vaz

Neste trabalho utilizo de alguns aspectos da história, da fotografia e do imaginário social para ter acesso ao momento que considero parte da interrupção da duração da memória. O problema não é a relação da memória com a história, mas dos sentidos atribuídos à parte dessa memória, vista pelos recortes contados, recontados e definidos pela lembrança. Ao analisar as imagens dentro do cemitério, percebemos que a lembrança se distancia, se transformando em reticências da história. A partir daí, a fragmentação da lembrança cria sua imagem própria e outras representações. Mas sabe-se que a descontinuidade interrompe o processo de reprodução da história. Esquecer é deixar de lembrar o que se sabe. E a interrupção e a descontinuidade é tirar o sentido do gesto que se repete, não como algo mimético, mas como algo que cria novos sentidos, novos processos que ajudam compreender a história.

Palavras-chave: Imagem, Representações, Cemitérios, Fotografia, História, Imaginário Social.

In this paper I use some aspects of the history of photography and the social imaginary to go to the point that I consider part of the interruption duration of memory. The problem is not the relationship of memory to history, but the meanings attributed to the part of memory, seen by cuttings counted, recounted and defined by the memory. By analyzing the images within the cemetery, we noticed that the memory was away, turning into the concerns of history. Thereafter, the fragmentation of memory creates its own image and other representations. But it is known that a failure interrupts the process of reproduction of the story. Forget it no longer remember what it knows. And the interruption and discontinuity is taking the meaning of the gesture that is repeated, not as mimetic, but as something that creates new meanings, new processes that help understand the story.

Keywords: Image, Representations, Cemeteries, Photography, Social Imaginary.

Pode-se notar que a noção bergsoniana remete à noção de tempo, um tempo espacializado, quando nos deparamos com expressões de tempo carregadas de imagens, espaços da memória que evidencia a dificuldade de entender a descontinuidade a interrupção da duração. Incluir na análise a questão temporal é incorporar experiências, pensamentos e lembranças que são traduzidas em épocas, simultaneamente, traz a *memória* como forma de acesso ao tempo vivido. O passado passa a ser representado pela lembrança e o foco aqui seria a duração e a mudança da memória. Pra entender as mudanças de cada tempo temos as metáforas que são utilizadas pra comunicar a essência do tempo e das coisas. A duração para Bergson é a própria realidade. Para

compreender essa essência devem-se observar as mudanças que são sinalizadas pela duração das lembranças, pois a temporalidade é algo contínuo que não para, mas as lembranças têm sua interrupção, ou seja, pausas que se transformam em coisas novas, evidenciando o movimento dessas mudanças.

“– *Uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim*” (BERGSON, 1984, p. 104).

Com isso percebemos na filosofia de Bergson a não vulgaridade do real, mas uma compreensão do tempo real e tempo vivido. É por esse caminho que pretendemos analisar o relato da “Menina do Caco” e suas variações. Tendo como ponto de partida a contextualização e descontextualização devido à mudança de lugar da estatueta. Ambos sofreram mudanças, que sem dúvida são significativas e um tanto comprometedoras. Parte das alterações mostra, claramente, a influência do cotidiano, que acrescenta as intervenções de cada cidadão no conto e reconto da história.

Na reprodução da história vemos a importância da memória, dos simbólicos atribuídos à lembrança. A fotografia como a imagem participa ativando-a, a qual faz da imagem um símbolo que representa um momento da história local, e mesmo sendo uma história de cemitério, supre a curiosidade de quem vai até ele. No cemitério São Miguel da Cidade de Goiás existem muitas imagens, muitas estatuas, túmulos, feitos de várias matérias primas, representando temporalmente aspectos da cultura de vários séculos.

No cemitério alguns túmulos se destacam por suas histórias serem muito atrativas, um bom exemplo, o túmulo nazista, constitui-se de uma história difícil de ser desvendada, mas encontra-se em processo de investigação, tanto com fontes primárias quanto com secundárias. A dificuldade aqui seria o pouco que se tem de documentos que localiza e indica quem foi e quem é o morador daquele túmulo. Na relação do imaginário e simbólico vemos a metaforização das histórias e a construção de seus significados.



Túmulo do austríaco conhecido na cidade como túmulo nazista. Cemitério São Miguel, Cidade de Goiás - GO

“Os sentimentos de continuidade das histórias formam ideias que nos ajudam a compreender os vínculos que existem entre a cidade e o cemitério como lugar de memória representação da vida social” (VAZ, 2007, p. 3).

UMA IMAGEM FORA DO LUGAR

A respeito da primeira ampliação do cemitério São Miguel da Cidade de Goiás existe uma história contada por alguns moradores sobre a estatueta da “Menina do Caco” que foi removida do seu lugar de origem e colocada em outro túmulo. Algumas histórias são contadas, sobre o motivo da remoção da estátua. A primeira seria por que o cemitério ampliou e isso afetaria o lugar de onde ela estava. A Segunda estaria vinculada ao roubo da estatua que representa a “Menina do Caco”; fato que teria levado a sua transferência para um lugar estrategicamente mais protegido, sendo acrescentada, também, grades de segurança.

Para o morador João Chaves a segunda versão é a verdadeira. O imaginário social, juntamente com a “invenção das tradições”, conduz à construção e mudança das histórias sobre o cemitério.

O grande problema é que retirando-a do seu lugar de origem causou-se um atrito com o processo de contextualização. Esse processo mostra certo grau de descontextualização, influenciando as histórias sobre o lugar.

O fato de a estatueta ter sido mudada de lugar talvez não seja o único problema, ela foi colocada em um túmulo que compromete a história, sobrepõe informações, confunde o observador. As inscrições contidas no túmulo que a estátua foi posta trazem informações de uma criança sepultada em 1905. Seria a mesma “Menina do Caco”?

A documentação e as informações tumulares indicam que a criança faleceu com um ano de idade, enquanto que os relatos dizem que a “Menina do Caco” teria seis anos de idade quando morreu. Daí a controvérsia apresentada entre estudantes e pesquisadores que tem mencionado as representações do cemitério São Miguel. Estas também acarretam outras histórias, proveniente da localização atual da estatueta em um túmulo de criança do sexo masculino.





Estatueta da “Menina do caco”.

Túmulo de criança recém nascido do sexo masculino em que a estatueta está sobreposta. Nascido em 1904 e falecido em 1905.

Por isso que é importante não fazer uma análise da imagem em si, mas buscar relacioná-la com as documentações e informações possíveis, interrelacionando com as histórias cotidianas do imaginário social.

Mas o que interessa aqui seria a sobrevivência da história, conservar a idéia que mitifica a imagem faz com que o tempo atravesse épocas, formalizando o mimético, representado pelo discurso, pelas metáforas construídas a partir do contato do objeto, da imagem com o campo de significação. Construindo reproduções fiéis ou não à realidade, não reproduzindo as evidências documentais, projetando as histórias socialmente (DINIZ, 2001, p. 115).

“O caso de um túmulo que sempre me chama a atenção, um anjinho, a escultura de uma criança do sexo feminino, cabisbaixa e chorando, com cacos de louça na mão. A causa é porque a menina quebrou uma xícara e a mãe a surrou. E dormindo em seguida, nunca mais acordou” (Fátima Cançado, Entrevista, Cidade de Goiás, 15/09/2006).

No relato Fátima Cançado refere-se à criança como “Menina do Caco”, enquanto outros moradores referem-se a ela como “Menina da Xícara” ou “Menina do Pires”. Na perspectiva de observar a forma, a mudança dentro do conto, percebemos variações que, por sua vez, fazem referência ao conto Prato Azul-Pombinho de Cora Coralina (CORA CORALINA, 1988: 90). Apesar da falta de evidência para interligar os personagens, percebe-se a relação do poema com a interpretação visual da estatueta indicada por caco-xícara-pires-prato.

Diante das ações inevitáveis da sociedade atual, enquanto difunde a história corre-se o risco de reproduzir aspectos bem diferentes daqueles contados pela primeira vez. A lembrança então se torna sombras da memória, mencionando apenas a cultura material que muda de lugar, mas que a cada dia são atribuídos sentidos diferentes para cada história.

A fotografia como ativador da memória traz a lembrança, recorda parte da realidade representada, vivida.

Vive-se um tempo que a lembrança e sua duração estão cada vez mais fragmentadas e, como na música, as figuras de linguagem vão mudando e assim mudando o ritmo da vida. Arritmias constantes fazem o contratempo da memória. Lembrar do ontem está cada vez mais difícil. Daqui a pouco só nos resta pegar a fotografia de um evento do passado e tentar descrevê-la, afastando ainda mais da sua representação real.

Ganhando ares de ficção, onde o olho do expectador se fixa no cenário e não no que representa a fotografia no momento. Mas se tratando de distanciamento, assim como a dicotomia presença-ausência, visível-invisível chegamos sempre às ideias que nos levam ao tempo que permite construir e reconstruir a história, mesmo que o presente-ausente não seja o expectador ou observador. Reviver o passado através de uma lembrança com multiplicidade de informações.

“Nesse apontar do fotógrafo, registra-se um passado. Um fragmento do passado que permite lembranças e possibilita ao olhar de quem observa, ou daquele que retoma com o olhar o que a foto revela, perscrutar à qual realidade a evocação remete pelo ausente fixo no presente da imagem”
(KOURY, 1998: 68).

Descrever a fotografia não é trazer a memória de volta, é perceber somente o visual, não assimilando o ausente, o visível, uma imaginação possível, um problema que conduz à lembrança a beira da morte, e a um esquecimento crônico, sem retorno.

Então no Cemitério da Cidade de Goiás temos sobreposições de tempos, em que o expectador acaba tirando suas próprias conclusões do lugar, fazendo das imagens fotografadas possibilidades de continuar a ter lembranças e continuar a contar a história conforme seu entendimento. Um tempo que se eterniza com o perecível, o imaginário, o

pictórico sugere que o real se constrói pelo que se vê e se confronta entre a realidade, o imaginário e as temporalidades.

Mas a fotografia feita no cemitério pode cumprir a missão de expressar o visível e o invisível, mas que são confinadas entre a vida e a morte. Observando seus diálogos poderemos entender essas metáforas surgidas dessa relação, obviamente observando cada limite e suas ambiguidades, suas simbolizações.

A lembrança tem durações diferentes, poucas, muitas, visíveis ou não, e mesmo que ela esteja a beira da morte, novas histórias surgirão, tendo ou não um distanciamento entre o real e o imaginário. O que importa é que a história sempre vai existir, sendo verdade ou não.

No Cemitério São Miguel da Cidade de Goiás existem muitos túmulos e estatuas que já estão em degradação pela ação do tempo e descaso com o patrimônio material. Neste caso, o patrimônio material está ligado ao imaterial, se perdermos essas referências afastamos as possibilidades de dar continuidade à memória e ter algo para usarmos enquanto lembrança.

Referências bibliográficas:

ARIES, P. **O Homem Diante da Morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

BELLOMO, H. (org.) **Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte – sociedade – ideologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGSON, H. 1984. *Textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, p. 104. (Os Pensadores)

BORGES. M.E. **Arte Funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto**. Belo Horizonte: Ed. C\Arte, 2002.

BORGES, M.E.L. **História & Fotografia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

BOSI, E. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Cia das letras, 1994.

CORALINA, C. **Poemas dos Becos de Goiás e Estórias Mais**. São Paulo: Global Editora, 1988.

DARNTON, R. **O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

FREITAS, L. C. B. F. de (org.) **Saúde e Doenças em Goiás: a medicina possível: uma contribuição para a história da medicina em Goiás**. Goiânia: Ed. da UFG, 1999.

HOBBSAWM, E. e RANGER, T. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KOURY, M. G. P. (org.) **Imagem e Memória: ensaios em Antropologia Visual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

KOURY, M. G. P. Caixões infantis expostos: o problema dos sentimentos na leitura de uma fotografia. In: FELDMAN-BIANCO e LEITE (orgs.). **Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papirus, 1998, p. 65-74.

LAGROU, E. M. Identidade e alteridade a partir da perspectiva kaxinawa. In: ESTERCI, N.; FRY, P. e GOLDENBERG, M. **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001: 93-127.

LIMA, T.A. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). **Anais do Museu Paulista**, V. 2. São Paulo: 1994, p. 87-150.

MARTINS, J. de S. **Sociologia da Fotografia e da Imagem**. São Paulo: Contexto, 2008.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

BUNKER – O FÜHRER SUBTERRÂNEO

Bárbara Marcela Reis Marques de Velasco¹
dvbarbara@gmail.com

A partir da verificação dos relatos de Traudl Junge, última secretária pessoal de Hitler, e os estudos de Joachim Fest, um dos principais estudiosos da Alemanha Nazista, à luz de uma teorização, a partir do estudo de Gaston Bachelard sobre espaço, da novela *A Construção*, de Franz Kafka, este artigo busca mostrar de que forma a disposição espacial do *bunker* influenciava, ou não, permitia e/ou legitimava o comportamento e atitudes do totalitário alemão. Tenta verificar o comportamento de Hitler nos instantes que antecediam a queda do Nazismo, em comparação ao comportamento da personagem central kafkiana. Em espaços construídos especificamente para a manutenção de suas vidas biológicas e de suas vidas psicológicas, enxergar a relação entre o espaço do abrigo e o comportamento em vida reclusa.

Palavras-chave: Nazismo, espaço, memória.

From the verification of reports of Traudl Junge, Hitler's last secretary, and the studies by Joachim Fest, one of the leading scholars of Nazi Germany, under a light of theorisation, from the study by Gaston Bachelard on space, from the Franz Kafka's novel, *The Construction*, this article shows how the spatial arrangement of the bunker influenced or not allowed and / or legitimate the behavior and attitudes of the totalitarian German. Attempts to verify the behavior of Hitler in the moments before the fall of Nazism, compared to the behavior of the central kafkian character. In areas built specifically for the maintenance of their biological and psychological lives, seeing the relationship between the area under the life and behavior in prison.

Key-words: Nazism, space, memory.

Apresentação

Os estudos contemporâneos sob a égide da História Cultural e Social evidenciam que “a realidade” é formada por uma gama infinita de personagens, lugares, idéias, que se cruzam permanentemente, transformando a cada novo olhar essa mesma “realidade”.

Este artigo foi idealizado a partir da elucubração sobre algumas possibilidades de estudo sobre o Regime Nazista. Em *No bunker de Hitler: os últimos dias do terceiro Reich*, o historiador Joachim Fest (2005) apresenta duas plantas-baixas: a primeira, do complexo de *bunkers* da Chancelaria nazista e, a segunda, do chamado *bunker* do *Führer*. Abrem-se caminhos de análise dos espaços nazistas subterrâneos.

¹Graduada em Comunicação Social pelo Centro Universitário de Brasília (UniCeub),bacharela em História pela Universidade de Brasília (UnB). Especialista e Mestre em História Cultural pela Universidade de Brasília.

A possibilidade de estudar um líder que se protege debaixo da terra e tenta a todo custo manter seu poderio e autoridade sobre um país praticamente vencido pelo inimigo é bastante instigante.

O objetivo da pesquisa que gera este artigo é trazer à luz um *Führer* pouco explorado: o homem Adolf Hitler permeado de preocupações, medos, angústias e arredio ao sentimento de derrota que, para alguns que estavam a seu lado, era claramente inevitável; mostrar um Hitler que não compartilhava de forma aparente a derrota como representação de futuro. Uma pesquisa que se proponha ir além do estereótipo: fazer uma leitura de uma realidade espacial que sustentou e permitiu que o líder nazista, em suas últimas semanas de vida, tomasse atitudes que por muitos foram incompreendidas e ridicularizadas.

Segundo Chartier (1990: 24),

todo o trabalho que se propõe identificar o modo como as configurações inscritas nos textos, que dão lugar a séries, construíram representações aceitas ou impostas do mundo social, não pode deixar de subescrever o projecto e colocar a questão, essencial, das modalidades da sua recepção.

Tal tema foi desenvolvido a partir da verificação entre os relatos de Traudl Junge, última secretária pessoal de Hitler, e os estudos de Joachim Fest, à luz de uma teorização embasada em Gaston Bachelard, e pelo recurso a aproximação do objeto com a novela *A Construção*, de Franz Kafka.

Algumas perguntas-chave guiam essa pesquisa. De que forma a configuração do espaço subterrâneo influenciava o comportamento de Adolf Hitler? Existia relação entre a fuga da realidade, o espaço terrestre, e a construção e manutenção de uma vida ilusória, o espaço subterrâneo?

Este artigo tem como principal objetivo apresentar brevemente a verificação do comportamento de Hitler e da personagem central kafkiana em espaços construídos especificamente para a manutenção de suas vidas biológicas e de suas vidas psicológicas.

História e Literatura

A escrita da história na contemporaneidade tem exigido bem mais que apenas o preciosismo com as fontes documentais tradicionais. Foi-se o tempo no qual História era presa única e exclusivamente aos documentos oficiais, aos artigos de jornais e de revistas e às produções acadêmicas por excelência.

Compreende-se, portanto, que a “realidade histórica” não pode estar restrita a um único documento ou discurso legitimado por qualquer razão. Existem discursos de verdade nos quais o sujeito histórico está imerso; existem as maneiras pelas quais estes discursos serão materializados, bem como a maneira pela qual essas materializações serão apreendidas pelo receptor.

Por essa visão macro de realidade é que a historiografia contemporânea se preocupa em cotejar acontecimentos e estruturas; em mostrar pontos de vista variados na narrativa da história. Compreendendo essa perspectiva, alguns historiadores buscam novas formas narrativas, tais como a micro-história, ou até mesmo utilizam-se da forma e dos recursos de um romance literário para a realização de uma história “lírica”.

A relação entre a Literatura e a ciência História está no centro do debate sobre a crise dos paradigmas de análise da realidade; sobre o fim da crença nas verdades absolutas legitimadoras da ordem social e a historiografia interdisciplinar. Novos objetos e problemas são formados a partir da conjugação entre essas duas vertentes acadêmicas.

Sandra Jatahy Pesavento (2004: 11) lembra sobre os recursos lingüísticos utilizados pelos historiadores durante o fazer de suas obras. Assim como na Literatura, a historiografia não deixa de lado as metáforas. “Não há, pois, como furtar-se ao diálogo com a Literatura e a linguagem.

O estudo da literatura conduzido no interior de uma pesquisa historiográfica, todavia, preenche-se de significados muito peculiares. Se a literatura moderna é uma fronteira extrema do discurso e o prosaísmo dos desajustados, mais do que o testemunho da sociedade, ela deve trazer em si a revelação dos seus focos mais candentes de tensão e a mágoa dos aflitos. Deve traduzir no seu âmago mais um anseio de mudança do que os mecanismos da permanência. Sendo um produto do desejo, seu compromisso é maior com a fantasia do que com a realidade. Preocupa-se com aquilo que poderia ou deveria ser a ordem das coisas, mais do que com seu estado real. (SEVCENKO, 1999: 20)

Tal realidade só é passível do estudo proposto porque está compreendida em um espaço e tempo que se assemelham pelas emoções que despertam: angústia, incertezas, desconforto; e pelas reações que legitimam: isolamento e altivez.

Berlim, 1945

A sexta-feira 20 de abril foi o quarto dia bonito seguido. Era o quinquagésimo sexto aniversário de Adolf Hitler. Um belo dia nesta data costumava provocar conversas entre estranhos nas ruas sobre o “clima do Führer” e o milagre envolvido nisso.

Agora, só os nazistas mais arrebatados conseguiriam sugerir o poder sobrenatural de Hitler. No entanto, ainda sobravam linhas duras suficientes para tentar comemorar o evento. Bandeiras nazistas foram hasteadas em prédios em ruínas e cartazes proclamavam: “Die Kriegsstadt Berlin grüsst den Führer”! (BEEVOR , 2006: 319)

O aniversário do *Führer* em 1945 já não era sinônimo de grandes mobilizações e festejos por todo o território alemão; muito menos em Berlim, capital do *III Reich*, agora mais ameaçada do que um dia se foi possível pensar. Quando antes o sistema postal tinha dificuldades para conseguir entregar as inúmeras cartas e cartões de felicitação, sem falar nas incontáveis encomendas/pacotes a serem entregues na Chancelaria, nos últimos suspiros berlinenses praticamente inexistiam o sistema, bem como as lembranças comemorativas (BEEVOR , 2006: 319).

As tropas russas já estavam apontando para Berlim.

Não apenas a vida de Hitler sofria modificações com a invasão a Berlim. As moças que habitavam a Chancelaria, secretárias, camareiras, cozinheiras e até mesmo Eva Braun,² treinavam tiros com maestria entre os escombros nos jardins oficiais. Já as mulheres comuns, tinham como tarefa matinal buscar alimentos nos postos de distribuição da cidade em meio às ruínas e fumaça, restos do bombardeio de horas antes. Para os soldados em campo de batalha era freqüente a escassez de ração que era composta por queijo, pão e um cantil ou com café ou com chá. Não indiferentes a essa situação, alguns poucos soldados partiam a esmo; quando possível, pequenos grupos militares fugiam sem deixar vestígios (BEEVOR , 2006: 320).

Os jardins residenciais foram transformados em esconderijos para pratarias e artigos de decoração de luxo. Nada era seguro onde os raios solares e os finos fios de chuva alcançavam. Para Jörg Friedrich (2006: 363), o berlinense nessas últimas semanas de resistência nazista sofria uma inversão de valores curiosa. Havia a supervalorização de móveis, mantimentos e até mesmo das fofocas cotidianas; a preocupação em manter a cidade ílesa era quase inexistente.

Com água, gasolina e eletricidade reduzidas ou cortadas, de repente os berlinenses tiveram de enfrentar uma existência primitiva. Muitos deles já tinham sido obrigados a cozinhar batatas meio podres num fogo minúsculo cercado por três tijolos no chão

² Nascida em Munique, em 1912, Eva Braun conheceu Adolf Hitler em 1929, em um laboratório fotográfico de um amigo. Tornou-se acompanhante de Hitler após a morte da sobrinha dele, Geli Raubal, em 1932. Eva sempre é lembrada por sua apatia política e pela concordância em não misturar a imagem do *Führer* com a do Adolf com quem mantinha um relacionamento mais próximo. Tal comportamento justifica a boa parte da população alemã nem ao menos saber de sua existência quando do período do *III Reich*.

Eva Braun e Adolf Hitler casaram-se no dia 29 de abril de 1945. No dia seguinte o casal comete suicídio no *bunker* do *Führer* (WISTRICH, 2002).

da varanda. Donas-de-casa providentes começaram a encher as malas de provisões essenciais para levar até o porão e sobreviver à batalha que estava por vir. E isto depois de oitenta e três ataques aéreos desde o início de fevereiro. A firme fachada de vida normal, com gente ainda comparecendo todo dia aos escritórios destruídos pelas bombas, cessou de repente (FRIEDRICH, 2006: 325).

Parecia que Berlim mergulhara novamente no cenário de inércia econômica, estrutural e política da República de Weimar.

Berlim estava permeada de *bunkers* para os cidadãos comuns. Ao soar a sirene de ataque aéreo todos procuravam o mais próximo; os mais prevenidos perambulavam o dia todo em torno de um abrigo para garantirem o seu acesso imediato quando em momento de perigo.

Nazismo subterrâneo

Desde os primeiros momentos como Chanceler alemão, em 1933, as deliberações de Adolf Hitler eram bastante claras: as reformas no prédio central da Chancelaria do Império deveriam conter a construção de abrigos subterrâneos. Subsolos reforçados: *bunkers*. O encarregado das realizações arquitetônicas do *Führer* era o arquiteto Albert Speer.

Nos últimos períodos da Alemanha nazista na Segunda Guerra, o mês de abril de 1945, o complexo de *bunkers* ainda não estava completamente pronto. A todo o momento surgiam ordens de reformas e de novos projetos que fizeram com que, ao final de tudo, nada estivesse pronto verdadeiramente.

O pré-bunker

contava com uma cantina para os funcionários mais próximos a Hitler, alguns salões de entretenimento e dormitórios. Somando-se, ainda, a cozinha e os quartos dos empregados, o subterrâneo contava com 10 ambientes (FEST, 2005: 27).

A princípio, esse ambiente “pré” era na realidade o primeiro abrigo proposto para Hitler. Contudo, a derrota no inverno de 1941, em Moscou, fez com que ele acreditasse não ser suficiente. No início do último ano, 1945, sua segurança estaria praticamente construída. O abrigo do líder nazista seria composto por dois ambientes: o *pré-bunker* e o *bunker* do *Führer*, separados por uma escada em espiral, um dos últimos obstáculos para se tentar alcançar Hitler em sua última fortaleza.

A construção estava montada a 10 metros de profundidade. Dividido em mais ou menos 20 ambientes, o novo bloco de concreto era formado por um labirinto de corredores,

quartos e salas de paredes brancas separadas por pesadas portas de ferro; possuía decoração com móveis e objetos comuns, em sua maioria vindos dos cômodos da Chancelaria para serem mantidos em segurança em baixo da terra. Todo aquele que servia diretamente a Hitler possuía a sua própria sala no abrigo. Contudo, a sensação de aperto era no início uma constante. Ele havia sido planejado para estadias temporárias e bastante curtas. Havia o espaço para o consultório médico, o centro de telefone e telégrafo e a sala de máquinas. Um longo corredor ligava parte da Chancelaria a esse complexo do abrigo.

A iluminação era obtida através de lâmpadas de luz fria. A distribuição de água por muitas vezes deveria ser racionada. O sistema de ventilação de ar era mantido por motores diesel, sistema que causava alguns transtornos. Além do barulho intermitente, era comum nos corredores as poças de óleo que impediavam o ar e marcavam o chão com os solados dos calçados. Muitos ex-moradores do *bunker* do *Führer* tempos depois alegaram que os ânimos eram completamente afetados por essa atmosfera sombria e fantasmagórica. Para alguns estudiosos, essa seria a explicação mais plausível para o comportamento desorientado de Adolf Hitler em seus últimos dias de vida (FEST, 2005: 29).

Diante dessa realidade, não mais se trabalha oficialmente dentro do *bunker*. Todos os funcionários transitam livremente pelos cômodos do abrigo. As crianças do casal Goebbels criam para si uma realidade intransponível: brincam com os cachorros, lêem histórias em livros infantis, cantam e conversam com as secretárias como se nada lá em cima estivesse acontecendo. Muito pelo contrário, sentem-se imensamente seguras ao lado do “tio Hitler” (FEST, 2005: 174).

Submergindo, construindo, indo

Por fora é visível apenas um buraco, mas na realidade ele não leva a parte alguma
(KAFKA, 2004: 63).

Bunker é uma construção subterrânea ou semi-subterrânea, normalmente usada em período de guerra para proteção de bombardeios ou ataques de maneira geral. Além de ser completamente protegido contra armas de fogo, gás, fumaça e arrombamento, esse espaço conta com todos os equipamentos necessários para que seus ocupantes possam se manter vivos enquanto providências são tomadas.

Com a elevação dos índices de assalto e roubo nas cidades contemporâneas, atualmente pode-se construir um “*bunker* caseiro”. No Brasil, tal construção recebe o nome de “quarto do pânico”.

O quarto do pânico é uma célula de sobrevivência, ou seja, um ambiente totalmente blindado, construído em local normalmente secreto, de uma residência, empresa ou escritório. Tal ambiente, suas funções e suas disposições, podem ser muito bem visualizados no filme *O Quarto do Pânico* (*The Panic Room*, direção de David Fincher, 2002. EUA).

*A uns mil passos de distância desta cavidade localiza-se, coberta por uma camada removível de musgo, a verdadeira entrada da construção.
Além dessa grande via, ligam-me com o mundo externo caminhos bem estreitos e razoavelmente sem perigo, que me proporcionam bom ar fresco para respirar (...)
Eles me oferecem a possibilidade de farejar à distância e assim me dão proteção* (KAFKA, 2004: 63).

Na Alemanha Nazista, Albert Speer, principal arquiteto do *III Reich* construiu e reconstruiu por inúmeras vezes *bunkers* para o *Führer*, sendo que o principal deles estava localizado no terreno da Chancelaria (FEST, 2005: 25), e possuía um platô de cerca de um metro de altura que saía da terra (JUNGE, 2005: 147).

Eram, aproximadamente, 80 metros de corredor subterrâneo que ligavam o salão principal de festas do complexo da Chancelaria à entrada do *bunker*. Mas para alcançar o recinto era necessário descer uma estreita escada em espiral (FEST, 2005: 25).

Mas quem pensa que eu sou covarde ou que edifício minha construção por covardia me desconhece (KAFKA, 2004: 63).

Para justificar esses desejos recorrentes de construção e de reconstrução de abrigos subterrâneos de Hitler, Fest (2005: 25) sugere que “a onipresente fobia, que sempre havia exercido total domínio sobre sua pessoa, já se manifestara em 1933, alguns meses após haver sido proclamado chanceler”. Logo no início de seus trabalhos, o *Führer* ordenara uma série de reformas no prédio da Chancelaria; à essas reformas, determinou a construção de um subsolo reforçado.

A secretária de Hitler, Traudl Junge, relata que era de conhecimento de todos do alto escalão nazista que, na realidade,

o bunker tinha sido pensado apenas para uma estada temporária durante os ataques aéreos, mas quando uma bomba atingiu os aposentos superiores do prédio da chancelaria, inutilizando principalmente a biblioteca, de imediato tornou-se para

Hitler e seu Estado-Maior um lugar de permanência constante (JUNGE, 2005: 147, grifo meu).

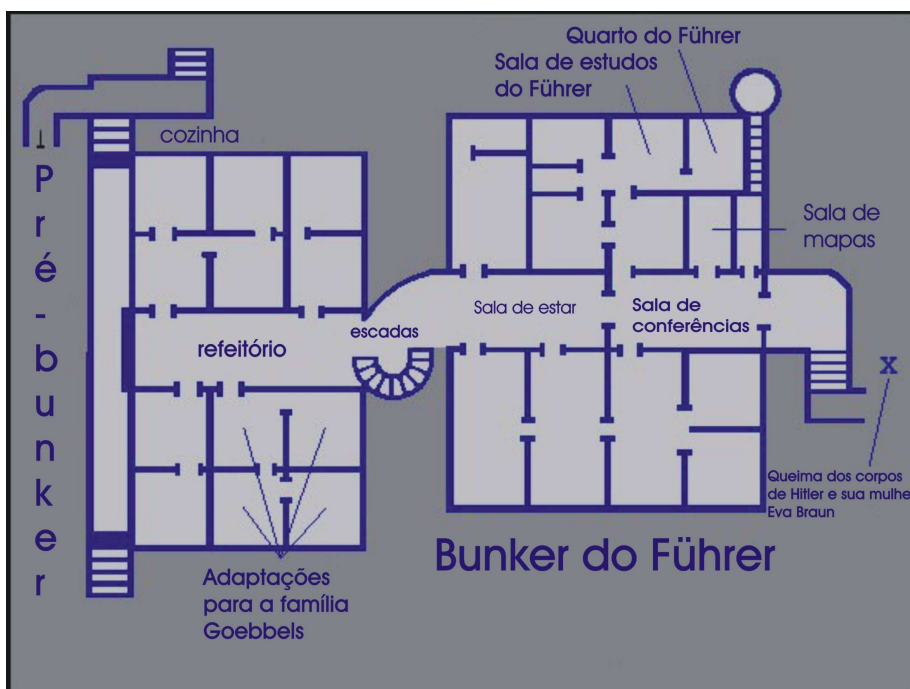
Um terceiro porquê para a atitude de incessante busca por proteção de Adolf Hitler, pode ser guiada por Gaston Bachelard. Considerando especificamente sobre a sensação de conforto causada pelo abrigo seguro, o autor discute a idéia de atribuímos valores ao ambiente que nos comporta. Significa dizer que passado e presente se misturam na significação do espaço. “Reconfortamo-nos ao reviver lembranças de proteção. Algo fechado deve guardar as lembranças, conservando-lhes seus valores de imagens” (BACHELARD, 2003: 25).

Pode-se também observar a existência de uma “Antiga Chancelaria do Império” e de uma “Nova Chancelaria do Império”. Essa transferência ocorreu por Hitler considerar a posição da “Antiga” muito mais perigosa e suscetível ao inimigo que a localização destinada para a “Nova” (JUNGE, 2005: 147). Entretanto, o *bunker* do *Führer* está localizado justamente atrás da “Velha Chancelaria do Império”, ou seja, em um lugar que em teoria seria menos visado pelo inimigo, afinal, o novo tende a tomar o lugar do velho.

Mal acostumado, porém, por ter visto tanto tempo tudo o que se passou acima da entrada, é muito penoso para mim, agora, efetuar o procedimento de uma descida que traz alarde e não saber o que acontecerá em todo o espaço atrás das minhas costas (KAFKA, 2004: 12).

Ao penetrar no local do *bunker*, nota-se a existência de um pré-*bunker*. Joachim Fest soma um total de praticamente 20 pequenos recintos no *bunker* do *Führer*. A preocupação com o bem-estar de seus ocupantes é visível pela disposição dada aos aposentos do abrigo.

Vivo em paz no mais recôndito da minha casa, e enquanto isso o adversário, vindo de algum lugar, perfura lento e silencioso seu caminho até mim (KAFKA, 2004: 64).



Planta com visão aérea do pré-bunker e do bunker do Führer

Por mais que, necessariamente, o espaço seja reduzido, procura-se uma harmonia interna conjugando metragem e disposição da vivência acima da terra. Afinal, a moradia compreende o mundo particular daquele que a habita; um universo complexo e completo de interações. “Porque a casa é o nosso canto no mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos” (BACHELARD, 2003: 24).

O centro de relações da cúpula nazista, que antes tomava corpo nos cômodos da Chancelaria, é cuidadosamente submerso. A vida cotidiana tenta ao máximo manter-se intacta a alguns metros enterrada. “Todo um passado vem viver, pelo sonho, numa casa nova” (BACHELARD, 2003: 25).

Sobriamente mobiliados, com exceção da parte do corredor que ficava em frente aos aposentos particulares de Hitler, onde havia alguns quadros, um banco estofado e algumas poltronas velhas. Ao lado, encontrava-se a sala de conferências, na qual eram feitos os informes, e que dá uma idéia do aperto generalizado, pois levava até vinte pessoas a comprimir-se em volta da mesa de cartas, em uma sala de 14 metros quadrados, durante muitas horas, várias vezes por dia (FEST, 2005: 28).

A planta do *bunker* revela que os aposentos localizados no pré-*bunker* estão destinados à pessoas não muito ligadas a Adolf Hitler. Observa-se a cantina, a cozinha, alguns cômodos que servem como depósitos. Ao penetrar no *bunker* a pessoa se depara com empregados e crianças. Apenas ao atravessar um longo e estreito corredor é que se atinge a residência subterrânea de Hitler.

Procuo proteger-me de várias formas, na verdade a distribuição pelos recintos pequenos é uma dessas medidas, infelizmente ela leva, como outras semelhantes, a uma avidez ainda maior através da privação, a qual, atropelando o juízo, altera arbitrariamente os planos de defesa para atender às suas necessidades (KAFKA, 2004: 71).

Pela planta conclui-se que o lugar com mais dificuldades para se conseguir alcançar é o seu dormitório.

Ao atravessar o corredor de acesso ao *bunker* do *Führer*, chega-se primeiro à ala dos funcionários, no chamado *pré-bunker*. Depara-se com a cozinha e o refeitório, ambientes com grande circulação de pessoas – obstáculos, na verdade. Posteriormente, para que se chegue mais perto da intimidade de Hitler, é preciso descer a sinuosa escada que liga o *pré-bunker* ao segundo *bunker*. É apenas após romper os corredores de espera e de conferências que se tem a possibilidade de alcançar a sala particular do *Führer* que antecede o seu dormitório. Dormitório que o mantém ainda mais isolado da realidade da II Guerra: abaixo da terra entre uns 10, 12 metros,³ cercado por espaços não aglomeradores (depósito, entrada para torre de observação, seu escritório e ante-sala). Apenas ele tinha livre acesso a todos os compartimentos do abrigo. Muitos dos que ali conviveram eram apenas passageiros; Adolf Hitler dominava o ambiente. Não por menos, ele insistiu em traçar novas estratégias de ataque ao inimigo. O *Führer* estava muito longe/isolado da “realidade concreta”.

O rastejante kafkaniano compartilha desse sentimento de fusão entre espaço e vivência. Por vezes ele chega a lamentar-se por não se dedicar tanto tempo à sua arquitetura. É nela que ele se sente pleno, satisfeito, realizado e, principalmente, protegido. Tem coragem dentro dela. É justamente por isso que ele não se enxerga mais fora dela. Eles, construção e animal, são um. “Que a tropa se apinhe lá em cima e estejam preparados os focinhos que irão romper o musgo”! (KAFKA, 2004: 86).

Sobre essa dualidade de vida, a estabelecida na “realidade concreta”, no cenário compartilhado com os grupos sociais, e a vida construída individualmente pelas disposições espaciais e as suas respectivas representações para cada sujeito, Bachelard enxerga a importância do passado na memória.

Vive a casa em sua realidade e em sua virtualidade, através do pensamento e dos sonhos.

Todo um passado vem viver, pelo sonho, numa casa nova. (...) Pelos sonhos, as diversas moradas de nossa vida se interpenetram e guardam os tesouros dos dias antigos (BACHELARD, 2003: 25).

³ No livro aqui estudado, Joachim Fest, na página 28, alega que pelos cálculos mais aceitos o *bunker* tinha uma profundidade de 12 metros; já na página 30, fala sobre 10 metros. Em seus relatos pessoais, Traudl Junge comenta, na página 147, a respeito de 11 metros de profundidade.

São recorrentes os relatos que afirmam que Hitler, nos momentos que antecediam a sua aceitação da derrota na II Guerra, agia como se nada atemorizante estivesse acontecendo. Bradava e ordenava rispidamente como nos anos do auge do regime Nazista.

Os traços de Hitler refletiam dureza e ódio, e ele repetia constantemente: “Não é possível que essas bestas sem cultura inundem a Europa. Sou o último baluarte contra esse perigo, e se existe justiça venceremos, e algum dia o mundo reconhecerá o motivo dessa batalha!” (...) “Quem colocar a última tropa na batalha será o vencedor!” (JUNGE, 2005: 149).

Apesar de haver dado, inicialmente, a impressão de estar extremamente exausto e, segundo um dos presentes, se esforçar mais do que nunca em esconder o tremor do braço esquerdo, parecia que a esperança que ele impunha aos que ali estavam o reavivava, como se tivesse sido, temporariamente, “galvanizado” (FEST, 2005: 56).

Possivelmente, essas testemunhas não observassem a relação existente entre o seu espírito de sobrevivência e a sua constante permanência no subsolo, mantendo-se muitas vezes isolado em sua sala particular observando por longos instantes a pintura de Frederico, o Grande, pintado por Anton Graff (1736-1813) (FEST, 2005: 56), pendurado sobre sua escrivaninha (JUNGE, 2005: 149).

Quem sabe Adolf Hitler já soubesse que seus dias como *Führer* estavam serenando e por isso, seu isolamento o confortava e fazia com que seu espírito se conformasse com o fim iminente?

Sabendo ele ser a derrota o destino concreto, o que explicaria a sua insistência em não sair de Berlim? O homem mais poderoso da Alemanha poderia ter fugido para o destino que escolhesse, mas ao seu lado permanecia o chefe da propaganda do *Reich*. O também chefe distrital de Berlim (JUNGE, 2005: 35), Paul Joseph Goebbels, apesar de relativamente “afastado da Terra”, constantemente transitava entre o mundo da Guerra e o *bunker*.

Foi de Goebbels a insistência de que o *Führer* não poderia deixar a capital. Afinal, a morte dele nos escombros da cidade seria sinônimo de “lealdade para com sua missão na história mundial, aos juramentos de outrora e ao seu posto histórico” (FEST, 2005: 58).

E como um bom profissional de Propaganda, Goebbels alimentava a esperança de Hitler de que ainda havia a possibilidade de uma viravolta no cenário de uma Berlim completamente bombardeada e invadida pelo inimigo. Os acontecimentos eram reportados com entusiasmo e com brios de encorajamento. O *Führer* recebia as notícias recentes por ele.

Goebbels, na noite de 13 de abril, sem fôlego e com voz esganiçada gritou ao telefonou: “meu Führer, parabéns! Está escrito nas estrelas que, na segunda metade de abril, a sorte virará para o nosso lado. Hoje é sexta-feira, 13 de abril!”

Ele continuou, explicando que o presidente Roosevelt falecera e que, na reunião de generais, ministros e chefes de partidos convocada imediatamente, esperanças havia muito desvanecidas reascendiam em função da conjunção dos planetas, ascendentes e trânsitos no quadrante. Com um maço de papéis na mão trêmula, Hitler ia de um a outro, dando a impressão de estar ligeiramente ausente, enquanto dizia, com a determinação de um velho: “Aqui está! Vocês nunca quiseram acreditar! Quem tem razão agora?” (FEST, 2005: 23, grifo meu).

E mesmo que propagandístico não fosse, não importando o que dissesse, “a convicção obstinada de Hitler de que o desejo suplanta qualquer obstáculo material” (FEST, 2005: 20), é que dava rumo aos novos procedimentos de ataque e resistência.

*26 de abril. Estamos isolados do mundo exterior.
(...) O Führer continua levando sua vida ilusória no bunker. Não pára de perambular pelos quartos. Às vezes ainda me pergunto o que ele espera, porque não decreta logo o fim; não há nada mais a salvar (JUNGE, 2005: 166).*

Enquanto Hitler é levado a se deparar com a realidade conflituosa por seu companheiro de partido, no caso do personagem de Kafka, o “Goebbels” estava dentro dele mesmo. Era ele que, assustado, acordava sozinho; perscrutava o ambiente e em seguida voltava ao seu êxtase de poder e comando do território (KAFKA, 2004: 66).

A caverna de concreto armado de Adolf Hitler o protegia da realidade que ele nem ao menos inspirava o ar. Seus pensamentos, sentimentos e vontades, o seu dia a dia estavam enraizados no subsolo profundo. O *Führer* “mundificara” sua construção. Nela ele era um eterno líder que lutava e perseverava a todo o custo pela vitória. Contudo, ele não habitava sozinho; muito menos o mundo terrestre deixara de existir concretamente.

Essa era a inquietude do rastejante kafkaniano. Ao mesmo tempo em que sabia ser o único ocupante da toca, ele não tinha a mínima idéia do que se passava acima da cobertura de musgo que o separava do “mundo”. Mesmo assim, não existe arrependimento em não ter ninguém em quem possa confiar. “Confiança só posso ter em mim mesmo e na construção” (KAFKA, 2004: 80).

Por diversas vezes Hitler comentara que a única companhia fiel que tinha era a infelicidade e sua cachorrinha. Conforme o inimigo se aproximava da capital alemã, freqüentes eram as notícias de renúncias aos cargos de confiança do *Reich*. “Cada vez mais funcionários públicos, constatou Goebbels irritado, desapareciam como por encanto; o partido ‘havia perdido sua importância’” (FEST, 2005: 40).

A sua solidão era patente agora. De quando em quando, um morador do bunker ficava observando como Hitler se esforçava para subir a estreita escada que levava à saída para o jardim, mas desistia no meio do caminho, extenuado, e dava meia-

volta; e como, freqüentemente, ia para o lavatório ao lado do corredor central, onde se encontrava o canil (FEST, 2005: 33).

O constante conflito entre o real e o ilusório satura, esgota os ânimos.

Hitler decide por perceber que seu esforço em lutar até o fim pela Nova Alemanha que ele ajudará a construir não estava sendo reconhecido e muito menos valorizado.

A inquietude do personagem literário é intensificada a partir do momento em que começa a escutar, por vezes, barulhos sibilantes que o amedrontam na iminência de um invasor mortífero. Sua tarefa de escavar e reconstruir lhe tomava a paz que há muito já estava abalada.

Não encontro, no que antes era razoável, o mínimo juízo, outra vez deixo o trabalho e abandono também a escuta, não quero agora descobrir novos aumentos de volume, estou saturado de descobertas, ponho tudo de lado, já estaria satisfeito se apaziguasse o conflito interior (KAFKA, 2004: 98).

Goebbels fora incisivo: o grande *Führer* não poderia terminar sua luta longe do campo de batalha. Hitler concordara, afinal, para a história ele era aquele que “sempre se via em grandes palcos. Somente em Berlim, alegara Goebbels, seria possível obter, mundialmente, uma ‘vitória moral’” (FEST, 2005: 58).

“Ali, naquele complexo pequeno, construído de modo tão confuso que mal consigo descrever de modo compreensível, foi encenado o último ato da grande trama” (JUNGE, 2005: 148).

Hitler comete suicídio na noite de 30 de abril de 1945.

Altos e baixos

Nos que seriam seus últimos dias de vida, Adolf Hitler decidiu vive-los em um abrigo subterrâneo, em baixo do complexo arquitetônico da Chancelaria do Império. O tempo áureo do *III Reich* já havia terminado e seus dias estavam em contagem regressiva. Um final catastrófico aguardava os nazistas. Contudo, longe do barulho ensurdecido das bombas, do corre-corre dos berlinenses – militares e civis, e da invasão das tropas inimigas em terra, Hitler buscava uma alternativa ao destino certo, à derrota. O *Führer* procurava no subsolo, assim como alude Bachelard, “suspender o tempo”.

Sua construção, o *bunker*, assim como a construção do personagem kafkaniano, a toca, significava segurança; a certeza de que dentro dela a “normalidade” seria mantida. O espaço assegurava a “estabilidade do ser”.

“Tenho um tempo infinito – dentro da construção o tempo, para mim, é sempre infundável –, pois tudo o que faço ali é bom e importante e de certo modo me sacia” (KAFKA, 2004: 86).

A permanência nos cômodos submersos, e por quê não dizer, na “Chancelaria subterrânea”, permitia a Hitler legitimar-se como o eterno *Führer*. Lá ele mantinha sua referência identitária de mais ou menos 12 anos: o dono das verdades nazistas e líder supremo de uma Nação.

Por sua própria recusa de subir à “realidade”, Hitler escolheu viver um cotidiano artificialmente moldado/adaptado por paredes de concreto armado. Manter-se afastado da Guerra condicionava seu comportamento tido por alguns como insano e inconseqüente, mas pode-se dizer que pudesse se tratar simplesmente de auto-proteção, tanto física quanto mental.

Com o intuito de estabelecer essa relação entre espaço-tempo-ação, a partir da verificação dos relatos de Traudl Junge e dos estudos de Joachim Fest, a novela de Franz Kafka serviu de alegoria para mostrar de que forma a disposição espacial influenciava, permitia e legitimava comportamentos e atitudes. O estudo de Gaston Bachelard sobre espaços construídos especificamente para a manutenção de vidas biológicas e de vidas psicológicas foi o respaldo científico para essa aproximação entre a História e a Literatura.

Seja na ficção ou na vida real, o abrigo para a manutenção vida é necessariamente a personificação de paredes e de mobílias. É intrínseco ao indivíduo o relacionamento emocional com o espaço; bem como, a transformação desse espaço delimitado em um mundo individual.

Dar cabo à sua existência talvez possa ser uma atitude que revelou a sua mais extrema fraqueza. Ou não. Ao mesmo tempo em que reconhecia o fim do *III Reich*, Hitler declarava que sua morte seria o castigo para um povo que não soube valoriza-lo. Que a capitulação do Nazismo era o que de pior poderia sobrevir à Alemanha que retornaria ao seu estado primitivo de subserviência.

Tal aproximação da ciência da História com áreas afins é um dos objetivos caros à Nova História. A Escola considera que não mais apenas os documentos oficiais são os donos únicos e exclusivos da verdade de um passado. Peter Burke alerta sobre o ideal de Ranke, relatar os fatos históricos “como eles realmente aconteceram”, ser hoje completamente irrealista. “O relativismo cultural obviamente se aplica tanto à própria escrita da história, quanto a seus chamados objetos” (BURKE, 1992: 15).

Considerando também essa conjunção História-Literatura, Nicolau Sevcenko (1999: 246) trata o escritor como o ponto de interseção mais sensível entre a História, a Literatura e a

Sociedade. “Nem reflexo, nem determinação, nem autonomia: estabelece-se entre os dois campos uma relação tensa de intercâmbio, mas também de confrontação”.

Assim, o grande intuito deste curto artigo foi a possibilidade de enxergar um Adolf Hitler inverso de tudo o que oferece o senso comum – uma pessoa fria, calculista e, até mesmo, demoníaca; por seu enclausuramento, o *Führer* desvenda o seu lado inseguro, possivelmente incapaz de encarar os resultados de suas escolhas ao longo da sua liderança na Alemanha.

Contudo, de maneira alguma tentou-se com isso eximir algum personagem histórico de seus atos e de suas responsabilidades perante a História. Aliás, essas questões nem ao menos foram levantadas para possíveis discussões.

“A história é sempre um dizer como, que diz de outra forma, que tenta traduzir um outro tempo” (PESAVENTO, 2004: 112).

Bibliografia

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BEEVOR, Antony. *Berlim 1945: a queda*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

CHARTIER, Roger. *Historia cultural: entre praticas e representações*. Rio de Janeiro/Lisboa: Difel/Bertrand, 1990.

FEST, Joachim. *No bunker de Hitler: os últimos dias do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

FRIEDRICH, Jörg. *O incêndio: como os aliados destruíram as cidades alemãs, 1940-1945*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

JUNGE, Traudl. *Até o fim: os últimos dias de Hitler contados por sua secretária*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

KAFKA, Franz. *Um artista da fome / A construção*. 3ª re. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

WISTRICH, Robert S. *Who's who in Nazi Germany*. New York: Routledge, 2002.

ESPERANTO, LINGUAGEM E PODER

Nildo Viana*

nildoviana@terra.com.br

O esperanto possui inúmeras vantagens sociais e também um conjunto de defensores organizados em todo o mundo. Apesar disso, nunca foi implantado como segunda língua oficial em nenhum país. Isto requer uma explicação. Para responder a esta questão é necessário compreender a relação entre linguagem e poder e como isto se reproduz na estrutura de um idioma e na sua reprodução social. Os interesses da classe dominante e suas classes auxiliares apontam para a recusa do esperanto devido seu substrato idiomático e características próprias, o que lhe coloca em conflito com a mentalidade burguesa e interesses imperialistas, e, portanto, a não implantação do esperanto pode ser explicada pelas relações de poder instauradas na sociedade capitalista.

Palavras-Chave: Esperanto, poder, capitalismo.

The Esperanto also possesss innumerable social advantages and a set of defenders organized in the whole world. Although this, never was implanted as second official language in no country. This requires an explanation. To answer to this question it is necessary to understand the relation between language and power and as this if it reproduces in the structure of a language and its social reproduction. The interests of the ruling class and its classrooms auxiliary point with respect to the refusal of esperanto had its idiomatic substratum and characteristic proper, what the bourgeois mentality and imperialist interests place it in conflict with, and, therefore, the implantation of esperanto cannot be explained by the relations of being able restored in the capitalist society.

Key-words: Esperanto, power, capitalism.

A proposta de fazer do esperanto a segunda língua em todas as nações é antiga e o esperanto é o idioma proposto para realizar este papel de língua universal. A justificativa fundamental reside no fato de que um idioma como segundo língua em todos os países facilitaria a comunicação e qualquer pessoa poderia se comunicar com qualquer outra no mundo, via carta, internet, quando viaja para outros países, etc. Alguns argumentos complementares apontam para o fato de haveria outras conseqüências benéficas neste processo, tal como economia de recursos com fim de gastos com traduções (o esperanto sendo segunda língua universal, então o autor poderia escrever no seu idioma nativo e no esperanto, ficando acessível mundialmente e não correndo o risco da “traição” que muitas vezes ocorre com a

* Professor da UFG – Universidade Federal de Goiás; Doutor em Sociologia pela UnB – Universidade de Brasília.

tradução), que poderiam ser direcionados para outras necessidades sociais, etc. Além disso, outra vantagem da adoção do esperanto como segunda língua em todos os países se encontra no processo educacional, pois o esperanto é um idioma muito mais fácil de aprender do que qualquer outro, tornaria acessível a bibliografia mundial para estudantes e pesquisadores, etc.

Porém, apesar destas vantagens, essa proposta nunca foi implantada e alguns governos até que produziram leis prevendo o ensino e uso do esperanto, mas se tornaram letra morta, ou seja, nunca foram colocadas em prática. Ao contrário, o esperanto foi perseguido em várias oportunidades em vários países. Assim, alguns, tal como o psicólogo Claude Piron, qualificam a organização da comunicação lingüística internacional como “patológica”:

Se um indivíduo escolhe sem razão um modo de ação inutilmente penoso, gasta uma fortuna para adquirir aquilo que está gratuitamente à sua disposição, recusa a priori informar-se sobre os meios eficazes de atingir seu objetivo e foge a toda reflexão sobre sua maneira de agir, se dirá coloquialmente que algo em seu comportamento não bate muito bem. Se, além disso, sua predileção por esforços desencorajadores e processos complicados leva a um resultado medíocre, ao passo que um vizinho obtém resultados de excelente qualidade por um método simples e agradável, fácil de adotar de pronto, não mais se hesitará falar de masoquismo. Nós não pensamos nisso nem um pouco, mas a organização da comunicação lingüística internacional faz jus ao mesmo diagnóstico. Ela é patológica (PIRON, 2002: 07).

Apesar do termo de origem psicológica não consiga esclarecer as razões sociais desta irracionalidade, o que buscaremos discutir adiante, tem como mérito colocar em evidência esse processo de irracionalidade na comunicação lingüística internacional.

A questão que levantamos aqui é por qual motivo, apesar de ser vantajosa e muito mais racional a adoção do esperanto como segundo idioma em todos os países, ele não foi implantado em nenhum país.

O que impede esta solução mais vantajosa e racional ser implantada? E por qual motivo teria sido perseguido por vários Estados-nação? A resposta poderia remeter a uma suposta irracionalidade da humanidade, o que não se sustenta, mesmo porque, o capitalismo desenvolveu um processo de hegemonia e expansão da razão instrumental, o que deveria significar um forte apoio a mudança lingüística em questão. A resposta mais adequada se encontra nos interesses derivados de determinadas relações de poder, ou seja, existem fortes interesses que contrariam a adoção do esperanto como segunda língua nos países e é justamente isso que precisa ser analisado, pois uma vez descobrindo os obstáculos para a

adoção do esperanto, fica mais fácil lutar pela a realização deste projeto lingüístico.

Idioma e Poder

A relação entre idioma e poder pode ser trabalhada partindo de duas formas: uma que coloca em evidência as relações internacionais e outro que coloca ênfase na própria organização do idioma e sua relação com o poder. Sem dúvida, existem vários estudos sobre idioma na área da lingüística que fornece ênfase diferente sobre o seu papel e sua relação com as relações sociais estabelecidas. Não poderemos resumir as várias posições e aspectos envolvidos e por isso apenas nos limitaremos a trabalhar as teses básicas com as quais concordamos para elaborar nossa argumentação.

O primeiro ponto a ser levantado, que depois relacionaremos com o segundo, é o da questão do poder no próprio âmago do idioma. Todo idioma possui dois aspectos fundamentais: a gramática e o léxico. Os idiomas não são estáticos, eles possuem uma história, são formados, alterados, superados, no decorrer do processo histórico devido às mudanças sociais. O seu processo de formação é histórico e social e, sendo assim, nasce ligado a determinadas relações sociais. Ele expressa estas relações tanto em seu léxico quanto em sua sintaxe. Assim, um determinado idioma está intimamente relacionado com determinado modo de produção e formas de regularização. O idioma é uma das formas de regularização das relações sociais. Neste processo, adquire grande importância a discussão sobre a formação histórica de um idioma ligado a determinadas relações sociais e sua consolidação numa determinada mentalidade. A obra de Marr e alguns outros lingüistas realizaram este processo de análise da relação entre sociedade e idioma, apresentando a tese da ligação entre o desenvolvimento social e a formação e estruturação do idioma. A teoria da estadialidade, como ficou conhecida esta tese, apesar de pontos problemáticos, abre espaço para se pensar a relação entre desenvolvimento social e desenvolvimento idiomático:

“Para ele as mudanças lingüísticas dependiam de um processo de hibridização, tal como as mudanças sociais determinam novos traços lingüísticos tipológicos e estes traços dão lugar a novas combinações lingüísticas num processo ‘glossogênico’ que pouco a pouco metamorfoseia a língua, criando o que chamamos de uma nova família lingüística” (CÂMARA JR.: 1975: 152).

Assim, na “nova teoria da linguagem” de Marr, propõe uma concepção fundada no materialismo histórico para conceber a história do idioma:

“O desenvolvimento da língua pode ser considerado como paralelo à sucessão das formações socioeconômicas. A uma formação econômica e social determinada corresponde um determinado tipo de língua” (MARCELLESI e GARDIN: 1975: 47).

As teses de Marr, retirando seus aspectos extravagantes, problemáticos e os problemas formais, contribuem para se repensar o processo de formação e mutação idiomática. O idioma, neste caso, é um elemento da superestrutura e a mudança social provoca mudanças idiomáticas.

Porém, é preciso analisar o idioma a partir do método dialético, não como uma “coisa”, algo objetivo e fora das relações sociais e da história, e sim como algo concreto, síntese de múltiplas determinações, e possuindo uma determinação fundamental. Uma teoria do idioma aponta para a necessidade de perceber o papel das mudanças sociais na formação e mutação de um idioma e, neste sentido, Marr oferece uma primeira contribuição teórica, mas que precisa ser desenvolvida e se tornar mais concreta.

Um novo idioma se forma a partir das mudanças sociais, que torna necessário um novo léxico para expressar as novas relações sociais, objetos produzidos, etc., e expressa a forma de articulação entre os signos novos produzidos, os que mudaram de sentido e os que se mantiveram, o que proporciona a formação de uma nova sintaxe. Porém, não é apenas essas mudanças nas relações sociais também significa mudanças políticas e culturais e estão intimamente ligadas ao processo de formação de novas relações de poder e nova mentalidade. Além da alteração lexical, há, fundamentalmente, uma mudança mental. E, para a mutação idiomática, a mentalidade assume o papel de substrato, a base que proporciona o seu desenvolvimento num determinado sentido. A partir das reflexões de Menéndez Pindal (CÂMARA JR.: 1975), a idéia de substrato¹ é útil, mas acaba padecendo, em certos aspectos, de um certo fetichismo da linguagem. No fundo, o substrato de um idioma existe através de seres humanos históricos, sociais, concretos, e que reproduzem sua prática lingüística, seu modo de falar e escrever, mas principalmente sua mentalidade, que está intimamente ligada a este processo de prática lingüística.

¹ A ideia de substrato lingüístico foi desenvolvida por Menéndez Pindal, porém, num sentido diferente do aqui desenvolvido. Para ele, a língua antiga de um povo conquistado que adotou a língua dos dominantes persiste em ilhotas regionais isoladas e obscuras que podem, em determinado contexto, influenciar a língua dominante (CÂMARA JR., 1975).

A mentalidade, por sua vez, é constituída pela razão, valores e sentimentos conscientes dos seres humanos, que introjetam e reproduzem a sociabilidade de sua época e lugar (VIANA, 2008). Neste contexto, o substrato dos idiomas é a mentalidade e esta é social e histórica, tal como são os idiomas. Uma vez constituída uma mentalidade, ela se manifestará na constituição/mutação do idioma e este trará em si as suas marcas. O idioma, uma vez consolidado, possui uma autonomia relativa e passa a influenciar o processo de percepção da realidade. Assim, é possível afirmar que “a linguagem interfere na consciência e na constituição da mentalidade dos indivíduos” (VIANA, 2009a: 12). Este processo permitiu a ilusão de alguns filósofos, lingüistas e psicólogos na qual o idioma determinaria o modo de pensar dos indivíduos e não apenas isso, até seu comportamento, como no caso de alguns filósofos neokantianos, e alguns lingüistas como Whorf, entre outros, elaboraram teses neste sentido (CÂMARA JR.: 1975; MARCELLESI e GARDIN: 1975). Segundo Terwilliger:

“Estamos sugerindo, em essência, ser procedente a hipótese de lingüistas de orientação antropológica (Whorf), segundo a qual a natureza da linguagem usada por uma pessoa determina todo o seu modo de vida, inclusive a sua maneira de pensar e todas as outras formas de atividade mental” (TERWILLIGER, 1974: 23).

Esta hipótese determinista não se sustenta. Porém, há um momento de verdade nesta análise, que é o processo de reconhecimento de que a linguagem interfere nos processos mentais, ou seja, da consciência. A base da linguagem é a mentalidade, mas esta possui uma autonomia relativa e, por sua vez, age sobre a mentalidade. Essa interferência do idioma no processo de pensamento vai desde as formas mais simples, como inexistência de determinadas palavras para expressar determinados fenômenos ou objetos, até as formas mais complexas, tal como dificuldade de pensar e desenvolver determinadas formas de pensar. Assim, os navajos não denominam verde e azul com a mesma palavra (TERWILLIGER: 1974) ou, como coloca Sapir:

“Uma sociedade que nada sabe de teosofia, não tem nome para lhe dar; os aborígenes que não conheciam cavalos, de vista ou ouvido, foram compelidos a criar ou importar um novo termo quando se lhe depararam com estes animais. No sentido de que o vocabulário de uma língua mais ou menos fielmente reflete a cultura a que ela tem que servir, é perfeitamente justo dizer que a história da língua e a história da cultura seguem linhas paralelas” (SAPIR: 1980: 172).

Porém, não é apenas a nível do léxico que isso ocorre e também não é apenas em questões mais simples como as citadas. A estrutura formal do idioma também interfere no processo de pensamento. É isto que Ribeiro expõe ao mostrar que os idiomas ocidentais possuem

preferência pelo estático ao invés do movimento ao discutir o processo de coisificação dos termos saber:

“Assim, o sentido comum, cujo estuário erudito são os dicionários e enciclopédias, ajudou-nos a ver o quanto uma visão deformada e preconceituosa oculta o lado mais fascinante do saber: o seu lado de movimento incessante de descoberta. Mais ainda, o sentido comum apossou-se do saber para transformá-lo em coisa, de forma a poder quantificá-lo e, assim, colocá-lo no rol daquilo que tem preço, peso e medida. Poder domesticá-lo e enquadrá-lo; pois é próprio do pensamento conservador o horror ao movimento. Se saber é verbo, trata de transformá-lo em substantivo. Sabe-se que o próprio do substantivo é dar nome a coisas e seres. O movimento existe e, existindo, não pára. Só será coisa quando se extinguir ou perder a razão de transformar-se. E tal processo é comum, pelo menos nas nossas línguas ocidentais. Não transformamos a maravilha de beijar, em insofista substantivo beijo? Quem prefere o beijo ao beijar? Melhor o jogo que o jogar?” (RIBEIRO, 2009: 02).

Isto se revela também em questões mais complexas. No próprio pensamento científico, na linguagem complexa, é possível perceber os problemas que uma palavra pode promover ou resolver ou a constituição formal de uma ideologia. O termo globalização, por exemplo, é de uso corrente e que acaba explicando tudo sem nada explicar e por isso foi objeto de crítica por parte de diversos pensadores (BOURDIEU: 2004; BAUMAN: 1999; FORRESTER: 2001; VIANA, 2009b). Da mesma forma, o termo axiologia, entendido como determinada configuração dos valores dominantes (VIANA, 2007a) abre amplas perspectivas de pensar inúmeros fenômenos antes despercebidos. No aspecto formal, a camisa de força do método funcionalista, para ficar em apenas um exemplo, mostra como determinada organização formal age sobre o pensamento, impedindo a percepção da transformação e jogando uma parte da realidade para fora do campo de percepção do pesquisador.

O idioma, por conseguinte, tende a ser conservador. Porém, isto não é tudo. Há também um outro elemento, que é que, em determinados momentos históricos, o idioma se torna ainda mais conservador e se aproxima mais do papel de reproduzidor da sociedade existente. Este é o caso do idioma na sociedade moderna. Na sociedade moderna, o processo de formação e consolidação dos idiomas ocorre sobre a forma estatal.

A formação do Estado nacional com a emergência do modo de produção capitalista realiza uma mudança nos idiomas, que passam a ser submetidos à razão instrumental e ao processo de burocratização. As relações de poder se manifestam na estruturação e imposição do idioma através do Estado-Nação, da criação da gramática normativa, de especialistas em gramática,

do sistema escolar que impõe a chamada “língua-padrão” e dos mecanismos de preconceito lingüístico e outras formas de reprovação social. Isto ocorreu historicamente de forma bastante evidente, o que promoveu a crítica de Ernest Renan aos gramáticos e suas tentativas de “reforma da língua” (RENAN, 1950). A emergência do inglês moderno ocorre com a ascensão capitalista e a formação do Estado-nação, não por mera coincidência.

Porém, além da relação íntima entre idioma e poder, mostrando o seu elemento conservador, é necessário esclarecer que há uma luta de classes no processo lingüístico, tal como abordado por vários autores (BAKHTIN, 1990; MARCELLESI e GARDIN, 1975; VIANA, 2009a). Contudo, não iremos dedicar espaço para tal discussão, já que não é nosso foco e a bibliografia citada é suficiente para os interessados aprofundarem neste aspecto da questão.

A outra forma de relação entre idioma e poder se encontra no processo de relações étnicas ou internacionais. A imposição lingüística é um processo que acompanha a história do capitalismo, e teve experiências históricas anteriores que não iremos abordar. A expansão capitalista está intimamente ligada ao processo de dominação lingüística (VIANA, 2009a; CALVET, 2004; NINYOLES, 1972). Esse processo se inicia com a acumulação primitiva de capital e o colonialismo e se reproduz com as várias formas assumidas pelo imperialismo no processo histórico da sociedade moderna. Assim, o processo de etnocídio anda lado a lado com o de glotofagia, ou seja, o extermínio de uma etnia anda junto com o extermínio de um idioma. Podemos, em grandes linhas, analisar esse desenvolvimento e seu impacto sobre as mudanças idiomáticas, lembrando que este processo de expansão capitalista gera novas relações sociais, que traz a necessidade de um novo léxico, e uma imposição lingüística, promovendo uma adequação e dominação que ocorrem simultaneamente.

Os processos de imposição idiomática e glotofagia estão intimamente ligados com a expansão capitalista e os sucessivos regimes de acumulação que marcam a história do capitalismo. Um regime de acumulação é caracterizado por uma determinada organização do trabalho (processo de valorização), formação estatal e forma de exploração internacional, sendo este último item o mais importante para se entender a relação entre idioma e poder nas relações internacionais (VIANA, 2009b).

Assim, a época da acumulação primitiva e do colonialismo, a administração colonial

consegue aliados nativos que reproduzem o idioma do colonizador, enquanto o resto da população usa o idioma nativo; a vigência do regime de acumulação extensivo e do neocolonialismo marca a expansão da urbanização e um forte bilingüismo, ou seja, a classe dominante utiliza o idioma dominante e a população urbana usa o idioma dominante e o nativo, enquanto que a população rural utiliza o(s) idioma(s) nativo(s).

A passagem para o regime de acumulação intensivo e o imperialismo financeiro significa que não somente a classe dominante usa o idioma dominante como único idioma, mas também a população urbana e a população rural passa a adotar os dois idiomas, numa situação de diglossia. O regime de acumulação intensivo-extensivo marca a passagem para a glotofagia, ou seja, a morte de vários idiomas, pois até os setores rurais abandonam o idioma nativo (VIANA, 2009a). A substituição deste para o regime de acumulação integral e o neoimperialismo apenas consolida e faz avançar este processo onde antes ainda não havia ocorrido.

Claro que este processo sofreu variações dependendo do país, sendo que alguns, devido à expansão capitalista ter sido posterior ou ter havido uma maior resistência ou isolamento de populações rurais, inclusive a manutenção de modos de produção não-capitalistas com maior ou menos peso no conjunto da sociedade, dependendo do país, bem como a existência de sociedades indígenas relativamente isoladas, não tiveram efetivada uma situação de glotofagia generalizada.

Desta forma, a relação entre idioma e poder é complexa e assume um caráter nacional a partir da formação do capitalismo, assumindo novas formas. Esta relação é fundamental para entender o caso do esperanto e o processo de perseguição e velamento a que foi submetido.

Esperanto e Poder

A partir da discussão anterior sobre a relação entre idioma e poder, fica mais fácil analisar e responder a questão que é o fio condutor do presente artigo, ou seja, qual o motivo para o esperanto não ter sido adotado até hoje como segunda língua em todos os países e, complementarmente, por qual motivo o esperanto foi perseguido em muitas ocasiões.

É interessante iniciar o processo de análise pela perseguição ao esperanto. O primeiro ato de perseguição ao esperanto é o realizado por Marko Zamenhof, pai de Lázaro Zamenhof, que

queimou seus manuscritos onde apresentava as bases do esperanto, o que o fez refazer todo o trabalho posteriormente. A explicação sobre esse acontecimento é geralmente a de que o pai de Zamenhof teria sido alertado por amigos de um possível desequilíbrio mental do filho, por produzir uma ideia tão extravagante como o esperanto.

Porém, há quem questione esta suposta explicação baseando-se na formação de Marko Zamenhof:

“Sabe-se que ele ocupou cargo oficial, além de professor de línguas, no governo czarista da Rússia. Foi censor para as línguas hebraica e iídiche. Não se tratava portanto de homem inculto, preocupado com o futuro de um filho que caminhava muito à frente do poder de compreensão de seu pai. Não devia ser ele homem facilmente influenciável por (infundados? Talvez nem tanto) temores de amigos” (FRANCO, 2009: 03).

Sendo assim, o pai de Zamenhof não somente não era inculto como detinha saber sobre idiomas. E ocupava o cargo de censor para determinados idiomas, o que significa que compactuava com o processo de censura realizado pelo governo czarista e com os interesses do mesmo. Observando o contexto do que ocorria na Rússia, não é difícil ver uma relação mais forte entre o ato do pai em relação ao idioma criado pelo filho:

“A Rússia desde o século XV, ou mesmo antes disso, já se apresenta como uma potência dominadora de outros povos e nações; esmagadora de suas culturas e por consequência de suas línguas. Ucrânios, Georgianos e outros povos foram sem piedade esmagados, submetidos, humilhados e privados oficialmente de suas nacionalidades, de suas culturas e principalmente de suas línguas” (FRANCO, 2009: 03).

O processo de dominação militar, bem como também sob outras formas, é facilitado com a dominação cultural, o que inclui a imposição idiomática. A Rússia, assim como todo império ou país imperialista, no caso do capitalismo, necessita da dominação lingüística para garantir a dominação social. Assim, os Estados-Nação e os regimes imperiais, sempre foram hostis a toda forma de autonomia de regiões e populações que pretenderam dominar ou dominaram efetivamente, bem como a qualquer obstáculo neste sentido. Uma das formas para se concretizar o avanço dos impérios ou dos Estados-Nações, é impor seu idioma aos demais países. A ideia de um idioma universal convivendo com idiomas nacionais, que está na proposta do esperanto, era duplamente nocivo para tais interesses, pois não só permitia a pluralidade idiomática como facilitava a comunicação entre populações de diferentes idiomas sem haver nenhuma população impondo seu idioma aos demais. O esperanto, servindo como

segundo idioma, permite a comunicação mundial, e não torna necessário um idioma de um determinado país ou império ser imposto aos demais. Assim, a ação do pai de Zamenhof não estava isenta de ligação com os interesses dominantes e a hegemonia cultural na sociedade russa.

Este primeiro acontecimento, no nível familiar, iria ser reproduzido em escala nacional em diversos países:

“E o passar do tempo viu o Esperanto expandir-se, tornar-se conhecido no mundo inteiro. aproximar pessoas, raças, nações, religiões e línguas diferentes. Ao mesmo tempo, o Esperanto gerou e suportou perseguições autoritárias e violentas na Bulgária, Romênia, Iugoslávia, Hungria, Polônia, Portugal, Espanha, Itália, na 2ª e na 3ª décadas do século XX, quando apenas tinha cerca de 33 anos. Na 1ª década do século XX com apenas 13 anos registram-se perseguições na Ásia: China, Japão, Coreia, Taiwan” (FRANCO, 2009: 05).

O regime nazista irá promover uma intensa perseguição ao esperanto. Antes de chegar ao poder estatal, Hitler, em sua obra escrita na prisão, Minha Luta, já começava seu processo de criação de um inimigo imaginário (VIANA, 2007b), a suposta “raça judia” e, a partir daí, amalgamava todos os adversários (comunistas, por exemplo) no epíteto de “judeu” e isso não foi diferente no caso do esperanto:

“Enquanto o judeu não se transforma em senhor dos outros povos, está obrigado, quer queira ou não, a falar as línguas daqueles. No entanto, no momento em que estes se tornam seus vassallos, têm que aprender todo um idioma universal (por exemplo o Esperanto), com o objetivo de, assim, ser dominados mais facilmente pelo judaísmo” (HITLER, 2003: 187).

Embora para Hitler a questão racial se fundamentava no “sangue”, o idioma tinha uma importância no processo de desenvolvimento da suposta raça ariana:

“Enquanto o ariano manteve sem contemplações sua posição senhorial não só foi realmente o soberano, mas também o conservador e o propagador da cultura, dado que esta depende exclusivamente da capacidade dos conquistadores e de sua própria conservação. No momento em que os próprios vencidos começaram a elevar-se desde o ponto de vista cultural, aproximando-se também aos conquistadores, mediante o idioma, se derrubou a vigorosa barreira entre o senhor e o servo. O ariano sacrificou a pureza de sangue, perdendo assim o lugar no Paraíso que ele mesmo tinha preparado. Sucumbiu com a mistura racial; perdeu paulatinamente sua capacidade criadora, até que começou a parecer-se mais aos indígenas submetidos que a seus antepassados, e isso não só intelectual, mas também fisicamente. Pôde desfrutar ainda dos bens já existentes da civilização, mas depois sobreveio a paralisação do progresso e o homem se esqueceu de sua origem. É deste modo como contemplamos a ruína das civilizações e reinos, que cedem o lugar a outras formações” (HITLER, 2003: 180).

Os documentos produzidos pelo regime nazista instaurado tomam o esperanto como inimigo a ser combatido. A partir de 1933 foi desencadeado um amplo processo de repressão ao

movimento operário esperantista, o que culminou com o confisco policial dos bens da Associação Alemã de Trabalhadores Esperantistas e levou a dissolução da Associação Socialista Esperantista. Da mesma forma, foi proibida a Associação Mundial Anacionalista e foi confiscada os bens da Ekrelo, editora proletária. Em 1935 foi proibido o ensino de esperanto na Alemanha. A explicação para essa ação fornecida por Bernhard Rust, Ministro de Ciência, Educação e Cultura Popular, é de que tal ensino de um idioma internacional debilitava-os valores essenciais de caráter nacional. O esperanto estaria, segundo o discurso oficial, em contradição com as idéias básicas do nazismo. Além disso, havia o temor de que o esperanto servisse de meio de comunicação secreta entre os opositores do regime nazista. A Gestapo, em 1936, através de seu líder, Heinrich Himmler, decretou a dissolução das organizações esperantistas na Alemanha. Isso levou muitos alemães, apenas por sua ligação com o esperanto, para campos de concentração, tal como os três filhos de Zamenhof. A chegada dos nazistas na Holanda também promoveu a proibição do movimento esperantista neste país.

Na Rússia, após a proibição do regime czarista (1895-1905), uma certa tolerância ao esperanto iniciou-se a partir de 1905. Após o golpe de Estado de outubro de 1917, realizado pelos bolcheviques, esta situação se manteve, tendo alguns defensores na sociedade pós-revolucionária. Lênin recusou a aderir a uma convenção internacional que visava a introdução do esperanto em todas as escolas em 1918. Nessa época havia um movimento operário esperantista na Rússia que durou até os anos 1930. Porém, a partir do final da década de 1930, a situação mudou e o esperanto passou a ser considerado, segundo expressão de Stálin (Fernandez, 2009), um idioma perigoso, cosmopolita e de espões. A grande purga de 1937 significou a morte de milhares de esperantistas. Em 1938 as associações esperantistas na União Soviética foram proibidas e os dirigentes da União Esperantista Soviética foram presos. A formação do capitalismo estatal russo promoveu sua expansão imperialista e significou a tentativa de transformar o idioma russo em língua oficial em toda a chamada “União das Repúblicas Socialistas Soviéticas”. No Leste Europeu, o esperanto também foi preterido a favor do idioma russo.

O esperanto também foi perseguido no Japão, e encontrou dificuldades e problemas em diversos países do mundo. A sua adoção, por sua vez, foi evitada e obstaculizada por

inúmeros governos. Neste momento, podemos lançar nossa hipótese de que o motivo para a perseguição do esperanto está intimamente ligado ao motivo de sua não adoção. E qual seria este motivo? Para explicar isso teremos que retomar a questão do idioma e poder e colocar em evidência que o grande problema se encontra no substrato idiomático do esperanto. Os idiomas modernos surgiram sob o signo do Estado-nação, das gramáticas normativas, do sistema escolar e da divisão de classes.

Porém, a chamada língua-padrão, imposta pelo Estado e reproduzida pelo sistema escolar e outros meios auxiliares, é a que se baseia na manifestação das classes privilegiadas e desta forma a linguagem coloquial e os dialetos são desvaloradas e vistos com preconceito. Isto reside no fato de que o substrato idiomático é um produto social e histórico que possui hegemonia, mas não está livre que projetos e práticas alternativas e o idioma não é um modelo totalmente fechado e imune e por isso pode ser alterado, modificado, mesclado, etc., e ao acontecer este processo ocorre um enfraquecimento de seu caráter conservador, o que está intimamente envolvido com as lutas de classes.

O idioma possui uma estruturação correspondente com seu substrato e seu desenvolvimento tendencial (ou seja, sua evolução e acréscimos) se realiza no sentido de reforçá-lo, mas, ao mesmo tempo, tem diversas outras possibilidades que, no entanto, são restringidas por diversas determinações (o conjunto das relações sociais e tudo envolvido: regularização estatal, sistema escolar, o substrato axiológico, etc.). Assim, tanto a evolução lexical quanto a gramatical caminha no sentido de reprodução da sociedade existente, apesar das contradições e possibilidades marginais existentes. Isso ocorre no interior de um idioma, mas é preciso destacar que o idioma oficial tem sempre a mentalidade dominante como seu substrato e esta, na sociedade, é a mentalidade burguesa.

Assim, os demais idiomas que não são expressões da sociedade moderna, foram paulatinamente sendo destruídos. A glotofagia significou a destruição de diversos idiomas. Os idiomas destruídos expressavam etnias e grupos sociais realmente existentes. Outros idiomas, de Estados-nação mais poderosos, se mantiveram e se tornaram parte da torre de babel da sociedade moderna, o que dificultava a comunicação cada vez mais freqüente e intensa, tanto pelo desenvolvimento comercial e intercâmbio cultural, quanto pelo desenvolvimento tecnológico e internacionalização crescente da produção e das relações sociais mais gerais.

Neste contexto, surgiram as idéias de criação de idiomas artificiais, tais como Volapuque, Ido, Novial, etc. No entanto, dentre todas as propostas de idiomas artificiais, o Esperanto vou o que conseguiu maior número de adeptos, divulgação, importância social. O esperanto surgiu a partir da obra de Lázaro Zamenhof (SANTIAGO, 1986; ZAMENHOF, 1993; ZAMENHOF, 1988), como já foi colocado, e se tornou a mais poderosa proposta de idioma artificial produzida na sociedade moderna. No entanto, como já demonstramos, o esperanto se tornou a proposta melhor sucedida e, para alguns, com melhor estrutura formal, e, ao mesmo tempo, foi perseguido e velado. O que interessa, portanto, é explicar este processo e suas motivações.

A grande questão está no substrato do esperanto. Se os idiomas “naturais” possuem como fonte de seu substrato determinadas relações sociais e mentalidade correspondente a elas, então qual seria o substrato dos idiomas artificiais? Sem dúvida, a fonte seria a mesma, embora, no que se refere ao caso da mentalidade, como se trata de uma produção inicialmente individual, então seria a mentalidade individual do criador que pode, ou não, ser expressão da mentalidade dominante. No caso do esperanto, seria a mentalidade de seu criador, Zamenhof, a chave para entender o seu substrato, pelo menos sob a forma original, já que este idioma não está, como qualquer outro, acima da história da sociedade e das lutas de classes.

Esse substrato foi definido pelo próprio Zamenhof como “ideia interna”. Embora ele tenha dedicado a elaborar o novo idioma e não relacioná-lo com nenhuma concepção política, posteriormente ele divulgou a sua doutrina do homaranismo, expressão que deriva de homaro, que em português é humanidade, o que significa que sua doutrina pode ser considerada um “humanismo” ou “humanitarismo”.

Sem dúvida, o humanitarismo de Zamenhof (usaremos esta expressão como uma tradução mais próxima da ideia do seu criador e visando distingui-la de outras formas de humanismo) é marcado por um conjunto de princípios que ele mesmo esclareceu em sua *Declaração Sobre o Humanitarismo*. Em tal declaração, Zamenhof se declara membro da “família humana”, o que significa entender que a humanidade é uma única família. Isto ultrapassa as diferenças raciais, étnicas, religiosas, que, segundo sua declaração, cedo ou tarde irá desaparecer e temos que lutar por isso. Também afirma que é um barbarismo qualquer insulto ou opressão a algum ser humano por possuir origem étnica, racial, religiosa, idiomática ou de classe social diferente da nossa. Assim, os princípios do livre pensamento e de um idioma neutro complementam esta

posição que coloca a união da humanidade como prioridade máxima. Em síntese, da Declaração de Zamenhof contesta a divisão social e os conflitos sociais e, mesmo quando reconhece a religião e o patriotismo, por exemplo, aponta como valores secundários diante do humanismo.

Neste sentido, o humanitarismo de Zamenhof entra em contradição com vários aspectos da mentalidade burguesa, tal como a competição, fonte de inúmeros conflitos. O humanitarismo de Zamenhof, sua ideia interna, é justamente o seu substrato. Porém, além de observar que o criador deste idioma apontava para este substrato, uma vez que ele existe, também pode ser confirmado no próprio idioma em questão. É isso que iremos fazer agora, ou seja, apresentar a ideia interna, o humanitarismo, na prática lingüística do esperanto.

O esperanto não é um idioma elitista, pois possui apenas 16 regras gramaticais, sendo, portanto, provavelmente o de mais fácil aprendizagem existente. Isso já revela valores incorporados no próprio idioma, pois facilita a comunicação e o aprendizado, tornando-se axionômico. Também é considerada, inclusive por Zamenhof, uma “língua neutra”, o que é questionável. Nenhum idioma é neutro, todos trazem em si um substrato que expressa mentalidade e, por conseguinte, valores, concepções, sentimentos. O esperanto é, na verdade, anacional, ou seja, não pertence ou expressa nenhuma nação, tal como já pensava Eugênio Lanti (BARRIO, 2009). O Estado capitalista é um Estado-nação, é o capitalista coletivo ideal, para retomar expressão de Engels, e, nesse sentido, sendo a principal forma de regularização das relações sociais, entra em visível contradição com o substrato do esperanto, uma das razões da perseguição a este idioma.

Outro elemento é o sexismo presente no substrato idiomático das línguas ocidentais que é minimizado no esperanto. Enquanto temos no idioma português, “Homem”, como sinônimo de “ser humano”, o que também ocorre em outros idiomas, como o inglês, e ao mesmo tempo o sexo masculino (FROMM, 1987; CARBONI e MAESTRI, 2003), no esperanto temos “homo”, para ser humano, e o indivíduo do sexo masculino é “viro” e sexo feminino é “virino”. Sem dúvida, ainda há um ponto problemático, que é o sexo feminino ser indicado com o acrescento de “in” à raiz do nome no masculino: pai = patro; mãe=patrino; filho= filo; filha=filino; marido=edzo; esposa=edzino. Há também um elemento interessante é que o pronome “li” é do gênero masculino e “si” do gênero feminino, existindo um terceiro, o

neutro, que seria “gi”². Desta forma, “ele quer falar com a mãe” é “Li volas paroli kun patrino” e “ela quer falar com a mãe” é “Si volas paroli kun patrino” e, se for uma criança e não se saiba ou queira definir o sexo, seria “Gi volas paroli kun patrino”. Isto é completado pelo fato de no esperanto não existem gêneros gramaticais. De qualquer forma, o sexismo pelo menos foi reduzido em comparação com os idiomas ocidentais e os problemas ainda existentes, tal como o feminino parecer ser um derivado do masculino, é algo em aberto e que poderia ser solucionado facilmente, tal como propõe o Ido, um idioma artificial derivado do esperanto, no qual, para citar um exemplo, “patro” é pai e “matro” é mãe, que, no entanto, segundo comentaristas, teria avançado em alguns pontos e regredido em outros, em relação ao idioma que lhe deu origem.

Desta forma, o esperanto entra em conflito com a mentalidade burguesa e por algumas características específicas, tal como sua posição anacionalista, o que produz uma contradição com os interesses colonialistas e imperialistas, bem como seu caráter antielitista e maior facilidade na aprendizagem, o que o torna potencialmente subversivo, já que facilita a comunicação das classes exploradas a nível mundial.

Assim, a recusa do esperanto tem sua razão de ser nas relações de poder na sociedade capitalista. Stálin, ao afirmar que o esperanto é uma “língua perigosa” tinha plena razão. A questão é que as palavras são armas e a ideia de sua periculosidade revela que ela é um perigo. Se um perigo significa uma circunstância que prenuncia um mal para alguém ou alguma coisa, então resta saber para quem o esperanto representa perigo. O uso da palavra “perigo”, na sociedade atual, virou apenas um elemento de um discurso retórico que com uma palavra produz um efeito psíquico negativo, mas que pode ser desfeito desde que se entenda seu real significado e contexto e ao contextualizar, ficamos sabendo que o perigo não é para a população ou para a humanidade e sim para os regimes ditatoriais, impérios, países imperialistas, classes privilegiadas e, portanto, está numa relação de benefício para os seus opositores, revelando, mais uma vez, a relação indissociável entre relação e poder em apenas uma palavra. O que dizer de um idioma inteiro? O esperanto é um perigo para alguns, mas é uma esperança para a maioria.

² Nestes casos, há um til acima do “s” e do “g”, que somente teclados de computador adaptados por programas complementares conseguem reproduzir colocando o til antes das letras referidas.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 5ª edição, São Paulo: Hucitec, 1990.
- BARRIO, Toño Del. *Eugenio Lanti, el Anacionalista*. Disponível em: <http://www.nodo50.org/esperanto/artik09.htm> acessado em: 07/08/2009
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: As Conseqüências Humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *O Imperialismo da Razão Neoliberal*. Revista Possibilidades. Ano 01, nº 01, 2004.
- CALVET, Louis-Jean. *O Processo Colonial a Nível Lingüístico*. <http://membres.lycos.fr/questionne/perspectivas/calvet1.html>. Acessado em 04/09/2004.
- CÂMARA JR., J. M. *História da Lingüística*. 2ª edição, Petrópolis: Vozes, 1975.
- CARBONI, Florence e MAESTRI, Mário. *A Linguagem Escravizada. Língua, História, Poder e Luta de Classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- FORRESTER, Viviane. *Uma Estranha Ditadura*. São Paulo: Unesp, 2001.
- FRANCO, L. C. *É o Esperanto uma Língua Perigosa?* Disponível em: http://www.kke.org.br/palestras/esperanto_lingua_perigosa acessado em: 09/08/2009.
- FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* 4ª edição, Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- HITLER, Adolf. *Mi Lucha*. Santiago do Chile: Jusego, 2003.
- MARCELLESI, J-B. e GARDIN, B. *Introdução à Sociolingüística*. Lisboa: Aster: 1975.
- NINYOLES, R. L. *Idioma y Poder Social*. Madrid: Tecnos, 1972
- PIRON, Claude. *O desafio das línguas*. Campinas: Pontes, 2002.
- RENAN, E. *A Origem da Linguagem*. Salvador: Progresso, 1950.
- RIBEIRO, L. F. *O professor entre o sábio e o erudito*. Disponível em: <http://filipe.tripod.com/professor.html> acessado em: 03/09/2009.
- SANTIAGO, Isabel. *O que é Esperanto*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SAPIR, Edward. *A Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- TERWILLIGER, Robert. *Psicologia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- VIANA, Nildo. *A Invenção do Inimigo Imaginário*. Antítese. Revista de Marxismo e Cultura Socialista. Ano 02, num. 04, Outubro de 2007b.

VIANA, Nildo. *Linguagem, Discurso e Poder. Ensaios Sobre Linguagem e Sociedade*. Pará de Minas: Virtualbooks, 2009.

VIANA, Nildo. *O Capitalismo na Era da Acumulação Integral*. São Paulo: Idéias e Letras, 2009B.

VIANA, Nildo. *Os Valores na Sociedade Moderna*. Brasília: Thesaurus, 2007a.

VIANA, Nildo. *Universo Psíquico e Reprodução do Capital. Ensaios Freudo-Marxistas*. São Paulo: Escuta, 2008.

ZAMENHOF, L. L. *Essência e Futuro da Idéia de Língua Internacional. Esenco kaj Estonteco de la Ideo de Lingvo Internacia*. (Edição bilíngüe: esperanto-português). 4ª edição, Brasília: Federação Espírita Brasileira, 1993.

ZAMENHOF, L. L. *Essência e Futuro da Idéia de uma Língua Internacional*. Goiânia: Zamenhof Editores, 1988.

O SURGIMENTO DO PRP E OS USOS DO PASSADO

Rogério Lustosa Victor¹
rogeriolustosa@yahoo.com.br

O presente artigo trata da reorganização do integralismo no pós-guerra, a qual suscitou um amplo debate em que os usos do passado foram centrais. Isso porque o integralismo nos anos 1930 se organizou enquanto partido de cunho fascista e com a derrota dos fascismos na Segunda Guerra Mundial e os subsequentes eventos dos Julgamentos de Nuremberg e da difusão dos horrores praticados pelos nazi-fascismos durante o conflito temos significativo veto a movimentos similares. Assim, ex-militantes da extinta Ação Integralista Brasileira (AIB), tiveram que enfrentar o passado ou, ao menos, os usos que dele se faziam, refazendo engenhosamente suas memórias de maneira mais condizente com as exigências do presente.

Palavras-chave: Integralismo, memória e política.

This article focuses on the *integralismo* reorganization in the Post War period and the battle for the past provoked by it. Its main concern is the historical context in which such reorganization took place, particularly the fact that the *integralismo* has organized itself as a fascist oriented political party and also the fact that, as a result of the fascism defeat in the World War II and the Nuremberg Trials propagation of the Nazis war atrocities, the process of reorganization found an atmosphere of complete veto to similar movements. All together, it leads to the conclusion that the former supporters of the extinct Brazilian Integralist Action had to face the past, at least the ways that it was used — what pushed them to creatively rebuild their memories to fit the present requirements.

Key-Words: Integralismo, memory, politics.

Peter Burke em sua obra *O mundo como teatro – estudos de antropologia histórica*, ao problematizar os usos da memória social, indaga o porquê de algumas culturas parecerem mais preocupadas em recordar o seu passado do que outras e ainda afirma que “dada a multiplicidade de identidades sociais e a coexistência de memórias rivais, de memórias alternativas (...), é certamente mais produtivo pensar em termos pluralísticos sobre os usos que a recordação pode ter para diferentes grupos sociais (...)”. (BURKE, 1992: 247). O caso de uso da recordação que nos propomos analisar é bastante intrigante. Trata-se da reinserção do integralismo na vida político-partidária brasileira na redemocratização da segunda metade dos anos 1940 na forma de Partido de Representação Popular (PRP). Tal reorganização do integralismo no pós-guerra suscitou amplo debate no qual os usos do passado foram centrais. Isso porque o integralismo nos

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás.

anos 1930 se organizou enquanto partido de cunho fascista e com a derrota dos fascismos na Segunda Guerra Mundial e os subseqüentes eventos dos Julgamentos de Nuremberg e da difusão dos horrores praticados pelos nazi-fascismos durante o conflito implicaram em significativo veto a movimentos similares. Assim, ex-militantes da extinta Ação Integralista Brasileira (AIB), ao tentarem a reinserção no espaço político a partir de 1945 tiveram que enfrentar o passado ou, ao menos, os usos que dele se faziam, refazendo engenhosamente suas memórias de maneira mais condizente com as exigências do presente.

Nos primeiros meses de 1945, o jornal *Correio da Manhã* acompanhou de perto a movimentação dos integralistas que intentavam, com o esperado fim da Segunda Guerra Mundial e a redemocratização brasileira, voltar à cena política. Mesclando notícias das articulações dos ex-camisas-verdes com matérias que os expunham a partir de leituras de fatos ocorridos na década anterior de modo pejorativo, o citado jornal faz uso da memória social no sentido de vetar a atualização do movimento. No entanto, tem-se uma multiplicidade de identidades sociais e, assim, de distintas memórias. Nos jornais integralistas *Reação Brasileira* e *Idade Nova* as narrativas referentes ao passado são outras, pois que é representativo de uma leitura interna dos camisas-verdes. Desse modo, levando em consideração as visões do passado conflitivas do *Correio da Manhã* e da imprensa integralista (*Reação Brasileira* e *Idade Nova*), interessar-nos-ia aqui avaliar os usos políticos do passado e a coexistência de memórias rivais.

A imprensa, diante do processo de abertura política, inquietava-se com a possibilidade do integralismo se rearticular politicamente. No dia 15 de maio de 1945 representantes da imprensa foram recebidos pelo Ministro da Justiça, Agamenon Magalhães. O interesse dela era interpelar o ministro sobre o anteprojeto da lei eleitoral, pois que no dia 25 seguinte se encerraria o prazo para apresentação a ele de sugestões. No diálogo com os jornalistas o ministro foi indagado sobre o integralismo, no que ele respondeu: “O governo não pode opinar sobre o assunto. Esta matéria será de competência exclusiva da Justiça Eleitoral. A ela caberá o encargo de negar ou não o registro, não apenas do integralismo...” (*Correio da Manhã*, 16.5.1945). O curioso é que a matéria do *Correio* que discorria sobre a Reforma Eleitoral, partidos regionais e/ou nacionais, o voto feminino obrigatório entre outras questões relativas ao tema, tem título que revela a citada preocupação da imprensa: *O ressurgimento ou não do integralismo dependerá da justiça eleitoral*.

Sincronicamente ao acompanhamento do processo de abertura política e aos passos do integralismo para reingressar no embate político na ordem legal, o *Correio da Manhã* publica notas e matérias de repúdio aos camisas-verdes. No domingo 27 de maio é possível ler matéria sobre uma exposição anti-integralista que se montava na capital da República. Ela assim se iniciava:

Será organizada dentro de poucos dias, nesta capital, uma exposição anti-integralista. Tudo o que se fizer – todos os esforços que se dispender – para alertar a nação contra um possível ressurgimento do fascismo caboclo, deve merecer, por parte de todos os brasileiros, conscientes de seus deveres, o mais amplo e decidido apoio. (Correio da Manhã – 27.5.1945).

E de fato no dia 8 de junho em um espaço da capital federal de grande movimento popular (a passagem subterrânea do que era conhecido como “tabuleiro da bahiana” onde faziam ponto os bondes da Companhia Jardim Botânico) era inaugurada a exposição anti-integralista. Ao longo da passagem podia-se ver colados à parede lado a lado a bandeira integralista com o sigma e a bandeira nazista com a suástica. Estavam expostos também fuzis e armas alemãs e ainda fotografias das vítimas dos campos de concentração organizados pela Alemanha nazista. No dia seguinte, o *Correio da Manhã* noticia a inauguração da exposição e depois de descrever o que ali se poderia ver prossegue em sua campanha anti-integralista:

“(...)Bandeiras, livros traduzidos para o alemão, papéis, punhais com a cruz swástica da Alemanha nazista, fotografias e outros documentos do partido fascista nacional, a Ação Integralista Brasileira, que está articulada e pretende ressurgir nesta hora de redemocratização do mundo, sob alegações de que esse partido, de tão nefasta e violenta ação nos tempos do seu domínio, não é totalitário, e sim democrático, e não teve ligações com o nazismo hitlerista e o fascismo” (Correio da Manhã, 9.7.1945).

Na mesma matéria o *Correio* se contrapunha à argumentação de líderes da extinta Ação Integralista Brasileira (AIB), que negavam a equivalência do nazismo e fascismo ao integralismo, insistindo na mesma: “expostas aos olhos do público estão todas as provas do caráter nazista e totalitário do integralismo que possuía até punhais com as armas do nazismo alemão para assassinar brasileiros”. Reforçando o argumento de que o integralismo era o fascismo/nazismo brasileiro, o *Correio* utiliza-se de prova documental, divulgando inúmeros trechos de escritos integralistas dos anos 1930, momento em que líderes como Gustavo Barroso não hesitavam em aproximar o integralismo do nazismo. Ainda na matéria sobre a exposição

anti-integralista se lê algumas dessas transcrições como o trecho da obra *O Integralismo em marcha* de Gustavo Barroso que se segue: “A cada passo nos chamam de imitadores do fascismo ou plagiadores do hitlerismo. Não somos imitadores e plagiadores dum ou doutro...Somos simplesmente da mesma árvore, filhos da mesma doutrina...”².

Evidentemente que o *Correio* não poderia em sua campanha contrária à reorganização integralista no pós-guerra deixar de lado o Chefe do Integralismo, Plínio Salgado. E, assim, o mostra como intransigente antidemocrata a partir do mesmo forte subterfúgio, que é o da prova documental, transcrevendo trechos de suas obras ou discursos. Pode-se ler ainda na matéria sobre a exposição integralista trecho da obra de Salgado *Palavra nova dos tempos novos* (p. 47) que referendava tal perspectiva: “O Brasil aprendeu a falar. Já dispensa o jogo dos partidos. (...) Já sabe que eleições de nada valem”. E, de um trecho do jornal integralista *A Ofensiva*³, expõe a seguinte afirmação de Salgado: “O Integralismo nega a eficácia do voto, nega a concepção democrática do ‘cidadão’. Condena o sufrágio universal”.

No dia seguinte, 10 de junho, o jornalista Mário Pedrosa publica no *Correio da Manhã* o artigo *Para a exposição anti-integralista*. No artigo Pedrosa coloca que estava faltando na exposição a primeira bandeira com a suástica hasteada na cidade de São Paulo. Segundo o autor, em algum momento de uma tarde do ano de 1934, expuseram a bandeira nazista que ficou pendente da fachada da Casa Alemã, na rua direita. Pouco a pouco pessoas ali se aglomeraram e espontaneamente começaram a gritar: “tira, tira”, mas logo chegaram integralistas uniformizados com suas camisas-verdes e se puseram entre o povo e a Casa Alemã, protegendo a suástica. Seguiu-se certo conflito que culminou na retirada da bandeira, a qual, no entanto, ficou sob a posse dos integralistas. Pedrosa (*Correio da Manhã*, 10.7.1945), após narrar o episódio, cujo desfecho foi que “o sinistro estandarte da escravidão totalitária foi afinal derrubado; mas, ajudados pela polícia, os lacaios nacionais de Hitler conseguiram arrebanhar o troféu das mãos anti-fascistas e fugiram do campo de batalha levando-o consigo”, conclui dizendo que: “Desde aquela tarde o povo de S. Paulo nunca mais teve dúvidas de que o integralismo não passava de um cogumelo crioulo oriundo da monstruosa proliferação totalitária (...)” (*Idem*). Aqui concordaríamos com Ricoeur ao se opor à “idéia segundo a qual a história, na época moderna, teria reduzido a memória, outrora matriz da história, ao estatuto de simples objeto histórico entre

² . P. 89 da citada obra de Gustavo Barroso. In: *Correio da Manhã*, 9.7.1945.

³ . Publicada originalmente no Jornal Integralista *A Ofensiva* em 16 de agosto de 1934, escrito por Plínio Salgado e intitulada *Instruções aos integralistas*.

outros” (2001: 374), e pensaríamos a memória como a primeira relação com o passado e que a “história sabe que há passado porque a memória já o disse antes dela (*idem, ibidem*). O jornalista Pedrosa diz o que ouviu de outros que viram. Neste movimento as coisas vistas se transformam em coisas ditas e o que emerge é o testemunho, elemento fundamental na transição da memória à história. No trajeto da memória à história através do testemunho a etapa seguinte “é a do arquivamento dos vestígios documentais que se substituem aos vestígios mnemônicos” (*idem*: 375) e aí encontraríamos a história ligada a memória por meio desse arquivamento⁴.

Além da exposição anti-integralista o *Correio* divulgava freqüentemente o apoio generalizado da sociedade brasileira a um Manifesto anti-integralista que então se organizava. Como no dia 3 de junho daquele mesmo ano quando se podia ler no caderno *Notícias Políticas* a seguinte nota: “Novas adesões estão sendo enviadas ao manifesto anti-integralista. Elementos de todas as classes sociais desta capital estão subscrevendo aquele documento”.

Plínio Salgado, exilado em Portugal desde 1939, em 1945 agia no sentido de voltar ao Brasil no momento oportuno e ainda no exílio passa aos seus correligionários as diretrizes para o ressurgimento do integralismo enquanto agremiação partidária. Com o intuito de preparar o campo para seu retorno dava cuidadosas declarações à agência de notícias internacionais, *United Press International*, sendo aquelas, por fim, publicadas pela imprensa brasileira. Nestas declarações destaca-se o apelo de Salgado à mística cristã do movimento por ele liderado. Porém, tais declarações encontravam sempre réplicas muitas vezes focadas num tema central dos discursos que visavam vetar o integralismo: o da equivalência entre o integralismo e o fascismo e/ou do nazismo.

O *Correio da Manhã*, no dia 19 de abril de 1945, em matéria escrita por Francisco Mangabeira, intitulada *A mística de Plínio Salgado*, explorava o estratégico tema ao responder matéria de Salgado em que este apontava a mística cristã como sendo o eixo central da doutrina da qual ele era o chefe e fundador. Assim colocava que na verdade “tal mística é a do nazismo e do fascismo (...) incrivelmente apresentada com a máscara do cristianismo”. Mas Mangabeira reforça o seu argumento usando de estratégia já citada e que vinha sendo comumente usada pela

⁴ Não estamos sugerindo que o jornalista Pedrosa faz história, mas o arquivamento desses relatos implica no fornecimento ao historiador de documentos, que estaria no primeiro nível da operação historiadora que segundo P. Ricoeur (2007) é o documental. Claro também que não se faz história a partir de uma leitura transparente da documentação, pois que a primeira fase da operação historiadora se imbrica na segunda que é a da explicação/compreensão. De qualquer modo, vale ressaltar que a memória narrada e posteriormente escrita e arquivada alimenta a história.

imprensa contra o integralismo, que era a utilização da prova documental, e, assim, transcreve suposto discurso de Salgado publicado no *Diário da Noite* do dia 19 de maio de 1938 em que há forte apologia aos regimes nazi-fascistas, donde Mangabeira conclui: “é o hino à força e à violência nazista! (...) É a tentativa para empolgar a alma humana pelas ‘vibrações místicas’ do nacionalismo nazista, do ‘sonho único’ de violência e de conquista dos que traçam o mapa das nacionalidades ‘a ponta das baionetas’.

Ficava difícil para os integralistas convencer a opinião pública do contrário. E isso parecia fundamental para que os ex-camisas-verdes pudessem agir dentro da legalidade com alguma organização partidária. Ao menos era o que afirmava o Chefe da Polícia, João Alberto, em meados de agosto. Ao reunir a imprensa para falar das medidas a serem tomadas naquela ocasião para dar liberdade política aos cidadãos, alguém indagou:

- Como a polícia tratará os antigos elementos da Ação Integralista Brasileira que pretendem viver os postulados da camisa-verde? ‘No que o Chefe da polícia respondeu’: Os integralistas como os comunistas, foram anistiados e tem o direito de fazer vida nova. A polícia nada tem a opor a nenhuma cruzada a nenhuma agremiação, mesmo que seja constituída por elementos outrora pertencentes ao integralismo, e que eles, por programa ou por ato, queiram reviver o antigo partido. (...) No entanto, estou pronto a corrigir minha atitude se notar que a opinião pública se encaminha para outro sentido. (Correio da Manhã, 16.8.1945).

Visando então desfazer as imagens negativas compartilhadas pelo público referentes ao integralismo, atrair novos adeptos à sua doutrina e muito provavelmente criar um clima mais propenso à reorganização partidária dos ex-camisas-verdes, Salgado envia do exílio o Manifesto-Diretiva, documento central no processo de reordenação do integralismo. O Manifesto teve ampla difusão e segundo Gilberto Calil (2001: 136): “foi publicado nos principais jornais do país na primeira quinzena do mês de setembro de 1945” e “circulou nacionalmente entre os integralistas na forma de folheto, produzidos em diversos núcleos (...)” (*Idem, Ibidem*). No *Correio da Manhã*, o Manifesto-Diretiva foi publicado no domingo, 9 de setembro, cobrindo praticamente toda a página 10. Nele, Plínio Salgado faz uma exposição sintética de sua doutrina e a apresenta como sendo a mesma desde a década anterior, época da Ação Integralista Brasileira. Define o integralismo como uma doutrina, antes de ser um partido; condena toda forma de materialismo, criticando veementemente os Estados Totalitários, tanto os nacional-socialistas quanto os internacional-socialistas, ambos vistos como constituindo as faces direita e

esquerda de uma mesma realidade; defende os fundamentos religiosos da pátria e se colocando como inspirado nos ensinamentos de Cristo afirma a concepção espiritualista de sua doutrina.

O Manifesto-Diretiva é em grande medida uma defesa sintética de seu movimento e defendê-lo era reordenar o seu passado. Os ex-camisas-verdes não queriam ou não podiam desprezar o passado, momento em que teriam sido um significativo movimento com grandes expectativas de futuro. No passado parecia estar sua força, mas também era ali que se encontrava sua fraqueza. Como descolar a imagem tão compartilhada de que o integralismo era o fascismo caboclo? Não recompor esse passado era condenar o integralismo a ausência de futuro. Daí a preocupação de Plínio com questões como o uso da camisa-verde e a equivalência com os fascismos europeus e, ainda, com o golpe integralista de 1938, aspectos do passado integralista que muito eram usados para minar o movimento perante a opinião pública. Salgado explica essas acusações como uma espécie de testemunho, alguém que viveu como ator privilegiado todos esses processos e que “como todo testemunho quer ser acreditado” (SARLO, 2007: 37). Naquela primeira questão, Salgado argumenta que a camisa-verde, deixada de lado neste novo momento (até porque a legislação em vigor em 1945 não a permitiria), não era um símbolo do totalitarismo e sim uma arma usada para combater a nazificação de algumas regiões do Brasil, basicamente do Sul. Salgado insiste no aspecto antitotalitário do integralismo, fazendo abundantes referências de seus textos anteriores para provar que a equiparação do integralismo aos fascismos não passava de “calúnia, deturpação e falsidades de toda espécie” (SALGADO, Manifesto-Diretiva). Quanto ao golpe de 1938, argumenta que não houve revolta integralista naquela ocasião e sim uma revolta de vários partidos a favor da democratização e retomada da Constituição de 1934. Nesta articulação geral nem a chefia cabia ao integralismo e sim ao General Castro Júnior. No entanto, o testemunho “nem sempre traz em si mesmo as provas pelas quais se pode comprovar sua veracidade; elas devem vir de fora” (SARLO, 2007: 37). Neste sentido, para referendar tal posição Salgado utiliza-se de declarações públicas do próprio Gal. Castro Júnior.

Embora o Manifesto-Diretiva não seja um documento explicitamente ligado a organização de um novo partido integralista, há fortes indícios de que fazia parte da estratégia para que o nível de rejeição à doutrina integralista diminuísse e facilitasse a criação e legalização de alguma agremiação partidária que mantivesse a doutrina da extinta AIB. Daí o esforço para descolar o integralismo de seus congêneres europeus e reforçar os aspectos espiritualistas do integralismo. A própria proximidade temporal entre o Manifesto e a assembléia de fundação do

Partido de Representação Popular (PRP) que ocorreu no dia 26 de setembro de 1945, constitui um desses indicativos.

Na assembléia de Fundação aprovaram-se o estatuto e o programa partidário, além de ter sido eleito um Diretório Nacional Provisório. Entre os fundamentos do programa partidário, dois entre os cinco aprovados merecem destaque para se perceber as estratégias acima apontadas:

*“1. O conceito espiritualista da vida, preservável com respeito das tradições religiosas do povo, e das bases indestrutíveis da família brasileira, e com repúdio de toda e qualquer legislação inspirada em doutrinas materialistas;
5. O combate contra todas as ideologias totalitárias, inimigas da dignidade do homem, da soberania nacional e da harmonia entre os povos (Diário Oficial, 29.9.1945)”*

No dia 2 de outubro o PRP foi apresentado ao Tribunal Superior Eleitoral (TSE) que lhe concedeu o registro provisório em 9 de outubro. No dia 1º de novembro, na I Convenção Nacional do Partido foi eleito o primeiro Diretório Nacional, presidido pelo comandante e ex-militante da AIB, Fernando Cochrane. E pouco mais tarde, no dia 10 de novembro, o partido consegue o registro definitivo concedido pelo TSE mediante 16.307 assinaturas de eleitores⁵ (a legislação vigente exigia um mínimo de 10.000 assinaturas).

Como se vê, o PRP se organizou tardiamente, se se considere as eleições que se realizariam em 3 de dezembro daquele mesmo ano. Não lançou candidato à presidência e optou por apoiar a candidatura Eurico Gaspar Dutra (Partido Social Democrata) a apenas 15 dias das eleições. Apresentou chapa em 11 das 22 unidades da federação e não elegeu nenhum deputado federal por sua legenda, embora em São Paulo, pela legenda do PSD tenha feito o deputado Goffredo Silva Telles. Seu melhor desempenho proporcional foi no Estado do Paraná em que obteve 5,58% dos votos (10.807), e o melhor absoluto foi no Rio Grande do Sul em que obteve 22.197 votos (3,47%).

Apesar do pífio resultado eleitoral, a efetiva participação do PRP nas eleições de dezembro de 1945 marcou a volta do integralismo ao embate político partidário. Mas, mesmo tendo o registro definitivo aceito pelo TSE e tendo participado do processo eleitoral, as acusações de fascista/nazista continuavam aparecendo no debate público por meio da grande mídia e importunava os perrepeistas que, no entanto, se defendiam. Valendo-se da mesma estratégia que seus opositores, Plínio Salgado responde às acusações de que seu movimento era

⁵ *Idade Nova*, 25.9.1947, p. 3.

nazista/fascista presentes no *Correio da Manhã* a partir de textos nele divulgados nos anos 1930. Assim, o jornal integralista *Reação Brasileira* (6.12.1945) republicou “Milagre do Sigma”, artigo de autoria de Paulo Filho elogiando o integralismo e publicado originalmente no *Correio da Manhã* em 1935. E uma semana depois (13.12.1945), o mesmo jornal integralista republica artigo intitulado *Onde não cabe a tolerância*, do editor Costa Rego, publicado originalmente em 1936 e que deu margem para o seguinte comentário: “Naquela época, o *Correio da Manhã* não admitia, de maneira alguma, a tese realmente insustentável de que o integralismo é o Nazismo Indígena”.

As defesas se justificavam na medida em que os integralistas viam um risco real de terem seu caminho político obstaculizado pela justiça, como quando em 1946, a legislação eleitoral passou a exigir 50.000 assinaturas para a concessão do registro definitivo e o PRP teve então seu registro questionado. Os perrepistas alegaram direito adquirido, mas a solução para o PRP neste momento veio com um decreto do presidente Eurico G. Dutra que permitiu aos partidos que tivessem obtido mais de 50.000 votos nas eleições anteriores o registro definitivo.

Em 1947, o vereador do PRP da cidade do Rio de Janeiro e ex-militante da AIB, Jayme ferreira da Silva respondeu em plenário a 13 interpelações/acusações colocadas por outros vereadores, nomeadamente Carlos Lacerda, Luiz Paes Leme, Ari Barroso, Tito Lívio, Adauto Cardoso, Osório Borba, Pedro Braga e Agildo Barata (esses dois últimos líderes do Partido Comunista). Tais interpelações sintetizam bem o clima político vivido pelo PRP naquele momento e suas dificuldades em administrar o passado que tinha que carregar. Na interpelação de n. 13, se percebe bem essa situação. Colocaram para o vereador perrepista: “V. Ex^a é representante do PRP ou do Integralismo?” (SILVA, 1996: 71), no que Jayme Silva respondeu: “(...) represento o Partido de Representação Popular, sem que isso implique todavia em abdicação de minhas velhas convicções integralistas. (...) E o ideal integralista, de que não abduco, resume-se na defesa dos sagrados princípios cristãos e brasileiros” (*idem*: 72).

O passado estava colado a esses homens e era um passado que encontrava conjuntura adversa para sua atualização. Ao iniciar sua resposta às acusações, Silva evidencia a hostilidade por ele vivida em função de sua militância integralista nos anos 1930: “ao entrar nesta casa, tantas coisas se haviam repetido contra o antigo movimento da AIB que eu, como participante que fui daquele movimento, fui recebido sob estrondosas manifestações de desagrado (...)” (*idem*: 3). O passado de muitos perrepistas era marcado pelo integralismo e o integralismo era

fascismo. Essa era a acusação central a que estes homens tiveram que responder e foi por onde Silva começou sua exposição. Porém, ao repudiar o fato de estar sendo chamado de fascista pelos colegas da câmara, o vereador Aluísio Neiva pede a palavra para um breve esclarecimento do Partido Comunista e ironiza: “Não o chamaremos mais de fascista e, sim, pelo seu sinônimo – integralista” (*idem, ibidem*). O vereador perrepista então inicia sua defesa, respondendo as interpelações, começando exatamente pela que afirmava que o integralismo é fascismo. E, evidentemente, afirma que o integralismo não é fascismo e sustenta sua abordagem centrado-se nos usos do passado, em documentos integralistas dos anos 1930, no que ele expõe:

Creio que, dentro do limite dos meus conhecimentos, deixei bem claro que Integralismo não é e nunca foi fascismo (...). Trouxe os documentos básicos daquele glorioso movimento. Aduzi opiniões de personalidades as mais eminentes. Não pensem entretanto, que tenha eu, de leve sequer, desvirtuado uma vírgula que seja no que acabo de afirmar; também não estamos improvisando uma defesa póstuma, mas revivendo os princípios básicos do Integralismo, proclamados há cerca de 15 anos! (Idem: 13-14).

Outra interpelação respondida por Silva, foi quanto à exposição anti-integralista que havia ocorrido 2 anos antes no “Tabuleiro da Bahiana”. A preocupação do vereador em responder à questão “Como responde o Integralismo às acusações da Exposição do Tabuleiro da Bahiana?” aponta para a importância daquele espaço como lugar de memória, no caso, de uma memória que vetava o integralismo e por conseguinte o PRP. Pensando com P. Nora (1993) supomos que os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea e os opositores do integralismo tendo essa percepção (conscientemente ou não) se dispuseram a organizar a exposição do “Tabuleiro da Bahiana” como um lugar de memória, mas uma memória do mal, uma memória do que deveria ser banido. E ainda com Nora poderíamos afirmar que se o que defendiam os opositores do integralismo não estivesse ameaçado pelo esquecimento, ou seja, pelo esquecimento do caráter fascista do integralismo que por sua vez facilitaria a articulação dele no presente, não haveria a necessidade de construir um lugar de memória. No entanto, as representações do passado eram conflitantes e para o vereador perrepista a exposição subterrânea do “Tabuleiro da Bahiana” não passava de uma fraude grosseira, “testemunho flagrante do ódio e da perfídia que inspiraram os adversários do Integralismo” (SILVA, 14: 57).

O vereador ainda se dispôs a responder se os integralistas colaboraram com os alemães no afundamento dos navios brasileiros na guerra, se os integralistas foram financiados pela Alemanha nazista, se eram extremistas, se o destacado líder integralista Gustavo Barroso entrou em entendimento com o ministro da propaganda da Alemanha, Joseph Goebbels, entre outras questões, todas elas indagações acerca de ações e posições dos integralistas no passado recente, passado presente na memória social e que era extremamente condenável. Cabia aos integralistas, agora perrepistas, recompor aquele passado ou serem vetados no presente. Ao trazer opiniões de personalidades eminentes emitidas nos anos 1930 favoráveis ao integralismo, Silva usa dos testemunhos, essa peça chave, como já foi dito, na transição da memória à história, mas que comporta uma dimensão crítica que é justamente a crítica do testemunho, embasada na comparação entre testemunhas rivais. O passado está em disputa e uma derrota total dos integralistas no que concerne as representações do passado significaria a impossibilidade de atuar no presente.

O risco de veto no presente em função de tal percepção do passado era tão persistente que ainda em 1948, o PRP teve sua sobrevivência questionada juridicamente. E o que foi alegado para solicitar junto ao TSE o cancelamento do registro do partido pelo senador Vilas Boas, da União Democrática Nacional (UDN) do Mato Grosso, foi a presença de integralistas no PRP e, portanto, o seu caráter antidemocrático. Mais uma vez os opositores do integralismo usaram do passado: Vilas Boas embasou a acusação em textos de Plínio Salgado do período da AIB como prova do caráter antidemocrático do PRP que se dizia integralista.

Diante da rejeição pelo TSE da solicitação do senador, Plínio Salgado⁶ aproveita a situação para continuar em sua permanente recomposição do passado com o intuito óbvio de se inserir no tempo presente, momento em que o integralismo só poderia ser aceito se perdesse os componentes fascistas a eles associados. Como o veto ao integralismo enquanto fascista se atualizava enquanto veto ao PRP, era necessário descolar o fascismo do integralismo também nos tempos da AIB. Salgado assim se colocava diante da questão:

O que o Tribunal julgou não foi apenas o Partido de Representação Popular, mas também o Integralismo. E este resplandeceu com a eloquência das verdades históricas depois de tantos anos de calúnias que o desfiguraram. Essa é a Doutrina

⁶ Salgado voltou do exílio em agosto de 1946 e em outubro do mesmo ano, na II Convenção Nacional do PRP, foi eleito presidente do partido, posição que exerceu até a sua dissolução pelo Ato Institucional n. 2, em 1965.

Integralista, conforme está nos documentos oficiais e nos meus livros. Se houver algum partido que a rejeite, é porque esse partido não é democrático. (Idade Nova, 28.7.1949)

Com essas palavras emitidas em 1949 e difundidas em um jornal integralista, Plínio Salgado mostra que o esforço para tentar inocentar o integralismo na história, na sua presença na vida política brasileira dos anos 1930 - momento em que os integralistas construíram um amplo projeto de futuro para o Brasil – percorreu toda a segunda metade dos anos 1940. O golpe que instalou o Estado Novo ao fechar a AIB e perseguir os integralistas interrompeu aquele projeto de futuro. Recompôr o passado dos integralistas isentando o movimento e seus militantes de “culpas” era recriar a expectativa de futuro que outrora tiveram e pacificá-los com o mundo presente, abrindo caminho para que, enfim, o PRP pudesse encontrar o seu lugar no universo político-partidário brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

BURKE, P. *O mundo como teatro – estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.

CALIL, G. G. *O integralismo no pós-guerra – a formação do PRP (1945-1950)*. (Coleção história). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CORREIO DA MANHÃ. Rio de Janeiro, 1945.

DIÁRIO OFICIAL. Rio de Janeiro, 1945.

IDADE NOVA. Rio de Janeiro, 1947.

----- Rio de Janeiro, 1949.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História. São Paulo, n. 10, dez, 1993.

REAÇÃO BRASILEIRA. Rio de Janeiro, 1945.

RICOEUR, P. O passado tinha um futuro. In: MORIN, E. *A religação dos saberes – o desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

----- *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SALGADO, P. Manifesto Diretiva.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, J. F. da. *A verdade sobre o integralismo – respondendo a Carlos Lacerda e outros*. São Paulo: Edições GRD, 1996.

VIDAL-NAQUET, P. *Os assassinos da memória: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988.

VIAGEM PELA ESTRADA REAL DOS GOYAZES¹

Wilson Carlos Jardim Vieira Júnior²
wilsonvieirajr@gmail.com

O século XVIII foi o grande momento da ocupação dos sertões do Brasil. Em busca de índios para a escravidão e de ouro, os cerrados brasileiros, já conhecidos dos ocupantes primeiros desta terra experimentaram a formação de vilas que surgiam e desapareciam ao sabor das descobertas do minério. Entre elas nasceram estradas que ligaram os interiores com o litoral, formando grandes rotas de intenso trânsito. Em 1734, movido pela aventura mineradora, José da Costa Diogo parte das margens do São Francisco em busca das minas dos Goíases. Seu intento resultou em um percurso por ele mesmo narrado, cheio de percalços, de desvios e de surpresas. Este artigo pretende entrever as paisagens, os cenários e as relações estabelecidas entre os homens dos anos 1700 através do diálogo com o diário inédito deixado pelo viajante dos sertões.

Palavras chaves: Estrada Real, José da Costa Diogo, Goiás

The century XVIII was the great moment of the occupation of the backwoods of Brazil. In search of Indians for the slavery and of gold, the Brazilian, already known scrublands of the first occupants of this land tried the formation of towns that were appearing and disappearing at the mercy of the discoveries from the ore. Between they were born roads that tied the interiors with the coast, forming great routes of intense traffic. In 1734 moved by the adventure mineradora, José da Costa Diogo leaves from the edges of Saint Francisco in search of the mines of the Goíases. His intention a distance turned in for him even narrated, fully from difficulties, from diversions and from surprises. This article intends to glimpse the sceneries, the sceneries and the relations established between the men of the 1700 years through the dialog with the unpublished diary left by the traveler of the backwoods.

¹ O presente artigo é a versão resumida do trabalho realizado em 2006 que resultou na publicação no mesmo ano do livro “Viagem pela Estrada Real dos Goyazes” pela parceria dos historiadores Wilson Vieira Júnior, Deusedith Alves Rocha Junior e o geógrafo Rafael Carvalho Cirqueira Cardoso. Nesse artigo não constam as seguintes partes do livro: a apresentação, o primeiro capítulo “Os sertões do cerrado no século XVIII” e a cartografia.

ROCHA, JUNIOR, Deusedith Alves; VIEIRA JÚNIOR, Wilson; CARDOSO, Rafael C. C. *Viagem pela Estrada Real dos Goyazes*. Brasília: Paralelo 15, 2006.

² Historiador, Mestrando, Grupo de Pesquisa: Arquitetura e Urbanismo da Região de Brasília
Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade de Brasília – UnB.

Words keys: Real road, José da Costa Diogo, Goiás

I. O RELATO DA VIAGEM DE JOSÉ DA COSTA DIOGO

Aqui apresentamos o relato da viagem de José da Costa Diogo, na forma da transcrição paleográfica que realizamos e sem o fac-símile do documento, conforme consta no livro. O contato com o relato se deu por acaso mas o acaso nada tem a ver com a “descoberta” do documento e explicamos o porquê.

A descoberta pode não ser um ato ocasional, o descobrir está ligado ao procurar e encontrar algo que já vem sendo maturado, estudado, analisado, buscado. Quando a descoberta acontece só é possível identificá-la e dar o seu devido valor se ela for parte de um contexto já conhecido pelo pesquisador.

A viagem de José da Costa Diogo descortinou-se para nós a partir das buscas nos documentos referentes à Capitania de Goiás que constam no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Reunidos e digitalizados em CD pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco, uma iniciativa dos governos do Brasil e de Portugal, a disponibilidade destes documentos tornou acessível algo que, em geral, dependia de vultosos investimentos financeiros, fossem pessoais ou do Estado. Em um primeiro momento o que nos chamou atenção foi a menção aos nomes Sobradinho e Três Barras, dois topônimos que fazem parte do atual Distrito Federal mencionados em um documento de 1734, anunciando-se assim a menção mais antiga até o momento encontrada, que temos conhecimento³.

A disponibilidade do acervo do AHU no IHG DF-Brasília levou-nos ao desafio da paleografia, uma forma de penetrar ainda mais no passado goiano, justamente através de uma documentação pouco citada. Tínhamos em mãos um relato manuscrito de considerável relevância em nossos estudos sobre o Goiás colonial. O desafio que estava lançado era a transcrição paleográfica que permitiria a melhor compreensão do texto. O passo inicial foi ler as palavras sem se preocupar muito com o sentido do texto, e na medida em que a leitura caminhava, as dificuldades iam surgindo com a tentativa de interpretar a grafia da época com as abreviações, letras diferentes. A experiência com textos do século XVIII também nos

³ Bertran cita como a mais antiga passagem descrita em relato pela região, a do quarto Capitão-General da Capitania de Goiás D. José de Almeida e Vasconcelos de Soveral e Carvalho, em 1773 (BERTRAN, 2000:141).

conduziu a um estudo mínimo de etimologia, coisa que dicionários especializados nos garantiram algum sucesso.

A história de José da Costa Diogo não é a mesma história de grandes viajantes que ficaram conhecidos da história dos sertões do Brasil, por suas longas travessias e relatos publicados e intensamente analisados. Trata-se antes, de um viajante que, com o seu relato talvez pretendesse garantir a posse de uma data, caso a encontrasse, justificando e exigindo o seu direito por ela baseado na obediência às regras estabelecidas, como percorrer uma estrada cujo trajeto se encontrava “liberado” ou procurar o regente para deduzir os impostos devidos. Mas é também ele um viajante que produz um discurso sobre a sua viagem, e nesse sentido o conhecimento sobre o século XVIII e os hábitos sertanejos tiveram de juntar-se ao estudo dos viajantes – que não queremos focar aqui, mas que subsidiou esta empreitada.

O processo de transcrição do documento foi um desafio que exigiu uma formação técnica em regime de urgência. Historiadores em geral contam com outros especialistas para estas tarefas. Decidimos nos aventurar e perceber a viagem em questão como uma descoberta diária – tantos quantos foram os dias que cruzou o cerrado, o nosso viajante. De fato, demoramos muito, entre estudos de abreviaturas e a decifração de letras apagadas, bem como discutimos longamente sobre os modos como devíamos apresentar o texto. Decidimos enfim, por mantê-lo com as suas abreviaturas (como rezam as regras oficiais) apesar das dificuldades que isto poderá trazer ao leitor. Compreendemos que dentre os diversos diálogos possíveis, o nosso com José da Costa Diogo, o nosso com o século XVIII e com o sertão desse período, também ao leitor deve ser dado esse espaço de diálogo direto com o documento.

Além das escolhas acima citadas (a forma de apresentação, a manutenção da grafia e as abreviaturas), decidimos também por apresentar o documento no corpo do livro, não como anexo, mas como parte do trabalho que desenvolvemos. Entendemos que assim podem sobressair vários momentos do trabalho historiográfico. Guiou-nos a idéia de que a pesquisa em história não apenas se produz como discurso, mas que também ela é dialógica, e assim o nosso trabalho – até mesmo o trabalho da transcrição paleográfica – é uma interpretação do passado, uma fala sobre ele na qual aparecemos ao fazer visível um homem que atravessou os sertões goiano e mineiro entre os silêncios e as contingências do cerrado.

A TRANSCRIÇÃO

Derrota do Rio de S. Francisco [São Francisco]
pelo Urocuya a sima the as mi-
nas dos Goyazes em 734.

Estando eu José da Costa Diogo, e Joaquim Barbosa e outros mais camaradas em o Rio de São Francisco para Seguirmos viagem para [para] as minas do Serro do Frio com alguns cavalos carregados. Se divulgou que o caminho das minas dos Goyazes estava desimpedido para que pudessem entrar tudo o que [que] quisessem vindo do Rio de S. Francisco e de outra qualquer parte, pagando contagens como era costume nas mais minas, e parecendo-nos que nas minas dos Goyazes poderíamos fazer melhor negócio do que nas do Serro do Frio, nos resolvemos a seguir para aquelas e deixar estas, e seguindo com efeito nossa derrota debaixo da boa fé da liberdade passamos o rio de São Francisco em 20 de junho do dito anno de 734.

Nos 22 fomos dormir à Fazenda do Acary, que fica na beira do Rio de São Francisco na Barra do Rio Urocuya aonde topamos huns homens que vinham das ditas minas dos Goyazes e nos disserão que depois da sua partida se havia de publicar o Decreto de Sua Magestade [Majestade] em que concedia o caminho franco.

Aos 4 de julho chegamos à Fazenda do Faz tudo, ultima fazenda das povoações antigas. Aquy nesta fazenda se aparta hua estrada para as povoações do Paranan e outra para as minas dos Goyazes.

Aos

Aos 8 de julho chegamos à Fazenda de Santa Rosa, primeira fazenda das povoações novas, a onde achamos huns passageiros que vinhão dos Goyazes e nos dicerão que havia licença para entrar tudo por tempo de três mezes, que tinha tido seu princípio por dia de São João e com esta notícia seguimos com mais brevidade nossa derrota.

Aos 9 de julho chegamos ao cítio dos Bezerras ao qual vem sahir hua estrada que vem do Rio de S. Franc.o da Villa de São Romão pelo Rio Paracatu asima; outra q vem do Rio das (*Velhas*), e para dizer melhor da sua barra. E outra q vem das Minas Geraes buscando o Rio do Abayté. Todas estas estradas se ajuntão no cítio dos Bezerras, e fazem estrada Real para as minas dos Goyazes.

Nos 10 deste chegamos a lagoa Fea; he este lago muito grande, e se curva e verte a agoas para a estrada que vem de São Paulo; desta lagoa pequena distancião as principais cabeceiras do Rio dos Tocantins, chamado lá Maranhão.

Aos 17 dias de julho chegamos ao cítio chamado dos Macacos três dias de distância do Arraial das Meyaponte, em que demoramos três dias; em os quaes passou por aly hua tropa que vinha dos Goyazes e nos dice que já o caminho estava outra vez impedido e que verd.e [verdade] era tinha estrada franca, mas que fora tão som.e [samente] por 10 dias contados da publicação; os concidera o Regente Antônio de Sousa Basto, contra o Decreto de Sua Mag.de.

E decidirão mais que pello Decreto ordenava S. Mag.e [Sua Magestade] q se restituísse tudo o quanto se tivesse confiscado athe a publicação daquelle, e que da tal publicação em diante se com ficsasse crias o que viesse pello tal caminho e que os passageiros q adiante hião se aviar que precisando do Regente, por haver desvia do dez dias, e a contar na forma do período no Decreto de S. Mag.e o q foy causa de se abalar muito grande n° de gente comigo que da qual muito fora confiscada havendonos nós já tão perto das ditas minas, com perda de dez cavallos parte das cargas que nelles hão, sem comodidade para continuar a derrota para outra parte nos resolvemos a continuar p.a diante disposto à fortuna.

Aos 24 de julho, com 31 dias de viagem a fim de seguindo e dormir ao cítio de Miguel Ribeiro, desviado do Arrayal das Meyaponte, 5 légoas no campo q vay para o Arrayal do Maranhão, aonde demos des canso aos cavalos alguns dias.

Seria quinze ou vinte de agosto quando chegamos ao Arrayal do Maranhão e por as cargas cemeara de Ant.o [Antonio] da Rocha Nunes e de Bento Marques Chavasca, nos retiramos para hua rossa e passados alguns dias nos mudamos para o Arrayal não estando ahy o Regente Antônio de Sousa Basto, q andava em desco brimento, tudo estava acomodado.

Nos princípios do mês de setembro chegou o Regente do seu descoberto e depois de 20 dias da sua chegada a aq.le [aquele] Arrayal dos Maranhão, deu princípios aos confiscos p.la [pela] minha fazenda e de meus companheiros que tínhamos como caza de Antônio da Rocha Nunes e de Bento Marques Chavasca, queria vallor de 750 oytavas de ouro das quaes me p. apenas 600, do que quasy nada apareceu. Comprada para se rematar como he o estillo o porque dirá o Regente, a seus officiais, confiscando juntamente no mesmo tempo a fazenda dos senhores Ant.o da Rocha e B.to [Bento] Marques Chavasca e prendendo-os tambem soltando-os ao depois com rendimento de sua fazenda; e foy logo continuando outros confiscos com várias peçoas entre as quaes foy hum João Pereira homem de cor honesto mo.or [morador] no Rio de S. Francisco e a outro seu companheiro estes dous confiscados, importaria o confisco 900 oytavas de ouro em fazenda e ouro do que também pouco apareceu no qual João Roiz Mendes foy confiscado em vallor de 600 onças de ouro, metade minhas pela sociedade que tinha com o dito deyxando o dito João Roiz aleijado deytado em hua rede e fez mais outros confiscos semelhantes a estes; e vendose os homens derotados cada hum tratou de procurar sua vida.

Entre os quaes foy em hum delles, como algum tempo tive exercio de minerar, me determiney de continuarlo, para o que procurey camaradas que

Me acompanhassem a fazer algum descobrimento de ouro com efeito achando sete camaradas e quatro escravos, três meus e hum dos camaradas. Nos rezolvemos com duas canoas, ferramentas, mantimentos [mantimentos] e o mais necessário que comprey tudo a custa de minha fazenda a seguir viagem pello Rio dos Tocantins a baixo em rezão de melhor comodidade para a condução dos mantimentos e mais equipagens, parceiros para o descuberto desejado das populosas minas de ouro do mesmo Rio dos Tocantins.

Roteiro das fazendas que há no caminho que vay do Rio de São Francisco p.a as Minas dos Goyazes athe o Arrayal da Meyaponte.

A 1ª fazenda que fica na Barra do Rio Urocuya, na Barra do Rio de São Francisco, se chama o Acary. Deste

Sítio às Frechas _____	3 Légoas
Dahy a Cachoeyra _____	2 dias
Dahy ao Campo Grande _____	3 ____
Dahy a São Francisco _____	3 ____
Dahy a Estiva _____	4 ____
Dahy ao Capão _____	5 ____
Dahy a Santiago _____	3 ____
Dahy a Cana Brava _____	12 ____
Dahy a fazenda de Serra de Sima _____	5 ____

Dahy a fazenda de Faz tudo _____ 5 Légoas

Aquy nestas fazendas acabam as povoações antigas e principião as novas depois que se abriu o caminho para os Goyazes.

Do Faz tudo ao Ribeirão de São João _____	5 ____
Dahy a Santa Rosa _____	7 ____
Dahy aos Bezerras _____	5 ____

Aquy a estas fazendas em sahir mais três estradas, hua de São Romão pello Paracatu

asima; outra da Barra do Rio das Velha;
outra das Minas Geraes que busca o Abayté.

Dos Bezerras a Lagoa Fea _____	4 ____
Dahy a Bandeyrinha _____	4 ____
Dahy a João da Costa _____	4 ____
Dahy ao Monteiro _____	2 ____
Dahy ao Sobradinho _____	3 ____
Dahy às Três barras _____	3 ____
Dahy aos Macacos _____	7 ____
Dahy ao Ribeirão da Área _____	5 ____
Dahy ao Corumbá que não está povoado _____	5 ____
Dahy ao Arrayal da Meyaponte _____	3 ____
Deste Arrayal ao dos Goyazes de cavalos carregados _____	10 dias
Dos Goyazes ao descoberto dos Corichar _____	14 dias
Do Arrayal da Meyaponte ao do Maranhão _____	8 dias
Do Arrayal do Maranhão aos Corichar _____	8 dias
Do Arrayal do Maranhão à campanha dos Tocantins _____	8 dias
Da campanha dos Tocantins ao Paranan, fazendas de gado	6 dias
Da campanha dos Tocantins por outra estrada também nova as terras novas fazendas de gado _____	8 dias

No anno de 1732, sahi hua bandeyra
de 50 pessoas, entre brancos e escravos em descobrimento
de ouro e athé 9 de abril de 1734 não houve mais notícia
della por onde se julgava perdia ou derrotada do gentio.

II. INCURSÃO PELAS TRILHAS DE JOSÉ DA COSTA DIOGO

O termo “derrota”, no século XVIII, vive uma passagem de significados, ora representando percurso, caminho, jornada, e ora representando a condição de perda. De lá pra cá somente o último significado é usualmente utilizado no cotidiano. Neste documento os seus autores tratam do termo considerando os seus dois significados. No próprio título, derrota representa um caminho percorrido, e ao final do documento, o termo aparece como consequência de uma contenda:

No anno de 1732, sahiu hua bandeyra de 50 pessoas, entre brancos e escravos em descobrimento de ouro e athé 9 de abril de 1734 não houve mais notícia della por onde se julgava perdia ou derrotada do gentio.

Trata-se de uma narrativa realizada por aventureiros em busca de ouro e do comércio. Saídos da região são franciscana das Minas Gerais, os nossos viajantes desistem de seguir para Serro Frio animados por notícias de que o caminho das terras novas se encontrava livre. No Serro Frio concentravam-se grupos de mineradores e um ambiente favorável ao comércio de produtos em geral, principalmente de carnes oriundas dos currais do alto-médio São Francisco, currais esses, que como acompanharemos no relato dos nossos viandantes, também abasteceram os descobertos do Goiás.

O Goiás como região administrativa da colônia ainda não existia em 1734, mas já havia desde 1726 a exploração do ouro e ocorrência de arraiais na porção mais a oeste, nas margens do rio Vermelho (arraial de Sant’anna), no rio das Almas (arraial de Meia-Ponte) e na região central (arraial de Crixás). Também existiam as fazendas próximas das cabeceiras do rio Urucuia, cuja progressão consistia em um longo percurso de fazendas que vinham dar na região do atual Distrito Federal, consubstanciando-se no caminho dos currais.

O documento de José da Costa Diogo, como boa parte dos documentos similares (relatos de viagens no século XVIII) são esclarecedores sobre muitos aspectos das regiões mineradoras, mas deixam a desejar quanto a algumas informações. Há por exemplo uma clara confusão de datas no decorrer do documento, o que nos sugere que o mesmo tenha sido escrito posteriormente ou que não havia uma clara preocupação com a passagem do tempo para os nossos viajantes. Em que pese o fato de que a contagem dos dias também servia como referência na medida dos espaços percorridos, não há clareza quanto às distâncias, haja vista a imprecisão da contagem dos dias. Também sobre as imprecisões das informações do

documento, não encontramos grandes menções sobre os arraiais, pousos e fazendas por onde passaram os nossos aventureiros, o que nos leva a crer que há para eles uma importância maior atribuída aos caminhos que às localidades. Para isso, privilegiavam citações a topografia, que refletia diretamente na rota do viajante, pois o mesmo usualmente buscava o caminho que estabelecesse uma menor variabilidade altimétrica. A hidrografia, por se tratar de uma região subordinada a sazonalidade climática tornava-se, naquele período, um elemento primordial para a provisão dos recursos necessários às atividades entre as Minas Gerais e o Goiás, além de identificar o percurso que faziam.

O que se segue agora é a análise do relato da jornada de José da Costa Diogo, desde o rio São Francisco em Minas Gerais até as minas do Goiás.

José da Costa Diogo e Joaquim Barbosa anunciam que se encontravam nas margens do São Francisco para seguir ao Serro Frio, quando souberam que o caminho para Goiás estava livre, decidindo por este último por achar que ali teriam melhor sorte. Era 20 de junho de 1734. Aos 22 (dois dias da partida) dormiram na fazenda Acary, na barra do rio Urucuia, quando foram informados por homens que vinham de Goiás sobre a franquia do caminho.

O rio Urucuia é um dos tributários do rio São Francisco em Minas Gerais, fica na porção Noroeste do Estado, região densamente ocupada por fazendas que estabeleciam comércio de seus produtos, principalmente o gado, com demais regiões de Minas Gerais e outras capitanias. José da Costa Diogo e Joaquim Barbosa provavelmente estavam preparados com sua tropa de dez cavalos, para o comércio de alimentos e gêneros, como o milho, toucinho, rapadura, aguardente, pólvora, ferramentas e o mais que se fazia necessário ao abastecimento das minas de ouro do Goiás. Partiram da fazenda Acary que com esse nome consta na *Carta Geographica da Capitania de Minas Geraes* (SILVA, 1934) do ano de 1804, juntamente com a fazenda Cachoeira citada ao final do documento.

José da Costa Diogo e seus companheiros tomaram o rumo do Goiás, que tinha a entrada fechada por ordem real⁴ como medida a evitar o descontrole sobre o comércio, principalmente o desvio do ouro das lavras e o não recolhimento do tributo à coroa. Contudo ao receber a notícia do caminho temporariamente aberto, deve ter considerado melhor

⁴ Com a descoberta do ouro abriu-se em 1730, por ordem real, o primeiro caminho oficial ligando Goiás a São Paulo. Quem se aventurava por outros trajetos estava sujeito a penalização, como sequestro e confisco dos bens e prisão.

oportunidade de comércio com as novas minas do que a já densamente ocupada região de Serro Frio. Sobre a franquia do caminho trataremos com detalhes mais a frente.

12 dias depois (14, desde a partida) chegam à fazenda Faz Tudo, onde se divide um caminho que parte para as povoações do Paranã (região da atual Chapada dos Veadeiros) e outra para as minas dos Goyazes (região de Goiás e Pirenópolis). Quatro dias de estrada (18 dias da partida) encontram-se na primeira fazenda das povoações novas e são informados que o caminho para as minas está franco.

O caminho que rumava para o Paranã atendia ao tráfego comercial de mercadorias com a Bahia e Pernambuco. O caminho para o Goiás já existia pelo menos há dois anos, possivelmente aberto com a intenção de acessar os descobertos tanto pelos que vinham da Bahia como de Minas Gerais. A primeira fazenda das povoações novas que José da Costa Diogo faz referência é a Santa Rosa, que está mencionada no mapa da viagem que o governador do Mato Grosso Luis D' Albuquerque Mello Pereira e Castro realizou entre o Rio de Janeiro e Vila Bela em 1772 (ADONIAS, 1960).

Mais um dia de caminhada (19 dias da partida) e chegam ao sítio dos Bezerras, onde se juntam várias estradas que a partir daí seguem para Goiás como estrada real. Em 10 de julho (20 dias da partida) chegam à Lagoa Feia. Aos 27 dias da partida chegaram ao sítio dos Macacos, a três dias de Meyaponte (Pirenópolis), onde permaneceram até o dia 20 de julho, completando um mês de viagem. Ali foram informados por uma tropa que o caminho para as minas já não mais se encontrava franco e passaram a ser considerados infratores.

A leste do Distrito Federal existe o rio Bezerra cuja cabeceira fica próxima da Lagoa Feia. Segundo o registro de sesmaria concedida em 1738, ali se instalara (provavelmente anos antes da concessão da carta de sesmaria) Salvador Pereira da Cunha⁵, dono de escravos e criador de gado vacum e cavalar na fazenda Bezerra às margens do ribeirão do Bezerra.

Mais uma vez nossos viajantes se referem a caminhos que chegam do nordeste e sudeste em direção ao Goiás. Pousados na Lagoa Feia, estão eles no local onde hoje se pratica o lazer e o turismo; um dos cartões postais da cidade de Formosa. Que estranha denominação para um lugar tão bonito. A expressão Feia atribuída à lagoa, para os setecentos, é a mesma

que encontramos hoje, mas os homens eram outros, e representaram na lagoa suas visões e sentimentos. O comandante de armas Raimundo José da Cunha Matos, que percorreu distâncias pelo Goiás no século XIX, deixou uma visão mitológica da Lagoa Feia:

A lagoa Feia, uma das mais notáveis da província de Goiás, tanto pela sua extraordinária profundidade e melancolia do lugar em que se acha, cor negra das suas águas, monstros vorazes que a povoam, e sobretudo por dar nascimento ao rio Preto, tem uma légua de extensão norte – sul, e menos de meia légua leste – oeste. Perto de sua margem direita existe o arraial dos Couros e na esquerda o Registro, que da mesma lagoa, recebeu o nome e está sobre as estradas que seguem para as diversas passagens do rio de São Francisco, e para o registro dos Arrepellidos, donde se vai à vila do Paracatu da província de Minas Gerais (MATOS, 2004:326).

Outro comentário sobre a lagoa é do professor Francisco Azevedo no Almanaque sobre o Goiás de 1910:

Fica ao sueste de Formosa e é cabeceira do rio Preto affluente do S. Francisco. Uma vegetação bastante rica cobre as bordas da lagoa que terá 5 kilometres de comprimento, e quando muito 400 ou 500m de largura. Está em grande parte coberta de nympheas (vul. agua pé) que se cria no leito. Quando numa canoa cortam-se-lhe as aguas, o aspecto d'essas plantas produz uma impressão aterradora, d'ahi talvez a denominação de Feia: mas o seu aspecto é antes pittoresco (AZEVEDO, 1987:95).

A Lagoa Feia conhecida de antigos goianos e viajantes, despertava interpretações tão curiosas quanto seu nome. Impressionante a leitura dos antigos moradores e viandantes criando e recriando o cenário do sertão. Os narradores da “Derrota...” já divulgavam uma característica mui cara aos nossos mais recentes ambientalistas sobre a Lagoa Feia:

he este lago muito grande, e se curva e verte a agoas para a estrada que vem de São Paulo; desta lagoa pequena distância as principais cabeceiras do Rio dos Tocantins, chamado lá Maranhão.

José da Costa Diogo parecia deter informações sobre a hidrografia regional, talvez ele mesmo já tivesse percorrido o caminho em outra oportunidade ou adquirido o saber através de outros viajantes pela troca de informação do modo mais característico e praticado, a oralidade. Como um ponto conhecido dos viajantes, tanto que no ano de 1736 quando deu-se a instalação dos novos registros na recém autorizada Estrada Real da Bahia, instalou-se na Lagoa Feia o registro com o seu nome, que recebia as mercadorias vindas dos currais são franciscanos. Outra constatação é a não menção pelos nossos viajantes da existência do arraial dos Couros que se arrancharia em uma das margens da Lagoa Feia em data ainda

⁵ Salvador Pereira da Cunha era proprietário de mais duas fazendas a Santa Rosa e a São Francisco, todas no caminho dos currais adentrando o Goiás.

desconhecida, o que podemos afirmar pelo documento é que no ano de 1734, provavelmente, ainda não existia o povoado em torno da lagoa.

Seguiu-se a viagem em direção às minas goianas, tão sonhadas pelos nossos insistentes viajantes.

Aos 17 dias de julho chegamos ao cútio chamado dos Macacos três dias de distância do Arraial das Meyaponte, em que demoramos três dias; em os quaes passou por aly hua tropa que vinha dos Goyazes e nos dice que já o caminho estava outra vez impedido e que verdade era tinha estrada franca, mas que fora tão somente por 10 dias contados da publicação; os concidera o Regente Antônio de Sousa Basto, contra o Decreto de Sua Majestade.

Nessa parte do texto José da Costa Diogo omitiu a passagem pelo Sobradinho e Três Barras, ambos os ribeirões localizados dentro do Distrito Federal, que serviam de referência ao viajante que cruzava esse pedaço do Goiás há duzentos anos. Mas não os esquece na lista que preenche o final deste documento. Em seguida, o *cútio dos Macacos* deve ser o ribeirão Macacos, afluente do rio Corumbá, a oeste do Distrito Federal. Ali fica sabendo que os caminhos estavam sendo controlados pelo regente Antônio de Sousa Basto, superintendente⁶ do distrito do arraial do Maranhão, e como tal detinha os mandos sobre a tributação, repartição de datas de terras, arbitrava os conflitos, fiscalizava a arrecadação dos quintos e controlava o acesso às minas. Com tamanho poder, era a autoridade na região, estando abaixo somente do superintendente geral e do governador da capitania.

O superintendente havia permitido a entrada pelo caminho dos currais pelo prazo de dez dias, contrariando o decreto de sua majestade que proibia o comércio com as fazendas do São Francisco e o uso de outros caminhos que não fosse o de São Paulo para Vila Boa, conforme citamos anteriormente. No dia 15 de fevereiro de 1735, o superintendente geral Gregório Dias da Silva emite carta ao rei na tentativa de explicar o desmando do seu subordinado ao autorizar a entrada de gado, cavalos e gêneros nas minas de Goiás.

Dipois de ter dado conta a V.Mag.de sobre o caminho dos currais me constou que o mesmo de facilitarem as entradas dos gêneros novos do que lle saio, fora por que Ant.º de Souza Basto superintendente que hera do Maranhão contra a forma da lei de V. Mag.de [vossa magestade] depois de sua publicação concedera por final des dias para

⁶ Superintendências das Minas - Repartição criada implicitamente por Regimento de 19/4/1702, baixado para estabelecer a ordem nos turbulentos garimpos de Minas Gerais. Esse regimento criou o cargo de Superintendente das Minas (também chamado, por vezes, de Superintendente das Terras e Águas Minerais). Deveriam ter desaparecido completamente em 1735, quando se introduziu o regime da capitação, mas continuaram sendo eventualmente criadas até 1794. (FONTE: PEDRO TAQUES, *Notícia das Minas de São Paulo e dos Sertões da Mesma Capitania*, 197/228. - Fiscais e Meirinhos, 278 e 295. apud www.receita.fazenda.gov.br (Historico consultado em 03.03.2006).

se regimentarem gados e mais generos de sorte que me segura.e por intereces particulares se regimentarem gado e cavalos que se mandava complar depois de publicada a ley e como faltou a sua observância conforme do sumario que remeto a V. Mag.de [vossa magestade] mandão tomar a demonstração que for servido. Goyas de fevreyro 15. 1735 O superintendente Gregorio Dias da Silva ⁷

No sítio dos Macacos o grupo fora confiscado de seus animais e de suas cargas pela atitude inescrupulosa do superintendente que deve ter permitido a entrada pelo caminho com a intenção de arrecadar tributos em benefício próprio. Mesmo assaltados, decidem prosseguir a viagem, contando com a própria sorte, pois viam-se muito próximos das minas que procuravam.

A contar pelo documento, 24 de julho completaria 33 dias de viagem, mas o autor conta 31, encontravam-se a cinco léguas (30 km) de Pirenópolis, em direção ao arraial do Maranhão, onde descansaram alguns dias (mais ou menos uma semana) na fazenda de Miguel Ribeiro, que deveria ter um local reservado ao pouso de viajantes, coberto de palha em uma armação de madeira onde abrigava a mercadoria e o viajante, ou mais confortável e protegido com paredes de adobe e cobertura de telha. Por ali descarregavam os animais, faziam a fogueira para a comida e espalhavam no chão como camas o couro que servia de cobertura das cargas. Nessa altura nossos aventureiros já perderam a noção do tempo que estão em viagem. Calculam que estão a mais ou menos um mês do período que descansaram a 5 léguas de Meyaponte, o que corresponderia a mais ou menos 24 de agosto. Chegaram ao arraial do Maranhão⁸ e em seguida passaram alguns dias em uma roça, de onde voltaram para o arraial, porém sem encontrar o regente Antônio de Sousa Bastos.

⁷ 1735, fevereiro,15, Goiás. CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva, ao rei [D. João V], sobre o caminho dos currais e o motivo que facilitou as entradas dos gêneros, gados e cavalos, nas Minas de Goiás. Arquivo Histórico Ultramarino-Goiás, Cx. 1, Doc. 15.

⁸ O arraial ficava na margem esquerda do rio Maranhão a noroeste do Distrito Federal, próximo ao atual município de Barro Alto aonde existe a cachoeira do Machadinho conhecido local de mineração no século XVIII. Descoberto em 1730, o arraial do Maranhão devia produzir muito ouro extraído do rio homônimo quando lá esteve José da Costa Diogo. Teria se esvaziado por epidemia causada pela insalubridade característica das minas auríferas.

Nos sertões do Goiás havia desde os primeiros anos do século XVIII a presença de fazendas de gado e engenhos⁹ ao longo da picada da Bahia, sustentando os arraiais e as minas com a produção de farinhas, banhas, carnes secas, aguardente e rapadura.

O regente chega em princípios de setembro no arraial e vinte dias depois de sua chegada inicia o confisco, começando pela fazenda em que se encontravam José da Costa Diogo e Joaquim Barbosa. Deles exigiu 750 oitavas de ouro, das quais obteve 600; em seguida prendeu os donos da fazenda (Antônio da Rocha e Bento Marques Chavasca) soltando-os após ter sido dada a fazenda em rendimento. Prosseguiram-se outros confiscos marcados pelo exagero dos valores e a violência, deixando um parceiro de nossos viajantes, João Roiz, aleijado. Ao final todos decidiram procurar outros encaminhamentos para as suas vidas.

Aqui vê-se bem ressaltada a questão do confisco como uma forma de arrecadação de impostos violenta e politizada. No Anuário Histórico, Geográfico e Descritivo do Estado de Goiás para 1910, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo cita: “As devassas, que-se tiraram por ocasião de múltiplos crimes, mostram a desordem e a devassidão que campeavam entre os povoadores de Goyaz, promovidos por aqueles que deviam ser os sustentadores da ordem” (AZEVEDO, 1987:45).

José da Costa Diogo organiza um grupo de mineradores com escravos e inicia um trabalho para o qual já se achava preparado, a mineração. Instrumentaliza o seu grupo com apetrechos e mantimentos para viagem em busca de novos descobertos, seguindo em busca das minas do rio Tocantins.

Nosso viajante apresenta em seguida um roteiro da viagem. O ponto de partida por ele estabelecido é a fazenda que fica na barra do rio Urucuia, chamada Acary.

Sítio às Frechas (3 Légoas); Dahy a Cachoeyra (2 dias); Dahy ao Campo Grande¹⁰ (3 dias); Dahy a São Francisco¹¹ (3 dias); Dahy a Estiva (4 dias); Dahy ao Capão (5

⁹ A hidrografia do Distrito Federal guarda na toponímia referência a antigas fazendas e engenhos instalados ao longo dos velhos caminhos: Engenho Velho, Engenho das Lajes, Monjolo, Valo, do Pasto, entre muitos outros.

¹⁰ 1729 - Fazenda Campo Grande, propriedade de Antônio Gonçalves da Cunha. Posses: escravos, gado vacum e cavalari.

¹¹ 1738 - Fazenda São Francisco, propriedade de Salvador Pereira da Cunha. Posses: escravos, gado vacum e cavalari. "livre da invasão do gentio". Localização: no ribeirão Urucuia, do riacho da Porteira à foz no Urucuia até a barra do das Tabocas.

*dias); Dahy a Santiago*¹² (3 dias); *Dahy a Cana Brava*¹³ (12 dias); *Dahy a fazenda de Serra de Sima*¹⁴ (5 dias); *Dahy a fazenda de Faz tudo* (5 Légoas).

José da Costa Diogo informa o ponto em que se encerram as povoações antigas (na fazenda Faz Tudo) e começam as povoações novas. Como uma extensão dos currais do Noroeste de Minas Gerais, fazendas espalharam-se ao longo do caminho para os descobertos goianos. As cartas de sesmarias concedida aos donos das fazendas não eram nada mais que garantias a posses já anunciadas ou a terras já compradas. A passagem para as fazendas novas prenunciava o limite da futura Capitania do Goiás (1748) com as antigas povoações mineiras.

Do Faz tudo ao Ribeirão de São João (5 Légoas); *Dahy a Santa Rosa*¹⁵ (7 Légoas); *Dahy aos Bezerras* (5 Légoas).

A fazenda dos Bezerras também oferece uma triangulação de caminhos que podem levar a outras regiões de Minas: Paracatu, a barra do rio das Velhas e outra que busca o caminho de Abayté.

Podemos notar que o texto, ao indicar um percurso que ora se refere a fazendas, ora a topônimos ou povoados, oferece uma dificuldade de interpretação devido a uma razoável quantidade de termos homônimos. Acrescente-se a isso o fato de sugerir, o percurso, um grande desvio de rota, pois vindo de Minas, nossos viajantes, ao invés de seguir em direção à Lagoa Feia, rumaram em direção ao norte, passando pelas fazendas do Faz Tudo e Santa Rosa, na região do Paraná.

Pelo Goiás e Minas Gerais do século XVIII os nomes proliferadamente se repetem a medida do avanço do colonizador. Termos como Dois Irmãos que tanto está para rio como para morros, nomes como Gameleira, emprestado de uma árvore, que batiza povoados e rios, como também rio Preto que espalha-se pelos sertões e lagoas Formosas, Bonitas ou Feias retratadas por diversos viajantes. Os homônimos deviam fazer sentido dentro da estrutura

¹² 1729 - Fazenda Santiago, propriedade de Cristóvão da Cunha [Santiago], casado com Ana de Melo Cabral. Posses: 51 cabras, 29 éguas, 8 potros bravos, dois cavalos mansos do trato do gado, 172 bois na faz. da Cachoeira [São Miguel da Cachoeira, São Caetano do Japoré], quatro bois de carro; na faz. São Domingos, ribeira do Paraná: 411 bois e alguns cavalos e éguas.

¹³ Fazenda Canabrava, propriedade de Pedro Cardoso do Prado.

¹⁴ 1736 - Francisco Gomes Ferreira, proprietário da Serra de Sima (Serra Acima). Posses: escravos e gado vacum. Um comentário sobre a fazenda: *livrou a fazenda Serra Acima, no rio Urucuia, que descobriu e povoou, da invasão do gentio que todos os anos experimentava mortes e estragos nas suas fábricas.*

¹⁵ 1738 - Salvador Pereira da Cunha, proprietário da fazenda Santa Rosa fazenda de Santa Rosa (*que descobriu e povoou*), das vertentes do Urucuia e do riacho dos Buritis até sua barra no Urucuia e até o rib. das Raízes. Posses: escravos, gado vacum e cavalos.

cultural colonial, algum tipo de referência ao se estabelecer a enorme igualdade de termos. Está aí um objeto interessante de estudo.

No que tange ao percurso que ora analisamos, fomos surpreendidos, primeiro, com uma enormidade de topônimos que ora se referem a fazendas, ora a rios e ainda a povoados, sem que ficasse claro quando era um ou outro, e depois deparamo-nos com a possibilidade de um verdadeiro desvio da rota que seguia, conforme anunciava José da Costa Diogo, para as minas dos Goiases, subindo, em certa altura, em direção ao norte e atingindo o vale do Paranã. Depois de passar por Serra de Cima, uma fazenda que se encontra nas margens do alto Urucuia (CARRARA, 1999), o roteiro descrito aponta para uma caminhada de 5 léguas (30km) até a fazenda do Faz Tudo. Acontece que esta fazenda encontra-se no vale do Paranã, a mais de 300 km do ponto acima citado. Como ao retornar da fazenda Faz Tudo José da Costa Diogo cita uma passagem pela fazenda Santa Rosa, e estas duas localidades se encontram na região do Paranã, concluímos que há uma contradição que sugere um grande equívoco na contagem do tempo e/ou das distâncias percorridas ou um desvio da rota que naturalmente deveria ter seguido em direção à fazenda Bezerras, à Lagoa Feia e daí às minas dos Goiases, que era o seu objetivo. Uma terceira possibilidade, não verificada, é que existisse uma fazenda Faz Tudo em Minas Gerais. No entanto, como se trata de um sobrenome, tal referência deveria constar em cartas de posse (sesmarias), o que não conseguimos verificar. Resta-nos cogitar as duas possibilidades: haviam fazendas homônimas ou houve um grande desvio de rota.

Dos Bezerras a Lagoa Fea (4 Léguas); Dahy a Bandeyrinha (4 Léguas); Dahy a João da Costa (4 Léguas); Dahy ao Monteiro (2 Léguas); Dahy ao Sobradinho (3 Léguas); Dahy às Três barras (3 Léguas); Dahy aos Macacos (7 Léguas); Dahy ao Ribeirão da Área (5 Léguas); Dahy ao Corumbá que não está povoado (5 Léguas); Dahy ao Arrayal da Meyaponte (3 Léguas); Deste Arrayal ao dos Goyazes de cavalos carregados (10 dias); Dos Goyazes ao descoberto dos Corichar (14 dias); Do Arrayal da Meyaponte ao do Maranhão (8 dias); Do Arrayal do Maranhão aos Corichar (8 dias) Do Arrayal do Maranhão à campanha dos Tocantins (8 dias); Da campanha dos Tocantins ao Paranan, fazendas de gado (6 dias); Da campanha dos Tocantins por outra estrada também nova as terras novas fazendas de gado (8 dias).

O nosso viajante relata a passagem por um local chamado Bandeirinha tal qual o relato da viagem de Luís da Cunha (mencionado anteriormente) estudado por Paulo Bertran. A poucos quilômetros de Formosa existe um lugar chamado Bandeirinha, bastante citado por viajantes que vieram da Bahia ou de Minas Gerais em busca das minas goianas. Em 1778,

vindo da Bahia na condição de mais novo Governador-General da Capitania de Goiás, Luís da Cunha Meneses deixou um interessante relato, que foi objeto de uma significativa análise feita por Paulo Bertran. Neste relato, “Jornada que fez Luís da Cunha Meneses da cidade da Bahia para Vila Boa, capital de Goiás, onde chegou no dia 15 de outubro de 1778”, nenhuma informação a mais é dada sobre o referido local, o que faz Bertran ressaltar a dificuldade em saber a que se refere o local, se poderia ser uma fazenda, um pouso já conhecido, um rancho ou um povoado (BERTRAN, 2000:147). Como podemos observar o nosso viajante também não faz acréscimos mais esclarecedores sobre a Bandeirinha, é um mistério interessante que buscamos desvendar nos embrenhando na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino.

Em requerimento de 18 de julho de 1749 endereçado ao rei, o ex-contratador das Minas de Goiás Bernardo Francisco Guimarães, responsável pelo contrato durante os anos de 1736, 1737 e 1738, solicita os documentos relativos à conta do sítio da Bandeirinha.

*Diz Bernardo Francisco Guimarães contratador que foi do contrato Real das entradas das Minnas dos goias os annos de 1736, 37 e 1738, que pedindo a V. Mag.de [vossa magestade] a copia da conta que deo o g.or e capp.am g.ral [governador e capitão general] da mesma capitania sobre o citio da Bandeirinha pertensser ao seu g.o [governo] ou das Minnas q.e em comprimento da ordem de V.Mag.de de 14 de abril de 1739 se me não deo com o pretexto de ditas contas serem couza de segredo e como esta o não comtem que foi somente dadas sobre o referido sitio estas como sempre esteve no seu gov.o [governo] como m.or [melhor] consta da sertidão que junto oferesses da secretaria do mesmo e faz a bem do supp.e [superintendente] p.a [para] juntar a hua cauzas que corre sobre o rendimento do mesmo contr.o [contrato] espera melhor comprovar e fundamentar a ditas contas são precizoz por sertidao ao supp.e dados os documentos q. com a mesma se remeterão e se achão na secretaria do conselho ultra marino.*¹⁶

Esse documento traz importantes informações para o nosso caso, pois indica que Bernardo Francisco Guimarães foi o primeiro contratador dos registros (Lagoa Feia, Santa Maria e São João das Três Barras) instalados na recém autorizada Estrada Real que vinha dos currais de Minas Gerais, conforme citado por Bertran a partir das informações de Olympio Jacintho (cronista de Formosa). Bertran presumia que em 1730 já existia uma contagem da Bandeirinha que posteriormente teria sido transferida para a Lagoa Feia. O requerimento de 1749 confirma a Bandeirinha como sendo um dos postos fiscais administrado por Guimarães

¹⁶ 1749, Julho, 18, Goiás. REQUERIMENTO ex-contratador do contrato das entradas das Minas de Goiás, Bernardo Francisco Guimarães, ao rei [D. João V], solicitando certidão da cópia de todos os documentos relativos à conta que deu o governador e capitão-general de Goiás, [conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha], acerca do sítio da Bandeirinha, os quais encontram-se no Conselho Ultramarino. Arquivo Histórico Ultramarino -Goiás, Cx. 5, Doc. 398.

na nova estrada para as minas do Goiás. Em outro documento inédito descoberto no Arquivo Histórico Ultramarino, o Conselho Ultramarino consulta o rei D. João V, em 29 de maio de 1743, sobre a dúvida quanto ao fato do sítio da Bandeirinha pertencer a São Paulo ou a Minas Gerais. O manuscrito faz referência ao registro e ao povoado da Bandeirinha, ambos existindo no território da Capitania de Minas Gerais formada a partir do desligamento da Capitania de São Paulo no ano de 1720 e antes da abertura da Estrada Real da Bahia em 1736. José da Costa Diogo e seus companheiros devem ter conhecido o povoado e pago tributos no registro da Bandeirinha pertencente a Minas Gerais e tendo como contratador, em 1736, Bernardo Francisco Guimarães.

[...] E o G.or das Minnas geraes em carta de nove de mayo de mil sete centos e quarenta, satisfaz tambem dizendo punha na Real prezença de V.Mag.e os documentos por onde meparecia se mostrava, que o certão do rio Paranã chega té onde se estabeleceu o registro da Bandeir.a, e que muito antez que pela Capp.nia de S. Paulo se exercitasse jurisdição Ecclesiastica e secular em aquelas partes, ali verão as just.as daquela Capp.nia cujos moradores descobrirão e povoarão aqueles certoens [...]o dito citio, e o maiz q. tem referido fora descoberto, povoado e regido pelos mesmos moradores e justiçaqz daquele Gov.[governo de Minas Gerais].¹⁷

A Bandeirinha e a Lagoa Feia também encontram-se registradas como sesmaria de Antônio de Brito Vandreles, que deve ser o mesmo Antônio de Brito Vanderley, após constantes mudanças de nome, capitão-mor habitante do Itiquira citado em carta de Ramir Curado a Paulo Bertran (BERTRAN, 2000:285). Antônio de Brito Vandreles é citado como proprietário da fazenda Lagoa Feia e Bandeirinha, concessão cedida em 1738, tendo como posse escravos, gado vacum e cavalari (CARRARA, 1999:48). Fica aqui nossa última menção ao sítio da Bandeirinha e Lagoa Feia alavancadas pela passagem de José da Costa Diogo.

O roteiro descreve a passagem pelo Sobradinho e Três Barras, dois sítios dentro do Distrito Federal, mas o documento não nos permite precisar se estamos falando de fazenda, povoado ou ribeirão. José da Costa Diogo devia vir cortando a porção norte do Distrito Federal, passando pelo vale do Sobradinho depois buscando as altitudes da antiga serra de São João, a atual Chapada da Contagem e descansando no Três Barras, talvez na cabeceira do ribeirão dentro do Parque Nacional de Brasília. Caminho que dois anos mais tarde (1736) seria reconhecido como a Estrada Real da Bahia. O roteiro de José da Costa Diogo é o relato mais antigo encontrado até o momento de uma viagem pelas terras do Distrito Federal.

Hoje o sítio de Sobradinho é mais conhecido por ser uma das regiões administrativas do Distrito Federal do que pelo seu passado colonial. Sobre seu nome existem algumas versões, como as colhidas pelas pesquisadoras Lena Castello Branco e Nancy Ribeiro e mencionadas no artigo *Antigas fazendas do Planalto Central* (FREITAS, 1995:113-130). Elas relatam duas hipóteses: o nome seria alusivo à existência de um posto (que tinha a forma de um sobrado) de compra do ouro vindo das minas do centro-norte do Goiás; a outra versão conta que um cruzeiro feito pelo primeiro dono da fazenda serviu de morada para o pássaro João-de-barro que teria ali construído duas casas, uma sobre a outra. As duas versões, mesmo sem apresentar mais referências, recuam no tempo o nome Sobradinho para um passado anterior à construção de Brasília. Como aponta o roteiro de José da Costa Diogo, o local já era conhecido no longínquo ano de 1734.

O nome Três Barras também encontra sua justificativa no passado colonial. O ribeirão Três Barras juntamente com o Milho Cozido e o Tortinho formam o conjunto de três córregos pertencentes à hidrografia do Parque Nacional de Brasília. Avistados do Rodeador, ponto culminante do Distrito Federal, formam as três barras que serviam de referência e ponto de parada aos viajantes que se utilizavam desse divisor de águas, na Chapada da Contagem a mais de 1.200 metros de altitude.

Na seqüência do relato estão listados os arraiais de Meia-Ponte, Maranhão, Goyazes (arraiais de Santa'nna, Ouro Fino, Ferreiro, Barra e Anta), Corichar (Crixás) e Corumbá. Esses são alguns dos arraiais iniciais do processo da mineração em Goiás.

Sobre o Corumbá um comentário: “*Corumbá que não está povoado*”. O arraial teria sido fundado em 8 de setembro de 1730 (CURADO, 2004) e durante algum tempo foi freguesia eclesiástica de Meia-Ponte. Apesar do relato não nos informar se José da Costa Diogo esteve no arraial ou obteve informações por terceiros, é certo que o arraial existia em 1734 e por algum motivo encontrava-se desabitado. Atacado pelo índio ou esgotou-se o ouro? Corumbá resistiu aos séculos e hoje é uma tranqüila cidade, que ainda guarda no rio homônimo onde surgiram as lavras de ouro, no casario e na igreja de Nossa Senhora da Penha as ligações com seu passado.

¹⁷ 1743, Maio, 29, Lisboa. CONSULTA (cópia) do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a dúvida quanto pertencer o sítio da Bandeirinha, das Minas de Goiás, à Capitania de São Paulo ou à de Minas Gerais. AHU-GoiásAHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 221.

Por fim José da Costa Diogo informa sobre uma bandeira de 50 pessoas que saíra em descobrimento de ouro e que desaparecera, a qual ele julga perdida ou vencida pelos índios. Pelo que podemos observar no documento analisado, José da Costa Diogo não se comporta e não se vê como um bandeirante. Podemos tomá-lo como um tropeiro que resolveu arriscar em um investimento que até então lhe trouxe mais prejuízos que o esperado. Provavelmente as notícias sobre as descobertas de ouro no território goiano podem ter animado comerciantes tropeiros a arriscar em um negócio tido e havido por promissor.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Biblioteca Virtual do Estudante de Língua Portuguesa <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>, acessado em 27.02.2006.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. **Anuário histórico, geographico e descriptivo do Estado de Goyaz**. (Fac símile) Brasília: Ministério da Cultura, 1987.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **A decadência das minas e a fuga da mineração**. Belo Horizonte: UFMG, 1971.

_____. **História de Minas**. Belo Horizonte: Comunicação, 1979.

BERTRAN, Paulo. **História da terra e do homem no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal – do indígena ao colonizador**. Brasília: Verano, 2000.

_____. “A jornada a Goiás de Luís da Cunha Meneses em 1778”. In: **Revista do IHGG**. Goiânia: IHGG, 1989.

CARRARA, Ângelo Alves. **Contribuição para História Agrária de Minas Gerais – séculos XVIII e XIX**. Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, 1999.

CUNHA MATOS, Raimundo José da. **Itinerário do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão pelas províncias de Minas Gerais e Goiás**. Belo Horizonte: Instituto Cultural Amilcar Martins, 2004.

CURADO, Ramir. “*Todos os caminhos levam à Capela de Corumbá: formação do espaço urbano de um arraial aurífero*”. In: CHAUL, Nars Fayad; SÉRGIO, Duarte Luis. **As cidades dos Sonhos**. Goiânia: Ed. UFG, 2004.

ESCHWEG, Wilhelm Ludwig von. **Pluto brasiliensis**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1979.

FREITAS, Lena Castello Branco Ferreira de; SILVA, Nancy Ribeiro A. “*Antigas Fazendas do Planalto Central*” In: **Ciências Humanas em Revista**. Goiânia: Instituto de Ciências Humanas e Letras / UFG, 1995.

PINTO, Virgílio Noya. **O ouro brasileiro e o comércio anglo-português**. Col. Brasiliana, 371. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

ROCHA, JUNIOR, Deusdedith Alves; VIEIRA JÚNIOR, Wilson; CARDOSO, Rafael C. C. *Viagem pela Estrada Real dos Goyazes*. Brasília: Paralelo 15, 2006.

Fontes Manuscritas

Os manuscritos consultados estão no acervo do Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos referentes à Capitania de Goiás existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa - Projeto Resgate Barão do Rio Branco – Ministério da Cultura do Brasil e Governo de Portugal. As transcrições paleográficas dos manuscritos foram feitas pelos autores Wilson Vieira Júnior e Deusdedith Alves Rocha Junior.

ROTEIRO de viagem de José da Costa Diogo e João Barbosa, sobre a derrota do rio São Francisco pelo rio Urucuya até às Minas de Goiás.

Arquivo Histórico Ultramarino - Goiás, AHU_ACL_CU_008, Cx. 1, D. 8.

CARTA do superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva, ao rei [D. João V], sobre o caminho dos currais e o motivo que facilitou as entradas dos gêneros, gados e cavalos, nas Minas de Goiás.

Arquivo Histórico Ultramarino - Goiás, AHU_ACL_CU_008, Cx. 1, Doc. 15.

REQUERIMENTO ex-contratador do contrato das entradas das Minas de Goiás, Bernardo Francisco Guimarães, ao rei [D. João V], solicitando certidão da cópia de todos os documentos relativos à conta que deu o governador e capitão-general de Goiás, [conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha], acerca do sítio da Bandeirinha, os quais encontram-se no Conselho Ultramarino.

Arquivo Histórico Ultramarino - Goiás, AHU_ACL_CU_008, Cx. 5, D. 398.

CONSULTA (cópia) do Conselho Ultramarino, ao rei D. João V, sobre a dúvida quanto pertencer o sítio da Bandeirinha, das Minas de Goiás, à Capitania de São Paulo ou à de Minas Gerais.

Arquivo Histórico Ultramarino – Goiás, AHU_ACL_CU_008, Cx. 3, D. 221.

CANCELAMENTO DE SEGMENTO(S) NA(S) SÍLABA(S) DO VOCÁBULO

Raquel Peixoto Ferreira Vieira¹
raquelpvieira@terra.com.br

No século XIX, Whitney já vislumbra a importância dos fatores sociais na mudança lingüística, demonstrando que a fala não pertence ao indivíduo, mas ao membro que está inserido na sociedade. Dentro desse prisma, ao se pensar em variação e/ou mudança lingüística, deve-se visualizar a língua como um todo, no contexto da vida da comunidade na qual ela ocorre, conforme aponta Labov. Assim, o presente estudo, cujo corpus representa a fala de idosos de uma região do interior de Goiás, tem como objetivo descrever e analisar lingüisticamente os processos fonológicos em que ocorrem o cancelamento de segmento(s) na(s) sílaba(s) de um vocábulo; e observar quais ambientes fonológicos motivam essa(s) ocorrência(s), e quais as influências dos fatores sócio-históricos nesse processo.

Palavras-chave: variação e/ou mudança lingüística, processos fonológicos; fatores sócio-históricos

In the 19th century, Whitney already glimpses the importance of social factors in the linguistic change, demonstrating that the speech doesn't belong to the individual, but to the member who is inserted into the society. Inside this prism, when thinking about variation and/or linguistic change, it is necessary to understand the language as a complete set, in the life context of its community, as Labov points out. This way, this study, which corpus represent the speech of elder people from the interior of Goiás, has as objective the description and linguistic analysis of the phonological processes in which the cancelment of segments in syllables of words of vocabulary, and observe what linguistic environment motivates those occurrences, and what are the influences of socio-historic factors in this process.

Keywords: variation and/or linguistic change; phonological processes; socio-historic factors

... não se pode entender o desenvolvimento de uma mudança lingüística sem levar em conta a vida social da comunidade em que ela ocorre.
William Labov (2008)

INTRODUÇÃO

A língua constitui o meio mais complexo de comunicação entre as pessoas. Apesar disso, a língua é tão natural ao falante no seu uso diário, que toda essa complexidade passa despercebida a esse falante. Esse fenômeno lingüístico vem há muito desafiando a compreensão dos estudiosos, e despertando no lingüista o desejo em descobrir como a linguagem funciona, e quais fatores motivam sua inovação ou preservação. Essa questão

¹ Universidade Federal de Goiás – Mestre - CNPq

promove o desenvolvimento de pesquisas que abrangem uma vasta área dentro da lingüística e enfocam a língua como um amplo objeto de estudos.

Assim, partindo-se da concepção de que a língua é um fato social que se apresenta em constante movimento e, dentro dessa perspectiva, alguns teóricos, dentre eles, Whitney, no século XIX, já vislumbra a importância dos fatores sociais na mudança lingüística, afirmando que a fala não pertence ao indivíduo, mas ao membro que está inserido na sociedade. Logo, ressaltamos que o caminho para a compreensão da língua no seu estado atual é conhecer melhor o seu passado, como foi e como está sendo transformada.

Nesse percurso, destacam-se processos de inovação e preservação de traços lingüísticos, que podem remeter a estágios anteriores. Esses fatores ocorrem devido a várias influências lingüísticas e extralingüísticas que atuam sobre a língua, as quais revelam um processo natural de sua estruturação, bem como demonstram que essa é também fruto de contribuições etnográficas.

Dessa maneira, para o desenvolvimento deste artigo, foi utilizado um *corpus* lingüístico do português falado por idosos, coletado no interior de Goiás, no segundo semestre de 2007, em Pirenópolis, no intuito de conhecer melhor a estrutura da língua; analisar os processos fonológicos presentes na variedade lingüística falada por esses idosos, observando marcas lingüísticas que foram preservadas, bem como outras que estão sofrendo variação, apontando para possíveis mudanças futuras na língua.

A escolha dessa cidade, como comunidade lingüística para este estudo, ocorreu com base em alguns aspectos da Dialetoлогия, que apontam a relevância de se identificar um local apropriado à investigação lingüística, certificando, dentre outros fatores, a antiguidade da região, bem como o grau de isolamento da área, conforme apontam Brandão (1991) e Ferreira e Cardoso (1994).

De acordo com Preti (2004), a cultura lingüística do falante, a escolaridade, a profissão e sua faixa etária exercem influências sobre sua linguagem. Esse fato é revelado em sua fala, a qual evidencia a marca de sua identidade. Em decorrência desses fatores, para que a análise dos dados seja lingüisticamente relevante, é primordial destacar algumas considerações extralingüísticas fundamentais que foram utilizadas na escolha dos informantes, a fim de identificar o aspecto lingüístico a ser estudado. Dentre elas, pouca ou nenhuma escolaridade, faixa etária acima de 60 anos, nascidos em Pirenópolis, sem nunca ter mudado ou saído da cidade, além das redondezas.

Segundo Brandão (1991), essas variáveis sociais são extremamente relevantes para que se compreendam melhor os fatores que motivam a conservação de certos traços lingüísticos ou mesmo propagam suas inovações. Logo, ao se pensar em variação e/ou mudança lingüística, deve-se visualizar a língua como um todo, inserida no contexto sócio-histórico da comunidade na qual ela ocorre, conforme aponta Labov (2008). Assim, os falantes mais idosos da cidade, com as características citadas anteriormente, possivelmente apresentam marcas do português antigo em sua oralidade, visto que a miscigenação de diversos grupos étnicos que constituiu e consolidou a base do povo brasileiro, desde a época da colonização, também está presente na formação da comunidade de Pirenópolis.

É relevante destacar que esta pesquisa recorre a alguns aspectos da metodologia de trabalho da *Dialetologia*, porém, não se insere integralmente nela, pois vai além dessa linha teórico-metodológica, visto dialogar também com a *Sociolingüística*, e com a *Lingüística Histórica*.

Dessa maneira, o presente estudo tem como objetivo descrever e analisar lingüisticamente os processos fonológicos em que ocorrem o cancelamento de segmento(s) na(s) sílaba(s) de um vocábulo, observando quais ambientes fonológicos motivam essa(s) ocorrência(s), e quais as influências dos fatores sócio-históricos nesse processo, que contribuem para variação e/ou mudanças e possíveis conservações que ocorrem na língua portuguesa.

UM BREVE OLHAR SOBRE OS PROCESSOS FONOLÓGICOS

A organização da cadeia sonora da fala é orientada por certos princípios que regem a língua e que determinam quais seqüências sonoras são possíveis. Assim, os segmentos consonantais e vocálicos são organizados em estruturas silábicas que formam as palavras possíveis e aceitáveis na língua.

Nesse percurso, segundo Callou e Leite (2005), existem processos que produzem modificações nos segmentos no eixo sintagmático que podem alterar ou acrescentar traços, eliminar ou inserir segmentos, podendo afetar tanto o nível fonológico quanto o fonético, mas sempre respeitando a organização e a estrutura da língua.

Dentro desse cenário, segundo Cagliari (2002), existem certas premissas básicas que atuam nessa estrutura lingüística. Dentre elas, podemos citar que os sons tendem a ser modificados pelo ambiente ou contexto em que se encontram através do processo de

assimilação. Assim, os sons vizinhos, as fronteiras de sílabas e o acento são ambientes que influenciam muito nas alterações da cadeia sonora, tornando os segmentos mais semelhantes.

Esses processos, conforme afirma Schane (1975, p. 75), são denominados processos fonológicos, e se caracterizam por modificações sofridas por segmentos quando estão justapostos na formação de palavras, em ambientes como início ou final de palavras, ou na relação estabelecida entre os dois segmentos. Podem ocorrer também, segundo o autor, em outras categorias, além da assimilação, sendo encontrados na “estrutura silábica, quando há alteração na distribuição das consoantes e vogais; no enfraquecimento e reforço, quando os segmentos são modificados segundo sua posição na palavra; e na neutralização, quando os segmentos se fundem em ambiência específica”. Segundo Weinreich et al (2006), essas modificações na estrutura lingüística são vistas como uma conseqüência inevitável da dinâmica interna das línguas naturais, visto que a língua é um fato social que se apresenta em constante movimento.

ANÁLISE DOS DADOS

- I- Proparoxítonas, em português, transformadas em paroxítonas através do processo de síncope, que consiste na perda de fonema medial

Quando ocorre síncope, uma vogal próxima a outra acentuada é eliminada. Segundo Shane (1975), em inglês, quando a sílaba acentuada é seguida por duas átonas, a vogal imediatamente seguinte à sílaba acentuada freqüentemente desaparece na linguagem coloquial. O mesmo processo é percebido em português.

- Hipóteses sobre processos de síncope:

1.1 Supressão de uma vogal quando a seqüência fônica possibilita a formação de um encontro consonantal perfeito, (próprio ou inseparável, com oclusiva ou fricativa e líquida), devido a retirada de apenas um fonema vocálico.

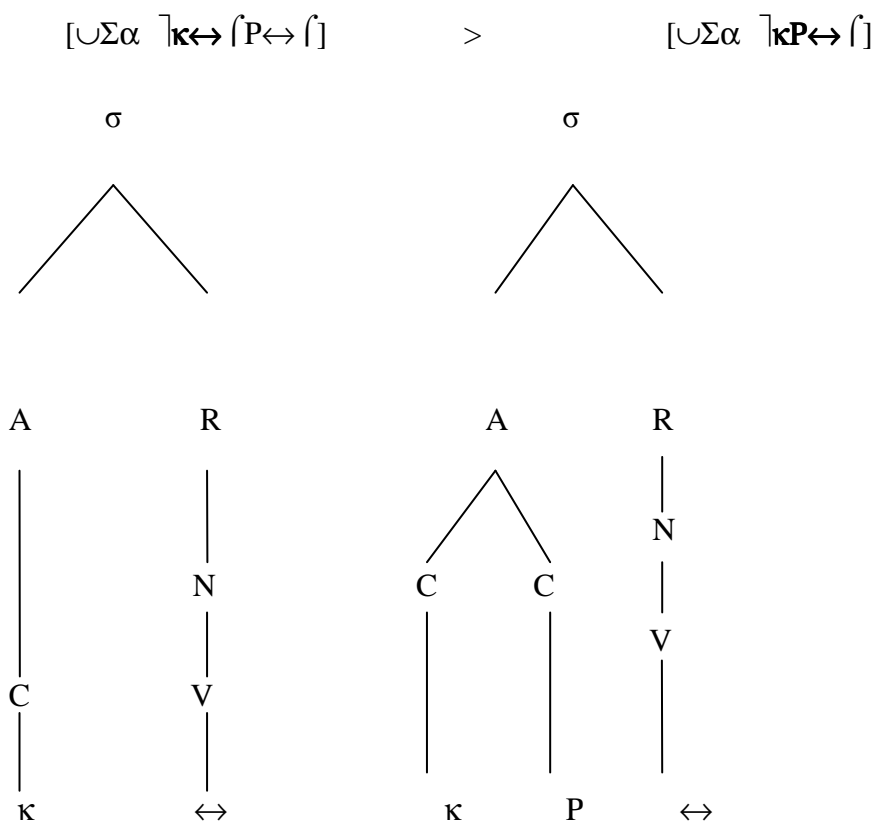
*“... aí eli foi saiu choranu, daqui da cidadi eli foi lá nessa **chácra** queu falei qui teim duas légua né...”*

chácra *chácara*

(Colaborador 3)

O [a] é suprimido da sílaba pós-tônica, e o [κ] que resta da sílaba forma um encontro consonantal com a sílaba seguinte, “ra”, a palavra perde uma sílaba, *chácara* [∪Σα ∩κ↔ (P↔ í)], que era trissílaba, passa a dissílaba, portanto, de proparoxítona à paroxítona. Surge então o vocábulo *chácra* [∪Σα ∩κP↔ í]. Assim, com a queda da rima pós-tônica não-final, o ataque mantém-se e integra-se à sílaba final, constituindo uma nova sílaba com ataque ramificado.

Observe:



1.2 Nos itens abaixo, a sílaba pós-tônica eliminada é iniciada por [m], [r], [s], assim, a consoante restante após a supressão da vogal com a qual formava sílaba em posição pós-tônica recua para a sílaba anterior tônica, formando uma sílaba tônica travada.

Observe:

“... É eu tomava baim nu **corgu**, é, nu riu, num gostava negóçu di tomá baim assim, agora qui tá usanu negóçu di banheru...”

corgu..... córrego

(Colaborador 4)

Portanto, em córrego [ʊθ ɫXE γY], retira-se o [ɛ] da sílaba pós-tônica, e o [ʃ] que resta forma sílaba com a tônica anterior, tendo-se “cor” [ʊθ ɫ], originando a palavra *corgu* [ʊθ ɫγY]. O mesmo processo ocorre em *musca* [ɤμν σɫκ↔ϕ], *musga* [ʊμν ζγ↔ ɫ] e *comdu* [ʊθo ɫδY].

Observe:

“... *Maisi*, num foi capais di acertá u camim di cavaleru, pá i nessa festa, i iscutanu a **musca** lá, era uma turma, turma grandi...”

musca música

(Colaborador 4)

Aqui temos a palavra *música* [ʊμν ɫσɫκ↔ϕ], então se elimina o [ɫ] da sílaba pós-tônica, e o [σ] que resta forma sílaba com a tônica anterior, tendo-se “mus” [ʊμν σɫ], originando a palavra *musca* [ʊμν σɫκ↔ϕ]. Portanto, tendo-se o apagamento da vogal, ocorre o espalhamento do traço [voz] para o onset da sílaba seguinte.

“... *Ali na prossição, a irmandadi santista sempri fica na frenti, né. Na frenti juntu cum a banda de musga...*”

musga música **k > g**

(Colaborador 4)

Já em *musga* [ʊμν ζγ↔ ɫ] tem-se a síncope do [ɫ] seguida da sonorização ou abrandamento do ataque da sílaba final [κ] > [γ] . A sonorização consiste na permuta de um

fonema surdo por um sonoro homorgânico, ou seja, que apresenta o mesmo ponto de articulação, diferenciando-se por outros traços (DUBOIS,1973).

Segundo Coutinho (2005, p. 143), o fenômeno da sonorização aparece nos “fonemas latinos /p/, /t/, /c/, /f/, pois quando mediais intervocálicos, sonorizam-se, em português, em /b/, /d/, /g/, /v/. Por exemplo, lupu > lobo, cito > cedo, acutu > agudo, profectu > proveito, amicu > amigo”. Esse fato é explicado também em Silva Neto (1986a), Nascentes (1953), entre outros.

“... Trezi **comdu**, aí já tinha u salão dus homi, saía pra lá, aí cada um ia dumi nu seu salão...”

comdu cômodo

(Colaborador 3)

Na palavra *cômodo* [ʊθo[®] ʃμY δ5Y], retira-se o [Y] da sílaba pós-tônica, e o [μ] que resta forma sílaba com a tônica anterior, tendo-se [ʊθo[®] ʃ], originando a palavra *comdu* [ʊθo[®] ʃδ5Y]. Nesse caso, segundo Araújo (in Araújo et al, 2007), após o apagamento da sílaba tônica, ocorre o espalhamento da nasalidade para a sílaba anterior, que era oral.

1.3 Ocorre queda simultânea da vogal da sílaba pós-tônica não-final e da consoante líquida, nasal ou oclusiva da sílaba que a sucede. A vogal pós-tônica cai por ser fraca na sílaba e, geralmente, a consoante da sílaba seguinte também cai para organizar uma reestruturação silábica preferida pela língua, favorecendo a formação de uma nova sílaba.

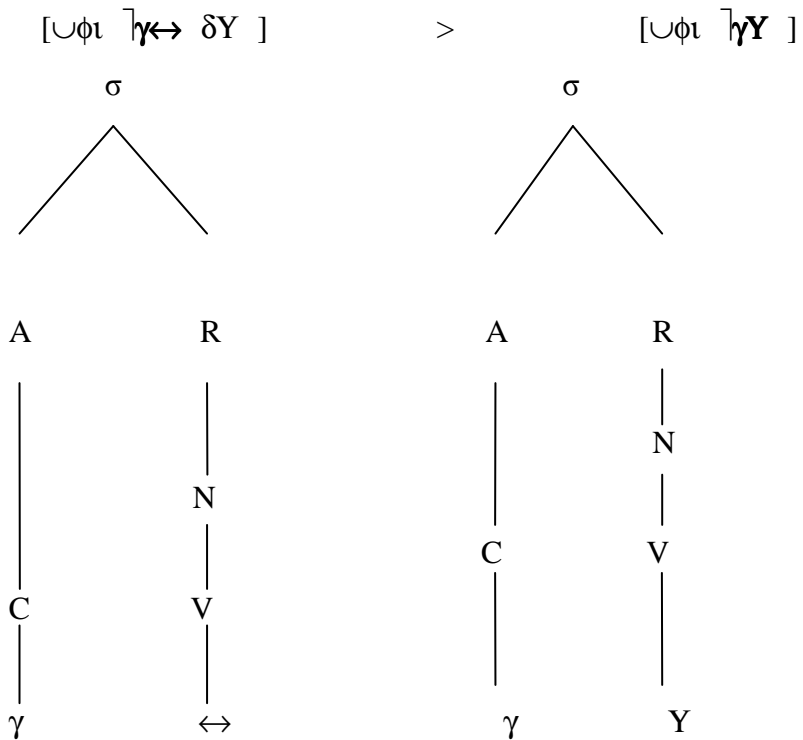
Observe:

“... Aí eu tivi la cueia, ela tava perrengada, aí operô du **figu**, mai num podia perá, né ...”

figu fígado

(Colaborador 3)

Observe: [ʊφt ʃγ↔ δ5Y] > [ʊφt ʃγOδ5Y] > [ʊφt ʃγOOY] > [ʊφt ʃγY]
 CV CV CV > CV C CV > CV C V > CV CV



“... Se eu tivé sem o **ócu** e num pô sintidu, passa pode cumprimentá i eu num veju...”

ócu óculos > (óclos) > ócus > ócu [∪ ϕι] θ Y]

(Colaborador 1)

“... **Pirinópi** por exemplu ninguém tinha carru, né? Não, é, não. Us carru era di fora...”

Pirinópi Pirinópolis > Pirinópis > Pirinópi
[π I π I ∪ ν] π I]

(Colaborador 1, linha 005)

“... Punha na **xíca**, né, era xicrim, punha lá aí us camarada cad’um bibia um golim...”

xica xícar**a** > xícOOa > xíca [>Σι] κ↔ []
(Colaborador 3, linha 47)

1.4 Processo de síncope em proparoxítonas, considerando a posição do acento.

De acordo com Araújo (in Araújo et al, 2007), podemos também observar as constantes reduções de proparoxítonas para paroxítonas, dentro do processo de síncope, a partir da posição do acento, que passa de antepenúltimo para penúltimo, motivado pelo ambiente fonológico.

Logo, conforme afirmam Massini-Cagliari (1999), podemos também considerar casos em que as sílabas finais são extramétricas com o pé em troqueu silábico. Assim, segundo a autora, a sílaba reduzida fica na posição fraca do pé, proporcionando as condições necessárias para que ocorra a ressilabificação, e conseqüentemente, a alteração da posição do acento. Dessa maneira, a sílaba fraca do pé é apagada e repetida parcialmente, conforme pudemos observar em córrego > corgu [∪θ] γY] e óculos > ócu [∪] θY].

II- A fricativa alveolar surda [σ] pode se apagar em final de sílabas mediais ou finais, ocorrendo apócope, que consiste na perda de fonema final, ou a síncope, que é a perda de fonema medial.

Observe:

“... era umas pedra dessa grussura, e era aquelas lajona graandi **memu**...”

memu mesmu > meOmu > memu [∪με] μY]
(Colaborador 1)

“... Mais di homi agora tá só eu i mais otu irmão, Juaquim e a Rita. Irmã era **dua**, né?...”

dua duas > duaO > dua [∪δυ] κ↔ []
(Colaborador 4)

III- Apagamento do [P]

3.1 A vibrante simples alveolar sonora [P] pode ser apaga em ambiente pós vocálico, final de sílaba ou medial.

“... o Mané tá muito ruim, eu **laguei** deli i num queru sabê deli...”

laguei larguei > laOguei > laguei [λ ∪ | ε] φ]
(Colaborador 3)

“... **Puquê** Mudô tudo, né?...”

puquê porquê > poOquê > puquê [πY ∪ χε]]
(Colaborador 1)

“... Ah! Bão, aí ês foru **cotanu** aí, arrumanu até qui aplanô mais...”

cotanu cortando > coOtando > coOtanOo > cotanu [∪θo τα)] vY]
(Colaborador 1)

Outro ponto relevante destacar é a supressão do [δ] no ambiente [vδ], que é comum no gerúndio, como podemos observar em “cotanu”. Essa ocorrência, segundo Amaral (1982), além de atingir com certa frequência os verbos no gerúndio, aparece também em alguns nomes, ainda que esporadicamente, como é caso de quando > “quãnu”.

3.2 Pode ocorrer apagamentos do [P] em início de sílaba, no ataque, em grupo consonantal.

“... Agora eu mais a minha **cumadi** Nanci qui morava aí, nois chegava du rii...”

cumadi comadre > comadOe > cumadi [θY ◊μα ʃδZI]

(Colaborador 3)

“... nois tá li nora qui entrava prá **dentu** tinha u bancu...”

dentu dentro > dentOu > dentu [◊δδɛ) ʃτ5Y]

(Colaborador 3, linha 170)

“... Ah! Num tô lembradu não, teim **enti** homi e mué, dus netu...”

enti entre > entOe > enti [◊ɛ) ʃτΣI]

(Colaborador 4)

“... minha fia di Deus, quando foi **madugada**, eli falô vai dobranu us treim aí...”

madugada madrugada > madOugada > madugada [μ δY ◊γα ʃδ↔&]

(Colaborador 3)

“... naquíl’ tempu, tinha **mosta**, u homi tinha loja, era um tal Otavu”

mosta amostra > amostOa > amosta [◊m ʃστ5↔&]

(Colaborador 3)

“...pru fundu nu portão, a genti intregava lenha né, **otus** era na frenti ...”

otus outros > oOtOus > otus [ʊo ʔɾ5Y σ]

(Colaborador 1)

“... *quando chuvia, invernava, a genti ia descê aí, **picisava** fazê um duru...*”

picisava precisava > pOecisava > picisava [pI σI ʊζα ʔω↔ &]

(Colaborador 1)

“... *Mané tá duenti, tá piladu, sofreru marelão, inchadu, eu tragu eli pra cá, põi eli naqueli **quatu** ali...*”

quatu quatro > quatOo > quatu [ʊθω ʔɾY]

(Colaborador 3)

“... *Num ficava muito tempu na cidadi **sempi** assim...*”

sempi sempre > sempOoi > sempi [σɛ)ʔπI]

(Colaborador 4)

“... *ficô meia ruim i eu andu teim hora qui é **tupicanu** i tudu né, falei ah!...*”

tupicanu tropicando > tOupicanOu > tupicanu [ɾY πI ʊκα) ʔvY]

(Colaborador 5)

3.3 Pode ocorrer a vocalização do [P], tornando-se uma vogal anterior alta [ɿ], que se realiza foneticamente como a semi-vogal não-arredondada [j], quando em coda.

“... a cavaçada depois qui tira a argulinha, poim o **aicu** assim nu campu...”

aicu arco > [P] > [I] > aicu [ʊα φ̃θY]

(Colaborador 4)

IV-Ausência da vogal [u] em ditongos finais, através do processo da apócope, que ocorre quando há perda de uma vogal final átona, muito freqüentemente uma vogal reduzida ou semelhante ao *schwa*.

- Hipóteses sobre processos de apócope

4.1 Quando um ditongo crescente final perde a vogal e a semi-vogal se apóia na vogal da sílaba anterior, formando um ditongo decrescente. Observe:

chei cheio > cheiO > chei

(Colaborador 1)

mei meio > meiO > mei

(Colaboradores 1 e 3)

recei receio > receiO > recei

(Colaborador 3)

ri rio > riO > ri

(Colaborador 4)

vei veio > veiO > vei

(Colaborador 3)

4.2 Houve iotização do [λ] proporcionando o mesmo contexto descrito acima, tendo-se, então, um ditongo crescente final que perde a vogal e a semi-vogal se apóia na vogal da sílaba anterior, formando um ditongo decrescente.

moi **molho** > **moio** > **moiO** > moi

(Colaborador 4)

vermei **vermelho** > **vermeio** > **vermeiO** > vermei

(Colaboradores 3 e 4)

4.3 Quando o ditongo final é [ɪw] mesmo não havendo uma vogal anterior na qual a semi-vogal possa se apoiar, o fenômeno pode ocorrer. Há uma espécie de alongamento da vogal [ɪ].

fii **filho** > **fiiu** > **fiiO** > fii

(Colaborador 4)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso intuito nesse trabalho teve como objetivo principal refletir sobre os processos fonológicos encontrados nos dados analisados, buscando uma melhor compreensão da estrutura da língua portuguesa, observando se essa apresenta traços de conservação ou mesmo inovação em sua estrutura falada atualmente pelos idosos de Pirenópolis - Goiás.

Os dados analisados deixam entrever que há indícios de preservação de estruturas de épocas pretéritas na língua, pois encontramos uma forte relação entre processos que ocorreram em séculos passados e que continuam acontecendo.

Nesse sentido, podemos relatar o processo de síncope que atua nas palavras proparoxítonas. De acordo com Araújo (in Araújo et al, 2007), pressupõe-se que essas palavras entraram na língua portuguesa na Renascença, no século XVI, devido ao uso dos termos eruditos do latim e do grego. Assim, segundo o autor, as proparoxítonas não deveriam ser estanhas à estrutura do português, visto que já estavam presentes no latim e muitas delas existentes hoje no português brasileiro são originárias de empréstimos do latim e do grego.

Portanto, segundo Lee (2004b, apud in Araújo, 2007), as mudanças de proparoxítona para paroxítona em português podem ser explicadas paralelamente ao latim, analisando-se os processos de síncope nessas mudanças. Logo, considerando que o português já alterava a posição do acento em várias palavras de origem latina, podemos refletir que a tendência a essa supressão da vogal e ressilabificação encontradas em palavras na fala dos colaboradores desta pesquisa, é totalmente compreensível, pois eles simplesmente continuam utilizando um processo que já ocorria na língua em séculos passados, percorrendo desde o latim, passando pelo português arcaico até os dias de hoje.

Conforme já foi comentado, no curso histórico do latim ao português, segundo Coutinho (2005), são inúmeros os exemplos de rotacismo, como em *flaccu* > *fraco*; *flauta* > *frauta* (port. arc.) > *flauta*; *gloria* > *grória* (port. arc.) > *glória*. Assim, outro ponto interessante observado nas análises dos dados é a alternância entre as líquidas [λ] e [P] como em “*cramação* / *reclamação*; *compretu* / *completo*; *arguma* / *alguma*; *carça* / *calça*; *armas* / *alma*; *artu* / *alto*”, que é também um fenômeno presente na formação das línguas neolatinas e pode, portanto, ser considerado como uma conservação lingüística.

Outra questão relevante são as ocorrências reveladas na análise sobre a vocalização do [x] em “*molho* > *moio* > *moiO* > *moi*” e “*vermelho* > *vermeio* > *vermeiO* > *vermei*” que, de acordo com Santos (2004), revelam um processo inscrito na história arcaica da língua portuguesa, como em *li/le* (latim) > *ll/lh* (port. arc.) > *ll* (espanhol) e *lh* (port.), conhecido também como iotização. Nota-se que mesmo em latim ou na formação das línguas neolatinas, esses sons, entre duas vogais, tendiam a se vocalizar, como em *salio* > *saio*; *doleo* > *doio* (port. arc.). Portanto, segundo Coutinho (2005), houve analogia com as formas em que o [λ], estando intervocálico, sofre queda (*salire* > *sair*; *dolere* > *doer*).

Portanto, todas essas ocorrências nos levam a crer que a língua portuguesa atual ainda apresenta traços do português antigo falado no Brasil colônia. Esse fato revela a continuação de processos histórico-evolutivos da colonização, os quais podem, ou não, desaparecer, visto que a língua é dinâmica e está em constante transformação.

REFERÊNCIAS

AMARAL, A. *O dialeto caipira*. São Paulo: HUCITEC/ Brasília: INL, 1982

ARAÚJO, G., GUIMARÃES-FILHO, Z. OLIVEIRA, L., VIARO, M. *As proparoxítonas e o sistema acentual em português*. In ARAÚJO, Gabriel Antunes de (org). *O acento em português: abordagens fonológicas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

BRANDÃO, Sílvia Figueiredo. *A Geografia lingüística no Brasil*. São Paulo: Ática, 1991.

CAGLIARI, Luiz Carlos. *Análise fonológica. Introdução à teoria e à prática com especial destaque para o modelo fonêmico*. Campinas: São Paulo, Mercado de Letras, 2002.

CALLOU, Dinah & LEITE, Yonne. *Iniciação à fonética e à fonologia*. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COUTINHO, Ismael de Lima. *Gramática histórica*. 19ª impressão. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2005.

DUBOIS, J. et al. *Dicionário de Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1973.

FERREIRA, Carlota; CARDOSO, Suzana. *A dialetologia no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.

MASSINI-CAGLIARI, G. *Do poético ao lingüístico no ritmo dos trovadores: três momentos da história do acento*. Araraquara: FCL, Laboratório Editorial, UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 1999.

SANTOS, T. F. R. - *Falares rurais goianos*. Revista da UFG, Vol. 7, No. 01, junho 2004.

SHANE, S. *Fonologia Gerativa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

SILVA NETO, S. da *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Presença, 1986a/1950.

WEINREICH, Uriel & LABOV, William & HERZOG, Marvin I. Tradução Marcos Bagno. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança lingüística*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

“DEUSA DO IGARAÇÚ”: REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS DA CIDADE DE PARNAÍBA, 1910 A 1930

Lêda Rodrigues Vieira¹
ledahistoria@gmail.com

A cidade vem sendo construída sob diversos discursos, imagens e olhares, podendo comportar, de acordo com o ângulo escolhido – racional, planejado ou consumido, diferentes fazeres ou dizeres. Atualmente, as discussões sobre cidade contemplam um campo amplo de abordagens, desde o político e econômico ao material e simbólico. Quanto ao olhar simbólico são percebidos gestos, comportamentos, imaginários, sensibilidades e sociabilidades. Enfim, um conjunto de percepções do viver urbano que passou a ser alvo de estudos de historiadores partidários de uma história cultural urbana. Nesse sentido, o objetivo desta comunicação é entrar no mundo das representações que definem o espaço social da cidade de Parnaíba nas três primeiras décadas do século XX, através de crônicas e poesias, tomando-as como uma das formas de acesso ao real, através do imaginário social urbano reproduzido pelos literatos do referido período.

PALAVRAS-CHAVE: História. Literatura. Cidade.

The city has been built in several speeches, images and looks, and comprising, according to the chosen angle - rational, planned or used, other than to say or do. Currently, discussions about the city include a broad scope of approaches, from the political and economic material and symbolic. The look is perceived symbolic gestures, behaviors, imaginary, sensitivity and sociability. Finally, a set of perceptions of urban living that has become the focus of studies by historians in favor of a cultural history of cities. Thus, the purpose of this communication is to enter the world of representations that define the social space of Parnaíba the first three decades of the twentieth century, through chronic and poetry, using them as a way to access the real through social imaginary urban reproduced by writers of that period.

KEYWORD: History. Literature. City.

A cidade vem sendo construída sob diversos discursos, imagens e olhares, podendo comportar, de acordo com o ângulo escolhido – racional, planejado ou consumido, diferentes fazeres ou dizeres. Atualmente, as discussões sobre cidade contemplam um campo amplo de abordagens, desde o político e econômico ao material e simbólico. Quanto ao olhar simbólico são percebidos gestos, comportamentos, imaginários, sensibilidades e sociabilidades. Enfim, um conjunto de percepções do viver urbano que passou a ser alvo de estudos de historiadores partidários de uma história cultural urbana. Para Pesavento,

[...] os estudos de uma história cultural urbana se aplicam no resgate dos discursos, imagens e práticas sociais de representação da cidade. E o imaginário urbano, como todo o imaginário, diz respeito a formas de percepção, identificação e atribuição de significados ao mundo, o que implica dizer que trata das representações construídas sobre a realidade – no caso, a cidade. (PESAVENTO, 2007, p. 15)

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Nesse sentido, ao tomar como referência esse novo olhar sobre a cidade, o objetivo dessa comunicação é entrar no mundo das representações que definem o espaço social da cidade de Parnaíba nas três primeiras décadas do século XX, através de crônicas e poesias, tomando-as como uma das formas de acesso ao real, através do imaginário social urbano reproduzido pelos literatos do referido período. A escolha desta cidade se impôs por uma série de elementos. Parnaíba, a partir de fins do século XIX, cresceu e se consolidou comercialmente com o advento econômico do extrativismo vegetal, sobretudo da carnaúba e do babaçu, exportados por grandes empresas comerciais: Morais S.A, Casa Inglesa, Casa Marc Jacob e Pedro Machado S.A, ocorrendo um florescimento de seu perímetro urbano, com calçamentos nas principais ruas, construção de casarões e abertura de novas empresas comerciais. Dentro desse contexto e aliada ao principal meio de transporte e comunicação da cidade – as rodovias, a ferrovia marcou época ao estender por muitos lugarejos e formar povoados ao longo dos trechos de sua implantação. No discurso dos seus administradores, os trilhos, ao atingirem Teresina, intensificariam o intercâmbio comercial entre Parnaíba e as cidades da região norte do estado, alterando o modo de vida das populações no sentido modernizador. Nesse estudo, o interesse é pela pluralidade das representações construídas em torno da cidade e do projeto ferroviário.

A cidade de Parnaíba situada no extremo norte do estado do Piauí é marcada durante o século XIX, por um espaço urbano acanhado: com poucas ruas, vida comercial intensa e o transporte era realizado por animais remetendo a uma representação pautada no campo, no mundo rural. Com o advento do período republicano a cidade passa a ser pensada como uma “questão urbana”, incluindo propostas de modernização que não afetou somente o espaço físico como, também cultural da cidade. Quanto ao aspecto cultural, Parnaíba passou a ser dotada de grupos escolares de ensino primário seguindo um ideal de progresso almejado pelos seus administradores e comerciantes, estes apontavam a educação como importante para a formação de homens capazes ao trabalho, práticos e enérgicos, ou seja, “engajada no projeto de formação da capacidade produtiva e inovadora do homem da região, formando excelentes empreendedores e comerciantes”. (LOPES, 2005, p. 66)

Aos poucos o aspecto acanhado da cidade cede lugar a melhoramentos, principalmente de novas edificações e uma preocupação maior com o saneamento e a estética, mas para uma cidade que se queria bela, higiênica e ordenada, era necessário conduzir um projeto de remodelamento do espaço urbano e reorientação das condutas sociais da população seguindo

os moldes de civilização européia, e a educação era apontada “como central para o desenvolvimento do fator humano da produção e devia ser implantada conjuntamente com o desenvolvimento das vias de comunicação”. (LOPES, 2005, p. 67) Contudo, de acordo com Iweltman Mendes:

No setor educacional, as perspectivas, se comparadas às econômicas, não eram tão promissoras assim. Enquanto o entusiasmo pela educação, fenômeno marcante no período de transição do Império para a República, motivava outras regiões do Brasil para a expansão da rede escolar e o trabalho contra o analfabetismo, no Piauí e em Parnaíba, particularmente, os governos municipal e estadual, praticamente, até o ano de 1921, foram letárgicos e omissos. Nesse período, as iniciativas particulares foram as que figuraram como responsáveis por algum desenvolvimento do ensino. (MENDES, 2007, p. 69)

Nas primeiras décadas do século XX, a educação era realizada principalmente por particulares favorecendo a formação intelectual da classe social mais abastada que podiam pagar esses estudos, enquanto os filhos de famílias humildes tinham como opção escolas públicas deficientes. Por outro lado, no aspecto comercial Parnaíba passou a refletir o esplendor e o desenvolvimento alcançado pela cidade nas últimas décadas do século anterior quando os homens que a habitavam desejavam a modernidade, paltado pela luta em prol da navegação do rio Parnaíba ocorrendo o incremento do comércio, da indústria e da navegação a vapor. Parnaíba sobressaía-se como empório comercial por sua burguesia ligada às importações e exportações que reivindicavam do governo federal uma política de incentivo aos produtos do extrativismo vegetal como a cera de carnaúba, considerado o produto de maior comercialização do estado. Nesse período, a cidade apresentava um espaço urbano moderno com ruas calçadas, casarões grandiosos e modernos, lojas que comercializavam os mais diferentes artigos (roupas, perfumes, motores etc) provenientes de países da Europa e dos Estados Unidos. Nesse sentido, Segundo Abreu e Nunes:

O comércio passou a ser um dos pontos fortes da cidade, desde os primeiros anos deste século, quando ali se estabeleceram casas importadoras-exportadoras de produtos variados, vindos da capital do Brasil e do exterior, como já foi dito anteriormente. Essas casas comerciais funcionavam como entreposto de comércio e de distribuição de mercadorias entre o litoral e o interior do Piauí. (ABREU, 1995, p. 100)

Em *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*, Sandra Pesavento analisa os discursos sobre cidade baseando-se em diferentes fontes e oferecendo ao historiador uma abordagem cada vez maior sobre o urbano. Ela se interessa em penetrar no mundo das

representações que definem o espaço social, em especial, de textos literários: crônicas, romances, poesias e contos. Nesse sentido, invoca “a posição do historiador como aquele que coloca as questões, que dizem respeito ao clima, às sensibilidades, à ‘sintonia fina’ de uma época, configurando o texto literário como uma das formas de acesso ao real, através do imaginário social urbano”. (PESAVENTO, 2002, p. 361)

Nesse estudo, a autora percorre em diferentes fontes de análise histórica como o espaço urbano é sentido, percebido e dito pelos seus contemporâneos nas cidades de Paris, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Ao tomar contato, por exemplo, com os textos literários produzidos pelos cronistas, poetas e contistas de Porto Alegre do início do século XX constatou algumas práticas discursivas sobre a cidade: a primeira, mais saudosista caracterizada por uma evocação positiva do passado; a segunda, progressista trazia uma confiança no processo de renovação urbana em curso e a terceira, provinciana lamentava o meio acanhado e o atraso que ainda revestia a cidade. Em outra perspectiva, fica claro que Pesavento descartou os textos dos produtores do espaço: médicos sanitaristas, engenheiros e urbanistas, pois seu olhar “se dirige para as narrativas explicitamente literárias”, consideradas: “[...] um indício, um traço, que carrega consigo uma reflexão e uma sensibilidade sobre a cidade e que nos permite chegar, por um outro caminho, àquilo que não se encontra explícito no discurso oficial sobre a urbe”. (PESAVENTO, 2002, p. 287)

Nessa perspectiva, ao pensar Parnaíba nas três primeiras décadas do século XX, é interessante recortar os olhares que representavam, imaginavam e simbolizavam o espaço urbano da cidade crendo que a “cidade é, por excelência um objeto de múltiplos olhares, escritas e leituras, que traduzem, por sua vez, uma plenitude de saberes e sensibilidades sobre o fenômeno urbano”. (PESAVENTO, 2002, p. 282) Nos documentos oficiais e em revistas especializadas pode ser observado um discurso pautado pelo “mito do progresso”, procurando na cidade indícios de modernidade e de transformações urbanas. As crônicas que descrevem Parnaíba como moderna e progressista, encontravam, em 1924, um veículo de expressão preferencial, o *Almanaque da Parnaíba*, periódico fundado neste ano, e que representa um importante instrumento documental de análise do comércio, lazer e modernização da cidade de Parnaíba na segunda metade do século XX. Uma descrição do espaço urbano de Parnaíba, em 1926, dá bem a medida dos melhoramentos porque passava a cidade:

É digno de registro o desenvolvimento por que tem passado, nestes últimos três anos, a cidade de Parnaíba. Escadouro de toda a produção do Estado, devido à sua situação geográfica, é a primeira cidade que o viajante encontra em solo piauiense, sendo, por isso mesmo, a “sala de visita” do Piauí, como geralmente se chama. No que diz respeito às iniciativas particulares, que é um fato incontestável em Parnaíba,

muitos palacetes modernos e estéticos se tem feito, outros se acham edificando e alguns em vias de se terminarem. Tudo isso vai dando graça à cidade que também se vai embelezando e se tornando como que simpática e risonha. (PARNAÍBA, 1996, p. 16)

Parnaíba é avaliada na crônica como “sala de visita” do Estado por ser escoadouro natural da produção piauiense devido a sua posição privilegiada próxima ao litoral. Diante disso, a cidade necessitava tornar-se atraente e moderna ao “viajante” ou visitante, mas para isso era preciso modernizar seu espaço urbano. Nesse sentido, necessitava-se de vontade política, uma elite cultivada e engajada e fontes e financiamentos para implementar esse projeto de modernização. Contudo, Parnaíba da década de 1930, das lembranças de infância de Renato Castelo Branco, é caracterizada como espaço urbano contraditório marcado de um lado pela presença de traços modernos: palacetes, ruas calçadas, luz elétrica e um grande centro de atividade econômica, possuindo inúmeras casas comerciais importadoras e exportadoras e do outro a presença constante da miséria e do esquecimento:

A cidade, propriamente, tinha em minha infância uns quinze mil habitantes – era o centro, com jardins arborizados, - ruas calçadas, luz elétrica, igrejas altas e bonitas e um palacete moderno e imponente erguendo-se, de quando em quando, entre o casario baixo, de estilo colonial.

Em frente à cidade fica o rio, onde ela termina com seu cais de pedra, bem alto, e uma fileira de grandes armazéns de propriedade dos exportadores. [...]. Daí Parnaíba se estendia, primeiro através das ruas comerciais, onde ficavam as casas exportadoras e importadoras e os escritórios de representação. Depois vinham as lojas dos turcos, os armarinhos, as casas de tecidos. Depois as residências dos empregados do comércio, casas baixas e antigas, pintadas de cores vivas – vermelho, amarelo, azul. E por fim, a zona chique, dos palacetes, dos chalés, dos bangalôs de estilo moderno, cercados de casuarinas, de mangueiras, de palmeiras, de jardins floridos.

Em torno deste núcleo, estendiam-se os bairros proletários, uma enorme cinta de palhoças e casebres, onde as ruas não eram calçadas, não havia jardins nem praças arborizadas e onde os fios elétricos não chegavam. (CASTELO BRANCO, 1998, p. 100-101).

Como espaço de sonhos e desejos, a cidade torna-se também lugar privilegiado das transformações advindas da modernidade, lugar de movimento onde se contrapõe urbano e rural, modernidade e tradição, novo e velho. Essa constante tensão pode ser percebida na grande maioria das cidades brasileiras e, Parnaíba, sobretudo nos primeiros anos do século XX, é marcada por contradições onde uma pequena parcela da população usufruía os elementos modernos já presentes no cenário urbano enquanto a maioria convivia em bairros pobres a falta de infra-estrutura e as péssimas condições de sobrevivência. É nesse ambiente de contradições que a cidade presencia mudanças em seu cenário urbano, espaço de belezas,

de trabalho, de vida comercial intensa, do ir e vir de trabalhadores, automóveis, consumidores em direção aos mais diferentes lugares: fábricas, lojas, cinemas, igrejas e praças. Enfim, um cenário marcado, também por problemas: aumento populacional, falta de moradia, de higiene, de saneamento básico, além das lutas e disputas políticas, que envolviam, sobretudo a elite política e comercial da cidade.

Nesse ambiente de mudanças no cenário urbano de Parnaíba, o passado eminentemente rural com características do período colonial continuava fazendo parte e, assim era necessário inculcar um ideal de progresso. A elite comercial e política de Parnaíba terão papel decisivo nesse projeto de modernização da cidade. Esta passa a ser pensada, imaginada e representada por diferentes discursos que apontavam os avanços modernizadores do espaço urbano. As crônicas publicadas em jornais falavam de uma cidade que avançava em seus aspectos modernizadores,

[...] Temos ouvido a diversos viajantes demonstrações como a de que tratamos; e é uma certeza que a nossa prosperidade, o nosso desenvolvimento se acentuam, de ano para ano já pelo crescimento contínuo de nossa população, já pelos melhoramentos sentindo partidos do poder público municipal como da iniciativa particular, que muito tem concorrido para o embelezamento da cidade, caracterizado pelo bom gosto na arquitetura das novas construções. Estas aumentaram continuamente, de sorte que, aos poucos vão desaparecendo aqueles aspectos que tínhamos de cidade colonial, com a casaria a afeiar-lhes as vias públicas. Por outro lado, cresce a cidade, sempre, sobretudo na direção da velha Catinga de Cima, hoje o excelente planalto da Nova Parnaíba, devidamente demarcado, com arruamentos retilíneos e elegantes praças, valioso serviço prestado ao Município pelo coronel Constantino Correia, a quando da sua gestão administrativa. (AS REFORMAS..., 1927, p. 1)

Nesse discurso o cronista procurou destacar que o processo de modernização de Parnaíba teve participação ativa tanto do poder público municipal quanto da iniciativa particular, principalmente da elite comercial representada por comerciantes importadores e exportadores que eram responsáveis pela maior parcela das rendas piauienses, colaborando para o surto de progresso ocorrido dentro do espaço urbano, através de um discurso que pregava a entrada do “progresso” e da “civilização”, ao propor mudanças estruturais dentro do espaço urbano e nos transportes. Estes tinham uma missão que era promover o progresso no Piauí a todo custo e, por isso criticavam os administradores públicos quanto a falta de melhoramentos para o Estado, ou seja, a relação entre os interesses da elite comercial e as dos governos estaduais muitas vezes não coincidia diretamente.

Esse ideal de progresso e desenvolvimento por parte dos comerciantes parnaibanos, pode ser justificado, pela existência de grande quantidade de estabelecimentos comerciais

importadores e exportadores na cidade de Parnaíba e, por ser esta considerada, durante muitos anos, um entreposto comercial de grande importância econômica para a região norte do Estado devido sempre lutar por sua independência no campo econômico. Essa luta foi deflagrada, principalmente, contra a praça comercial do Maranhão que concorria ferreamente com o comércio piauiense, pois grande parte da produção do Piauí era comercializada diretamente no porto de Tutóia (MA), provocando inúmeros empecilhos à economia piauiense por serem contabilizados nas cifras maranhenses, além dos altos preços dos fretes denunciados pelos comerciantes.

A idéia do porto de Amarração era o que consumiria os maiores esforços da elite comercial parnaibana. Outra iniciativa correlata era a de construir uma ferrovia em solo piauiense que servisse de complemento do transporte das mercadorias produzidas internamente até o porto marítimo. Um complementaria o outro, através de um ciclo onde os navios que chegassem no porto descarregariam as mercadorias diretamente no trem. De trem, seguiriam para as cidades de destino. E os nossos produtos de exportação fariam o percurso inverso, iriam ao porto de trem e daí para os navios.

No Brasil, a ferrovia era representada como símbolo de “progresso” e “civilização”, principalmente nos discursos após a proclamação da República quando engenheiros elaboraram projetos detalhados e ambiciosos de transporte para o país, visando a “interligação das distantes e isoladas províncias com vistas à constituição de uma nação-estado verdadeiramente unificada”. (GALVÃO, 1996, p. 186) Havia a crença de que o crescimento econômico do país era inibido pela falta de um sistema nacional de comunicações e que seria necessário melhorar as condições de transporte para progredir. A presença de transportes adequados promoveria mudanças estruturais na economia brasileira, “ao permitir o povoamento das áreas de baixa densidade demográfica e, sobretudo, por possibilitar a descoberta e o desenvolvimento de novos recursos que jaziam ocultos no vasto e inexplorado interior da nação”. (GALVÃO, 1996, p. 186) Nesse sentido, de acordo com Hilma Brandão:

O trem foi representado, no Brasil, como nos demais países, como o grande condutor da civilização e veículo de integração nacional. Por onde passava, o trem trazia consigo a ilusão de que através dele seria possível a todas as classes sociais o acesso a instrução, a anulação de preconceitos e a prosperidade. O trem símbolo do progresso e da civilização molda novos hábitos, entre eles o de medir o tempo pelo relógio, colocado nas estações, que constitui o tempo natural, medido pelo sol e pelo sino. (BRANDÃO, 2005, p. 33).

No caso do Piauí, as ferrovias eram justificadas como alternativa de transporte da produção interna do Estado que nesse período enfrentava dificuldades por falta de um sistema de comunicação adequado e eficiente, provocando a comercialização desses produtos diretamente nos estados vizinhos como o Ceará, o Maranhão e Pernambuco. Para Armando Madeira,

Do interior do Estado, dos centros atingidos pelo raio de ação da Estrada de Ferro, afluirão os produtos variados e inumeráveis que apodrecem, anualmente, em abandono, porque não há quem os conduza. Pelas mesmas vias subirão as mercadorias importadas, para as permutas indispensáveis e satisfação das necessidades, cada dia maiores, dos consumidores sertanejos e ribeirinhos. Até que limite chegará esse jogo de compensações, esse movimento de expansão comercial em uma região fértil, boa e promissora como o Piauí, não nos é permitido aventurar para que não nos acoimem de fantasista. (MADEIRA, 1920, p. 103)

Entretanto, o ciclo tão almejado pelos piauienses não pode ser concretizado, pois das duas idéias – o porto de Amarração e as ferrovias, somente esta última saiu do papel depois de uma luta intensa por parte do comércio, sobretudo parnaibano. No ambiente de progresso urbano de Parnaíba, a locomotiva fez parte como símbolo de progresso e modernidade. Nas poesias parnaibanas da década de 1920, dá bem a medida dos melhoramentos porque passava a cidade, descrevendo-a progressista com a presença de vários elementos modernos, sendo a estrada de ferro um desses símbolos:

PROGRESSOS

Parnaíba progride!... Acorda o football.
De danças se organiza um clube colossal!
O cinema atingindo o máximo ideal,
Um prédio construiu brilhante como um sol!

O Auto ou Caminhão não teme o caracol
Das ruas da cidade, e corre triunfal.
Fundou-se um restaurante, correto, especial,
Onde se vê do Povo, o verdadeiro escol!

Da moda ou “bataclan”, se cuida com desvelo.
Uma Estrada de Ferro invade o sertão nu
Ligando o litoral ao centro em um só elo.

Não deixamos, porém, de ser “Jeca tatu”,
Porque também progride o velho pesadelo
Do Porto em abandono, e seco o Igarassú!... (CASTELO BRANCO, 1927, p. 20)

A ferrovia representava, desde as suas origens, um importante elemento de progresso e “instrumento concreto do desenvolvimento do capitalismo, de uma forma de ocupação mais tecnologizada e rápida” que permitiu uma maior aproximação entre regiões longínquas. (POSSAS, 2001, p. 46) Na poesia acima, de Lívio Castelo Branco destaca os progressos pelos quais a cidade de Parnaíba passou em meados do século XX, sendo a ferrovia um dos elementos desse processo modernizador do espaço urbano ao invadir “o sertão nu / Ligando o litoral ao centro em um só elo”, ou seja, contribuindo para uma maior comunicação entre os povoados cortados por trilhos de ferro. Entretanto, o porto marítimo uma das maiores aspirações dos piauienses ainda não foi construído ou melhorado cujo objetivo era permitir o escoamento rápido e seguro da produção do Estado às praças comerciais dos estados vizinhos e do exterior. Apesar da ferrovia já fazer parte da vida econômica da cidade desde 1916, foram longos os anos até chegar a cidade de Piracuruca (1923), e para que esta fosse continuada era necessário o melhoramento do porto de Amarração que apresentava péssimas condições de ancoragem das embarcações de pequeno e grande calado.

REFERÊNCIAS

ABREU, Irlane Gonçalves de; NUNES, Maria Célis Portella. Vilas e cidades do Piauí. In: SANTANA, R. N. Monteiro de. *Piauí: formação, desenvolvimento, perspectiva*. Teresina: Halley, 1995.

AS REFORMAS da cidade. *A Praça*, Parnaíba, ano 1, n. 2, 8 nov. 1927.

BRANDÃO, Hilma Aparecida. *Memórias de um tempo perdido: a Estrada de Ferro Goiás e a cidade de Ipameri, início do século XX*. 2005. Dissertação (Mestrado em História)/Universidade Federal de Uberlândia, 2005.

CASTELO BRANCO, Livio. Progressos. *Almanaque da Parnaíba*, Parnaíba, J. B. dos Santos, ano 4, 1927.

CASTELO BRANCO, Renato. Tomei um ita no norte. São Paulo: L. R. Editores Ltda, 1981 apud FILHO, Alcenor Candeira. *Memorial da cidade amiga*. Teresina: COMEPI, 1998.

GALVÃO, Olímpio J. de Arroxelas. Desenvolvimento dos transportes e integração regional no Brasil – uma perspectiva histórica. *Planejamento e Políticas Públicas*, n. 13, jun. 1996.

LOPES, Antônio de Pádua Carvalho. Luz, progresso e expansão intelectual: a elite comercial exportadora de Parnaíba e o lugar da educação no desenvolvimento do Piauí. In: CASTELO BRANCO, Edwar de A; NASCIMENTO, Francisco Alcides do e PINHEIRO, Áurea Paz (Orgs.). *Histórias: Cultura, Sociedade, Cidades*. Recife: Bagaço, 2005.

MADEIRA, Armando. *Interesses Piauienses*. Parnaíba: Comissão de propaganda do Porto de Amarração, 1920.

MENDES, Francisco Iweltman Vasconcelos. *Parnaíba: Educação e Sociedade*. Parnaíba: SIEART, 2007.

PARNAÍBA. *Almanack da Parnahyba*, editado pela Merceria Bemem de B. S. Lima & C.a, ano 3, J. B. dos Santos, Pará-Belém, 1926.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Porto Alegre e as ilusões do espelho: Do mito das origens e a hegemonia simbólica do campo. In: *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano - Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre*. 2. ed. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 27, n. 53, jun./2007.

POSSAS, Lúcia Maria Vianna. *Mulheres, trens e trilhos: modernidade no sertão paulista*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

O BEM, A VERDADE E A FELICIDADE: INTERPRETAÇÕES NO NEOPLATONISMO TARDO-ANTIGO

Ivan Vieira Neto
vieira.ivanneto@gmail.com

Os filósofos Plotino de Licópolis e Jâmblico de Cálcis dedicaram algumas linhas à felicidade em seus respectivos *Tratado das Enéadas* e *Sobre os Mistérios Egípcios*. Segundo estes neoplatônicos, a felicidade estava estritamente associada ao conhecimento da Verdade e do Bem, que eram os princípios sobre os quais estava dedicada esta filosofia. Pretendemos demonstrar na apresentação deste artigo, através de uma análise comparativa, as singularidades no tratamento que estes dois sábios conferiram ao neoplatonismo e que acabaram por distanciar as concepções de Jâmblico do pensamento neoplatônico proposto por seus antecessores Plotino e Porfírio.

PALAVRAS-CHAVE: Antigüidade Tardia, Neoplatonismo, Filosofia.

The philosophers Plotinus of Lycopolis and Iamblichus of Chalsis dedicated some lines to the happiness as subject in their works *Eneads* and *On The Egyptian Mysteries*. According to this neoplatonic thinkers, the happiness was stricted associated with the knowledge from the Truth and the Good. The neoplatonic philosophy was constructed above these principles. We aim to discuss in this article, through a comparative analysis, the singularities which these two wise men thought about the neoplatonism and the reasons that created the distance between Iamblichus' conceptions and the original ideas from his predecessors, Plotinus and Porphyry.

KEYWORDS: Late Antiquity, Neoplatonism, Philosophy.

De origem semítica, descendente de uma ilustre família de Emésa, Jâmblico nasceu em Cálcis, na Celessíria, em 245 d.C., aproximadamente. Em sua terra natal, estudou os costumes locais, bem como a religião egípcia e a filosofia grega, tendo sido desde muito cedo instruído na tradição clássica. Seu primeiro professor, um desconhecido Anatólio, foi quem enviou-o à cidade de Roma para estudar a filosofia neoplatônica de Amônio Saccas e Plotino de Licópolis com o mais célebre discípulo deste último, Porfírio de Tiro. Após aprender os princípios do neoplatonismo, Jâmblico retornou à Síria, onde fundou sua escola neoplatônica siríaca, na cidade de Apaméia. Morreu aproximadamente em 325 d.C., ano do Concílio de Nicéia.

O neoplatonismo iniciou-se no Egito, especificamente na cidade de Alexandria. Este pensamento filosófico propunha uma nova abordagem das doutrinas de Platão, indo de encontro a algumas concepções aristotélicas, tradições herméticas e sincretismos helenísticos. Um dos primeiros a conceber a confluência entre estas esferas filosóficas e religiosas tão diferentes foi Amônio Saccas, um grego cristão que, segundo os relatos de Porfírio, ao conhecer a filosofia pagã abandonou sua fé, sua família e sua cidade natal para ensinar as doutrinas de Platão e Aristóteles, as quais ele compreendia não como opostas (como era comum naquele contexto) mas como complementares. Porfírio afirma que foi justamente tal concepção de uma complementaridade entre as idéias destes dois grandes filósofos gregos que chamou a atenção de Plotino para o nascente neoplatonismo.

O filósofo Plotino de Licópolis ficou conhecido como o precursor da filosofia neoplatônica, especialmente pela formulação das três hipóstases plotinianas (ou três princípios ontológicos). Suas concepções acerca do Uno (Bem Absoluto), do Noûs (Inteligência Suprema) e da Psychê (Alma do Mundo) constituem a base do neoplatonismo posterior. Seus sucessores, como Porfírio e Jâmblico, mesmo quando não chegam a um consenso sobre os ensinamentos do mestre, partem destes três princípios para explicar as suas filosofias.

Os ensinamentos de Plotino foram compilados e escritos por seu discípulo Porfírio, uma vez que o mestre recusava-se a ordenar suas exortações e escrevê-las. Esta proximidade fez com que as opiniões de Porfírio sobre a filosofia neoplatônica não se afastassem das concepções de Plotino. Já o discípulo de Porfírio, Jâmblico de Cálcis, não hesitou em afastar-se dos ideais de seu mestre, seguindo por uma linha bastante diferente do pensamento de seus antecessores. Esse afastamento preocupou Porfírio, tanto que a obra *De Mysteriis Ægyptiorum*, a qual analisaremos a seguir, resulta de uma

troca de correspondências entre os dois filósofos, no intuito de dialogar sobre as peculiaridades de suas concepções neoplatônicas.

Enquanto Porfírio seguiu à risca os ensinamentos de Plotino, Jâmblico desenvolveu uma filosofia diferente, suscitado pelas perspectivas de seu contexto histórico. Nascido em um mundo de tradições pagãs, no qual diversas divindades ainda eram as detentoras do poder de ordenamento do cosmos, Jâmblico viu aos poucos aproximar-se uma nova religiosidade e uma nova ordem: o Cristianismo que, principalmente após a crise do século III, ganhava cada vez mais adeptos por todo o Império Romano. Talvez justamente por isso a filosofia jambliqueana tenha absorvido, muito mais que seus antecessores neoplatônicos, uma grande variedade de elementos religiosos que foram incorporados à sua explicação do mundo e das ordens de seres que o compõe e que formam a ponte entre homens e deuses. Mas a diferença mais notável entre estas duas concepções neoplatônicas está na possibilidade de comunicação entre homens e deuses, pois enquanto Plotino e Porfírio acreditavam que somente através da ascese e da abstinência dos vícios seria possível ascender aos deuses, Jâmblico propunha que por meio de um ritual especializado, através da mistagogia sagrada (a teurgia), o homem dispunha de instrumentos capazes de possibilitar um encontro direto com os deuses.

Em seu *De Mysteriis Ægyptiorum*, Jâmblico insere elementos das tradições helenísticas provinciais na explicação da filosofia neoplatônica. Os dez livros desta obra discorrem sobre diferentes aspectos das expectativas religiosas pagãs sob o crivo do neoplatonismo: sobre a divindade; a essência dos deuses; os *daimones* e heróis; o simbolismo teológico da religião egípcia; sobre a mântica, a astrologia, práticas rituais e sacrificiais; sobre os gênios protetores dos homens e sobre a felicidade.

As influências das religiosidades provinciais refletiram-se grandemente sobre as concepções de Jâmblico de Cálcis. Na religião oficial, as divindades personificam os espaços e as atividades citadinas e as festividades dos calendários religiosos tinham como função principal a manutenção da ordem social, preocupação fundamental do Estado. Enquanto as cerimônias e cultos oficiais assumiam um caráter essencialmente público, os cultos não-oficiais agregavam adeptos em torno de cerimônias secretas que direcionavam a atenção humana à sua condição em vida e ao seu futuro *post-mortem*, os chamados cultos de mistérios.

E por sua promessa salvacional, esses cultos de mistérios tornaram-se famosos na Antigüidade Ocidental, já que a iniciação e a participação nestes rituais garantiam aos seus iniciados e neófitos, a partir da experiência do *mystikós*, uma relação mais estreita com a divindade e o benefício de um destino especial após a morte (BURKERT: 1991). Desde o século VI a.C. até o séc. IV d.C., as crises de ordem sócio-econômica desencadeavam problemas na relação entre os homens e suas divindades, que conduziam os antigos, descontentes com a sua realidade e angustiados quanto à sua espiritualidade, a procurar nesses rituais esotéricos respostas que lhe transmitissem a salvação do presente (VIEIRA: 2007).

Entre os principais cultos helenísticos podemos destacar os Mistérios de Elêusis, que eram celebrados nas proximidades de Atenas em honra às deusas Deméter e Perséphone; o culto extático de Dionysos, muito difundido na Grécia e em grande parte do Mediterrâneo, inclusive em Roma; o orfismo e seus hinos e cultos órficos; os cultos aos deuses egípcios Ísis e Osíris e ao sincrético Serápis. Cada um desses cultos era precedido por um mito, no qual se apresentavam as jornadas iniciáticas que inauguravam suas instituições e instauravam seus ritos. Há ainda referências iniciáticas em outros mitos, como o dos *Doze Trabalhos de Héracles* e de *Eros e Psiquê*, que

demonstram a importância da iniciação em algum culto de mistérios para a sociedade helenística do mundo mediterrâneo.

Atividade humana por excelência, o rito tinha vistas a renovar as relações entre homens e deuses. O ritual consistia no momento em que as divindades, as quais se encontravam afastadas dos assuntos humanos na existência contemplativa dos mitos, eram invocadas a participar da realidade humana do tempo histórico (SCARPI: 2004). O corpo ritualístico dos cultos de mistérios tornou-se tão bem elaborado quanto os ritos dos cultos oficiais. Em sua maioria, os cultos místéricos incluíam danças, músicas, apresentações cênicas e também alguns agonais em honra das divindades celebradas, de acordo com as possibilidades simbólicas oferecidas pelos mitos.

Por sua vez, a iniciação propriamente dita constituía-se do encontro pessoal entre o devoto e sua divindade, mais especificamente na revelação ritual da verdade desta divindade. O caminho percorrido durante a iniciação não é muito claro, visto que os segredos rituais impediram que fontes documentais nos trouxessem detalhes sobre o rito iniciático propriamente dito. Mas sabemos que o neófito passava por algumas representações das provações enfrentadas pela divindade (ou pelo herói) no mito, as quais incluíam apresentações cênicas, danças, músicas, libações e sacrifícios que o conduziam à *katábasis*, a descida aos infernos, e à revelação do *mystikón*, o segredo do culto de mistério, para então seguir-se a *anábasis*, o retorno do mundo inferior, que fecharia o ciclo do ritual de iniciação.

É importante destacar que, no interior desses cultos, a religiosidade provincial diferia-se dos cultos oficiais apenas no que tangia à ritualidade, uma vez que os panteões – salvo algumas exceções, motivadas por ideais sincretistas – permanecem,

substancialmente, inalterados. A novidade nestas práticas não-oficiais ocorre no nível da compreensão mística, a qual pode ser facilmente percebida na obra de Jâmblico.

O neoplatonismo de Plotino e Porfírio baseava-se em uma doutrina moral, cuja filosofia apresentava como único caminho possível a busca pelo Uno/Bem, através de um processo ascético de libertação da alma humana dos vícios das paixões e da matéria. Portanto, o primeiro passo em direção ao encontro com o Uno é a *karthásis*, o processo de purificação da alma das imundícies materiais. Quando já está completamente purificada de seus vícios materiais, a alma começa o seu processo de simplificação, que é o mais longo e complicado. A simplificação depende totalmente de um processo de interiorização, no qual o homem é obrigado a voltar-se para dentro de si em busca do Uno e, como um escultor, tentar corrigir todas as imperfeições do seu ser para, só então, tornar-se capaz de alcançar a contemplação do Bem. Essas concepções plotinianas continuam no pensamento jambliqueano; só no que tange aos meios pelos quais as almas buscarão o Bem e participarão do êxtase da união com ele é que surgem as diferenças entre as duas filosofias.

Dentro do campo meditativo, que é parte do caminho da simplificação e da interiorização que conduzem o homem ao Uno, Plotino afirma a importância da prática da dialética como norte para o entendimento sobre o Bem e o não-Bem, um juiz para as dúvidas da racionalização humana.

Para Jâmblico, o pensamento dialético, através de antíteses e opostos, não pode aplicar-se na busca pelo conhecimento dos gêneros superiores, já que o conhecimento desses gêneros superiores é diferente e à parte de toda oposição. Eles coexistem com as almas desde o princípio, e cujo conhecimento inato transcende toda crítica e oposição,

que não podem ser empregadas na tentativa de compreendê-los (JÂMBLICO, *De Mysteriis Ægyptiorum*, I).

Diferentemente das concepções plotinianas que reservavam o encontro contemplativo com o Uno (em grego *hénôsis*) apenas aos que dedicavam toda a sua vida à meditação na doutrina neoplatônica, Jâmblico acreditava que os deuses poderiam ser alcançados por meio do ritual teúrgico, o qual, através de uma ritualização baseada na magia simpática, tinha como principal propriedade elevar os homens à presença das divindades que “benévolas e propícias, fazem brilhar sua luz sobre os teurgos, invocando suas almas até si” (JÂMBLICO, *De Mysteriis Ægyptiorum*, I).

A renovação da orientação espiritual para a vida humana e a esperança de um destino diferenciado no mundo dos mortos, através da iniciação, preenchia as expectativas místicas do homem helenístico. Os mistérios assumem um caráter escatológico e soteriológico que, segundo Pierre Lévêque (1987) e Walter Burkert (1991), tinham em vistas responder às necessidades religiosas pessoais de uma sociedade que, cada vez mais, tornava-se essencialmente individualista.

A experiência iniciática respondia, exatamente, a este anseio pessoal. Fundamentada no movimento de descida ao mundo inferior (*katábasis*), a iniciação considerava uma morte ritual para um renascimento como um indivíduo novo, conhecedor de um segredo divino, no retorno ao mundo dos vivos (*anábasis*). O movimento de descida ao submundo e seu conseqüente retorno estavam previstos nos mitos (Perséphone raptada, Dionysos não aceito no Olimpo, Osíris morto e esquartejado ou Orpheu em busca de Eurídice) e consistiam no ponto principal de identificação do devoto com a sua divindade.

E se o ritual constituía um espaço sagrado na medida em que atualizava o mito e invocava as divindades para a participação nas atividades realizadas pelos homens, a iniciação era a porção mais pessoal desta sacralização da experiência humana. Na duração do ritual, os indivíduos deixavam a esfera da existência material para adentrar no tempo transcendental do mito, deixando por um momento de participar do tempo humano profano para experimentar o tempo divino sagrado (ELIADE: 2001). A partir da sua entrada no espaço sagrado, o indivíduo pode experimentar um *êxtase místico*.

O neoplatonismo define como *henôsis* esta experiência extática, termo que deve ser entendido como um espaço de contemplação da divindade, podendo ser alcançado tanto pelos meios defendidos por Plotino quanto pelos que eram defendidos por Jâmblico. Consoante a concepção plotiniana, esse êxtase deveria ser buscado por todo aquele que orienta sua vida em busca do Bem, mas seria alcançado somente por aqueles que o Uno julgasse merecedores de tal contemplação. Por outro lado, Jâmblico considerava possível atingir o êxtase contemplativo apenas através do ritual teúrgico e associava o sucesso de tal intenção como resultado não da ação dos deuses que permitiriam àqueles que os buscassem participar com eles em sua própria essência, mas sim como resultado de um ritual realizado com perfeição que permitisse o encontro dos homens com as suas divindades. Ambas as empreitadas exigiam, fundamentalmente, que o filósofo e mistagogo fosse um *théos áner*, um homem santo (ou seja, de certa maneira divino).

A experiência pessoal do *henôsis* traz ao filósofo um conhecimento real da Verdade e do Belo neoplatônicos, que são as mais perfeitas manifestações do Bem. A sacralidade desse êxtase místico deve-se ao fato dele acontecer ao filósofo em uma dimensão metafísica, em um lugar sagrado dentro dele mesmo, além do tempo e do

espaço. Exatamente por essa razão, o *henôsis* não era garantido a qualquer homem e nem um evento ordinário (profano) na vida de todo filósofo neoplatônico.

Para ambos os filósofos, o encontro com o Bem/Uno e sua contemplação consistiam na maior felicidade neoplatônica. Mas a felicidade *per si* não poderia ser experimentada exclusivamente por meio do êxtase. A vida ascética neoplatônica era um instrumento pelo qual se poderia adquirir felicidade, segundo Jâmblico este era o único caminho que levava à verdadeira felicidade e satisfazia as almas intelectualmente, através da união divina (JÂMBLICO, *De Mysteriis Ægyptiorum*, X).

O filósofo Jâmblico insistiu que, além da preparação pessoal e da purificação propostas por Plotino, a experiência do *henôsis* também não seria possível sem a prática da *teurgia*, um ritual místico de invocação dos deuses a partir de elementos da natureza. De acordo com essa perspectiva, além de sábios e espiritualizados os filósofos também precisariam ser uma espécie de sacerdotes (*teurgos*) para conseguirem alcançar o êxtase. A teurgia compunha, portanto, importante parte do caminho para tal divina união.

Se para Plotino bastava a vida ascética e orientada pelos princípios do neoplatonismo para que o praticante/filósofo encontrasse sua felicidade pessoal, Jâmblico insistiu que o ritual teúrgico também era parte importante no caminho que levava o homem neoplatônico tardo-antigo ao encontro de seus deuses (do Uno/Bem) e conseqüentemente ao encontro de sua própria felicidade, a felicidade de sua alma.

Esta empreitada de significação religiosa e de revisão dos valores da cultura helenística para as populações mediterrânicas da Antigüidade Tardia, mesmo que não tenha garantido ao paganismo a sobrevivência à expansão cristã, conferiu sentido aos cultos tradicionais provinciais através de uma explicação que apela, ao mesmo tempo, tanto à alma quanto ao logos. As preocupações quanto à possibilidade de salvação da

alma são afastadas quando uma ponte se estabelece entre o humano e o divino, apontando um caminho possível para a elevação pessoal. A inovação de Jâmblico de Cálcis surge no sentido de aproveitar elementos que já existiam no interior das religiosidades provinciais, como a magia, e transformá-los em instrumentos de aproximação ritual com as divindades, ao contrário do abandono total (*aphéle pánta*) sugerido por Plotino aos seus discípulos ascéticos.

A obra de Jâmblico explora um substrato místico tradicional, do qual todos os seus contemporâneos eram partícipes, no intuito de trazer a estes homens uma explicação filosófica e espiritual pautada no seu próprio conhecimento a respeito das divindades. E como homem de encruzilhada, Jâmblico não define uma separação entre as diferentes divindades helenísticas, pelo contrário, propõe que todos os deuses pertencem ao mesmo lugar no cosmos e têm a mesma influência sobre a vida humana. Por meio de suas explicações, teologia egípcia e filosofia grega somam-se para dar forma a um mundo que, ao que lhe parecia, estava perdendo seu sentido.

No contexto em que viveu o filósofo, entre o III e o IV séculos, a aproximação do Cristianismo evidenciava o esfacelamento dos cultos oficiais no mundo greco-romano, pois tirava da religião estatal a sua função explicativa. Um indicativo deste descrédito nos favores divinos, segundo Pierre Lévêque, era o culto da deusa *Tykhê*, a Sorte, que disfarçava uma das formas do ceticismo helenístico já que, nas palavras do autor, “esta deusa não é, em suma, senão a negação da providência divina e a personificação da desordem e do fortuito, que parecem sozinhos, doravante, governar os assuntos humanos” (LÉVÊQUE: 1987). O empreendimento de Jâmblico, ao inserir a religiosidade provincial na filosofia neoplatônica, deve ser entendido, portanto, como uma tentativa de reacender a crença nas divindades tradicionais através de uma prática ritual orientada para a comunhão entre homens e divindades.

BIBLIOGRAFIA DOCUMENTAL

JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução de Américo Sommerman.

São Paulo: Polar, 2000.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*.

São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BATISTA, R. S. *Deuses e Homens: mito, filosofia e medicina na Grécia Antiga*.

São Paulo: Landy, 2003.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*.

São Paulo: Ed. USP, 1991.

DI NOLA, Alfonso. Sagrado/Profano. In: *Enciclopédia Einaudi*.

Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*.

São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Mito e Realidade*.

São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*.

Curitiba: Juruá, 2000.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *A vida quotidiana na Roma Antiga*.

São Paulo: Annablume, 2003.

GAZZINELLI, G. G. *Fragments Órficos*.

Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

GUIRAND, Félix. *Mythologie Générale*.

Paris: Larousse, 1935.

LÉVÊQUE, P. *O Mundo Helenístico*.

Lisboa: Setenta, 1987.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*.

Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*.

São Paulo: Martins Fontes, 1987.

SANZI, E. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano*.

Fortaleza: Ed. UECE, 2006.

SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do Mundo Antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.

SISSA, G. e DETIENNE, M. *Os deuses gregos*.

São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

TOYNBEE, A. J. *Helenismo, história de uma civilização*.

Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a Religião. In: DERRIDA, J. e VATTIMO (Org.). *A Religião*.

São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ULLMANN, Renholdo Aloysio. Plotino: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2002.

AYMARD, A.; AUBOYER, J. Antigas e novas religiões. In: *História Geral das Civilizações: Roma e seu Império*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

VIEIRA, Ivan Neto. *A compreensão mística na obra de Jâmblico de Cálcis*. In: *La Tradición Filosófica en el Mundo Antiguo y Medieval. Mirabilia*. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. N. 7, p. 22 – 28, 2007.

IMAGINAÇÃO E OCULARIDADE NA HISTÓRIA: A CRÍTICA DE GASTON BACHELARD

André Fabiano Voigt*
voigtandre@hotmail.com

A história, desde Heródoto e Tucídides, estabelece sua singularidade diante das demais expressões da cultura escrita na Grécia Antiga mediante uma partilha. A prevalência da visão em relação à audição atesta uma característica do pensamento historiográfico a partir de então: a visão é o sentido que representa o acesso mais confiável ao conhecimento. Somente no século XX, a partir da crítica da unidade entre realidade e consciência, outras faculdades psíquicas tornam-se importantes para o trabalho do historiador. Gaston Bachelard, filósofo francês, ao tratar da imaginação na literatura, traz elementos importantes para esboçar uma crítica à “ocularidade” historiográfica, por meio dos conceitos de imaginação dinâmica e imaginação material.

Palavras-chave: imaginação; ocularidade; Bachelard, Gaston.

The history, since Herodotus and Thucydides, establishes his peculiarity among the other expressions of the written culture in Ancient Greece by means of a partition. The predominance of the vision regarding the audition attests, from then, to a characteristic of the historiographical thought: the vision is the sense that represents the most reliable access to the knowledge. Only in the twentieth century, from the criticism of the unity between reality and conscience, other psychological faculties become important for the work of the historian. While treating the imagination in the literature, Gaston Bachelard, French philosopher, brings important elements to sketch a criticism to the historiographical "ocularity", through the concepts of dynamic imagination and material imagination.

Key-words: imagination; ocularity; Bachelard, Gaston.

A história, desde Heródoto e, principalmente, Tucídides, requer a sua singularidade diante das outras formas de expressão literária a partir da separação entre as narrativas dos deuses, o *mythôdes* (o que se diz), e a narrativa dos feitos humanos, o *historié* (investigar) (PEREIRA, 1993: 294-303; VEYNE, 1987). A separação entre mito e história está na abertura de um interstício irreconciliável entre o tempo divino-mítico e o tempo humano. Se antes de Heródoto, mito e história não eram conflitantes como narrativas verídicas do passado – uma vez que o termo *mythos* se refere também à ordenação da palavra, à construção de um discurso (PEREIRA, 1993: 294) – a história se torna a principal forma de tratar dos feitos humanos do passado, sob a invocação da musa Clío (*kléios*), que representa a glória dos indivíduos e dos povos.

* Professor Adjunto do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Tucídides, por sua vez, enfatiza a singularidade do seu trabalho, na medida em que sustenta que o *mythôdes* é usado pelos logógrafos para agradar ao ouvido, e que a preocupação com a verdade era colocada em segundo plano (TUCÍDIDES, 2001: 14). De acordo com François Hartog, em *O Espelho de Heródoto*, Tucídides opõe o mito (*mythos*) – como o prazer do ouvido – à verdade (*alétheia*) – como a utilidade do escrito e da testemunha *ocular* – relegando ao mito o caráter de mentira (HARTOG, 1999: 310). Para Tucídides, o ouvido é colocado, então, em segundo plano, em favor da *ocularidade*, ao mesmo tempo em que se estabelece uma dissociação entre o processo inventivo de estruturação de um texto histórico e a investigação da verdade através da verificação precisa dos fatos. A imaginação, de acordo com o que se pode inferir da argumentação do historiador grego, pertenceria ao *mythôdes*, ao fabuloso e, portanto, à mentira. As afirmativas de Tucídides tiveram ressonâncias nos séculos posteriores, reafirmando o compromisso do historiador com a investigação precisa dos fatos e colocando a própria invenção textual em segundo plano, procurando banir a existência da imaginação como faculdade presente na escrita da história.

Se dermos um salto até o século XIX – no momento em que a história é definida como conhecimento específico com *status* de ciência – podemos citar dois exemplos interessantes para refletir acerca do papel da imaginação no ofício do historiador: Wilhelm von Humboldt, em seu *Sobre a tarefa do historiador* (1821), e Leopold von Ranke, em parte de sua obra.

Humboldt, em seu texto, apesar de reconhecer o compromisso do historiador com a verdade dos fatos acontecidos, admite que a verdade do sucedido repouse na adição daquela parte invisível de todo fato, que o historiador precisa colocar (HUMBOLDT, 1841: 2; HUMBOLDT, 1997: 62). Neste sentido, o autor entende que não há como não reconhecer que os domínios do historiador e do poeta sejam aparentados, pois o historiador unifica aquilo que se encontra fragmentado através do uso da imaginação (*Phantasie*), embora compreenda que a imaginação deva estar subordinada à experiência e à investigação da realidade, para que os perigos de confundir o ofício do historiador com o do poeta estejam anulados (HUMBOLDT, 1841: 3; HUMBOLDT, 1997: 62).

Ranke, por sua vez, estudioso de Tucídides, relaciona novamente a verdade histórica ao sentido da *visão* e declara a necessidade de relatar os fatos “como eles realmente aconteceram” – *wie es eigentlich gewesen* (RANKE, 1824: VI).

Um exemplo contundente de relação próxima entre a experiência da *leitura* e a *revivência* da realidade está na introdução de seu texto *Die grossen Mächte* (As grandes potências), escrito em 1833. Ranke afirma que:

Com o estudo e a leitura dá-se o mesmo que com as impressões de viagem ou até com os acontecimentos da vida real. [...] Só as fortes impressões recebidas desta ou daquela maneira, [...] as observações extraordinariamente atentas ficam vivas na lembrança e enriquecem nosso patrimônio espiritual. [...] A História, é de valor incalculável, sem dúvida, a *visão* de determinado momento, em sua realidade, em sua evolução específica (HOLANDA, 1979: 146; RANKE, 1833: 1-2).

A ligação estreita que o autor faz entre a investigação histórica e o sentido da visão como caminho para a verdade estão presentes em boa parte da sua obra, recebendo atenção de historiadores contemporâneos acerca deste importante aspecto de seu pensamento sobre a história (BRAW, 2007: 45-60). Com estas afirmativas de Ranke, nota-se que, apesar do autor demonstrar a preocupação com a construção textual de seus trabalhos, compreende a produção de um texto histórico não como um trabalho em grande parte inventivo, mas como resultado da *leitura* de documentos e, por conseguinte, da *revivência* hermenêutica de um determinado momento da História da humanidade, em que se faz a “presentificação” [*Vergegenwärtigung*] do passado na consciência.

Estes dois exemplos clássicos do historicismo alemão da primeira metade do século XIX demonstram a preocupação em colocar a imaginação histórica em um plano inferior, de modo que a investigação da verdade, conseguida mediante a *revivência consciente do passado* pela *leitura* dos documentos, seja o princípio da atividade do historiador. Apesar do fato que o historicismo teria surgido a partir de uma releitura do Romantismo, a postura essencialmente *ocularista* em relação à leitura dos documentos escritos como fundamento inquebrantável da construção da verdade histórica – em tributo a Tucídides – acaba por delimitar o alcance da imaginação no ofício do historiador, distinguida da importância que esta faculdade possui para a criação poética.¹

Somente no final do século XIX e no início do século XX, emergem francos questionamentos à identidade entre realidade e consciência. Com a psicanálise freudiana, com o pragmatismo de William James, com a teoria einsteiniana da relatividade, com o pensamento bergsoniano, além dos movimentos artísticos de vanguarda – sobretudo o surrealismo de André Breton – há o reconhecimento do *inconsciente* como parte constituinte da psique humana, admitindo a existência de instâncias da realidade que não coincidem com a sua consciência pelo ser humano. Ademais, a quebra do *cogito* racionalista dá margem à revalorização da imaginação, não apenas como faculdade reprodutora do mundo sensível, mas sim, como faculdade autônoma e criadora.

¹ O papel fundamental da imaginação para a poesia está em vários autores do Romantismo, entre eles: Madame de Staël, Novalis, Goethe, etc. Sobre este assunto ver: DILTHEY (1978).

Gaston Bachelard, que iniciou sua produção acadêmica na primeira metade do século XX, está inserido neste momento de crítica ao cientificismo positivista da última metade do século XIX. Suas reflexões teóricas procuram, de um modo geral, retomar a relevância da psique humana na percepção da realidade, em resposta às tendências quantificadoras e empiristas do século anterior.

No início de sua produção acadêmica, Bachelard realizou estudos de epistemologia e história das ciências e, ao longo de sua vida, começou a se dedicar ao estudo da imaginação na literatura e na filosofia. Seu primeiro livro é uma ponte entre os dois temas, intitulado *A Psicanálise do Fogo* (1937), quando procura criticar a objetividade científica com o argumento do abandono dos estudos acerca do fogo na ciência contemporânea, relegando-os a uma região não-científica (BACHELARD, 2008). A partir deste livro, o autor dedica-se cada vez mais ao tema da imaginação em sua obra.

Mas, o que é a imaginação na obra de Bachelard? Embora o autor não faça uma definição concisa, pode-se salientar inicialmente que a imaginação material bachelardiana não é entendida como uma faculdade que tão-somente reproduz imagens da realidade, mas que cria imagens que superam a realidade. Em *A Água e os Sonhos*, afirma que

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade. [...] A imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa vida nova, inventa mente nova; [...](BACHELARD, 1997: 17-18).

Com afirmações deste tipo, Bachelard questiona uma tradição intelectual secular, inspirada em Platão, que entende a imaginação como *mímesis*, como a formação de simulacros, de falsas imagens ou de segunda mão (PLATÃO, 1972: 159-160).² A preocupação moral-platônica com a verdade permitiu construir uma oposição abrupta entre mito e logos, entre história e poesia, assim como entre ciência e arte. Devolvendo à imaginação sua potência criadora, Bachelard pretende colocá-la *em conjunto* com a razão, oportunizando um encontro entre o surrealismo – que enfatizaram a relevância do onírico para a criação artística – e o raciocínio científico, formando um *surracionalismo*, que multiplicaria as ocasiões de pensar e devolveria à sensibilidade e à razão sua fluidez (BACHELARD, 1972: 7-8).

² A fabricação de imagens, neste diálogo platônico, são enquadradas como cópias ou simulacros. Seja na pintura, seja no discurso, as imagens são “imitações e homônimos das realidades” (234b), ou ainda, especificamente no uso de técnicas de discurso, as imagens verbais dos sofistas dariam aos jovens a “ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem” (234c). Boa parcela do pensamento cristão, nos séculos seguintes a Platão, seguiu a preocupação platônica com a oposição verdade/imagem, relegando as artes imitativas (pintura, poesia, etc.) a um plano inferior.

O filósofo francês abre caminhos, deste modo, para pensar simultaneamente a invenção dos fenômenos – inclusive os científicos – e a presença ativa da imaginação no processo inventivo dos mesmos. Embora haja uma tradição que atribua a Bachelard uma cisão entre o filósofo “diurno” – epistemólogo estudioso da história das ciências, que pretende anular as imagens da ciência – e o filósofo “noturno” (LECOURT, 1974; JAPIASSÚ, 1976) – que trata da imaginação poética, do devaneio e da criação artística – pode-se aproximar ambos em um amplo questionamento da razão instrumental essencialmente ocularista.³

Georges Canguilhem, em artigo que homenageia Bachelard, chama-o de “filósofo concordatário”, ao estar ligado à razão e à imaginação – assim como à ciência e à poesia – sem ser maniqueísta:

Quando ele produz os arquétipos latentes da imaginação imaginante, fomentando pela razão, isto é, contra ela, os obstáculos da ciência, as objeções à ciência, Bachelard não se faz de advogado do diabo, ele se faz de cúmplice do Criador (CANGUILHEM, 1972: 47-56).

Este aspecto do pensamento bachelardiano é notável, sobretudo, em seu debate realizado nos livros *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, *A Água e os Sonhos* e no artigo *Matéria e Mão*. No primeiro livro, pertencente à obra “diurna” do autor, afirma que a essência da realidade é sua resistência ao conhecimento, dando a todo ato de conhecer um caráter inacabado: “O ato de conhecimento não é um ato pleno. Se é realizado com facilidade é porque se desenvolve num plano irreal. Essa irrealidade é o preço de sua facilidade” (BACHELARD, 2004: 17). Além disso, sustenta que a tarefa científica de descrever um fenômeno mostra-se sempre imperfeita, sendo necessário voltar ao concreto, uma vez que a primeira abstração se afastou do fenômeno (BACHELARD, 2004: 14).

Já no segundo livro, pertencente à obra “noturna”, faz uma crítica à centralidade da visão como caminho ao conhecimento:

Uma mão ociosa e acariciante que percorre linhas bem feitas, que inspeciona um trabalho concluído, pode ficar encantada com uma geometria fácil. Ela conduz a uma filosofia de um filósofo que vê o operário trabalhar. No reino da estética, essa visualização do trabalho concluído leva naturalmente à supremacia da imaginação formal. Ao contrário, a mão trabalhadora e imperiosa aprende a dinamogenia essencial do real ao trabalhar uma matéria que, ao mesmo tempo, resiste e cede como uma carne amante e rebelde (BACHELARD, 1997: 14).

³ A discussão sobre o tema do “vício de ocularidade” da ciência empírica moderna é realizada por José Américo Motta Pessanha, em seu valioso artigo acerca da imaginação em Bachelard. (BACHELARD, 1991: v-xxxii).

É possível notar em Bachelard uma divisão que o autor estabelece entre a *imaginação formal* – reprodutora da realidade, essencialmente ocularista e que despreza a força criadora – e a *imaginação material*, que não está centrada na ocularidade, mas na articulação entre o olho e a mão. Assim, o filósofo francês propõe um conceito de imaginação que não a reduz à categoria de mera subsidiária da percepção, formando imagens sempre secundárias, irreais ou falsas. A imaginação bachelardiana cria novas formas, inventa uma vida nova, dá a importância devida à criação humana como maneira de escapar as amarras do idealismo formal – o qual cristaliza a realidade em quadros descritivos sem conexão com a realidade. A criação artística, que nunca abdicou do trabalho manual de seu criador, pode trazer muitos elementos concretos para pensar a realidade, em contraponto ao pensamento científico, que se afastou bastante do contato direto com a matéria.

A articulação entre olho e mão também se faz presente no artigo *Matéria e Mão*, publicado em 1949 e compilado no livro póstumo *O direito de sonhar*:

Não é somente o olho que segue os traços da imagem, pois à imagem visual é associada uma imagem manual e é essa imagem manual que verdadeiramente desperta em nós o ser ativo. Toda mão é consciência da ação (BACHELARD, 1991: 53).

Os trabalhos do artista plástico, do desenhista e do poeta encontram, enfim, seu cruzamento entre a atividade ocular e a manual. Não há uma hierarquia precisa entre o olho e a mão no processo de criação, de produção de sentido. O próprio ofício do historiador, após ler documentos, abrir arquivos, copiar dados, colher depoimentos, é o trabalho de composição de um *texto*; é uma *poíesis*, um fazer que articula olho e mão na produção de um sentido acerca dos eventos humanos. A descrição dos fatos “tal como eles aconteceram” (*wie es eigentlich gewesen*) também implica em um trabalho manual de construção textual, sempre incompleto. No entanto, valorizou-se – na tradição historiográfica inspirada nos historiadores da Antiguidade clássica – o ato de testemunhar com o próprio *olhar* as fontes de seu trabalho (HARTOG, 1999: 273-314), sem dar a devida relevância ao papel *demiúrgico* do historiador, que nunca prescindiu de seu trabalho *manual* para a construção da narrativa histórica.

A partir de suas reflexões sobre a ciência e a poesia, na combinação entre olho e mão, Bachelard retoma um aspecto relevante do pensamento dos filósofos pré-socráticos, sobretudo Anaxágoras e Empédocles.

Anaxágoras, que teria afirmado que o homem é o mais prudente dos animais por possuir mãos,⁴ foi criticado por Aristóteles em seu livro *Das partes dos animais*, contrapondo a argumentação anterior, atribuindo à prudência humana o fato do homem poder tomar as coisas com as mãos, e não o contrário. Bachelard, desta forma, retoma a questão da importância das mãos na constituição do que é humano, em relação aos outros animais, em contraponto à ocularidade aristotélica.

A inspiração bachelardiana no argumento de Empédocles está na referência aos quatro elementos – fogo, ar, terra e água, correspondentes a Zeus, Hera, Adoneus (Hades) e Néstis, respectivamente – na composição de todas as coisas.⁵ Vera Lucia Felício, em trabalho acerca da imaginação em Bachelard, defende que os quatro elementos “apresentam-se como uma síntese entre a epistemologia e a poética bachelardiana” (FELÍCIO, 1994:1). Se, para Empédocles, a combinação dos diferentes elementos seria responsável pela formação de todas as coisas, o filósofo francês retoma os quatro elementos como *potências poéticas*, responsáveis pela produção literária, artística e filosófica de muitos autores ocidentais. Novamente em seu livro *A Psicanálise do Fogo*, por exemplo, demonstra a dificuldade em situar este elemento isoladamente no campo científico ou no campo poético:

Quando perguntamos a pessoas cultas, cientistas inclusive, como fiz diversas vezes, ‘O que é o fogo?’, recebemos respostas vagas ou tautológicas que repetem inconscientemente as teorias filosóficas mais antigas e mais quiméricas. A razão disso é que a questão foi colocada numa zona objetiva impura, em que se misturam as intuições pessoais e as experiências científicas (BACHELARD, 2008: 3).

Destarte, a invocação dos quatro elementos é a demonstração de um nó górdio no pensamento racionalista ocidental, o qual não foi desatado pela investigação científica, mas, simplesmente, relegado a uma área não-científica, por sua incapacidade de resolução pelas vias formais de conhecimento. No entanto, a retomada desta questão pode apontar outros caminhos para o pensar, quiçá dentro da proposta surracionalista bachelardiana.

A partir desta questão, pode-se situar a importância da função do *irreal* na percepção da realidade: “Um ser privado da função do irreal é um neurótico, tanto como o ser privado da função do real.” (BACHELARD, 1990: 7). Desta maneira, o irreal e o real formam duas partes de uma mesma ação, que é a *produção de sentido*.

Assim, a ficção (*fictio*) – entendida não como mentira, mas como produção de sentido – é resultado da combinação entre real e irreal, entre ciência e poesia, entre o olho e a mão.

⁴ Fragmento 102 Diels. Tradução nossa (DIELS; KRANZ, 1906: 312).

⁵ Fragmento 6 Diels. Tradução nossa. (DIELS; KRANZ, 1906: 175).

Fictio, em latim, significa ficção, fingimento, mas também significa formação, criação; da mesma forma, o *fictor* é um escultor, modelador, além de autor, criador, artífice das palavras (FARIA, 1962: 397). Pode-se notar como, no próprio vocabulário latino, a palavra ficção tem sido tomada pelo sentido da tradição platônica e posteriormente cristã, atribuindo-lhe o caráter de mentira, fingimento, irrealidade, em detrimento do sentido de potência criadora. A articulação entre olho e mão também é parte constituinte do sentido criador de ficção – incluindo a arte de concatenar palavras – esquecida na interpretação moralizadora a ela atribuída (LIMA, 2006: 181-211).

Simultaneamente, a revalorização da imaginação como faculdade presente nos processos intelectuais produz aquilo que Jacques Rancière chama de “revolução histórica” (RANCIÈRE, 1994: 14), ou ainda de “revolução estética” (RANCIÈRE, 2005: 54), na qual a história passa por grandes mudanças em seu escopo teórico-metodológico. A inscrição do sentido na materialidade geográfica, a “geografização do sentido” (RANCIÈRE, 1995: 222) – atribuída a partir dos escritos de Michelet e reativada por historiadores da chamada “nova história”, como Lucien Febvre e Fernand Braudel – confere uma inscrição das palavras na *matéria*, em seus arranjos e invenções textuais, em sua *construção de sentido*.

Neste ínterim, Rancière afirma que a fronteira entre a razão das ficções e a razão dos fatos torna-se indefinida, mas não se trata de reduzir a realidade histórica a “ficções”, mas de separar a idéia de ficção da idéia de mentira – dissociação esta que define o regime representativo das artes, de modo que não se produzam simulacros, mas estruturas inteligíveis (RANCIÈRE, 2005: 53-54). Rancière vai mais além, afirmando que:

Não se trata de dizer que tudo é ficção. Trata-se de constatar que a ficção da era estética definiu modelos de conexão entre a apresentação dos fatos e formas de inteligibilidade que tornam indefinida a fronteira entre a razão dos fatos e razão da ficção, e que esses modos de conexão foram retomados pelos historiadores e analistas da realidade social. [...] A política e a arte, tanto quanto os saberes, constroem ‘ficções’, isto é, rearranjos *materiais* dos signos e das imagens, das relações entre o que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer (RANCIÈRE, 2005: 58-59).

Há, nesta consideração de Rancière, uma importante observação: a ficção trata de arranjar a *matéria*, construir sentidos, criar mundos possíveis a partir das palavras e sua relação com as coisas, através das imagens e suas possibilidades. Ela não trata de mundos irrealis, fantásticos ou mentirosos; trata de aliar o real ao possível, em contato direto com a materialidade produzida pelas palavras e imagens. Tanto a arte como a política, tanto a poesia como a história, produzem sentidos, constroem “ficções” *na* realidade, não se distanciam dela.

Assim, as considerações bachelardianas acerca da imaginação podem desempenhar um relevante papel em repensar a história e o próprio ofício do historiador, tornando possível a constituição de novas materialidades à narrativa histórica que não sejam meras subsidiárias da ocularidade.

Referências Bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. **A Água e os Sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- BACHELARD, Gaston. **A Psicanálise do Fogo**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **A Terra e os devaneios da Vontade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BACHELARD, Gaston. **Ensaio sobre o conhecimento aproximado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- BACHELARD, Gaston. **L'Engagement Rationaliste**. Paris: PUF, 1972.
- BACHELARD, Gaston. **O Ar e os Sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BACHELARD, Gaston. **O Direito de Sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- BERGSON, Henri. **O Pensamento e o Movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRAW, J. D. Vision as Revision: Ranke and the beginning of modern history. **History and Theory**, Middletown (EUA), vol. 46, p. 45-60, dez. 2007.
- CANGUILHEM, Georges. Sobre uma epistemologia concordatária. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 47-56, jan.-mar. 1972.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol. 1. Berlin: Weidmann, 1906.
- DILTHEY, Wilhelm. **Vida y Poesía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- FARIA, Ernesto (org.). **Dicionário Escolar Latino-Português**. Rio de Janeiro: MEC, 1962.
- FELICIO, Vera Lucia G. **A Imaginação Simbólica nos Quatro Elementos Bachelardianos**. São Paulo: EDUSP, 1994.
- HARTOG, François. O olho e o ouvido. In: _____. **O Espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999. p. 273-314.
- HOLANDA, Sérgio B. de (org.). **Ranke**. São Paulo: Ática, 1979.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. **Escritos de filosofia de la historia**. Madrid: Tecnos, 1997.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. **Gesammelte Werke**. Vol. I. Berlin: G. Reiner, 1841.
- JAPIASSÚ, Hilton. **Para ler Bachelard**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- LECOURT, Dominique. **Bachelard, le jour et la nuit**. Paris: Grasset, 1974

- LIMA, Luiz Costa. **História. Ficção. Literatura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PEREIRA, Maria H. R. **Estudos de História da Cultura Clássica.** Vol. I: Cultura Grega. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. **Diálogos.** São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).
- RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível:** estética e política. São Paulo: EXO/Ed. 34, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. **Os Nomes da História:** um ensaio de poética do saber. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.
- RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- RANKE, Leopold von. **Historisch-politische Zeitschrift.** Vol. 2, tomo 1. Berlim: Duncker und Humblot, 1833.
- RANKE, Leopold. **Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535.** Leipzig/Berlim: G. Reimer, 1824. p. VI.
- VEYNE, Paul. **Acreditaram os gregos nos seus mitos?** Lisboa: Edições 70, 1987.