

**GABRIELLA ROSSETTI FERREIRA
(ORGANIZADORA)**



**CULTURA,
RESISTÊNCIA E
DIFERENCIAÇÃO
SOCIAL 2**

Gabriella Rossetti Ferreira
(Organizadora)

Cultura, Resistência e Diferenciação Social 2

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Executiva: Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Lorena Prestes
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^a Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Prof^a Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^a Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^a Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof^a Dr^a Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof^a Dr^a Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof.^a Dr.^a Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Conselho Técnico Científico

Prof. Msc. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Msc. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof.ª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Prof. Msc. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Msc. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Prof. Msc. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof.ª Msc. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Msc. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof.ª Msc. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
C968	Cultura, resistência e diferenciação social 2 [recurso eletrônico] / Organizadora Gabriella Rossetti Ferreira. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. – (Cultura, Resistência e Diferenciação Social; v.2) Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader. Modo de acesso: World Wide Web. Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-524-2 DOI 10.22533/at.ed.242190908 1. Antropologia. 2. Identidade cultural. 3. Resistência cultural. I.Ferreira, Gabriella Rossetti. II. Série. CDD 306
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A obra “Cultura, Resistência e Diferenciação Social – Vol. 2” traz diversos estudos que se completam na tarefa de contribuir, de forma profícua, para o leque de temas que envolvem o campo das ciências humanas.

Freud, em *O mal-estar da civilização*, obra renomada e publicada em inúmeras edições, defende que a civilização é sinônimo de cultura. Ou seja, não podemos desassociar a funcionalidade cultural em organizar um espaço, determinar discursos e produzirem efeitos.

Por vivermos em tempos em que só o fato de existir já é resistir, seria ingenuidade, tanto de assujeitamento, quanto social, acreditar que a cultura não vem produzindo a resistência, principalmente na diferenciação social. Entre estudiosos, um dos pontos mais questionáveis, entre pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, é sobre o papel do professor como agente cultural, no espaço escolar, mas não podemos legitimar que a escola, bem como o professor, sejam os principais influenciadores. Há, no social, trocas dialógicas, enunciativas e discursivas que configuram e constituem o sujeito em meio sua adequação individual, ou seja, o acultramento perpassa por “muitas mãos”, instituições, sujeitos, ideologias que atuam na formação estrutural.

De acordo com nossas filiações, determinamos culturas, determinamos não culturas, assim como afirma Bourdieu (1989), que responsabiliza essas legitimações aos próprios sujeitos que as vivem. Resistir seria, neste caso, transformar o mundo no qual estamos inseridos. A escola precisa ser transformada, há muito tempo ela serve à legitimação da cultura dominante. É de fundamental relevância que a escola esteja cada vez mais próxima daqueles que são, de certa forma, o coração que a faz pulsar, da comunidade escolar que, ao garantir sua identidade cultural, cada vez mais se fortalece no exercício da cidadania democrática, promovendo a transformação da escola em uma escola mais humanizada e menos reprodutora, uma escola que garanta, valorize e proteja a sua autonomia, diálogo e participação coletiva. Assim, dentro dessa coletânea, buscou-se a contribuição do conceito de mediação como um possível conceito de diálogo para com as problemáticas anteriormente explicitadas.

O termo ensino e aprendizagem em que o conceito de mediação em Vigotsky (2009) dá início à discussão a uma discussão sobre mediação, que considera o meio cultural às relações entre os indivíduos como percurso do desenvolvimento humano, onde a reelaboração e reestruturação dos signos são transmitidos ao indivíduo pelo grupo cultural. As reflexões realizadas, a partir dos artigos propostos na coletânea, nos mostram que a validação do ensino da arte, dentro das escolas públicas, deve se fundamentar na busca incessante da provocação dos sentidos, na ampliação da visão de mundo e no desenvolvimento do senso crítico de percepção e de pertencimento a determinada história, que é legitimada culturalmente em um tempo/espaço.

A escola precisa fazer transparecer a possibilidade de relações sociais, despertar e por assim vir a intervir nestes processos. Se deve analisar de maneira mais crítica

aquilo que é oferecido como repertório e vivência artística e cultural para os alunos, bem como se questionar como se media estas experiências, ampliar as relações com a arte e a cultura, ao contrapor-se ao exercício de associação exercido muitas vezes pela escola nas práticas de alienação dos sujeitos diante de sua realidade.

Todos, no espaço escolar, atuando de maneira mais contributiva como lugar propício para ressignificação, mediação, produção cultural e diálogos culturais, que articulados junto a uma política cultural democrática podem vir a construir novos discursos que ultrapassam os muros que restringem a escola a este espaço de dominação, legitimado pelo atual sistema. A escola, dentro desta perspectiva, passa a ser concebida como um espaço de dupla dimensão. Dentro desta concepção, os processos de mediação potencializam a práxis de um pensamento artístico e cultural. É, atuando atrelado ao cotidiano, em uma perspectiva de mediação, que parte destes pressupostos apresentados que a escola passa a adquirir um carácter de identidade, resistente à homogeneização cultural.

Gabriella Rossetti Ferreira

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
“OS SERTÕES”, CANUDOS E CONSELHEIRO: NEM TUDO É POSITIVISMO	
Izaias Geraldo de Andrade	
DOI 10.22533/at.ed.2421909081	
CAPÍTULO 2	18
A PERSONALIDADE DE UM POVO, O TANGO E A SUA MEMÓRIA	
Daiane Glaucia de Oliveira	
Samuel Klauck	
DOI 10.22533/at.ed.2421909082	
CAPÍTULO 3	26
A TEORIA DA REVOLUÇÃO DO P.C.B.: OCTÁVIO BRANDÃO, A ALIANÇA DE CLASSES E O FEUDALISMO (1922-1935)	
Danilo Mendes de Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.2421909083	
CAPÍTULO 4	43
ANTROPOLOGIA E MODA: REFLEXÕES SOBRE A REDE DE CRIADORES E CRIADORAS DE SALVADOR	
Luana Nascimento Vieira	
DOI 10.22533/at.ed.2421909084	
CAPÍTULO 5	54
“APRENDI COM MINHA MÃE”: O CONHECIMENTO TRADICIONAL NO TRATAMENTO DE ALGUMAS DOENÇAS EM TRÊS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO RIO GRANDE DO SUL	
Adelmir Fiabani	
DOI 10.22533/at.ed.2421909085	
CAPÍTULO 6	72
ARTE, CULTURA E MEMÓRIA NO PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE	
Danilo Morae Lobo	
Auterives Maciel Jr	
DOI 10.22533/at.ed.2421909086	
CAPÍTULO 7	81
CABARÉ DA RRRRRAÇA: O RECURSO DO RISÍVEL COMO METÁFORA DO ENTRE -LUGAR	
Gildete Paulo Rocha	
DOI 10.22533/at.ed.2421909087	
CAPÍTULO 8	90
COMUNIDADES TRADICIONAIS E A CONSERVAÇÃO DA FLORESTA: UM OLHAR SOBRE A COMUNIDADE VILA FRANCA, RESEX TAPAJÓS-ARAPIUNS, PARÁ, BRASIL	
Marcos Diones Ferreira Santana	
Emeli Susane Costa Gomes	
Luciana Edilena Santos Guimarães	
Ana Daiane Lopes Costa	
Jarlei Dominique Souza da Silva	
DOI 10.22533/at.ed.2421909088	

CAPÍTULO 9	101
MEMORIAL DA IMIGRAÇÃO E CULTURA JAPONESA DA UFRGS E O POEMA HAICAI: EM PROL DA DIFUSÃO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL À SOCIEDADE LOCAL	
Tomoko Kimura Gaudioso	
DOI 10.22533/at.ed.2421909089	
CAPÍTULO 10	105
NACIONALISMO SOCIAL, CORPORATIVISMO FASCISTA E “AUTORITARISMO INSTRUMENTAL” NO PENSAMENTO DE OLIVEIRA VIANNA	
Fabio Gentile	
DOI 10.22533/at.ed.24219090810	
CAPÍTULO 11	117
O NEORREALISMO E O CICLO BAIANO DE CINEMA: A CONFIGURAÇÃO DE UM IDEÁRIO ÉTICO-ESTÉTICO NA BAHIA NAS DÉCADAS DE 1950 E 1960	
Euclides Santos Mendes	
Milene de Cássia Silveira Gusmão	
DOI 10.22533/at.ed.24219090811	
CAPÍTULO 12	127
PONTOS DE CULTURA DO LITORAL NORTE E AGRESTE BAIANO E OS NOVOS PARADIGMAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS	
Tárcio Leonardo Santos Mota	
DOI 10.22533/at.ed.24219090812	
CAPÍTULO 13	135
SABERES E HISTÓRIAS DAS BENZEDEIRAS NO LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL	
Ana Paula Danielli	
André Boccasius Siqueira	
DOI 10.22533/at.ed.24219090813	
CAPÍTULO 14	142
SENSIBILIDADES DO LEMBRAR E DO ESQUECER NOS CORDÉIS-MEMÓRIA DE JARID ARRAES	
Fernanda Santos de Oliveira	
DOI 10.22533/at.ed.24219090814	
CAPÍTULO 15	152
TORÉ, UM DUETO DE FORÇAS QUE REÚNE POVOS ANCESTRAIS	
Elizabete Costa Suzart	
DOI 10.22533/at.ed.24219090815	
CAPÍTULO 16	164
TROPICALISTAS: OUSADIAS EM NOITES DE <i>HAPPENINGS</i> E COMUNICAÇÕES INTERROMPIDAS	
Givanildo Brito Nunes	
Edson Silva de Farias	
DOI 10.22533/at.ed.24219090816	

CAPÍTULO 17	175
UMA INTERPRETAÇÃO DA RELIGIOSIDADE LUSO-BRASILEIRA NA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL DE RUDOLF OTTO	
Michel Kobelinski	
DOI 10.22533/at.ed.24219090817	
SOBRE A ORGANIZADORA	196
ÍNDICE REMISSIVO	197

“OS SERTÕES”, CANUDOS E CONSELHEIRO: NEM TUDO É POSITIVISMO

Izaias Geraldo de Andrade

Doutorando em Ciências da Religião, UNICAP.

E-mail: izaiasgandrade@yahoo.com.br

Fone: (081) 984414432.

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo: Analisar a luz de novas pesquisa a pretensão euclidiana do uso rigoroso da cientificidade acadêmica para descrever o novimento de Canudos e seu Líder. Ancorado no problema da uniformidade de leitura de tal Movimento. Perguntamos-nos, como o Positivismo influenciou efetivamente a obra, Os Sertões? Utilizando as mais recentes pesquisas sobre a guerra, o povoamento e o líder de Canudos. Interpretando “Os Sertões,” e os escritos de Antonio Conselheiro com base teórica hermenêutica. Pretendendo saber o quanto positivista foi Cunha ao escrever sua obra.

PALAVRAS-CHAVE: Positivismo. Conselheiro. Canudos. Os Sertões. Euclides da Cunha.

“OS SERTÕES”, CANUDOS AND CONSELHEIRO: NOT EVERYTHING IS POSITIVISM.

ABSTRACT: The present work has as objective: To analyze the light of new research

the Euclidean pretension of the rigorous use of academic scientificity to describe the newness of Canudos and its Leader. Anchored in the problem of reading uniformity of such a Newness. We ask ourselves, how did Positivism effectively influence the work, The Sertoes? Using the latest research on warfare, settlement and the Canudos Leader. With authors from the same period of Os Sertões, and the writings of Antonio Conselheiro with theoretical basis. Pretending to know how positivist Cunha was when she wrote her work.

INTRODUÇÃO

As interpretações de modo geral, sobre Canudos foram influenciadas por “Os Sertões”, porque Cunha (1902) teria sido rigoroso cientificamente. Mas existiam autores importantes como Machado de Assis¹, por exemplo, que via na figura do Conselheiro um líder popular, diferente de Euclides, que o tachou de louco, fanático, heresiarca bronco e outros. Qual deles tinha razão? Nossa reflexão poderá contribuir para novas interpretações desse objeto, reforçando a Revisão Histórica de Nogueira (1974) sobre Canudos/Conselheiro. Tal Revisão a partir dos textos de Conselheiro tem adeptos como: Otten 1990, Silva 1994,

1 Ver, CAPUANO, Cláudio de Sá. Entre ruínas e ecos: Canudos em múltiplas visões. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005. 256f. Tese (Doutorado em Letras).

Hoornaert 1998, Andrade 2008, e Vasconcellos, 2017, entre outros. “Os Sertões” inspirou estudos sobre Canudos/Conselheiro, desde o Messianismo à Luta de Classes.² Mas com que dados Euclides concebeu o episódio? Trabalharemos com Análise Bibliográfica/Conteúdo, sobre “Os Sertões”. Com esse procedimento contestaremos dados supostamente positivistas que Euclides usou para dissertar sobre Canudos, em “Os Sertões”. Justificamos nossa reflexão a partir da contradição existente, entre os dois intelectuais, (Cunha x Assis), na época da Guerra de Canudos. E ainda, sabe-se que enquanto Euclides escrevia seus trabalhos e Machado de Assis os dele, Antônio Conselheiro escrevia suas Prédicas aos Canudenses. Legado esse que reforça a tese de Assis e contradiz “Os sertões”. Os escritos do beato são hoje estudados em todo país, por vários pesquisadores que produzem novas e relevantes leituras do Movimento de Canudos e seu líder, resgatando uma reflexão próxima de Machado de Assis e diferente da que Euclides da Cunha fez e inspirou.

Euclides Versos Assis, Conselheiro/Canudos Entre 1897 E 1970.

O discurso sobre Canudos coube além de Euclides da Cunha a formadores de opinião como, “Machado de Assis, assim como Afonso Arinos, Joaquim Nabuco ou André Rebouças”, (CAPUANO 2005, p.45). Depois da guerra a versão euclidiana prevaleceu e inspirou outras. Ataliba Nogueira em 1974 iniciou uma reação contra a perspectiva euclidiana, Silva (1996), deixa claro o caráter ambíguo, singular e ao mesmo tempo plural de “Os sertões”, que para ele está na gênese das teorias posteriores sobre o messianismo canudense e/ou do seu caráter revolucionário e utópico. Mas as teorias que beberam no legado euclidiano baseiam-se em dados fidedignos? Estaria, “Os sertões”, tanto quanto seus intérpretes de Canudos até os anos setenta se fiando em preconceitos enraizados na elite da época?

Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha³, nasceu no estado do Rio de Janeiro, na cidade de Cantagalo em 1866, morreu em agosto de 1909, na cidade do Rio de Janeiro. Nesse caso, viveu uns 43 anos entre a segunda metade do século XIX e a primeira década do século XX, mesmo tendo morrido cedo, o período entre séculos que viveu corresponde a uma efervescência mundial, seja na produção intelectual, social, política e científica, seja no desenvolvimento tecnológico, com destaques para a Europa e USA. O Brasil como periferia do capitalismo recebe, talvez de forma enviesada toda influência desse contexto mundial.

Nesse século XIX, viveram na Europa nomes como Auguste Comte, Nietzsche, Karl Marx, Max Weber entre outros; nos EUA os Irmãos Wright, Thomas Jefferson e os presidentes norte-americanos que deram destaque a república yankee⁴. No Brasil nomes como Rui Barbosa, Machado de Assis, Joaquim Nabuco, Benjamin Constant, Santos

² Ver, SILVA, José Maria de Oliveira. Canudos e a tradição revolucionária no Brasil. Cadernos UFS História. São Cristóvão, v. 1, n. 1, p. 13-78, 1994 anual.

³ Sobre a vida e o contexto de Euclides em: BRANDÃO, Adelino. Paraíso perdido: Euclides da Cunha - vida e obra. São Paulo: IBRASA, 1996.

Dumont apresentam-se a cena sócio-política, e intelectual. No entanto, esse contexto é ambíguo, pois enquanto na Europa desenvolvem-se ideias libertárias, também os ideais conservadores e tradicionais reagem às mudanças. Os nacionalismos e novos estados nacionais como a Itália e a Alemanha unificadas surgem. A França passa por reviravoltas assumindo definitivamente o ideal republicano. O processo de descolonização torna-se um neocolonialismo no qual os USA declaram as “Américas para os americanos”. E, nesse ambiente, o Brasil é o último país da América a abolir a escravidão e derrubar a monarquia que o identificava com o velho continente e a ordem tradicional. E ainda, no bojo de toda essa situação a educação era deficitária e a elite não enxerga o cerne do problema social brasileiro, focando a atenção muito mais no que deveria ser um povo brasileiro ideal, que em como melhorar as condições reais da vida desse povo real⁵.

Euclides da Cunha imerso nesse contexto internacional e nacional vive e milita uma mudança da sociedade brasileira, mas seu foco como boa parte da elite da época é na mudança do regime político. Após, servir o exército onde conhece Benjamim Constant no período imperial, a instituição com a instauração da república e depois exerce a profissão de engenheiro militar. Terminados os governos militares e já no fim do primeiro governo civil republicano do Brasil, Euclides que contribuía com escritos no eixo Rio/São Paulo, passa a publicar artigos sobre a Guerra de Canudos, como ficou conhecida a resistência dos Sertanejos nordestinos, à agressão estatal republicana contra os Canudenses. Antes de cobrir a guerra, ele escreverá um artigo sobre o conflito, “Nossa Vendéia⁶”, no qual fixa a natureza política do litígio. O que é um problema, pois embora o político esteja presente no Movimento de Belo Monte, o consenso a partir das análises dos escritos do Conselheiro é que se tratava de Movimento essencialmente sócio religioso⁷, assim, o beato não era um político. Mas Euclides o considera uma espécie de coronel religioso. A publicação de “Os sertões” por Euclides da Cunha em 1902 foi um marco para a História de Canudos. Mas até que ponto o legado deixado por esse jornalista em relação à Guerra de Canudos pode levar a compreensão do fenômeno do Conselheirismo?

4 Podemos encontrar perspectivas gerais e específicas em: OSCAR, Aquino Jacques Denize. História das sociedades – das sociedades modernas às sociedades atuais. Rio de Janeiro: Editora Afiliada, 1999, parte II, unidades III/VI, p. 344/392. Também em: HOBBSBAWN, Erik J. Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991. 3. ed. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

5 Sobre as questões: da elite do Império, seu final, bem com a ascensão da República, sua elite e a relação destes com o império é possível formar consensos a partir de: NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das; MACHADO, Humberto Fernandes. O império do Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999 p. 183/84/85 E ainda: CARVALHO, José Murilo de. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

6 O artigo, “Nossa Vendéia”, foi reproduzido numa publicação organizada a partir do diário de Euclides, a saber: CUNHA, Euclides da. **Canudos diário de uma expedição**. 3. ed. São Paulo: Martin Claret, 2016.

7 É possível encontrar posição sobre a natureza sócio religiosa do Movimento de Canudos em: VAS-CONCELLOS, Pedro Lima. Messianismo, problemas de um conceito. In: ARAGÃO; CABRAL; VALLE (org.). **Para onde vão os estudos da Religião no Brasil**. São Paulo: ANPTECRE, 2014, p. 121-138.

Embora, Messianismo e marxismo como o de Facó, por exemplo, tenham se utilizado de terminologia nova sobre Canudos, neles, “não há um rompimento total em relação a Os Sertões e intelectuais liberais do passado” (SILVA 1996, p.19), e continua Silva, “utilizando aspectos e conceitos de Nabuco, Tavares Bastos, André Rebouças, Silvio Romero todos avessos a estrutura agrária do país” à época da Guerra e que são incorporados as análises marxistas. Mas além da influência de textos de Euclides, já na época da guerra Machado de Assis se levantava criticamente contra o sensacionalismo da imprensa, em suas crônicas, segundo Marcos Fabrício Lopes da Silva:

A postura de Machado no caso de Canudos põe em xeque a crítica de Alceu Amoroso Lima que acusa o cronista de ‘voz da elite’ (1941, p. 41), por não comportar em seus escritos o drama social brasileiro, ao contrário de Euclides da Cunha, que descreve um Brasil além do litoral. Acontece que Euclides retratou Antônio Conselheiro como personagem trágico, guiado por forças obscuras e ancestrais e por maldições hereditárias, que o teriam levado à insanidade e ao conflito com a ordem. Viu Canudos como desvio histórico capaz de ameaçar a ‘linha reta’, que se ligava ao conceito linear e evolutivo de história, adotado por positivistas e evolucionistas, que acreditavam no aperfeiçoamento progressivo do homem e da sociedade. Levando-se em conta que Machado não foi ao interior da Bahia e, mesmo assim, resistiu à cobertura tendenciosa da imprensa sobre esse importante movimento social, o cronista de A ‘Semana’ investiu sua pena em outra margem interpretativa, destacando Antônio Conselheiro e Canudos como elementos fundamentais para denunciar a fragilidade do poder republicano e da grande imprensa em responder aos anseios de um povo tão sofrido e compreender uma forma particular de coletivismo dotada de uma grande capacidade de autogestão econômica, política e social (Lopes da SILVA, 2005, p.133).

Portanto para Marcos F. L. da Silva, o veterano literato é em suas crônicas um crítico sócio-político caminhando na contramão dos discursos ufanistas republicanos de sua época, de forma que seus textos vão chocarem-se diretamente com os textos de Euclides, quanto a quem era o Conselheiro e conseqüentemente o que era Canudos.

A Proposta de Revisão de Canudos

Esquecidos os textos e críticas machadianos, o problema colocado pelo confronto das vertentes euclidianas que interpretaram Canudos e Conselheiro é que elas praticamente se anulam no tocante as causas do evento em tela. E como equacionar o problema do conceito de Messianismo? Ora supervalorizado, ora menosprezado. O antropologismo usa-o como certeza de compreensão da mentalidade do sertanejo e por das causas do Movimento do Conselheiro e da Guerra. Os marxistas retiram a ênfase causal dessa perspectiva enfatizando a luta entre classes, transformação da sociedade, superação da religião e dos sistemas econômico/político tradicionais, menosprezando os aspectos culturais. Por causa dessa perspectiva dos marxistas, os antropólogos que usam o conceito de messianismo privilegiadamente, têm levado a vantagem na discussão, pois sua categoria tem comprovação mais empírica respaldando com mais segurança as afirmações científicas, o que não as salvam, numa análise mais crítica de uma perspectiva também reducionista e determinista. Vasconcellos (2014) aponta para o esgotamento do conceito antropológico/sociológico de Messianismo e seus

problemas para a continuação dos estudos de Canudos e seu líder.

A intelectualidade jornalística de Euclides foi influenciada por contexto internacional e nacional e pelo determinismo geográfico em vigor na ciência da época e “Os Sertões”, obra que o imortalizou, dividida em “A terra”, “O homem” e a “Luta” ambicionava responder as perguntas sobre as causas e um possível efeito da Guerra de Canudos. Para Silva (1994), tal obra serviu de fonte, onde beberam tanto o Messianismo de Maria Izaura de Queiros, quanto a Revolução camponesa de Facó e Edmundo Muniz⁸. Seu alcance como fonte foi plural e sua influência é vista ainda hoje como ímpar.

Mas para o consenso científico atual sobre Canudos, tal obra é essencialmente literária e testemunhal. Para Andrade (2008) a bibliografia científica mais atual tem se preocupado em desvelar Canudos a partir da Revisão Histórica proposta por Ataliba Nogueira. Esse propôs uma revisão tendo como trunfo, os inéditos escritos de Conselheiro e abriu novos caminhos para a busca da compreensão da mentalidade do líder de Canudos e do viés de sua religiosidade popular. Para Silva (1994), houve o surgimento a partir da década de 1980 de uma terceira corrente⁹ de pensamento, atrelada a grupos de intelectuais independentes, e outros ligados a estudos sobre a religião que partiram das prédicas do Conselheiro, publicadas por Nogueira. Esse grupo de pensadores agrega nomes como Fiorin (1980), Otten (1990), Hoonart (1998), o próprio Silva (1996) entre outros.

Para esses a Religião e a religiosidade popular são formas de atuação inteligente do povo e seus líderes na luta político-social e contra a crise de sentido¹⁰. Esse é o contra ponto essencial a “Os Sertões” e as correntes que beberam nas suas ideias reducionistas sobre o fator religioso na vida das pessoas e nesse caso, na atuação dos Canudenses e seu líder. O embate entre as correntes interpretativas de Canudos tornou-se instigante e mais complexo a partir dessa terceira via de cunho até certo ponto, fenomenológico.

Positivismo: Origem

Atualmente o termo Positivismo levanta muita controvérsia. LACERDA, (2009), aponta justamente para esse panorama de multiplicidade na semântica da palavra, O autor em seu resumo aponta para as pesquisas dos últimos dez anos sobre o Positivismo/Comtismo numa perspectiva interna e compreensiva da obra “sistema politique positive, 1851-185”. Procura suas contribuições para a contemporaneidade e

8 Cf. FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

9 Segundo o prof. Dr. José Maria de Oliveira Silva, a Primeira corrente, “Messianismo” e os interpretes que o consideram chave de leitura para entender Canudos/Conselheiro; Segunda corrente, Marxistas e os que consideram a “Luta de classes” como chave de leitura; Terceira corrente intelectuais independentes e ou ligados aos estudos de Religião e a Igreja.

10 Ver, GRODIN, Jean. **Que saber sobre: filosofia da religião**. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Aparecida: Ideias e Letras, 2012.

por isso analisa o pensamento, para ele controverso, de Anthony Giddens, padrão da atividade sobre o Positivismo atualmente.

Porém, é necessário compreender que tais discussões são inerentes a condição atual do Positivismo. Muito longe da discussão proposta por esse artigo que tenta absorver o fluxo teórico originário que teria influenciado Euclides da Cunha ao Escrever “Os Sertões” (1902). LACERDA, (2009), introduz o termo falando da negatividade que se tem em relação ao termo Positivismo atualmente. E que mesmo não existindo um Positivismo único sua gênese é atribuída a Augusto Comte. Sempre, sem se levar em consideração um grupo semelhante, mas distinto de teorias atribuídas ao Positivismo. Destaca as acusações atribuídas ao Positivismo e que quase sempre recaem sobre o pensamento de Comte.

Comte, segundo Lacerda, “Decide adotar os procedimentos dessas mesmas ciências para estudar a sociedade essa postura seria movida por um desejo similar de aplicação prática dos conhecimentos científicos. Resumindo, na formula (prever para poder), sendo sua metodologia “naturalista” caracterizando-se na busca de leis naturais e que depois Durkheim teria criado sobre essas leis a regra de pensar os fatos sociais como coisa.

Lacerda enfatiza que (Philosophie) de Comte é uma volumosa obra escrita em doze anos e composta por seis volumes, ressaltando assim que Comte fez: “Um exame sistemático das ciências abstratas constituídas (à época) por, matemática astronomia, física, química, e biologia, que não eram um fim em si mesmo”, mas busca pela construção da ciência da sociedade, denominada de física social e depois rebatizada de sociologia. Em primeiro volume dedicou-se a progressão das ciências preliminares e na outra metade procurou definir o objeto e a metodologia da Física Social, como queria denominar, a Sociologia, Comte.

O que é Positivismo?

Segundo o dicionário de significados online, “o Positivismo é uma corrente de pensamento filosófico, sociológico e político que surgiu em meados do século XIX na França”. Como principal diretriz o positivismo tomava o conhecimento científico, ele deveria ser reconhecido como o único verdadeiro. Para o pensador francês Auguste Comte, as superstições, religiões e demais ensinos teológicos deveriam ser ignorados, porque não colaborariam com o desenvolvimento da humanidade. A obra “Apelo aos Conservadores”, de 1855, de Comte Surge no seu jargão o termo “positivo” pela primeira vez, ele descreve o significado da Lei dos Três Estados, ou seja, as etapas pela qual o ser humano passou (e passa) em relação as suas concepções e valorizações da vida, segundo o qual deveria passar por três estágio de compreensão teórica sobre a vida: O Teológico, no qual, há a explicação de fenômenos naturais a partir de crenças sobrenaturais. Onde “... a imaginação desempenha papel de primeiro plano. Diante da diversidade da natureza, o homem só consegue explicá-la

mediante a crença na intervenção de seres pessoais e sobrenaturais” Pensadores p 16.; O Metafísico ou Abstrato, que seria um meio termo entre o estado “teológico” e o “positivismo”, “a diferença reside no fato de a metafísica colocar o abstrato no lugar do concreto e a argumentação no lugar da imaginação”, Pensadores p 18; e, por fim, o Positivo, em que se ocupa do como acontecem; o processo. “O estado positivo caracteriza-se, segundo Comte, pela subordinação da imaginação e da argumentação à observação”, Pensadores p 19, a descrição de processos internos ao mundo.

Para ABBAGNANO:

O Positivismo (in. Positivism- fr. Pasitivisme, ai. Positivismus; it. Positivismo). Este termo foi empregado pela primeira vez por Saint Simon, para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia (De la religion Saint-Simonienne, 1830, p. 3). Foi adotado por Augusto Comte para a sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do séc. XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do P. é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única moral, única religião possível. Como Romantismo em ciência, o P. acompanha e estimula o nascimento e a afirmação da organização técnico-industrial da sociedade moderna e expressa a exaltação otimista que acompanhou a origem do industrialismo. É possível distinguir duas formas históricas fundamentais do P.: o P. social de Saint-Simon, Comte e John Stuart Mill, nascido da exigência de constituir a ciência como fundamento de uma nova ordenação social e religiosa unitária; e o P. evolucionista de Spencer, que estende a todo o universo o conceito de progresso e procura impô-lo a todos os ramos da ciência (para o positivismo evolucionista, v. EVOLUCIONISMO). As teses fundamentais do P. são as seguintes: 1- A ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica, que recorre a tal método, não tem nenhum valor. 2- O método da ciência é puramente descritivo, no sentido de descrever os fatos e mostrar as relações constantes entre os fatos expressos pelas leis, que permitem a previsão dos próprios fatos (Comte); ou no sentido de mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples (Spencer). 3- O método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana; toda a vida humana, individual ou social, deve ser guiada por ele. O P. presidiu à primeira participação ativa da ciência moderna na organização social e constitui até hoje uma das alternativas fundamentais em termos de conceito filosófico, mesmo depois de abandonadas as ilusões totalitárias do P. romântico, expressas na pretensão de absorver na ciência qualquer manifestação humana

Assim, o processo em detrimento de outras explicações ganha espaço no contexto teórico da evolução do pensamento humano. Estabelecendo parâmetros considerados seguros para a obtenção da verdade do e sobre o mundo. As técnicas científicas detém o status de único método capaz de validar a Verdade sobre os fenômenos do mundo só pode ser explicada através dela.

Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável ter, de início, uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano, considerado em seu conjunto, pois uma concepção qualquer só pode ser bem conhecida por sua história. Comte, (p, 35)

Assim, desenvolve uma outra característica, a ideia de conhecimento cumulativo, que atingiria toda a humanidade, não importando em qual cultura surgiu ou se

desenvolveu; centralizando-se em sete termos e significados. Distinto por Comte: real, útil, certo, preciso, relativo, orgânico e simpático. Que cumprem o papel de esclarecer o que é Positivo ou não, a obra “Apelo aos Conservadores” (1855). Hoje duas características são adotadas por todas as outras. Uma **visão de conjunto**, ou “orgânico” o **relativo à**. E, o “**simpático**”, que consiste em afirmar que as concepções e ações humanas são modificadas pelos afetos das pessoas. Implica dizer que em Auguste Comte a subjetividade é traço característico e fundamental do ser humano, que deve ser respeitado e desenvolvido, porém não generalizável e positivo.

Brasil: Positivismo E Euclides

O positivismo esteve desde o princípio no ideário do estado republicano brasileiro, mesmo parte de seu lema figura na bandeira nacional republicana do Brasil, mas como, república, exército e Euclides da Cunha, intelectual e militante republicano, o conceberam?

No seu sentido mais restrito e de acordo com o seu significado histórico, positivismo designa a doutrina e a escola fundadas por August Comte. Esta doutrina compreende não só uma teoria da ciência, mas também, e muito especialmente, uma reforma da sociedade e uma religião. Como teoria do saber, o positivismo nega-se a admitir outra realidade que não sejam os factos e a investigar outra coisa que não sejam as relações entre os factos. Pelo menos no que se refere à explicação, o positivismo sublinha decididamente o como e evita responder, ao quê, ao porquê, ao para, e ao para quê. Junta-se a isso, naturalmente, uma decidida aversão à metafísica e isso a um extremo tal que, por vezes, se considerou que este traço caracteriza insuperavelmente a tendência positivista (MORA, 1978, p. 222).

A concepção de positivismo embora larga atualmente, foi construída num contexto histórico, geográfico, e filosófico específico, e tudo indica que sua gênese esteja relacionada a natureza do capitalismo ocidental/europeu. Esse sistema sócio econômico tem um véis essencialmente cíclico, no âmbito do qual a cada ciclo de prosperidade ou decadência, outro superficialmente renovado se sucede trazendo novamente bonança e ou decadência. É possível ver nele, ambiguidade no sentido de que existe acumulação de capital e concentração de renda em períodos de crise/decadência, que proporciona benefícios em constância para uma minoria social em detrimento da deterioração social geral da maioria da população principalmente do número de marginalizados que nele tende a crescer.

O celebre, Isidore August Marie François Xavier Comte, nascido em 1798, dois anos antes do início do séc. XIX, e falecido em 1857, portando, na segunda metade desse século. Assim quando Karl Marx nasce em 1818, Comte estava com, 20 anos de vida, as voltas com a realidade social francesa da época, em busca de sobreviver, significar sua vida e na luta para contribuir com a sociedade francesa. Entre os anos de 1848/52, faltando ainda, de nove, à cinco anos, para morte de Comte, Marx/Engels¹¹ publicam o “Manifesto Comunista” e “18 de Brumário” é a “Primavera dos povos” que tinha raízes profundas no processo de industrialização do século XVIII no qual nasceu Comte. O que o positivismo compartilha com essas questões?

Comte, ao princípio católico, professor de matemática e intelectual veterano, à época das primeiras aventuras intelectuais/políticas de Marx, que era ao princípio judeu, ativista, filósofo/jornalista, teriam algo em comum? Ambos a despeito do sucesso atual de suas teorias, que de modo geral posicionam-se politicamente no mundo atual, mais à direita e mais à esquerda, eram intelectuais periféricos, para não usar, excluídos dos círculos da elite da época. A alta burguesia desse período, hegemonicamente racionalista e anticlerical canalizava para si todos os privilégios inclusive o da livre expressão, desde que dentro dos seus padrões e interesses. A dialética materialista marxiana e o formalismo matemático comtiano, têm em comum a busca por resolver o problema central de seus primeiros personagens históricos fundadores. Trata-se da marginalização a que o sistema capitalista vigente lhes impusera, pois, as questões de ordem existencial deles refletiam-se também na ordem social geral de forma mais grave. Distintos um do outro, pessoalmente, procuravam igualmente transformar a sociedade em que viviam a partir de seus discursos, enquanto para um a revolução proletária seria solução, para o outro, o amor/ordem/progresso, solucionaria os problemas sociais vigentes em sua época e adiante. Sobre a perspectiva comtiana em Paul Arbose Bastide é possível ver que ainda em 1851, apesar de não ter renome social e mesmo condições de vida independente, ajudados por amigos escrevia Comte:

De Thouloze: 'estou convencido de que antes do ano de 1860 pregarei o positivismo em Notre-Dame como única religião real e completa'. O fundador da religião universal era, ao mesmo tempo, o seu sumo-sacerdote. Institui um selo pontifício onde o título Religião da Humanidade circunscreve a fórmula sagrada do positivismo: amor como princípio e a ordem como base; o progresso como objetivo (BASTIDE, 1984, p.18)

Em 1860 Comte estava morto já a três anos, mas os pressupostos lógicos matemáticos de seus escritos posteriormente foram alijados da relação com o amor, que ele se referia na ocasião acima descrita e foram usados junto com a justificativa do avanço tecnológico para justificar o que seria o lema de uma nova fase burguesa, como sendo a ordem, um pressuposto louvável para garantir o progresso da humanidade.

No Brasil os anos da década de 1860 à 1870 foram marcados principalmente pela Guerra do Paraguai¹² e no estado incipiente de nação, a sociedade do Brasil/elite, embarcava no maior e mais sangrento conflito entre estados latinos americanos. Era Davi/Paraguai contra Golias/Brasil, um império de dimensões continentais *versos*, um diminuto estado-nação, Tupi-Guarani originário de Missões Jesuíticas. Nesse episódio heroico/paraguaio, o Davi das Américas, foi quase totalmente aniquilado pelo Golias imperial com o apoio dos seus vizinhos, Uruguai e Argentina e do mais sofisticado em material bélico fornecido pela indústria burguesa da Europa ocidental. Ao final de

11 Ver, MAGALHÃES, Fernando. **Dez lições sobre Marx**. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015. Perspectivas marxianas.

12 CHIAVENATO, Júlio José. **Genocídio americano: a guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1979. Ver também: *Idem*, **As lutas do povo brasileiro: do descobrimento a Canudos**. São Paulo: Moderna, 1988 e *Idem*, **As meninas do Belo Monte**. São Paulo: Imprensa, 1993.

cinco anos de luta o “genocídio americano” estava selado, o algóz/Brasil altamente endividado e o exército brasileiro em momento crucial de sua gênese.

As lições tiradas desse triste episódio da história latino-americana, sob um ponto de vista ético não foram bem assimiladas pela elite brasileira, pois, a imprensa que de modo geral, na época foi ufanista inconsequente, era parte da elite ou vinculada a ela, sendo suas principais críticas *apriore e posteriore* direcionadas aos efeitos administrativos e sociais internos do Brasil. Nesse momento observa-se que o exército imperial era praticamente inexistente e o pouco que existia era desqualificado e desequipado. Apesar disso a vitória leva a monarquia e os monarquistas a prestigiarem-se e identificarem-se ao Império Inglês. Mas outras análises mais sagazes da época enxergam na República Tupi-Guarani louvores, e é possível que o sistema republicano paraguaio tenha impressionado pelo heroísmo, desenvolvimento industrial, ideal nacional e sua resistência prolongada aos poderosos inimigos que o destruíram.

Voltando ao continente europeu, a França oscilava entre república e império, até que a partir de 1870 se instala um regime republicano duradouro nesse país, enquanto nas Américas o México também abandona a monarquia e o Brasil passa a ser o último reduto monarquista americano. Se ainda os neófitos da elite brasileira tinham dúvidas quanto à identificação do Brasil com a velha república Norte Americana em ascendência, para muitos o exemplo nacional daquele pequeno estado Tupi-Guarani incrustado nas entranhas da América do Sul era um esplêndido exemplo de desenvolvimento da nacionalidade mestiça e república independentes. Dessa forma, França, USA, México e Paraguai eram exemplos cabais do potencial do sistema republicano de governo, e mais, esse último tratava-se de nação mestiça, sendo relevante o fato, de que, excetuando-se algumas poucas famílias nobres e a família imperial do Brasil a maioria da população e principalmente a incipiente classe média brasileira se via também identificada com os índios, dos quais muitos eram descendentes. Seria o Brasil um Paraguai? Não, como pequena república!

Aliado ao contexto acima, a situação das ciências técnicas baseada a época na matemática, elemento básico da concepção do formalismo doutrinal positivista, era o cerne do desenvolvimento industrial naquele século. Euclides¹³ nasce nesse contexto da década de 1860/70 e a Guerra do Paraguai vai perdurar por muito tempo no imaginário da elite, do povo e do estado brasileiro, esse buscando se organizar administrativa e militarmente. Nas últimas décadas do século XIX, dois importantes estados nacionais europeus se unificam (Itália, Alemanha), sob regime monárquico e nesse período o escritor de “Os sertões” adentra ao exército do império, no qual se revolta contra as autoridades marciais, uma vez que sendo republicano serve a monarquia. Tal controvérsia leva-o a ser expulso do exército, que ao derrubar o regime imperial no golpe de estado de 1889, instaura a República e reabilita militares

13 BRANDÃO, Adelino. Águas de amargura: O drama de Euclides da Cunha e Anna. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1990 e VENANCIO FILHO, Francisco. **Euclides da Cunha a seus amigos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

republicanos, inclusive o Euclides. O cidadão, militar, engenheiro e agora escritor já não aceita mais a vida da caserna e passa a servir como engenheiro em obras públicas dirigidas pelo exército, enquanto escreve nas horas vagas para os jornais de São Paulo/Rio. Assim no artigo, “A Nossa Vendéia”, escreve sobre Canudos inspirando-se na famosa revolta francesa conhecida como, “Vendeta”. É o início do que seria mais tarde objeto da obra que o colocou na Academia Brasileira de Letras. O início da Guerra de Canudos não foi testemunhado, *in loco*¹⁴, por Euclides, que a retrata em “Os Sertões”, livro o qual ele inicia em nota com o seguinte objetivo:

Esbouçar, palidamente embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. [...] por que a sua instabilidade de complexos de fatores múltiplos e diversamente combinados, aliada às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tornam efêmeras, destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente a nossa terra (CUNHA, 1995, p. 07).

Esse objetivo acima consta da nota preliminar à primeira edição de seu livro, mas Euclides dedica quase metade da obra “A luta” em Canudos e menciona Conselheiro e Canudos desde as dissertações sobre “A terra e O homem”, as duas primeiras partes de seu livro. Por que ele faz isso? Se logo acima dessa afirmação diz ser Canudos “apenas variante de assunto geral” de seu tema.

Analizando “Os Sertões”

Analizando a obra de Euclides de forma panorâmica à caracterizaremos com os contextos da época. Encadearmos a análise partindo das notas à primeira e segunda edições de “Os sertões”, ambas feitas pelo próprio Euclides. Depois partirem na sequência do livro pontuando os itens sobre as partes: O homem, A terra e A luta. Utilizaremos a 37ª edição, Francisco Alves de 1995, que como é possível observar pela quantidade de edições sem sombra de dúvidas é a mais usual.

Na nota à primeira edição citada, nas págs.7/8 o autor deixa claro que o livro não trata da Guerra de Canudos devido o atraso da publicação que a tornou assunto defasado. Ao desenvolver o texto da nota, argumenta que intenta contribuir, “Ante o olhar de futuros historiadores”, sobre a situação das sub-raças sertanejas do Brasil, que entre outras características encontravam-se numa “deplorável situação mental” o que entre outras questões, às levariam ao desaparecimento. Para Euclides o jagunço, o tabaréu e o caipira seriam os tipos característicos do sertanejo do Brasil, “retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo”, pois, “A civilização avançará nos sertões impelida” entre outras questões pelo “esmagamento inevitável das raças fracas pelas fortes”. Mas paradoxalmente o autor convida o leitor a denunciar o crime acontecido em Canudos. E como conclusão da nota se declara um narrador sincero.

14 Segundo Walnice Nogueira Galvão em “Euclides Militante da Republica”, ele chega a Salvador na Bahia no dia 12 de agosto de 1897 nesse caso vai chegar no Sertão próximo a Canudos faltando em torno de um mês para terminar a guerra.

Nos textos das notas à segunda edição Euclides tece argumentos sobre as críticas recebidas na ocasião da primeira edição. Essas notas constam de nove comentários. Primeiro comentário introduz as notas, enfatizando o sucesso do livro apesar de ter sido “atirado à publicidade, sem amparos de qualquer natureza” e conclui reconhecendo a crítica positiva aos textos, embora com ressalvas que ele vai procurar esclarecer uma a uma. No geral os críticos à 1ª edição, tratam de questões técnicas, sejam linguísticas, sejam das ciências, mas alguns tratam da coerência do pensamento. Vejamos a análise e estruturação de seu texto:

A Terra – Dividida em: I Preliminares, A entrada do sertão/ Terra ignota/ Em caminho para Monte Santo/ Primeiras impressões/ Um sonho de geólogo; II Golpe de vista de Monte Santo/ Do alto da Favela; III O clima/ Higrômetros singulares; IV As secas/ Hipóteses sobre sua gênese/ As caatingas; V Uma categoria geográfica que Hegel não citou/ Como se faz um deserto/ O martírio secular da Terra. Neste momento da obra, Euclides de forma eloquente descreve suas impressões da geografia sertaneja de modo específico e geral simultaneamente, colocando a seu favor, além de retórica refinada e até certo ponto dialética, os conhecimentos técnicos geológicos mais atuais de seu tempo. Tal fato leva-nos a considerar a fluência e exatidão desse discurso para os padrões da época. Ele adiciona nesse momento já inferências sobre a atuação “civilizatória de Entradas e Bandeirantes”, e das estradas de ferro. O seu texto sobre a terra sertaneja encontra-se inserido na concepção de sertão, a qual se refere a todo interior do Brasil contrapondo se ao litoral. Nessa perspectiva, além de haver um litoral mais organizado por fatores históricos, também existe um sertão melhor no sentido tanto dos aspectos climáticos, quanto aos raciais favoráveis à civilização. Mais a frente, cita Hegel, que “delineou três características geográficas como elementos fundamentais colaborando com outros no reagir sobre o homem, criando diferenciações étnicas”. E enaltece a atuação da França no combate a seca em suas colônias na África. A referência civilizatória do autor é a modernidade/burguesa na França/Europa ocidental e suas citações em francês ao longo do livro testemunham isso.

O Homem – compõe-se de cinco itens como: I A complexidade do problema etnológico no Brasil/ Variabilidade do meio físico e suas reflexões na História; II Gênese do jagunço/ Colaterais prováveis dos paulistas; III O sertanejo/ tipos díspares: o jagunço é o gaúcho/ Os vaqueiros - servidão inconsciente; IV Antônio Conselheiro, documento vivo de ativismo/ Um gnóstico bronco; V Canudos – antecedentes – aspecto original, crescimento vertiginoso/ Regime da urbs/ Polícia de bandidos. Ao introduzir esse trecho da obra o autor menciona os três grandes grupos componentes do povo brasileiro reporta-se a pré-história do Brasil, bem como ao processo histórico da colonização portuguesa, a interação com o índio e o africano. Da qual, “pode afirmasse que pouco nos temos avantajados” e isso apesar da complexidade, do processo histórico, dos fatores geográficos e da “nossa evolução biológica [que] reclama a garantia da evolução social.” Estamos então “condenados a civilização.” Ou “progredimos ou desaparecemos”.

A Luta, grande divisão da obra referente ao problema específico da Guerra de Canudos, começa com a, Parte Preliminar, subdividida em itens, I/II/, como as anteriores e ao terminar é seguida por Travessia do Cambaio; Expedição de Moreira Cesar; Nova fase da luta e Últimos dias, todas também subdivididas dessa forma. Nesse grande bloco dissertativo podemos dizer que no contexto imediato da guerra, a madeira comprada por Conselheiro, para cobrir a igreja nova e que não foi entregue, foi o estopim do conflito e serviu como armadilha para os Canudenses. Mas Euclides menospreza esse fato e traz a cena outro elemento social sertanejo, o cangaceiro, distinguindo-o do jagunço apenas pelas armas usadas por uns e outros. Pois, pra ele, “o cangaceiro da Parnaíba e Pernambuco, é um produto idêntico, com diverso nome. Distingue-o do jagunço talvez a nulíssima variante da arma predileta.” Do início de “A luta” à parte final da obra, os textos se aproximam de 50% das páginas de “Os sertões”, todos referentes aos combates entre o exército e os Canudenses, mas para Euclides não se tratava de uma guerra comum, era a civilização contra “os bandidos soltos – capangas em disponibilidade, procurando um teatro maior à índole e a valentia impulsiva”.

Considerações Finais

Os Sertões, Canudos e Conselheiro não podem ser interpretados à luz de um positivismo historicizante. Assim as explicações e perspectivas sobre a realidade e soluções dos problemas brasileiros, pelo lado das elites, sempre estiveram atrelados a teorias e práticas estranhas ao Brasil e seu povo. Por isso a civilização ocidental atravessou as Américas e o Brasil, no começo com elites estranhas e posteriormente com elite autóctone, deixando um rastro de morte, genocídio e antropofagia imensurável. Escusado as questões de juízo moral e culpabilidade, é essa elite que vai ser o impulso e o desejo de Euclides. Por que escrever um livro tão denso, de seiscentas e tantas páginas? Qual o sentido disso? O conteúdo ambíguo de “Os sertões” pode dar várias respostas. Mas, com quais teorias Euclides montou sua dissertação? Esse foi o objetivo dessa reflexão.

No panorama da discussão sobre Conselheiro e Canudos entre 1897 e 1970 a proposta interpretativa de Euclides da Cunha satisfaz a necessidade das elites de entender e justificar os acontecimentos que envolveram e foram envolvidos pela busca da sobrevivência e do sentido da vida pelos sertanejos nordestinos. Euclides subsidiou as teorias antropológicas do Messianismo e do Marxismo, mas novos rumos foram tomados pela proposta de Revisão da História de Canudos.

Produzimos nossas considerações finais a partir das respostas as nossas perguntas dispostas pelo texto, dessa forma pensamos compreender nosso problema de pesquisa da seguinte forma: Em Euclides da Cunha existe uma pseudociência. Numa visão por sobre o conjunto de sua obra fica claro que todos os textos anteriores “A luta”, são introdutórios a ela, e nela e em toda obra, todos os textos e argumentos visam

justificar o que se diz sobre Conselheiro e Canudos, em a “Luta”. Ao perguntarmos: Com quais dados Euclides da Cunha sustentou suas inferências sobre Canudos e Conselheiro? Podemos responder que nenhum dado específico. Tudo que foi escrito por Euclides estava preestabelecido na sua visão utópica de uma ciência civilizadora e salvadora da humanidade e extintora da barbárie. Os conhecimentos adquiridos nas revoluções comerciais e industriais e o reflexo das “Luzes” em sua luta contra o domínio tradicional da outrora poderosa Cristandade refletia-se retardatária no pensamento de Euclides, Dom Quixote às avessas, sonhou com uma cruzada científica civilizadora contra seu suposto inimigo as “raças fracas” e suas superstições. Apesar de ter conclamado os leitores a denunciar o crime cometido em Canudos, para ele a guerra era inevitável e cabia ao exército garantir a república e com ela a civilização, talvez por isso no discurso euclidiano seja flagrante a disparidade comparativa de como falou de Conselheiro sem tê-lo conhecido e o que falou de Moreira Cézár do qual tinha conhecimento de suas atrocidades no comando contra insurreições populares, bem como do “assassinato a sangue frio” que esse cometeu contra um jornalista adversário político.

As teorias que beberam no legado de “Os sertões” são embasadas em dados fidedignos? Se já na época da Guerra de Canudos, vozes como as de Machado de Assis e outros se distinguiram da de Euclides da Cunha demonstrando que talvez as informações sobre tal movimento, seu povo e seu líder não fossem capazes de construir pertinentemente a veracidade dos acontecimentos em tela. Só podemos inferir que algo como a perspectiva euclidiana que era militar da reserva, republicano e cientificista, contribuía a algum interesse. De fato a classe média brasileira procura se posicionar no poder ou ao menos participar dele. Mas, o grande problema de uma parcela emergente dessa classe média era outra parcela que já estava consolidada em sua posição, e era de certa forma conservadora na linha, tanto dos seus superiores em *status social*, (monarquistas, militares e coronéis/fazendeiros/intelectuais veteranos), quanto na garantia de seus interesses. Para deslocar esses grupos de suas prerrogativas consolidadas era preciso desestabilizar sua fonte de conhecimento e *status*, a tradição, e seu baluarte, a religião, mas como a Igreja continuava até certo ponto poderosa e se atualizava na luta por espaço social, político e intelectual então não podia ser responsabilizada pelas “crendices” do povo e pessoas, pois o próprio sistema religioso encontrava-se racionalizado instrumentalmente. No geral não se tratava só de dados fidedignos, mas da sua manipulação de informação, frente a um discurso de militância e socialmente controverso.

É possível dizer que “Os sertões”, tanto quanto seus interpretes imediatos e posteriores, até 1974 se fiaram em preconceitos enraizados na elite de suas épocas sobre o povo e a atuação popular? Sim, pois, influenciado pelo contexto internacional e nacional e pelo cientificismo em vigor na época, mesmo ambicionando responder as perguntas sobre as causas e um possível efeito da Guerra de Canudos, Euclides atribuía-as à causas genéticas e deixa de observar vários aspectos do povo, da terra

e da luta, já que ele considerava que para o processo civilizatório (progresso) do país seria inevitável a extinção de supostas sub-raças que habitavam a “terra Ignota”. Isso é um contra senso interessante já que para ele, o sertanejo “rocha viva” da nossa genética estava em situação superior à tríplice e afro-mestiçagem dos litorâneos, isso atinge ideologicamente os mulatos e não é forçoso lembrar que Machado de Assis é um deles. Precisamos reforçar que os dados documentados e teorias científicas, das quais, Euclides retirou informações preciosas e verídicas sobre a Guerra de Canudos foram subordinadas a toda uma ideologia racista, classista e etnocêntrica no sentido de buscar uma coerência com o projeto de civilização ocidental/eurocêntrico.

O olhar do jornalista em relação à Guerra de Canudos parece-nos apontar para o olhar dominante das elites brasileiras. Aquele sobre o qual, qualquer ser das classes menos favorecidas deve ser extinto, se rebelar-se contra os seus opressores, que para os pobres, eram os ditos civilizados, independente de que razão esteja reivindicando para si e para os seus. Assim, compreendemos que Euclides da Cunha está tão mergulhado no espírito intelectual da época, em seu ideal de povo brasileiro e estado republicano, que não conseguiu enxergar qualquer realidade além daquela que acreditava e pregava. A concepção sobre o Líder de Canudos e seu povo era de inimigo da república, do exército e da civilização. O heresiarca bronco que com o seu transloucado fanatismo havia desviado do meio econômico, muitas famílias e em seu reduto aceito marginais que poderiam colocar a lei sobre ameaça, não poderia ter qualquer motivo justo para defender seu arraial. Seu motivo era a insanidade, fruto da genética sua e de seu povo. Contra os argumentos euclidianos precisamos lembrar da confusão que ele fez quando equiparou: jagunços, cangaceiros, e capatazes, segundo Geraldo Ferraz de Sá Filho em sua “Pernambuco no tempo do Cangaço”, coleção de obras de teor conservador/oficial, a distinção entre jagunços e cangaceiros é muito clara, enquanto entre jagunço e capataz, as semelhanças são maiores visto que esses últimos sempre estiveram atrelados a contrato escrito ou oral à serviço dos coronéis locais, sendo que no norte/nordeste o jagunço assumia, quando em quando a função de capataz. E tanto uns como os outros eram extremamente dependentes dos coronéis. Já os cangaceiros eram tanto por si próprios, quanto por quem os pagassem, tendo um comportamento geográfico errante. Nomear os seguidores do Conselheiro de jagunços e equipara-los a cangaceiros é um erro conceitual de extrema ignorância e ou malícia, visto que os ditos jagunços de Canudos só podem ser classificados na pior das hipóteses como ex-jagunços e ou ex-cangaceiros, pois para seguir o Conselheiro deveriam abdicar de seus antigos hábitos incongruentes com o estatuto de Cristão.

Voltando para as questões dos intelectuais, Marx e Comte através de suas teorias buscaram dar respostas às questões de ordem existencial que se refletiam também na ordem social geral de suas sociedades. Euclides não se distingue desses nesse sentido. Mas, diferente deles e de Machado de Assis que vão dissecar o corpo social específico de seus espaços, propondo ou não intervenções, Euclides procura descrever o sertanejo a partir de uma ótica estrangeira, profundamente preconcebida

no centro do poder econômico e político da civilização ocidental. A projeção de Euclides era pessimista, mas principalmente descontextualizada.

Assim, as explicações e perspectivas sobre a realidade e soluções dos problemas brasileiros, pelo lado das elites, sempre estiveram atrelados a teorias e práticas estranhas ao Brasil e seu povo. Por isso a civilização ocidental atravessou as Américas e o Brasil, no começo com elites estranhas e posteriormente com elite autóctone, deixando um rastro de morte e genocídio imensurável. Escusado as questões de juízo moral e culpabilidade, é essa elite que vai ser o impulso e o desejo de Euclides. No panorama da discussão sobre Conselheiro e Canudos entre 1897 e 1970 a proposta interpretativa de Euclides da Cunha satisfaz a necessidade das elites de justificar a guerra de extermínio de Canudos, que envolvia busca pela sobrevivência e o sentido da vida dos sertanejos nordestinos. A pesquisa sobre Canudos continua em aberto e questiona a versão euclidiana e seus adeptos.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Paul Arbousse. **Auguste Comte**: Biblioteca Básica de Filosofia. Trad. Joaquim José Coelho Rosa. Lisboa: Ed, Edições 70, 1984.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 37. ed. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1995.

_____. **As lutas do povo brasileiro**: do descobrimento a Canudos. São Paulo: Moderna, 1988.

GALVÃO, W. N. **O Império de Belo Monte**: vida e morte de Canudos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

_____. **Euclides da Cunha**: militante da República. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010.

HOORNAERT, Eduardo. **Anjos de Canudos**. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Conselheiro o negociador do sagrado. *In*: BRANDÃO, S. (org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

MAGALHÃES, Fernando. **Dez lições sobre Marx**. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Trad. de António José Massano e Manuel Palmeirim. Publicações Dom Quixote. Lisboa 1978.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das; MACHADO, Humberto Fernandes. **O império do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

NOGUEIRA, J. C. de Ataliba. **Antônio Conselheiro e Canudos**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1974.

OTTEN, Alexandre H. **Só Deus é grande**: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro. São Paulo: Loyola, 1990.

OSCAR, Aquino Jacques Denize. **História das sociedades – das sociedades modernas às sociedades atuais**. Rio de Janeiro: Editora Afiliada, 1999.

SILVA, Marcos Fabrício Lopes da. **Machado de Assis, crítico da imprensa**: o jornal entre palmas e piparotes. Belo Horizonte, UFMG, 2005. Dissertação (Mestrado em Letras).

SILVA, José Maria de Oliveira. **Rever Canudos**: historicidade e religiosidade popular (1940-1995). São Paulo: USP, 1996. Tese de (Doutorado em História Social).

_____. Guerra de Canudos: prédicas em debate. **Revista Proj. História**. São Paulo, p.265-276, 2005.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Messianismo, problemas de um conceito. *In*: ARAGÃO; CABRAL; VALLE (org.). **Para onde vão os estudos da Religião no Brasil**. São Paulo: ANPTECRE, 2014, p. 121-138.

A PERSONALIDADE DE UM POVO, O TANGO E A SUA MEMÓRIA

Daiane Glaucia de Oliveira

(Programa de Pós-Graduação Sociedade, Cultura e Fronteiras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná), Unioeste, dayaholiveira@hotmail.com

Samuel Klauck

(Programa de Pós-Graduação Sociedade, Cultura e Fronteiras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná), Unioeste, samuelk98@msn.com

RESUMO: A proposta deste trabalho é observar aspectos de memória coletiva que influenciam e caracterizam a personalidade de um povo, partindo do caráter tango relacionado à dança, objetivando a reflexão da interferência do contexto histórico-social e relacionando-o com o gênero de dança no que diz respeito a movimentos, gestos, expressões e música. Têm-se a premissa de contribuir para as discussões que permeiam as influências e bases para formações artísticas e culturais que se mantêm como história viva e como referências de identificação de um povo, através de transmissões que se perpetuam por gerações, embora seja sempre de forma flexível e possível de transformação.

PALAVRAS-CHAVE: Tango, memória, caráter.

ABSTRACT: The objective of this work is to observe facets of the collective memory that influence and characterize the personality of a

population, from the characteristics of tango as a dance, aiming at a reflexion on the interference of the historical and social context, relating them to dance as a practice regarding movements, gestures, expressions and music. The intention is to contribute to the discussions on the influences and bases for artistic and cultural formation, which are maintained as living history and reference for the identity of a population, in communications that are perpetuated through generations, albeit flexible and subject to transformation.

KEYWORDS: Tango, memory, character.

INTRODUÇÃO

O tango é marcado por grandes memórias, identifica um povo e corresponde a um Patrimônio Imaterial e Cultural da Humanidade, declarado pela UNESCO em setembro de 2009, na cidade de Abu Dhabi, repleto de traços característicos e de grandes representações, é uma dança que fala através dos movimentos e da música. Segundo Mastrolorenzo (2006, p.62) “O caráter está intimamente relacionado com o momento econômico, social e cultural do povo que o concebe, este imprime através de suas exteriorizações, de distintas formas, sua posição e personalidade psicológica coletiva,

em um determinado lugar e tempo”.

O presente artigo tende a ser um respaldo para o pensamento de como essa dança se estruturou enquanto objeto de memória e de que forma permanece presente na sua essência, mantendo através do tempo os traços da sua origem, advinda do seu contexto histórico. A pesquisa é de caráter bibliográfico e é através das referências que se busca a compreensão dos símbolos que fazem menção ao tango na sua linguagem enquanto representação social.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A Origem e a essência do sentimento

Considerada uma modalidade das danças a dois e mundialmente dançada e bem representada por diferentes etnias, têm em sua origem a influência de outros povos, e todas essas miscigenações contribuíram para que o tango surgisse e se popularizasse. O tango de acordo com Perna (2001, p. 121) “só se definiu como dança de salão na década de 1940, em Buenos Aires, após algumas décadas de aprimoramento”.

O tango surgiu das influências dos imigrantes europeus, provenientes dos mais diversos povos, no final do século XIX, logo após a Guerra do Paraguai, com as músicas tradicionais dos vaqueiros e da Habanera afrocubana que tinha se popularizado pela América do Sul no decorrer do século XIX. (RIED, 2003, P.81)

Pouco se fala sobre o tango ter a cultura afro como influência, tanto nas movimentações, como nas canções, mas é bom lembrar o quanto é forte o fato do candombe ter dado ritmo e movimento para o tango, em ZUCCHI (2008, p.111) apud GARRAMUÑO (2009, p.35) “ Ao ritmo do tambor e de outros instrumentos, os negros saíam dançando com requebros e trejeitos, executando o tempo do tango ao compasso dessa música. ”

Negar a argentinidade do tango é um ato tão pateticamente suicida como negar a existência de Buenos Aires... Talvez resulte doloroso que a história seja sempre nova e, por tanto, invariavelmente confusa e inclinada à miscelânea. Mas isso é a que faz tão apaixonante. A identidade comigo mesma deve ser procurada na lógica ou na matemática: ninguém pode pedir a história um produto tão puro (mas também enfadonho como um cone ou uma senóide). (SALAS, 199, P.12).

Segundo Broeders (2007, p.23) diz que “Em busca do elemento exótico identificado com a classe pobre, da qual os negros eram a representação mais gráfica e inofensiva, se foi tecendo o Mito da origem negra do Tango”.

O tango é uma dança cantada originária da Andaluzia, Espanha, onde surgiu no século XIX. Expandido-se pelas Américas na década de 1860, aclimatou-se em alguns países sul-americanos. Na Argentina fundiu-se com a habanera cubana e com a milonga criolla e, por volta de 1880, já apresentava características nacionais argentinas, com as quais iria se internacionalizar sob o nome de tango argentino. (PERNA, 2001, p. 121).

Na Argentina, em especial na capital, não é comum a menção da origem negra

no que se diz respeito ao tango, mas, de acordo com o autor Gobello (1999, p.18) “Ainda hoje os especialistas discutem se na elaboração do tango prevaleceram os ingredientes espanhóis ou os africanos. A difusão resulta bem lenta, porque os ingredientes espanhóis em questão teriam também sua cota de sangue negro”. Porém, foi essa fusão de povos, culturas e sentimentos ali envolvidos, tão quanto os sonhos e frustrações, que se chegou ao tango.

O sofrimento dos imigrantes foi notável. Não havia trabalho para todos e a competição com os *gauchos* pelos restos de oportunidades resultou em sementes de ódio, intolerância radical entre dois grupos, ambos dividindo a miséria, amontoados nos cortiços superlotados – *os conventillos*. Para o imigrante, era a morte dos seus sonhos, o fim das esperanças trazidas além-mar, ternamente embaladas, que compensariam os tropeços, a distância, a saudade, as dificuldades de um recomeço em solo estrangeiro. Os *criollos* viam os estrangeiros como egoístas, avaros e covardes. Por isto, seu ressentimento e hostilidade cresciam à medida que iam perdendo espaço para os imigrantes, pessoas de hábitos novos e estranhos, o que por si só já era uma ameaça. (FERNANDES, 2000, P.26).

Sendo assim, o tango é representado por um contexto social, suas letras, suas angústias podem ser vistas e sentidas se analisadas com um olhar mais sensível. Segundo Labraña e Sebastián (2000, p. 15) o tango “se manifesta como a expressão de uma intrincada amalgama de vivências e ideologias conflitantes que se resolvem geograficamente em duas cidades da bacia do Rio da Prata: Buenos Aires e Montevideo.” Os dois países compartilham desse Patrimônio, e ambos foram importantes para o surgimento e manutenção da memória, os conflitos que permearam o surgimento do tango, têm seu reflexo nas canções e no simbolismo do que é a música e a dança. Toda a representação ao sentimento de tristeza traz um reflexo de dores pessoais e até mesmo tragédias de cunho nacional, pode ser a maior expressão cultural da alma de um povo.

Nos últimos 120 anos, desde a Campanha do deserto – de extermínio dos índios comandado pelo general Roca em 1879 – até os recentes governos militares, a Argentina passou por uma sucessão de golpes do estado por fases de humilhante submissão econômica aos interesses ingleses nos anos de 1930, a Década infame. Sem mencionar as recentes ditaduras, chaga viva e ainda aberta na nação platina, como de resto, *mutatis mutandis*, também no Brasil e no Chile. Sim, o povo argentino têm bons motivos para se amargurar. (FERNANDES, 2000, P.26).

No entanto, todos os povos possuem suas motivações para exteriorizar sua tristeza, ressentimento e lamentações, mas geralmente não o fazem, não com toda essa força, preferem focar em boas motivações e mais festivas. É possível refletir que a marca forte dos africanos no tango não têm relação com pessimismo das canções, uma vez que o samba é muito mais africano, e sabe-se do sentimento que transmite.

Como o tango já estava presente no Brasil em décadas anteriores à de 1940, acredita-se que esse tango ainda primitivo possa ter influenciado na definição do samba de gafieira até a década de 1940. Na década de 1990 foram adaptados ao samba de gafieira inúmeros passos de tango argentino. (PERNA, 2001, p.121)

A autora Garramuno (2009, p.41) diz “a semelhança é clara entre essas narrativas:

o tango e o samba acompanham e registram, como fiéis termômetros, a civilização e modernização das culturas argentina e brasileira”.

No livro “Tango, um abraço en la escuela” que se trata do tango no âmbito escolar, ainda na introdução, a autora diz sobre o tango:

A mais charmosa dança de casais abraçada do mundo. Ela ajuda as crianças a reencontrar-se com suas raízes, com sua identidade e a descobrir a idiossincrasia do rio platense, sua liberdade, que é comum a todos os homens, mas que é característica básica de nossa personalidade. É recreando tango tal qual se originou, como homens livres, que as crianças encontrarão em si mesmos sua capacidade de escolha e liberdade criativa. (FERRETI, 1999, P.16).

A respeito de identidade, Silva (2000, p. 36) “As políticas de identidade têm a ver com o recrutamento de sujeito por meio do processo de formação de identidades”. Sendo assim, esse processo de propor a atividade no meio escolar, é uma forma de corroborar para o enriquecimento cultural, bem como a transmissão da atividade proposta”.

O Tango Prostibulário

Quando se pensa em tango, instantaneamente se remete a figura sensual da dama, do vestido de fenda, do contato próximo, de olhos fintados e da ideia de uma dança que têm suas origens nos cabarés.

De alguma forma, o prostíbulo e o tango haviam tramado uma mútua promoção, é uma das tantas aceitáveis fantasias do mundo tangueiro, que deram origem ao Mito do Tango Prostibulário. A prostituição era uma instituição milenária, quando o tango ainda não existia. Por outro lado, ninguém frequentava um prostíbulo para escutar música ou dançar. Para escutar música ia-se aos cafés de Camareras ou simplesmente aos cafés que depois foram surgindo, inaugurando o rito quase religioso de reconhecimento tangueiro, seguindo o intérprete favorito. (BROEDERS, 2008, p.47).

Os homens da classe média praticavam os passos entre si para que pudessem aprimorar, e ao chegar aos cabarés ter maior desenvoltura, visto que não era uma dança, nas suas origens, praticada pela sociedade com bons olhos, ela se restringia á esses espaços. Até hoje ainda é possível à formação de pares masculinos para executar essa dança.

O corpo do outro é m simples objeto, e só o contato com sua matéria nos permite transcender dos limites da solidão. Motivo pelo qual o puro ato sexual é duplamente triste, já que não só deixa o homem em sua solidão inicial, senão agrava e ofusca a frustração da tentativa. Este é um dos mecanismos que pode explicar a tristeza do tango, tão frequentemente unida à desesperança, ao rancor, a ameaça e ao sarcasmo. (SALAS, 1999, p.13)

Toda a dramatização da dança, além da sensualidade pode ser contextualizada por letras que descreviam abandono, desprezo, traições, morte e outros sentimentos de amadura, todo esse simbolizo descrito nas canções e nas melodias nos remete e faz menção ás representações do tango enquanto música e dança. O autor Salas (1999, p.13) cita que “Há no tango um ressentimento erótico e uma tortuosa manifestação do

sentimento de inferioridade do novo argentino, já que o sexo é uma das formas mais primárias de poder”.

O tango, especificamente, apesar de ter nascido como uma dança picante e *desenfadada*, esta foi a sua gênese, seguramente a causa de sua antecessora, a milonga, a qual conserva estas características. Naquele tempo, a oligarquia *criolla* definia o tango como uma dança atrevida e pecaminosa que tentava *gratificar* o ato sexual. As características de picardia e abandono foram um elemento hereditário condicionado principalmente, pela milonga. O tango adquire sua fisionomia, sua personalidade, quando seus intérpretes assimilam e posteriormente exteriorizam o verdadeiro sentir coletivo do momento histórico que acontece. O tango conseguiu gradualmente uma simbiose entre as esperanças e as nostalgias depositadas na cidade pelos homens do campo e pelos estrangeiros: ambos contribuíram para a dor de desenraizamento. O tango expressará o que se foi perdido para sempre. (MASTROLERENZO, 2006, p.62)

Outra característica que atribuía sensualidade à dança, era o contato do abraço, que para o contexto da dança à dois, está relacionado à forma como se posiciona para dançar, que neste tipo de modalidade geralmente se encosta a região do tronco, sendo característico o contato do lado direito do peito de ambas os parceiros, além disso, todo o encanto da dança está nos entrelaçar das pernas, que por sua vez se tocam, havendo uma vez o contato corporal.

De acordo com o autor Mastrolorenzo (2006, p. 62) “o tango é uma dança de pares abraçados que começou a desenvolver-se em Buenos Aires, às margens do rio da Prata, desde a metade do século XIX.” Segundo Santos (2016, p.101) “Logo no seu nascimento, a dança era praticada em pares coreografados que, com pouco contato físico, executavam passos marcados e aprendidos nas festas e mais tarde em aula de etiqueta”. Todo esse contato físico mais próximo causou resistência à sociedade.

O candombe se dançava em pares soltos, em troca, a polca, a habanera, a mazurca exigiam pares enlaçados. Ao mudar para os bailes de pares enlaçados, *los quiebros* da parceria solta, *o compadrito* foi criando empiricamente uma coreografia própria, juntando seu corpo com o de sua companheira e entrelaçando suas pernas de um modo que, podendo ser erótico (como ocorre agora nos tangos de apresentação) resultava diretamente obsceno. (GOBELLO, 1999, p.16).

Assim que o tango foi dançado em Paris e foi vista de outra forma, não como marginalizada como era em Buenos Aires, e sim como algo de luxo, a sociedade porteña passou a apreciá-lo e aceitá-lo também no seu contexto.

Na virada dos séculos XIX e XX, era a dança dos bordéis de Buenos Aires, mas, segundo outras fontes, era também cultivada pela sociedade nobre da margem do Rio de la Plata. No decorrer desse processo de aceitação, o tango foi refinado e estilizado (alguns dizem enobrecido) até ter perdido todas as características sensuais e eróticas do tango original dos negros. Assim, modificado, pôde-se ser aceito também pelas classes “cultas” da sociedade. (RIED, 2003, p. 81)

O Tango e a Igreja

O tango ia mudando à medida que Buenos Aires ia se modificando, todos foram se adequando de acordo com a cidade, que inventou um idioma próprio, uma filosofia

e uma maneira de ser, o que fez com que o tango fosse um elo na união dos bairros ao centro de Buenos Aires. O tango nasceu como uma necessidade imperiosa de expressão de um País, e assim o fez. Entre tantos mitos, dos quais seria impossível citar todos.

Um dos mitos duradouros do tango, que por algum tempo – cerca de seu nascimento – o tango esteve proibido. Provavelmente, para algumas pessoas isso seja doloroso: mas nunca nenhuma autoridade institucional, prescreveu nem proibiu o tango como música ou como dança. A suposta proibição da Igreja Católica foi uma das preocupações de Vicente Rossi (1871 – 1945) em seu livro *Cosas de Negros*. (BROEDERS, 2007, p.61)

Nunca foi segredo que a hierarquia da igreja tratou o tango com antipatia, onde os fiéis da igreja foram proibidos de dançar o tango, pois era dito que essa dança importada era de natureza imoral. Na obra de Gobello (1999, p.41) Os bispos franceses chicotearam severamente o tango quando este se fez interrupção em Paris. O mesmo que nossos grandes escritores Leopoldo Lugones, Enrique Larreta e Carlos Ibaruren, aqueles prelados consideravam que o tango era um baile lascivo e obsceno.

Embora isso acontecesse, o tango continuava a seguir seu caminho sem que a Igreja oficialmente se pronunciasse nem contra, nem a favor.

A autora Ried (2003, p. 81) apresenta que “o tango foi condenado pelos dirigentes. O Papa o condenou, e o Imperador Guilherme da Alemanha proibiu seus oficiais de dançá-lo (mas eles, então, simplesmente se limitaram a dançá-lo vestindo trajes civis)”.

No começo de 1914, alguns jovens romanos comentaram com o Cardeal, que eles gostariam de dançar tango, mas que não dançavam porque os bispos ensinavam que era pecado, foi quando o Papa manifestou o seu desejo de ver uma dança de tango, para poder formar uma opinião a respeito. Um casal de irmãos se propôs a dançar, mas ao Papa não pareceu algo muito bom, e aconselhou os jovens á tentar danças *La Furlana*, uma dança própria da terra. Mesmo com esse acontecimento, o Papa nunca se pronunciou contra o tango.

Dentre vários bailarinos que ficaram na história, cita o autor Fernandes (2000, p. 285) “*Casimiro Ain, El Vasco Ain*, já referenciado como o bailarino que, a pedido de Sua Santidade, dançou perante o Papa Pio XI, e conseguiu a *absolvição* do tango”.

O certo é que em fevereiro de 1924, ás 09h da manhã, ingressou Casimiro Aín, *El Lecherito*, na sala do Trono, acompanhado pela senhorita Scotto, tradutora embaixada argentina. Quando o Pontífice ordenou, com suavidade e energia, os dançarinos puxaram *filigranas* ao compasso do tango *Ave Maria*, de Francisco y Juan Canaro, interpretado em harmonia por um músico pontifício. Concluída a dança, em que Aín incluiu uma figura criada no momento, que colocava a parceira de joelhos frente ao Papa, este se retirou da sala sem fazer comentário algum. Agreguemos que o tango Ave Maria havia sido gravado pela orquestra de Francisco Canaro em 1923. O título não é uma saudação á Nossa Senhora, senão, uma interjeição castelhana *Ave Maria*, que denota assombro e estranheza. As referências pontuais a apresentação de Aín frente a Pio XI foram formuladas pela primeira vez pelo diplomático e novelista Abel Posse. (GOBELL, 1999, p. 42).

O tango de acordo com Perna (2001, p. 121) “só se definiu como dança de salão

na década de 1940, em Buenos Aires, após algumas décadas de aprimoramento”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar o texto, passamos a perceber como o tango pode representar um povo, é uma dança repleta de símbolos, ela tem no seu contexto memórias de toda uma história, alcança gerações por ter um registro forte, por ser transmitida ao longo do tempo com semelhantes traços desde sua origem. As representações da sensualidade que surgiu nas danças de bordéis são carregadas hoje nas casas de show e apresentações aos turistas. As dramatizações e expressões de dor e sofrimento ainda podem ser vistas nas canções que permanecem vivas como quando criadas, podem ser ouvidas em milongas até mesmo aqui no Brasil, e na sua cidade de origem é possível encontrar o tango por todos os lados, sejam nas milongas, nos cafés, nas casas de show e até mesmo na rua. O argentino faz com que essa cultura se mantenha, e será comum passear pela capital argentina e encontrar o tango, não só nas ruas, mas nas pessoas.

Pode-se atribuir parte dessa memória ao fato de que em Buenos Aires exista a *Ley del tango* que o reconhece como integrante do patrimônio cultural, e também determina a preservação, difusão, recuperação, salva guarda, bem como fomenta a difusão das atividades culturais artísticas, educativas e urbanísticas relacionadas ao tema.

Esse sentimento citado diversas vezes no artigo remete ao que o tango simboliza, ele exterioriza aquilo que as pessoas, tanto os negros, quanto os espanhóis, os *criollos*, que viveram aquela época, gostariam de dizer ou queriam representar, é todo o momento histórico envolvido, mas são também angústias e sentimentos pessoais e não só coletivos e de cunho social e nacional, sentimentos e sensações que perpetuarão em qualquer geração, trazendo identificação ao gênero musical e a dança.

E observando a resistência da qual o tango se manteve, embora a sociedade e a Igreja não o aceitassem a princípio, é uma forma de compreender a sua importância e a sua força mediante o significado de suas representações.

Hoje, o que ele traz é tão forte que mobiliza não só os argentinos e uruguaios, são inúmeros os amantes por essa arte e até mesmo mobiliza grandes projetos para que se mantenha viva a memória. São milongas espalhadas por todo o mundo, é a forma de se vestir, é o comportamento nos salões, são as expressões, as características técnicas e tudo que envolve.

O que se têm hoje do tango, é muito próximo do que foi no final do século XIX, embora seja flexível e ao longo do tempo surgem novas possibilidades e tudo se modifica, a essência principal e características da dança se mantêm vivas. Isso faz com que fortaleça ainda mais a sua história e que seja perpassado por gerações que se identificam com esse gênero e com essa história.

REFERÊNCIAS

- BROEDERS, Mario. **Los Mitos del tango**; com prólogo de José Gobello. Buenos Aires: Corregidor, 2008.
- FERRETTI, Alba. **Tango, un abrazo en la escuela**. Buenos Aires: Corregidor, 1999.
- FERNANDES, H.A. **Tango, uma possibilidade infinita**. Rio de Janeiro: Bom texto, 2000.
- GARRAMUÑO, Florencia. **Modernidades Primitivas: tango, samba e nação**. 1º edição. Tradução: Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- GOBELLO, José. **Breve Historia Crítica del Tango**. Buenos Aires: Corregidor, 1999.
- LABRAÑA, L.; SEBASTIÁN, A. **Tango, una historia**. Buenos Aires: Corregidor, 2000.
- MASTROLORRENZO, Hugo. **En busca del método que nunca fue**. Buenos Aires: El Escriba, 2006.
- PERNA, Marco Antonio. **Samba de Gafieira: a história da Dança de Salão brasileira**. Rio de Janeiro: O autor, 2001.
- RIED, Bettina. **Fundamentos da Dança de Salão**. Londrina: Midiograf, 2003.
- SALLAS, Horácio. **El Tango. Buenos Aires**: Planeta, 1999.
- SANTOS, Sheila. **Tango e Samba: um encontro de duas culturas**. 1º edição. Indaiatuba, SP: Vitória, 2016.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 2º edição. Petrópolis, RJ: Vozes 2000.

A TEORIA DA REVOLUÇÃO DO P.C.B.: OCTÁVIO BRANDÃO, A ALIANÇA DE CLASSES E O FEUDALISMO (1922-1935)

Danilo Mendes de Oliveira

Mestre em História pela Universidade Federal de São Paulo. Especialista em “História, Sociedade e Cultura” pelo Programa Lato-Sensu da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bacharelado e Licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
São Paulo - SP

Artigo publicado pela primeira vez na revista do mestrado em História da Unesp-Franca: História e Cultura, Franca, v. 6, n. 1, p. 83-102, mar. 2017.

RESUMO: Este artigo lida com a constituição da teoria da revolução do Partido Comunista do Brasil em seus primeiros anos. Nesse ínterim, busca-se compreender o papel de Octávio Brandão no desenvolvimento da teoria da revolução do partido e sua divergência teórica em relação à Terceira Internacional, apesar da manutenção da ideia de presença do feudalismo no meio brasileiro. Além disso, procura-se demonstrar como se configurou a teoria da revolução após o afastamento de Octávio Brandão do partido, através das páginas do jornal *A Classe Operária*. Por fim, procura-se demonstrar como a teoria da revolução lançou um debate sobre a existência do feudalismo na formação social brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Partido Comunista do Brasil; Classes sociais; Internacional Comunista; Octávio Brandão; Teoria da revolução.

THE REVOLUTION THEORY OF P.C.B.: OCTÁVIO BRANDÃO, THE CLASS ALLIANCE AND FEUDALISM (1922-1935)

ABSTRACT: This article deals with the constitution of the revolution theory of the Communist Party of Brazil in its early years. In the meantime, it is sought to understand the role of Octávio Brandão in the development of the theory of the party revolution and its theoretical divergence in relation to the Third International, despite the maintenance of the idea of the presence of feudalism in the Brazilian milieu. In addition, it seeks to demonstrate how the theory of revolution was configured after the departure of Octávio Brandão from the party, through the pages of the newspaper *A Classe Operária*. Finally, it is tried to demonstrate how the theory of the revolution launched a debate on the existence of feudalism in the Brazilian social formation.

KEYWORDS: Communist Party of Brazil; Social classes; Communist International; Octávio Brandão; Revolution theory.

OCTÁVIO BRANDÃO, O P.C.B. E A I.C.

Fundado em 1922, o Partido Comunista do Brasil (P.C.B.) foi um dos muitos partidos

que representaram a repercussão da Revolução Russa pelo mundo.

Octávio Brandão foi um dos principais membros do Partido nos seus primeiros anos. Com a fundação do jornal *A Classe Operária* em 1925 e através da obra *Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revólta de S. Paulo e a guerra das classes no Brasil*, de 1926, ficaria demonstrado como sua tentativa de desenhar uma teorização para a revolução no Brasil gerava conflitos com a ideia original incentivada pela Internacional Comunista (I.C.), posto que esta instituição propunha uma aliança operário-camponesa para os países dependentes e semicoloniais.

Brandão buscava trabalhar com a ideia de uma aliança entre operariado e pequena burguesia, dando menor importância a uma união com o campesinato. Assim, a teorização de Brandão teve grande influência na tentativa do P.C.B. em tentar um contato com Luís Carlos Prestes na Bolívia em 1927, evento do qual participou Astrojildo Pereira, indicando ao “Cavaleiro da Esperança” algumas leituras marxistas como o *Manifesto do Partido Comunista*, de Marx e Engels e *Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo*, de Lenin.

A preferência de Octávio Brandão por uma aproximação maior do operariado com a pequena burguesia em detrimento de uma ligação com os trabalhadores rurais geraria tensões em relação à Internacional, que possuía uma visão homogeneizadora das realidades locais dos países dependentes. Tal divergência não se resumiria apenas ao plano teórico, pois o aspecto organizacional e institucional também estaria em jogo.

Porém não houve apenas conflito entre as visões da Internacional Comunista e de Octávio Brandão, pois o autor aceitava a visão daquela instituição sobre a aplicação da ideia de feudalismo à explicação das realidades históricas semicoloniais. Assim, a realidade rural do Brasil passava a ser explanada em termos de “resquícios” do feudalismo.

A teorização de Octávio Brandão a respeito da realidade histórica do Brasil e sua preferência pela pequena burguesia em termos de alianças de classe também implicaria em um conflito na própria operação historiográfica. Havia uma tensão na relação de Octávio Brandão com a Internacional, pois ao mesmo tempo em que aceitava a ideia de aplicação do feudalismo, tinha resistências em relação à ideia da aliança operário-camponesa.

Vencida essa tensão entre a proposta de revolução da Internacional e as preferências do P.C.B. influenciadas pelo pensamento de Octávio Brandão, com o afastamento deste, o Partido caminhou para uma teorização que expressava de forma mais marcada a necessidade de aliança entre o operariado e o campesinato, o que era visível através de seu órgão de imprensa, o jornal *A Classe Operária*.

Desse modo, pretende-se neste artigo, abordar a mudança da ideia de aliança de classes na teoria da revolução do P.C.B.: de uma preferência pela união entre proletariado e pequena burguesia com o campesinato deixado em segundo plano, para a ideia de união entre o proletariado e o campesinato com a pequena burguesia relegada a um plano inferior.

Teria um papel relevante nesta metamorfose da ideia de revolução democrático-burguesa do P.C.B. a tensão existente na relação entre Octávio Brandão e a Internacional Comunista, seja no plano teórico sobre a organização da aliança de classes, seja no plano prático com o próprio afastamento do militante do Partido, e seja também no plano das vicissitudes da operação historiográfica sobre a realidade histórica brasileira empreendida por Octávio Brandão. Dessa forma, o presente ensaio procura trabalhar de os seguintes debates ao longo da exposição: conceito e realidade social; teoria e história; consciência histórica e experiência vivida.

Um dos objetivos também será destacar a ideia recorrente de aplicação do feudalismo na explicação da realidade histórica brasileira por parte de Octávio Brandão e do P.C.B., através da influência da Internacional Comunista.

Assim, segue-se uma curta introdução sobre a visão da I.C. a respeito da questão colonial. Depois, será feita a exposição da teoria da revolução do P.C.B. envolvendo a visão sobre as classes sociais e a suposta presença do feudalismo na realidade histórica brasileira. Logo em seguida, será demonstrada a mudança da teoria da revolução após o afastamento de Octávio Brandão, através de textos do jornal *A Classe Operária*. E por fim, será feito um balanço sobre a reverberação da teoria pecebista da revolução na obra de alguns autores que se debruçaram sobre o estudo da formação histórica brasileira, mais especificamente quanto ao postulado da existência do feudalismo no meio nacional.

A QUESTÃO COLONIAL NA VISÃO DA I.C.

Em 1921, o Partido bolchevique tentava determinar um novo rumo para a sociedade soviética após quatro anos de iniciada a Revolução Russa. Com a NEP (*New Economic Policy*) foi colocada a questão da aliança operário-camponesa para a continuidade do projeto comunista (REIS FILHO, 2007, 97-98).

Postular uma união entre operários e camponeses era tocar na problemática das relações entre as classes sociais no processo revolucionário russo. O “comunismo de guerra” se baseou na exploração do trabalho fabril nas cidades e na extorsão de víveres do campesinato. Não havia uma união espontânea entre as classes, mas sim uma relação de exploração gerida pelo Partido. Foi através desta estratégia que o governo soviético conseguiu a vitória contra a invasão branca (MAWDSLEY, 2008, p. 244-245).

Com a criação da Terceira Internacional, a Internacional Comunista, em 1919, os bolcheviques determinariam nos anos seguintes que os partidos comunistas dos países dependentes e semicoloniais deveriam enfatizar uma união entre operariado e campesinato. Tal aliança seria necessária, pois a exemplo do que ocorrera na Rússia, as realidades dos países “atrasados” reforçavam a inevitabilidade de uma atenção especial ao campo.

Já no II Congresso da I.C., em 1920, houve um debate entre V. I. Lenin e M. N.

Roy, representante da Índia e fundador do partido comunista deste país, a respeito da questão colonial. Enquanto Lenin depositava sua convicção na ideia de que a vitória do proletariado ocidental viabilizaria a revolução nas colônias, Roy enfatizava a necessidade de um trabalho para o avanço da consciência de classe entre os camponeses (PINHEIRO, 1991, P. 42-43)

No IV Congresso, em 1922, falava-se na revolução agrária como ultrapassagem das barreiras da democracia burguesa. No V Congresso, de 1924, a ênfase ficou mais por conta da ideia de aliança com as burguesias nacionais (CLAUDÍN, 1985, P. 236-237).

Mas seria no VI Congresso, em 1928, que se daria ênfase à necessidade de união entre operariado, campesinato e pequena burguesia para a realização de uma revolução democrático-burguesa (DEL ROIO, 2007a, P. 84).

A TEORIA DA REVOLUÇÃO DO P.C.B., AS CLASSES SOCIAIS E O FEUDALISMO

O P.C.B. surgiu em 1922, na cidade do Rio de Janeiro. E o jornal *A Classe Operária* foi fundado em 1925, fechado no mesmo ano pela polícia, e com retorno de seu funcionamento apenas a partir de 1928.

O partido teve como principal membro fundador Astrojildo Pereira, mas seu teórico mais influente na década de 20 foi Octávio Brandão. Foi com ele que o P.C.B. começou a delinear sua explicação para a realidade histórica do Brasil, a partir da influência do materialismo histórico, mais especificamente daquilo que se chamaria de marxismo-leninismo, termo que foi utilizado pioneiramente por Octávio Brandão (MORAES, 2007, P. 140).

Com a publicação em 1926 de seu livro *Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revolta de S. Paulo e a guerra das classes no Brasil*, sob o pseudônimo Fritz Mayer, Brandão salientaria o caráter esmagadoramente agrário da sociedade brasileira. O aspecto industrial estava engolfado pelo meio rural sufocante do Brasil. Nesse meio, a classe operária tinha um papel ínfimo, se comparada com o proletariado da Alemanha (FRITZ MAYER, 1926, P. 8). A classe dominante era a burguesia feudal, principal beneficiária da situação agrária. Havia outra burguesia, a industrial, que não apresentava forças suficientes para destronar a burguesia feudal. Entre o operariado e a burguesia, havia a pequena-burguesia. Além disso, a classe social mais numerosa era constituída pelos camponeses ou trabalhadores rurais.

Segundo Octávio Brandão, o proletariado deveria buscar se aliar com a pequena-burguesia e o campesinato para a derrubada da burguesia feudal. O autor dava significativa atenção para as revoltas tenentistas, pois estas eram levadas a cabo pela pequena burguesia, representada pelos militares. Mas não transparecia uma preocupação igual com o campesinato, apesar de Brandão considerar a importância desta classe social.

No cenário vislumbrado por Octávio Brandão era inquestionável a presença

dos resquícios do feudalismo. Segundo Reinhart Koselleck, no capítulo “História dos conceitos e história social”, presente no livro *Futuro passado*, os conceitos podem ser utilizados tanto para a designação de épocas passadas, como também podem ser trabalhados com situações em processo ou em vias de se processar. Quando Octávio Brandão falava sobre a presença do feudalismo no Brasil, aplicava o uso de um termo já utilizado para designar um período da história ocorrido durante aquilo que se convencionou chamar de Idade Média. Assim, havia um deslocamento no uso já conhecido do termo para uma realidade que ainda estava em processo.

Ainda de acordo com Koselleck, a aplicação de conceitos a realidades que estão em vias de se processar pode gerar um choque com a própria história social, pois ao se enquadrar uma realidade em processo a um conceito já pronto, pode-se gerar uma contradição do conceito com a própria realidade (KOSELLECK, 2006, P. 111).

Mas este processo de aplicação do conceito de feudalismo à realidade histórica do Brasil não se constituía em um problema para Octávio Brandão. A presença do feudalismo era algo inquestionável em sua visão. Tal explicação tinha influência da Terceira Internacional, que via o Brasil como um exemplo de país semicolonial, dominado pelos resquícios do feudalismo. Este país era considerado a “China do Ocidente”, devido à pressão esmagadora do meio agrário sobre o meio industrial (PINHEIRO, 1991, 157-158).

Então a aplicação do conceito de feudalismo vinha de “cima”, ou seja, das ideias desenvolvidas no seio dos debates da Internacional sobre os países semicoloniais ou dependentes, principalmente a partir do Segundo Congresso, de 1920. Portanto, a formulação já estava presente no meio comunista antes de Octávio Brandão escrever seu livro. Ele não seria o único na América Latina. José Carlos Mariátegui, por exemplo, trabalharia de forma parecida em sua teorização sobre a situação agrária no Peru (MARIÁTEGUI, 2010).

Havia um movimento de aplicar uma teoria a partir da exterioridade, onde as condições apresentadas pelo meio em questão pesavam menos ou eram adaptadas à explicação apriorística adotada. Assim parecia acontecer com a explicação de Octávio Brandão sobre as condições históricas do Brasil.

Para trabalhar com o movimento em questão, recorre-se neste ensaio a uma discussão explorada pela historiadora Márcia D’Alessio em seu artigo *Teoria e história: uma relação tensionada*, presente na primeira edição da Revista Internacional de Humanidades.

No artigo, D’Alessio parte da discussão empreendida por Aristóteles a respeito da diferença entre a poesia e a história. Enquanto a última trata do que aconteceu, a primeira fala sobre o que poderia ter acontecido. Em suma, a teoria busca a universalidade, enquanto a história procura estudar a especificidade. A teoria parte de situações particulares para gerar leis universais, enquanto a história pode partir de um âmbito mais geral para chegar em uma realidade pertencente a uma época e local delimitados. Dessa forma, há uma tensão onde teoria e história demonstram suas

diferenças, mas ao mesmo tempo não podem se separar (D’ALESSIO, 2013).

Tendo este esclarecimento como base, pode-se partir para a tentativa de compreensão do que significava a tentativa de explicação da teoria do P.C.B. sobre a realidade histórica do Brasil. Octávio Brandão partia de um modelo explicativo desenvolvido externamente à realidade que ele analisava. Realizava um confronto daquele modelo com as condições impostas pelo meio sob análise, ou seja, as situações concretas colocadas pela realidade histórica brasileira, entretanto a teoria adotada a partir da exterioridade prevalecia em relação a uma especificidade das condições sócio econômicas do país. A explicação sobre as realidades dos países semicoloniais ou dependentes, que era utilizada pela Internacional também para a China, a Índia, o Egito, a Indonésia, entre outros (PINHEIRO, 1975, 121), dominava a análise de Brandão.

Dessa forma, na teorização de Octávio Brandão prevalecia o elemento geral sobre o elemento histórico. Porém, Octávio Brandão parece realizar uma concessão às vicissitudes do meio brasileiro quando se debruça sobre o tenentismo. Portanto, não se pode dizer que Octávio Brandão se esquecesse completamente do meio em que vivia.

Contudo, no momento em que Octávio Brandão escrevia seu livro, não havia uma explicação rival sobre a realidade brasileira no P.C.B. O modelo que enfatizava a presença dos resquícios feudais seria utilizado inclusive por Astrojildo Pereira, importante membro do P.C.B. como já foi dito no início deste ensaio. Pereira, ao criticar Oliveira Vianna, diria que o último tentava eliminar a luta de classes da história do Brasil. Em sua análise, Astrojildo enfatizaria o embate constante entre o caráter “agrário” e o caráter “urbano” na história nacional (PEREIRA, 1979, P. 167).

Assim, a teoria da revolução do P.C.B. teria forte apego à dualidade do *agrarismo/industrialismo* e também à questão nacional e colonial, pois as duas embasariam as considerações sobre a presença do feudalismo nas relações sociais do meio rural brasileiro.

A partir daí o Partido sustentava a formulação de que o proletariado deveria guiar as demais classes exploradas em uma revolução. Em sua primeira fase, o proletariado apoiaria a pequena burguesia contra a grande burguesia, entretanto o próprio desenrolar do processo revolucionário faria com que a classe média fosse destroçada. Então o proletariado teria livre seu caminho para a concretização do socialismo (FRITZ MAYER, 1926, P. 58).

Tal maneira de visualizar a situação histórica brasileira estaria presente no jornal *A Classe Operaria*. Já no editorial de retorno, do dia 1 de maio de 1928, trazia-se a ideia de união entre as classes sociais oprimidas, entre todas as profissões do meio urbano e rural. Quanto a pequena burguesia, o proletariado deveria atrair para si a parte descontente, que não tivesse sido levada pelo movimento da grande burguesia representada pelo Partido Democrático (A CLASSE OPERARIA, 1928a, P. 1)

Mas o jornal *A Classe Operaria* não seria palco de concordância absoluta em

torno da questão de se definir o peso de cada classe social para a revolução almejada. Em sua tentativa de falar aos trabalhadores o órgão revelaria tensões, pois o discurso sobre a aliança de classes apresentaria brechas. Estas poderiam levar a mais de uma hierarquização sobre a importância das classes na explicação pecebista. O principal ponto de controvérsia seria em volta do papel do trabalhador rural ou camponês.

Na edição do dia 12 de maio de 1928, por exemplo, no artigo “Combatamos o imperialismo!”, o proletariado e a pequena burguesia eram chamados de “povo brasileiro” (A CLASSE OPERARIA, 1928b, P. 1). Isso gera a questão de se pensar no que era o povo brasileiro para o jornal. Além disso, também se pode pensar em qual era a importância do campesinato. Este fora esquecido simplesmente pelo artigo? Ou a noção de proletariado cobria tanto os trabalhadores urbanos quanto os trabalhadores rurais?

O problema apareceria de novo na mesma edição. No artigo “A Invasão Fordista: como o Brasil rola para a escravidão” falava-se que a situação do proletariado e da pequena burguesia era má e que se o imperialismo de fato dominasse este país as condições apenas piorariam. No penúltimo parágrafo do artigo se dizia que o imperialismo traria a “escravização para a massa” e no último parágrafo se falava em “escravização para o povo” (A CLASSE OPERARIA, 1928b, P. 3). Salta aos olhos a não menção aos camponeses ou trabalhadores rurais no artigo.

A questão retornaria de forma um pouco mais sutil na edição do dia 6 de julho de 1929, com o artigo “A Verdadeira Significação da Data Revolucionária de Hontem”, onde se abordava como principais temas as revoltas tenentistas de 1922, 1924 e a Coluna Prestes. Argumentava-se que as “massas agrárias do sertão” se punham em contato com os tenentes a partir da marcha da Coluna. Então, compreendia-se que aquelas massas eram uma das grandes forças motrizes de uma revolução democrático-burguesa, devido às características de um país como o Brasil. Além disso, o proletariado teria a tarefa de impulsionar estas massas rumo à revolução. Portanto, o artigo fazia menção clara ao papel dos trabalhadores rurais ou camponeses.

Contudo, mais a frente se afirmava que só uma força seria capaz de lutar contra o imperialismo: o proletariado. E era com este que a classe média deveria se aliar (A CLASSE OPERARIA, 1929, P. 3). Portanto, a solução para a luta contra a divisão das terras entre os latifúndios, que era referida como a maior questão social a ser resolvida no Brasil, constituía-se em uma aliança entre o proletariado e a classe média.

Assim, os trabalhadores rurais ou camponeses apareciam pouco na argumentação pecebista e até mesmo na própria confecção do jornal *A Classe Operaria*. Octávio Brandão, em suas memórias escritas no livro *Combates e batalhas*, faz referência às profissões dos trabalhadores envolvidos na produção das edições 5, 6 e 8 do jornal. Entre operários gráficos, tecelões, alfaiates, tintureiros, metalúrgicos, só houve um camponês (BRANDÃO, 1978, P. 309).

Desse modo, havia uma tensão na formulação pecebista que chegava aos militantes através do jornal *A Classe Operaria*, pois ora os trabalhadores rurais

eram valorizados, ora não. Assim, partindo-se mais uma vez da problematização de Koselleck no seu capítulo “A história dos conceitos e a história social”, pode-se dizer que os conceitos empregados pelo P.C.B. estavam em conflito com a compreensão da própria realidade histórica? Seriam os camponeses ou trabalhadores rurais algo que os pecebistas tentavam deliberadamente apagar de seu esquema explicativo, mas mesmo assim retornavam como um “recalcado” do processo histórico, de forma que o PCB não conseguia se livrar de sua presença? De qualquer forma, havia uma dubiedade na maneira como o Partido considerava a questão camponesa.

Não valorizar o papel do campesinato poderia contradizer o próprio apoio que o P.C.B. havia encontrado nas deliberações do VI Congresso da Internacional Comunista, de 1928, que havia reforçado a proposição de que a revolução deveria ter caráter democrático burguês, com o proletariado guiando o campesinato e a pequena burguesia.

Talvez o enfraquecimento do papel do campesinato nas explicações do jornal se deva à própria experiência histórica dos membros que escreviam no jornal, ou seja, eram majoritariamente profissionais urbanos. Paulo Sérgio Pinheiro argumenta que à época do V Congresso da I.C., em 1924, tanto a direção do P.C.B. como a generalidade do Partido compreendiam operários, sendo estes algo em torno de 80% (PINHEIRO, 1991, P. 127).

Além disso, como Heitor Ferreira Lima explica no seu livro *Caminhos Percorridos*, o P.C.B. se espelhava na ideia de “frente única proletária”, que cabia mais ao contexto europeu do que propriamente à realidade brasileira. No IV Congresso da Internacional, em 1922, foi declarado que os comunistas aproveitassem o ganho de apoio crescente ocorrido apesar da indiferença das massas, até mesmo o apoio dos trabalhadores ainda influenciados pelo anarquismo e sindicalismo.

Contudo este era o contexto europeu. O contexto brasileiro era completamente diferente. Assim, o P.C.B. adotara uma narrativa sobre a experiência histórica vivida pelos comunistas na Europa. A aplicação desta narrativa ao cenário brasileiro, encobria a consciência sobre a própria experiência histórica deste país. Seria necessária uma narrativa que partisse da experiência da luta de classes no Brasil.

Não havia uma fórmula pronta sobre como realizar esta narrativa própria do meio nacional. Mas o 4º ponto das condições de ingresso na Internacional escritas em 1920 no II Congresso daquela entidade exortava para a necessidade do trabalho no campo, de maneira a imprimir um caráter revolucionário ao movimento dos trabalhadores camponeses contra os resquícios do feudalismo, formando-se até mesmo sovietes daqueles trabalhadores (LIMA, 1982, P. 64-65).

Uma aproximação maior das vicissitudes da América Latina foi realizada pela Internacional Sindical Vermelha (I.S.V.), segundo Heitor Ferreira Lima. A I.S.V. se preocupou com questões envolvendo os imigrantes, os operários agrícolas, os negros e os índios. Porém, Ferreira Lima aponta que o aspecto falho daquela organização foi não ter considerado as diferenças entre os países e regiões latino-americanas. A

relação com o imperialismo e a consciência de classe do movimento operário variavam de um local para o outro (LIMA, 1982, P. 92).

Assim, seria necessário que cada partido ou movimento nacional construísse sua explicação para as condições nacionais. O P.C.B. acabou levando em conta mais as condições europeias do que as brasileiras. Porém, a presença do campesinato nos artigos do jornal *A Classe Operária*, ainda que de forma mais enfraquecida do que no caso do proletariado e da pequena burguesia, pode ser encarada como um retorno incontrolado do “outro” ou do recalcado na escrita, de acordo com uma proposição de Michel de Certeau no livro *A Escrita da História* (CERTEAU, 2008, P. 5).

Os trabalhadores que escreviam no jornal *A Classe Operária* não eram historiadores, mas a partir do momento em que buscavam explicar a realidade histórica do Brasil, realizavam uma operação historiográfica. Ou seja, escreviam a história mesmo não sendo historiadores profissionais. E nesse processo de escrever a história, precisavam lidar com o mundo material, que se tornava seu objeto de análise. Mas este não permanecia imóvel enquanto tentavam explicá-lo. O objeto em si tem suas vicissitudes, que o historiador ou aquele que empreende a escrita da história deve tentar compreender. Como Hans-Georg Gadamer considerou, apoiado na reflexão de Georg Misch a respeito da filosofia da vida de Wilhelm Dilthey, “[...] toda vida comporta em si um saber” (GADAMER; FRUCHON, 2006, P. 31). Assim, os camponeses ou trabalhadores rurais se apresentavam como uma realidade da história brasileira, ainda que o foco da teoria construída pelos pecebistas no jornal recaísse sobre os papéis do proletariado e da pequena burguesia.

Esta imposição do objeto para o sujeito que empreende a operação historiográfica pode ser pensada na própria relação entre a teoria emprestada à Internacional Comunista e a realidade específica da qual o P.C.B. participava. Octávio Brandão utilizaria a ideia da política de alianças para teorizar sobre a união entre a classe operária e a classe média, ao passo que as preferências da Internacional para os países semicoloniais giravam em torno de uma aliança entre a classe operária e o campesinato. Se era um ato de escolha de Octávio Brandão preferir abordar a relação do operariado com os tenentes é algo que não se pode cravar, mas os trabalhadores rurais se impunham como um “outro”, ou seja, um dado da materialidade histórica que subia à tona na escrita mesmo que Brandão tentasse não abordar sua presença.

Com isso, havia o seguinte movimento na operação historiográfica de Octávio Brandão e do jornal *A Classe Operária*: ao mesmo tempo em que a Internacional Comunista não tinha uma análise específica para as condições históricas do Brasil, esta entidade indicava que um caminho para a revolução seria buscar o apoio das massas agrárias; e Brandão, ao adaptar a ideia da “frente única proletária” para a aliança entre operariado e tenentes, diminuía o papel de maior relevo que poderiam ter os trabalhadores rurais no esquema revolucionário.

Mas o que teria levado Octávio Brandão a preferir enfatizar a aliança com a pequena burguesia e não dar tanta atenção ao campesinato? Talvez pese aí a

experiência histórica vivida pelo autor no momento em que redigia *Agrarismo e Industrialismo*. A primeira parte deste livro já havia ficado pronta em 1924, tendo sua redação final em 1926. Até ali já se tinham passado duas revoltas tenentistas e a Coluna Prestes já iniciara sua extensa trilha de luta Brasil afora. E como o próprio autor alega no livro mencionado, as massas agrárias eram apáticas. Por isso, provavelmente a maior confiança depositada na ação da pequena burguesia.

No que tange à Internacional, havia uma clara relação entre uma consciência histórica e uma experiência presenciada ou vivida (RÜSEN, 2001, P. 56-57). Tal relação era expressa pela escrita, através de uma narrativa. A narrativa da Internacional para a revolução nos países semicoloniais parecia pautada na própria experiência da Revolução Russa, onde o proletariado de fato teve liderança no processo de tomada do poder, com apoio nas movimentações do campesinato.

O P.C.B., por sua vez, não vivia em um ambiente revolucionário. Some-se a isso o fato de o proletariado ser de reduzido número no Brasil. Ainda assim, o Partido adaptava da sua maneira o plano esboçado pela Internacional, privilegiando a pequena burguesia em lugar do campesinato. Com isso, apresentava-se uma tensão na maneira como o Partido lidava com a consciência histórica propagada pela Internacional.

Porém, depositar sua fé na aproximação maior do proletariado com a pequena burguesia faria Octávio Brandão e o P.C.B. sofrerem duras críticas da Internacional Comunista a partir da guinada desta contra a socialdemocracia após 1928.

A “guinada tática” da I.C., que passou a ver a socialdemocracia como “social-fascismo”, abandonando a política de alianças do movimento operário com a pequena burguesia, deve-se ao contexto de luta política entre o “centro” de Stalin e Molotov e a “direita” de Bukharin e Rykov, da qual a última saiu derrotada (DEL ROIO, 1990, P. 45).

Além disso, na mesma época da crise dos cereais na União Soviética, entre 1928 e 1929, houve o *affaire chakhti*, apontado como uma conspiração contrarrevolucionária de técnicos apoiada por forças externas. É daí que Stalin percebe a ocasião para defender a tese de que havia necessidade de recrudescer a luta de classes, a fim de desenvolver o socialismo. A “crise dos técnicos” fez com que Stalin deflagrasse uma ofensiva contra qualquer colaboração com a socialdemocracia. A Internacional passaria a atacar veementemente qualquer aproximação com a pequena burguesia a partir de então (LIMA, 1990, 124).

O P.C.B., ao defender a aliança entre o operariado e a classe média, seria conclamado a se depurar de seus elementos colaboracionistas. No relatório sobre a situação do P.C.B., de 1929, a Internacional acusaria este partido, entre outras coisas, de não ter valorizado o elemento camponês. Aqui pesaria o papel da instituição mais poderosa, pois Octávio Brandão seria afastado do partido, seguido depois por Astrojildo Pereira. Teria início a fase conhecida como “obreirismo”, com uma radicalização da negação dos intelectuais no partido.

A MUDANÇA DO PAPEL DO CAMPESINATO NO JORNAL *A CLASSE OPERÁRIA*

A partir do afastamento de Octávio Brandão e de Astrojildo Pereira o jornal demonstrou uma mudança de postura em relação aos camponeses. No número 94, do dia 28 de julho de 1930, aparecia um texto intitulado “Camaradas, de pé!”, onde se dizia aos operários para que organizassem comitês de luta em todas as fábricas e também uma frente única de todo o proletariado. No mesmo texto, conclamava-se os trabalhadores agrícolas, colonos e pequenos lavradores a organizarem comitês de luta em todas as fazendas e localidades do interior, a tomar a terra. Havia uma passagem onde se unia os anseios de operários e trabalhadores rurais ao mesmo tempo: “Pão ou trabalho para os operarios desempregados, terra aos trabalhadores da lavoura!” (A CLASSE OPERARIA, 1930, P. 1)

Mais à frente, encontravam-se várias palavras de ordem em relação aos trabalhadores rurais: “Pela abolição de todos os impostos, dividas e hypothecas que pesam sobre os lavradores pobres!”; “Confiscação dos latifundios e fazendas (terras do clero e do Estado) e sua divisão entre os colonos, pequenos lavradores e trabalhadores agrícolas!”; “Trabalhadores da terra – tomai a terra!”

Na edição de 10 de novembro de 1931, no artigo “O nosso chamado ao povo oprimido”, falava-se em uma “frente unica de todos oprimidos” contra a “barbara exploração e opressão de fazendeiros e senhores de terras, de capitalistas e imperialistas e de seus governos fascistas”. Exortava-se para a criação de comitês nos locais de trabalho, fazendas, bairros, quartéis e navios ao mesmo tempo em que se criasse grupos de defesa dos operários e camponeses. No último parágrafo, falava-se em preparar a “revolução operaria e camponesa dirigida pelo P.C.B.” (A CLASSE OPERARIA, 1931, P. 2).

No artigo “O unico remédio”, na mesma edição do dia 10 de novembro de 1931, falava-se em uma união entre jornaleiros, colonos e lavradores pobres. Havia um incentivo para a formação de comitês e grupos armados, a fim de se pressionar por um conjunto de reivindicações como melhoria de salários e pagamento dos atrasados, auxílio aos desempregados, isenção de impostos e de pagamento de juros hipotecários a bancos ou fazendeiros ricos, diminuição dos fretes e das passagens, direito de liberdade de compra e venda, direito de uso gratuito dos carros, carroças e animais dos senhores de terras, e divisão das terras entre os trabalhadores pobres. Estes comitês também teriam uma função de defesa, como se pode perceber neste trecho, quando se diz que eles serviriam para “[...] repellirem à bala todos os capangas e autoridades dos governos de fazendeiros e capitalistas, e de seus amos, ricaços estrangeiros” (A CLASSE OPERARIA, 1931, P. 3).

Verificava-se então uma mudança na abordagem em relação aos camponeses, pois estes são mais valorizados nas edições de 1930 e 1931 em comparação com os anos de 1928 e 1929.

Em uma edição do mês de novembro de 1932, sem dia especificado, demonstra-

se uma mudança em relação à ideia de união com a pequena-burguesia. No artigo “O Astrojildismo e a Luta pela Formação do Partido do Proletariado”, ataca-se claramente a ideia de colaboração de classes, encarnada na figura de Astrojildo Pereira. Segundo o artigo, “[...] no passado o Partido, orgânica e politicamente, não passava de um apêndice da pequena-burguesia e de caudilhos como Mauricio de Lacerda e Luiz Carlos Prestes [...]”. No texto ainda se dizia que na época em que o Partido não conhecia a linha política, a estratégia e a tática marxista-leninista, “[...] Astrojildo sentia-se bem naquele ambiente social-confusionista [...]” (A CLASSE OPERARIA, 1932, P. 3). Astrojildo é apontado no texto como o criador da lenda de que Prestes estivesse maduro para entrar no Partido mesmo após as tentativas frustradas de aproximação com a pequena burguesia e também após a “viragem proletária”.

A união que se preconizava neste momento era entre o proletariado, os camponeses revolucionários, o “[...] movimento realmente anti-imperialista da massa pequeno-burguesa urbana e rural oprimida e explorada, das raças negra, índia e mestiça escravizadas [...]” (A CLASSE OPERARIA, 1932, P. 2). A pequena burguesia só seria interessante como aliada em seus elementos de massa.

Na edição de 23 de agosto de 1934, é possível enxergar mais uma vez a mudança em relação à pequena burguesia. No texto “Por um 23 de Agosto de combates de massas, por pão, terra e liberdade!”, onde se relembra inicialmente os assassinatos de Sacco e Vanzetti, acontecidos em 1927 nos Estados Unidos na mesma data referida no título, explica-se que a situação no Brasil se caracterizava por um lado pela “[...] combatividade das massas, que corajosamente se lançam á luta, pelo destacamento da direção dessas lutas das mãos dos caudilhos pequeno-burguezes, dos ‘cavaleiros da esperança’, para os do proletariado dos pontos decisivos da produção e de seu P.C.B. [...]”; e por outro lado pelo recrudescimento do “terror feudal-burguez” servido pela “Constituinte dos ricos nacionais e estrangeiros” (A CLASSE OPERARIA, 1934, P. 1).

Essa união entre operários e camponeses, sem dependência em relação à pequena burguesia, era a forma como se passava a encarar o que seria considerada a revolução democrático-burguesa. Na edição de 23 de março de 1935, no artigo “Novos golpes e novos massacres”, Miranda escrevia que em meio às disputas entre os interventores de Getúlio Vargas e as camarilhas estaduais, os trabalhadores das cidades e dos campos deveriam pegar as armas para defender seus próprios interesses de classe e não para servir às ambições dessa “[...] canalha, senhores das terras, das fabricas e dos bancos e socios dos imperialistas opressores do Brasil” (A CLASSE OPERARIA, 1935, P. 4). A insurreição armada das cidades e dos campos faria os comunistas conseguirem o pão, a terra e a liberdade. “Este é o caminho que o ‘Partido Comunista do Brasil’ (secção da I. C.) vem apontando ha muito ás massas populares do Brasil: o caminho da Revolução democratico-burguesa.” (A CLASSE OPERARIA, 1935, P. 4)

Assim, a ideia de revolução democrático-burguesa a esta altura parecia mais

relacionada a uma união entre operariado e campesinato, diferentemente do que ocorrera até 1929, quando se valorizava a aliança entre proletariado e pequena-burguesia.

Portanto, com o afastamento de Octávio Brandão e de Astrojildo Pereira, o P.C.B. passou a seguir mais estritamente a linha propugnada pela Internacional para a revolução nos países semicoloniais e dependentes: uma aliança entre operariado e campesinato, com a pequena-burguesia em segundo plano. Isso ficava claro através dos artigos de seu órgão de imprensa, o jornal *A Classe Operária*.

REVERBERAÇÕES DA TEORIA PECEBISTA

A teoria da revolução do P.C.B teve eco nas explicações marxistas sobre a realidade histórica brasileira de fins do século XIX e inícios do século XX, no que concerne à consideração sobre a existência do feudalismo. Houve vários exemplos disso.

Nelson Werneck Sodré, no livro *Formação Histórica do Brasil*, com primeira edição de 1962, explicava os malefícios do regime escravista e o surgimento do feudalismo a partir da escravidão. O autor chegava à consideração de que o feudalismo surgiu de dentro da escravidão devido à fragmentação do latifúndio e da substituição dos escravos por trabalhadores livres, que eram obrigados a pagar taxas ao dono das terras pois estavam vinculados a estas, ainda que não fossem escravos (SODRÉ, 1987, P. 7).

Para fundamentar sua visão, Sodré explicava que o processo de feudalização na Europa não tinha se baseado apenas na deterioração do escravismo romano, pois também houve a desintegração do regime gentílico dos bárbaros, que presenciaram a substituição do escravismo pelo regime de colonato. Os trabalhadores livres, colonos, estavam vinculados às terras e viam a propriedade individual das terras aráveis crescer em lugar da propriedade coletiva das florestas e pastagens. Ocorria um processo de distribuição das terras pelos senhores ao mesmo tempo em que se convertia os trabalhadores em servos da gleba (SODRÉ, 1987, P. 7-8).

Alberto Passos Guimarães foi outro exemplo de autor que considerou a presença do feudalismo no Brasil, no livro *Quatro séculos de latifúndio*, com primeira edição de 1963. Para este autor, Portugal não trouxe para o Brasil o sistema capitalista. Em seu lugar, o que houve foi a utilização de instituições políticas e jurídicas mais atrasadas e opressivas por parte da empresa colonial, de modo a assegurar o domínio da metrópole (GUIMARÃES, 1977, P. 22). Exemplo disso se dava quando da distribuição dos latifúndios aos “homens de qualidades”, reproduzindo no Novo Mundo um dos fundamentos da ordem de produção feudal, ainda existente em Portugal (GUIMARÃES, 1977, P. 24).

Porém em 1966, com a publicação de *A Revolução Brasileira*, Caio Prado Júnior estabeleceria uma crítica contundente à teoria da revolução pecebista, pois atacaria

justamente a ideia de existência de resquícios feudais na formação sócio econômica brasileira. Segundo Caio Prado, para que houvesse restos feudais no Brasil, seria necessária a presença anterior do próprio sistema feudal, o que não ocorreu segundo o autor.

Já em seu livro *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicado em 1942, Caio Prado divergia da interpretação sobre a existência do feudalismo no Brasil, pois o enxergava desde sua fundação como colônia já inserido dentro do sistema comercial que depois se transformaria no capitalismo.

A crítica de Caio Prado Júnior seria continuada por estudiosos posteriores quando se tratasse de estudar a inserção da explicação pecebista na formação sócio econômica brasileira, como Ronald Chilcote, Edgar Carone e Antonio Carlos Mazzeo.

Ronald Chilcote ataca o ponto onde Octávio Brandão caracterizava o capitalismo agrário do Brasil como “semifeudal”. Para Chilcote, o desenvolvimento da agricultura comercial proporcionou recursos para a indústria e o comércio no meio urbano, ao lado do enfraquecimento da relação fazendeiro-camponês (CHILCOTE, 1982, P. 230-231). Portanto, a agricultura comercial significava um estágio mais desenvolvido do capitalismo agrário do que a abordagem defensora do caráter “feudal” supunha.

Já Edgard Carone alega que não havia a separação entre uma burguesia agrária e uma burguesia industrial. Segundo Carone, a elite rural do Brasil era mercantilista, portanto quando surgissem oportunidades de negócio nos setores do comércio e da indústria, a classe rural não hesitaria em vender suas terras. Carone cita Caio Prado Júnior ao afirmar que a terra não tinha para a elite rural brasileira o mesmo significado que apresentava à nobreza europeia e japonesa, isto é, não havia um vínculo tradicional (CARONE, 1989, P. 19).

Antonio Carlos Mazzeo, por sua vez, explicita a grande influência das ideias do *Komintern* na América Latina, principalmente a partir do VI Congresso, de 1928, no qual foram enfatizadas as “relações feudais” existentes na região. Porém, Mazzeo demonstra que mesmo na Internacional Comunista havia uma voz dissidente: Jules Humbert Droz, assistente para os “países latinos”. Droz reconhecia a subordinação das burguesias latino-americanas ao imperialismo inglês e norte-americano, de modo semelhante a Octávio Brandão na obra *Agrarismo e industrialismo*, mas em lugar de utilizar o conceito de feudalismo ao se referir à composição do capitalismo agrário nos países latinos, trabalhava com os conceitos de “semicolônia” e “regime colonial capitalista” (MAZZEO, 2003, P. 158). Dessa forma, a ideia do agrarismo como permanência das relações feudais não poderia se sustentar para essa vertente.

Mas apesar da forte crítica de Caio Prado Júnior e de seus continuadores, a utilização do conceito de feudalismo não foi completamente abandonada. As reverberações da teoria da revolução pecebista se fazem presentes ainda em textos relativamente recentes, da coleção *História do Marxismo no Brasil*, como os de Marcos Del Roio e Ligia Osorio Silva, pois ambos os autores consideram a presença dos resquícios feudais na análise das condições históricas de desenvolvimento do Brasil

nas primeiras décadas do século XX.

Marcos Del Roio, em um texto intitulado “Os Comunistas, a Luta Social e o Marxismo (1920-1940)”, chama a atenção para a revolução burguesa em curso no Brasil quando dos primeiros anos do PCB. Havia um rearranjo das classes dominantes, consequência da “[...] industrialização técnica e orgânica da agricultura e do crescimento da grande indústria [...]”, enquanto o partido comunista teria como tarefa ideal a de organizar e dirigir o proletariado aliado à pequena burguesia urbana. Nesse ínterim, as condições feudais acabariam relegando os trabalhadores do campo a um âmbito secundário no processo da revolução, pelo menos em um primeiro momento (DEL ROIO, 2007b, P. 37).

Por sua vez, Lígia Osório Silva, no texto intitulado “Feudalismo, capital mercantil, colonização”, lança um questionamento sobre o significado da reintrodução da escravidão na América: seria ela um resultado do desenvolvimento do capitalismo ou estaria relacionada ao fenômeno ocorrido na Europa no século XVI chamado “reação feudal”? (SILVA, 2007, P. 17)

Mais adiante, a autora chega à consideração de que a recorrência dos Estados modernos à escravidão não partia de uma característica dominante, pois a escravidão colonial manifestava um aspecto acessório se comparada com o escravismo do mundo antigo. Assim, os Estados modernos não eram escravistas, mas antes “Estados feudais modificados”, muito mais complicados do que os Estados antigos (SILVA, 2007, P. 61).

Assim, formaram-se explicações mais complexas que a teorização pecebista sobre as circunstâncias históricas brasileiras do começo do século, a partir das leituras posteriores realizadas por estudiosos que confrontaram seus pressupostos com uma crítica mais acirrada sobre a concretude do meio nacional e relacionando-a com conceitos como escravidão, colonização, industrialização e formação dos Estados modernos.

O avanço nas explicações marxistas sobre o meio histórico brasileiro demonstrou que não se pôde abandonar de todo a teoria esboçada por Octávio Brandão nos anos 20. Seu esquema de revolução preconizador da aliança entre o operariado e os tenentes não produziu resultados significativos e a diminuição do papel dos camponeses em seu esquema causou sua própria ruína nos quadros partidários, devido à reação da Internacional. Mas sua certeza sobre a existência do feudalismo no Brasil teve o papel de ao menos lançar a dúvida sobre aqueles que empreendessem um estudo marxista das condições históricas de desenvolvimento do país.

Em suma, estudar a aplicação do conceito de feudalismo à realidade histórica brasileira se constitui em um exercício de se pensar a relação entre teoria e história, ao mesmo tempo em que se reflete sobre a relação entre consciência histórica e experiência vivida. Eis o papel da tensão.

REFERÊNCIAS

- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 1, 1 de maio de 1928.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 3, 12 de maio de 1928.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 63, 6 de julho de 1929.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 94, 28 de julho de 1930.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 7, 10 de novembro de 1931.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 145, novembro de 1932.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 167, 23 de agosto de 1934.
- A CLASSE OPERARIA. Rio de Janeiro, n. 176, 23 de março de 1935.
- BRANDÃO, Octavio. **Combates e batalhas: memórias**. V. 1. São Paulo: Alfa-Omega, 1978.
- CARONE, Edgard. **Classes Sociais e Movimento Operário**. São Paulo: Ática, 1989. 309p.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHILCOTE, Ronald H. **O Partido Comunista Brasileiro**. Tradução de Celso Mauro Pasiornik. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- CLAUDÍN, Fernando. **A crise do movimento comunista**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.
- D’ALESSIO, Márcia Mansor. Teoria e história: uma relação tensionada. In: **Revista Internacional de Humanidades**. Madri: n. 1, v. 2, 2013.
- DEL ROIO, Marcos. A formação de um quadro dirigente do PCB. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; DEL ROIO, Marcos. **Combates na história: a trajetória de Heitor Ferreira Lima**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. O Impacto da Revolução Russa e da Internacional Comunista no Brasil. In: MORAES, João Quartim de; REIS, Daniel Aarão. **História do Marxismo no Brasil**. V. 1. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2007.
- _____. Os Comunistas, a Luta Social e o Marxismo (1920 -1940). In: RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão (Org.) **História do Marxismo no Brasil**. V. 5. Campinas: Unicamp, 2007.
- FRITZ MAYER. **Agrarismo e industrialismo: ensaio marxista-leninista sobre a revólta de S. Paulo e a guerra das classes no Brazil**. Buenos Aires: s/d, 1926.
- GADAMER, Hans-Georg; FRUCHON, Pierre. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo Cesar Duque Estrada. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro séculos de latifúndio**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LIMA, Heitor Ferreira. Bukharin – Teórico e Revolucionário Bolchevique. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; DEL ROIO, Marcos. **Combates na história: a trajetória de Heitor Ferreira Lima**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **Caminhos Percorridos**: memórias de militância. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Felipe José Lindoso. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAWDSLEY, Evan. **The Russian Civil War**. New York: Pegasus Books, 2008.

MAZZEO, Antonio Carlos. O Partido Comunista na raiz da teoria da Via Colonial do desenvolvimento do capitalismo. In: MAZZEO, Antonio Carlos; LAGOVA, Maria Izabel (orgs.). **Corações vermelhos: os comunistas brasileiros no século XX**. São Paulo: Cortez, 2003.

MORAES, João Quartim de. A influência do leninismo de Stálin no comunismo brasileiro. In: MORAES, João Quartim de; REIS, Daniel Aarão. **História do Marxismo no Brasil**. V. 1. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2007.

PEREIRA, Astrojildo. Sociologia ou apologética? In: **Ensaio histórico e políticos**. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Estratégias da ilusão: a revolução mundial e o Brasil, 1922-1935**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Política e trabalho no Brasil: dos anos vinte a 1930**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

PRADO JUNIOR, Caio. **A Revolução Brasileira**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972. 217p.

_____. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **Uma Revolução Perdida: a história do socialismo soviético**. 2. ed. São Paulo: Perseu Abramo, 2007.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica**. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: UnB, 2001.

SILVA, Lígia Osório. Feudalismo, capital mercantil, colonização. In: MORAES, João Quartim de; DEL ROIO, Marcos. **História do marxismo no Brasil**. V. 4. Campinas: Unicamp, 2007.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**. 12ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987.

ANTROPOLOGIA E MODA: REFLEXÕES SOBRE A REDE DE CRIADORES E CRIADORAS DE SALVADOR

Luana Nascimento Vieira

Universidade Federal da Bahia, Departamento de Pós-Graduação em Antropologia
Salvador – Bahia

RESUMO: O artigo apresenta as questões suscitadas pela pesquisa elaborada no mestrado de antropologia da UFBA que tem como tema: “Antropologia e Moda: reflexões sobre a rede de criadores e criadoras de Salvador”. As construções epistemológicas acerca do fazer moda na cidade foram realizadas a partir das relações entre criadores e criadoras em diferentes situações urbanas como feiras itinerantes de gastronomia e moda, lojas, lojas colaborativas, ateliês e eventos culturais. A composição etnográfica traz os caminhos e trajetos percorridos de modo itinerante ao longo do trabalho de campo juntamente com os/as interlocutores/interlocutoras a partir de seus cotidianos laborais para a compreensão de uma rede urbana de Moda independente em Salvador.

PALAVRAS-CHAVE: Moda; Criadores/ Criadoras; Cidade; Rede; Circuito.

ANTHROPOLOGY AND FASHION: REFLECTIONS ON THE NETWORK OF CREATORS OF SALVADOR

ABSTRACT: The article presents the questions raised by the research elaborated in the master of anthropology of UFBA that has as its theme: “Anthropology and Fashion: reflections on the network of designers and creators of Salvador”. The epistemological constructions about making fashion in the city were realized from the relations between creators in different urban situations such as itinerant gastronomy and fashion fairs, shops, collaborative shops, ateliers and cultural events. The ethnographic composition brings the paths and routes traveled along through the fieldwork with the interlocutors from the daily work to understand an independent urban fashion network in Salvador.

KEYWORDS: Fashion; Creators; City; Network; Circuit.

1 | INTRODUÇÃO

Apresento neste artigo as reflexões centrais realizadas na pesquisa etnográfica desenvolvida ao longo do mestrado em que teci uma rede composta por criadores e criadoras de Moda. O trabalho realizado, que começou em 2016 e durou cerca de dois anos, ressalta

os trajetos (MAGANI, 2002) percorridos pelos espaços urbanos resultando na compreensão da existência de diversos circuitos (MAGNANI, 2002) que compõem as tramas desta rede (AGIER, 2011), com destaque para os circuitos sustentável e o afroempreendedor.

A Feira da Cidade, feira urbana itinerante que surgiu em Salvador no ano de 2014, foi o ponto de partida da pesquisa. Este evento despertou minha curiosidade por reunir produtos de Moda e Artesanato comercializados num mesmo espaço, agregando diversos tipos de profissionais que embora se reconheçam de modos diferentes – designers de moda, artistas, artesãs, ourives – criam e comercializam o mesmo tipo de produto – peças de vestuário. Os estandes das manufaturas criativas são montados aos finais de semana, quinzenalmente ou mensalmente, em diferentes praças, ruas, parques e avenidas da cidade.

Antes de começar a observação participante e aplicar as entrevistas semi-estruturadas na Feira realizei um “aquecimento etnográfico”. Momento em que me deslocava até o evento para montar tabelas baseadas nos cartões de visita das marcas registrando suas redes sociais da Internet, tipos de produtos comercializados, se eram criadores/criadoras ou revendedores/revendedoras e quais eram os outros espaços de comercialização que circulavam compondo uma rede urbana.

A imersão como pesquisadora-antropóloga ocorreu depois de um tempo de “aquecimento”, mais expressivamente em quatro edições: no bairro de Stella Maris, no Imbuí, na Pituba e no Jardim dos Namorados. Porém, entre a primeira e a segunda edição houve um espaço de quatro meses em que a Feira ficou sem acontecer na cidade. Foi quando comecei a transitar por outros lugares onde os/as criadores/criadoras mapeados/mapeadas no evento circulavam por Salvador – outras feiras, eventos culturais, ateliês, lojas e lojas colaborativas.

Dentre as marcas mapeadas, duas se tornaram algumas das principais interlocutoras da dissertação. A Com Amor Dora, de Dora, que comercializa “acessórios para o cabelo e costurices *handmade*”. A artesã vende seus produtos pela internet, vendia no período da pesquisa na Feira da Cidade e na loja colaborativa Somos Coletivo Criativo, que ficava no Shopping da Bahia. Atualmente tem seu próprio negócio a loja colaborativa *Guapa*, localizada no térreo do Shopping Rio Vermelho.

A outra interlocutora que conheci na Feira da Cidade foi Mina, da marca Joia de Mina. A ourives confecciona, vende e revende acessórios de ouro, prata e aço pela internet e também vendia no período do trabalho de campo na Loja Guapa, de Dora. Atualmente retornou a seu país de origem, Argentina, depois de passar a maior parte de sua vida em Salvador, mas segue trabalhando como ourives-designer.

2 | MODA, PROCESSOS CRIATIVOS E ESTILOS DE VIDA

A loja colaborativa *Guapa* possui um formato de comercialização que surgiu em Salvador após o advento das Feiras de Gastronomia e Moda, que aqueceram

a produção dos pequenos/pequenas empreendedores/empreendedoras criativos/criativas da cidade. O conceito de loja colaborativa não foi criado na capital baiana; desde a década de 90 que este formato de comercialização existe em países europeus, e já faz algum tempo que esse tipo de loja está presente nas duas grandes capitais do país, São Paulo e Rio de Janeiro.

A ideia deste modelo de negócio consiste em uma disponibilização de um espaço físico, geralmente separado por boxes, araras ou prateleiras, para a comercialização do trabalho de artesãos e de pequenos/pequenas empreendedores/empreendedoras. É cobrado um valor de aluguel pelo espaço individual disponibilizado ao empreendedor/empreendedora, havendo lojas que também cobram algumas taxas por fora do aluguel, como o imposto ICMS, taxas sobre vendas e/ou sobre o uso de cartão de crédito.

Com relação a loja de Dora, uma de suas queixas em relação ao formato colaborativo é que esperava que se formasse um coletivo de criadoras/criadores que dialogassem sobre seus processos criativos. Segundo ela, no entanto, alguns/algumas criadores/criadoras deixam os produtos nos caixotes e esquecem por lá, aparecendo poucas vezes para repor as peças, enquanto outros/outras costumam ser mais ativos/ativas na participação dos eventos e rodas de conversas que ocorrem na loja. Quando questionei a Mina, que teve um caixote com seus acessórios na Loja Guapa, sobre esse posicionamento, sua resposta foi de que valoriza e compreende a importância dessa troca, mas que ela não tinha tempo para estas atividades extras.

O ateliê de Mina ficava localizado num antigo prédio na Avenida Sete de Setembro, no centro de Salvador. A ourives herdou a profissão e os materiais necessários para a confecção de seus acessórios de sua família, que também trabalha neste ramo, e cedeu aquele local para ela montar sua própria marca.

Seus pais começaram como *hippies* vendendo artesanato “*num paninho na praça*”, mas ao longo dos anos “*criaram muito*” e passaram a exportar as pratas para outros países. Segundo Mina, ela cresceu e se criou nisso, viajando com eles por toda Argentina fazendo feira, “*minha mãe sempre gostou de fazer feira, ela nunca deixou de fazer, e eu sempre estive acompanhando*”.

Mina resolveu se especializar em fazer joias, diferentemente de seus pais que são revendedores atacadistas de prata em Salvador. A ourives relata que sempre gostou de intervir nos acessórios, “*eu sempre adaptava, criava ou modificava e mandava fazer as joias, hoje eu mesma já faço*”. Começando como artesã, passou a se definir como ourives-designer depois que aprendeu a técnica da solda. Segundo Mina, o “*artesão puro não realiza o trabalho de solda, o artesão mexe com alicate, modifica, adapta, faz tudo, menos a solda*”. O adjetivo “puro” que Mina utiliza em sua fala, dá a entender que para ser ourives ou joalheiro se faz necessário, antes, ser artesão ou artesã. Ideia que remete a afirmação de Andrade:

[...] todo o artista tem de ser ao mesmo tempo artesão. Isso me parece incontestável e, na realidade, se perscrutamos a existência de qualquer grande pintor, escultor, desenhista ou músico, encontramos sempre, por detrás do artista, o artesão [...]

A técnica da solda é o que diferencia o/a ourives ou joalheiro/joalheira do/da artesão/artesã. Esta consiste no processo de derretimento da prata ou do aço, através do fogo, para a materialização das formas dos acessórios. Segundo Mina, no processo da solda, ela “*vai amassando e batendo até diminuir o formato*”, que pode ser redondo ou quadrado. Mas este processo não acontece somente uma vez, de acordo com a ourives, ela precisa esquentar e derreter o material várias vezes, lixar e raspar, para então cerrar e dar a forma do acessório que almeja fabricar.

No primeiro momento em que vi seu ateliê, tive acesso aos processos que transformam todos aqueles colares, pingentes, brincos, anéis e pulseiras prontos que circulam pelas feiras sendo manufaturados por ela. Ali, além de perceber a importância dos materiais para que os objetos possam existir, compreendi como o “fabricar é um procedimento de descoberta, uma abertura para os processos da vida” (FRIEDMAN & GOLDSWORTHY, 1990, p.160 apud INGOLD, 2015, p. 51).

Foi em seu ateliê que conheci Mina de modo mais aprofundado, e percebi que não existe Mina e Mina-ourives, porque seu trabalho é completamente vinculado à sua existência. Como colocou Bosi (1994, apud Brussi, 2009) naquele momento percebi como que ocorre uma fusão entre o trabalho e a própria substância da vida. A ourives não “bate o cartão” e deixa suas tarefas lá, guardadas naquele local de trabalho. Seu estilo de vida, suas crenças e sua história são mesclados a seu cotidiano criativo e ao seu fabricar.

O nome de sua filha, Ágata, representa essa união entre trabalho e vida pessoal. As pedras, são um dos principais materiais da marca, não consistem apenas em matéria bruta para ela, mas possuem significados, “têm histórias, forjadas nas contínuas relações com o entorno que podem ou não incluir seres humanos e muitas outras coisas” (INGOLD, 2015, p. 67). E inclui também crenças: Mina sempre faz a feira levando um cristal dentro do sutiã para proteger-se contra a inveja. Em relação a sua participação na Feira da Cidade, a ourives considera que deu um “*up*” na marca, sobretudo através das redes sociais com o aumento significativo de seguidores/seguidoras, e conseqüentemente, do número de clientes e vendas.

Seus acessórios de prata ou ouro são mais caros do que os de aço, o que revela o poder ativo dos materiais (INGOLD, 2015). Tanto a ourives quanto seus/suas consumidores/consumidoras têm essa noção, sabemos que uma corrente ou um anel de ouro custa um alto valor, justamente por isso é classificado enquanto joia e não bijuteria. A diferença é que a pessoa que trabalha na confecção de acessórios ou vestuário, volta-se para um olhar acerca da “constituição material dos objetos” (INGOLD, 2015, p. 62), enquanto que os/as consumidores/consumidoras se preocupam apenas com a materialidade, se é ouro, prata, aço ou bijuteria na hora da compra.

A ourives, embora crie e comercialize joias, se considera totalmente fora de Moda. Pode até em alguns momentos trabalhar com tendências, com o que está em

alta através das novelas, porém não sabe nem onde procurar informações de Moda. Suas inspirações criativas são vinculadas ao universo místico e esotérico, a seu estilo de vida espiritualista, e por isso seu foco criativo são as pedras e cristais.

Com relação à Dora, sua conexão com a Moda é mais estreita, e ao compreender qual o seu lugar neste universo laboral considera que a escolha entre ser artesã ou designer de moda representa uma questão cultural. Segundo ela, o lugar do/da designer de moda e do/da estilista não é necessariamente apenas um lugar de alguém que cria:

A gente tem uma cultura ainda que o estilista, o designer é aquele que vai desenhar uma roupa, criar um novo modelo, mas não. Tipo assim, hoje você criar alguma coisa é muito difícil. Saia envelope mesmo, tem em todos os lugares, qualquer loja que você quiser ir você vai ter saia envelope. Mas o modo que você faz, o que você deposita naquela peça, a forma que você comunica ela para o mundo, sabe? Como ela é produzida, de que forma ela foi pensada, porque eu fiz saia envelope? Porque a saia envelope cabe em todo mundo, cabe em mim e cabe em você. A gente ainda tem essa cultura do estilista, do designer ainda muito de status, muito aquém do que a gente é mesmo. Hoje eu tenho muita dificuldade de falar que eu sou uma designer de moda, mesmo sem ter ido lá pegar o meu diploma, que eu só falto fazer o último semestre de moda lá na FACS. Quando eu comecei a fazer as faixinhas de cabelo no último semestre do curso de Letras, e vi que estava me encaminhando para trabalhar com Moda, que eu fui procurar estudar aquilo. Mas estou começado a me entender nesse lugar de designer de moda hoje, porque passei a pensar no meu produto, o por quê que ele é feito, qual o público do meu produto, atende a que necessidade das pessoas? Enfim, que o meu produto tem um significado. Não é uma simples nécessaire, tem todo um cuidado de escolher a estampa, combinar com o zíper, combinar com o puxadorzinho, enfim, tem todo um estudo, uma percepção de estética por trás disso. Porque essa saia? Porque esse modelo de blusa? O modelo de blusa que eu faço dá do “m” ao “gg”. Tem todo um estudo, todo um trabalho que ninguém vê, que é o trabalho de um designer. A diferença para o trabalho do artesão é muito tênue, porque depende muito do artesão e do que ele faz. Apesar de hoje estar começando a me ver como designer de moda, eu não deixo de me ver como artesã. Acho que estamos numa fase em que as coisas andam juntas, tem que ver aí uma nova palavra para dizer o que a gente está fazendo. Eu acho que o artesão pode ter a ver com o modo como se faz, um modo de produção mesmo, sabe? De como é feito, que tem um processo artesanal, a técnica como você faz aquilo. E o designer é o modo como você pensa o seu produto, como você vai colocar ele no mercado. Porque tem gente realmente que é só artesanato, que pensa só no modo de produção.

Seu depoimento me fez pensar na discussão de Keller (2007, p.16) acerca da figura do estilista moderno, o qual reivindica para si o *status* de artista, de “artista criador de um estilo que expressa um conceito, e que se projeta como uma imagem”. Embora essa figura do estilista seja fundamental na Indústria da Moda, é válido frisar que a concepção da criatividade muitas vezes é construída, o que podemos concluir a partir da fala de Dora que esta inclusive pode ser inventada.

No que diz respeito a seu estilo de vida, Dora procura ser o mais sustentável possível em suas práticas, inclusive em relação à produção e consumo, ainda que compreenda a existência de desafios quando se é empreendedora:

Você precisa achar meios de sobrevivência, é tipo lei da selva mesmo. Eu acho esse negócio de ter loja em shopping muito complicado, não caio nessa de capitalismo

consciente, porque é impossível o capitalismo ser uma coisa boa. Mas assisti uma palestra falando que se você não pode ir contra o sistema, você tem que entrar nele e fazer com que as pessoas que estão comecem a pensar, então eu acho que a loja colaborativa do shopping é isso. Você está no sistema, que é shopping, mas você tem marcas artesanais ali, então traz o consumidor de shopping a repensar também.

A partir destas reflexões percebi como que o que conecta estes/estas criadores/criadoras em uma rede de moda independente não é necessariamente a Moda, mas os laços de afinidades, de amizade, parentesco e seus estilos de vida. Dentre as conversas estabelecidas com Dora na Loja Guapa escutei a seguinte frase que potencializou esta perspectiva: “*Mina, a filha dela, Ágata, tem aula de música com o meu irmão, toda quarta-feira Ágata está lá em casa, tem aula de piano*”. Ficou evidente ao longo da pesquisa que por este ser um meio de muita disputa, o estabelecimento da confiança é importante tanto para fazerem as associações quanto para mantê-las; serem sócias, terem caixotes nas lojas, dividirem espaços nos estandes de feiras e fazerem permutas.

3 | CIRCUITO SUSTENTÁVEL E AFROEMPREENDEDOR

Os antropólogos urbanos Agier (2011) e Magnani (2002) fundamentaram respectivamente as noções de rede e de circuito utilizadas para dialogar com as reflexões epistemológicas e metodológicas estabelecidas ao longo do trabalho de campo, sobretudo quando a Feira da Cidade ficou sem acontecer em Salvador e tive que me deslocar por outros espaços.

Segundo Agier (2011, p.80), nas redes “circula um conjunto de ideias, valores e normas que permitem o seu funcionamento”. Em seu livro *Antropologia da Cidade* o autor apresenta a perspectiva situacional, na qual o/a pesquisador/pesquisadora deve fazer uma antropologia simbólica e social dos espaços urbanos contemporâneos através do deslocamento do ponto de vista da cidade e de seus equipamentos para os cidadãos a partir das situações que ocorrem nas interações entre as pessoas. De acordo com sua hipótese, existe uma relação substancial entre o tipo de laço social, a função e o conteúdo moral das redes. O conteúdo moral investigado na pesquisa se caracterizou pelas perspectivas sobre moda a partir do ponto de vista dos/das criadores/criadoras.

A temática Moda concordando com a noção de Aderaldo (2009) foi tratada de modo heterogêneo, descortinando a ideia do fenômeno enquanto categoria ligada exclusivamente ao consumo de roupas para uma abordagem pluralista que possibilita a realização de análises acerca da vida social bem como das relações desdobradas através deste fenômeno sociocultural. Afinal, as roupas e acessórios importam de formas distintas para as pessoas em tempos e locais diversos: conforme Rochedo (2014), têm circulação social, mediam relações e despertam narrativas, sendo atravessadas por fluxos sociais, econômicos, políticos, históricos e subjetivos, logo

pode-se dizer que são culturais.

A perspectiva de perto e de dentro proposta por Magnani (2002) contribuiu para o encontro com as particularidades observadas com as interlocutoras ao longo do trabalho de campo. A categoria “circuito” é empreendida pelo autor enquanto “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo” (MAGNANI, 2014, p. 9). De acordo com o autor através desta categoria é possível “ligar pontos descontínuos e distantes no tecido urbano, sem perder, contudo, a perspectiva de totalidades dotadas de coerência”. (MAGNANI, 2014, p.2-3). Dessa forma foram os trajetos (MAGNANI, 2002) feitos pelos/pelas interlocutores/interlocutoras de pesquisa para além da Feira da Cidade que iluminaram a composição de diferentes circuitos conformando uma rede da Moda independente na cidade de Salvador.

Ao longo do trabalho de campo se tornou perceptível o fato de que a Feira da Cidade não representa um espaço exclusivamente comercial para os/as criadores/criadoras, funcionando mais como uma vitrine para seus trabalhos do que objetivamente como um meio de vendas. O evento costuma ter um público significativo em que os/as expositores/expositoras têm contato direto com potenciais consumidores/consumidoras, que mesmo quando não realizam compras nos estandes, levam cartões de visita ou passam a segui-los/segui-las nas redes sociais, mantendo um contato pós-evento. Esses foram aspectos frisados tanto por Mina quanto por Dora, que cresceram com seus empreendimentos após a participação na Feira.

Em relação ao pertencimento aos circuitos mapeados, as marcas de Dora e de Tarsila, a Com Amor Dora e a La Abuela, sócias da Loja Guapa, além de se inserirem no circuito sustentável e ter a loja como um dos espaços sede do *Fashion Revolution Week*, sempre estiveram presentes no *Afro Fashion Day*, desde a primeira edição até a última. Embora elas não tenham marcas afroreferenciadas, ambas fazem parte do circuito de feiras, o qual boa parte das marcas afro também participam gerando um diálogo e aproximação de lutas, como a valorização dos pequenos/pequenas empreendedores/empreendedoras locais e o empoderamento feminino através da Moda.

Percebi ao longo da pesquisa que a conformação de uma Moda Sustentável ainda está se instalando em Salvador. O debate sobre as pequenas marcas locais que fazem parte do circuito da moda sustentável adentrarem aos grandes shopping centers da cidade, seja montando suas próprias lojas ou fazendo parte das lojas colaborativas nestes estabelecimentos, foi recorrente nos encontros para debater consumo e produção consciente na Loja Guapa. As marcas que aderiram a este segmento de comércio estão buscando compreender as possibilidades de produzirem produtos e formas de comercialização que sustentem na prática os seus discursos.

Esta adaptação, em alguns momentos, inevitavelmente, acaba os/as levando a algumas contradições, como colocar-se contra as formas de capitalismo mais exploratórias e terem lojas nos principais shopping centers da cidade, bem como

compreenderem que esse mercado sustentável possui um recorte de classe, visto que não faz parte do tipo de consumo praticado por pessoas que se inserem em classes sociais mais desfavorecidas. Os custos para confeccionar produtos ecologicamente corretos, e pagar de forma justa aos trabalhadores/trabalhadoras envolvidos/envolvidas em suas cadeias produtivas, como costureiras e fabricantes, são altos, o que gera um produto também de alto valor. As reflexões perpassam pela compreensão de que o público consumidor destas marcas faz parte de uma elite econômica, e um dos desafios deste circuito é como alcançar também as pessoas que só podem comprar num tipo de comércio popular ou em lojas de departamento.

No decurso do trabalho de campo ficou evidente que o circuito (MAGNANI, 2002) da moda sustentável em Salvador tem sido articulado por um movimento global contemporâneo denominado por *Fashion Revolution*. Este surgiu em Londres, no ano de 2013, pelas designers de moda Carry Somers e Orsola de Castro, após o desabamento de um prédio onde funcionavam fábricas de roupas de marcas internacionais tais como Primark e H&M. O desastre ocorreu devido às péssimas condições estruturais e físicas do edifício, matando milhares de trabalhadores e trabalhadoras que sobreviviam em precárias condições laborais, análogas à escravidão, para sustentar os estrondosos lucros de grandes empresas que confeccionavam peças de roupas para serem comercializadas à preços baixos em suas lojas espalhadas em diversas cidades do mundo.

O *Fashion Revolution* se caracteriza como movimento e evento composto por pessoas de diversos países; estudantes, professores/professoras, designers, pesquisadores/pesquisadoras, produtores/produtoras e criadores/criadoras de moda, que passaram a se mobilizar e se afiliar ao movimento com o objetivo de questionar o que está por trás das cadeias produtivas na Indústria da Moda em todos os processos, desde o cultivo da matéria-prima, passando por quem pensa a criação, executa, vende e consome, com a finalidade de construir um futuro mais ético e sustentável para o planeta através da Moda.

Enquanto evento, o *Fashion Revolution Week* acontece todos os meses de abril desde sua inauguração nas diversas cidades do mundo durante uma semana através de desfiles, rodas de conversas, oficinas, bazares de trocas de roupas, dentre outras atividades, reunindo profissionais e curiosos/curiosas acerca da temática. Uma das principais ações globais é questionar virtualmente às marcas *#quemfezminhasroupas?* A ideia desta ação é fazer com que as pessoas reflitam acerca dos “fios condutores” dos vestuários que as conectam através das roupas às pessoas que trabalharam na criação-confecção-comercialização destes produtos. No site oficial do movimento é possível localizá-lo em países da Ásia, África, América Central e Caribe, Europa, América do Norte, Oceania e América do Sul. No Brasil, o *Fashion Revolution* já existe há cinco anos e vem ganhando força e adeptos/adeptas. Segundo informações do site, no ano de 2018 o evento envolveu aproximadamente 23 mil pessoas em 47 cidades, com 400 voluntários e 38 embaixadores em universidades.

Uma das propostas principais deste movimento é “pensar global e agir local”, o que diz respeito a compreender as necessidades de transformações socioambientais e também fomentar o aquecimento da economia criativa das cidades através da valorização dos/das pequenos/pequenas empreendedores/empreendedoras. Dentre as principais diretrizes mapeadas, quatro se destacaram nas rodas de conversas nas semanas do Fashion Revolution Week em Salvador: a Moda Sustentável deve ser ecologicamente correta - tem que gerar o mínimo de impacto negativo possível. Deve ser socialmente justa - não explorar trabalhadores/trabalhadoras nas cadeias produtivas. Deve ser economicamente viável - não pode ser um tipo de produto com um preço muito alto sob a justificativa de que é sustentável. Por fim, a Moda Sustentável deve ser culturalmente diversa, com as marcas locais contempladas no mercado e não apenas as grandes lojas multinacionais, destacando a importância da valorização do afroempreendedorismo na cidade.

Dessa forma, assim como o circuito sustentável tem o *Fashion Revolution Week* como um evento que articula, expande e promove as discussões acerca dessa perspectiva de mercado, o circuito afroempreendedor ganhou maior visibilidade com o surgimento do evento *Afro Fashion Day*, lançado no ano de 2015, pelo Jornal Correio.

No Dia da Consciência Negra, 20 de novembro de 2015, foi realizado o primeiro *Afro Fashion Day* na cidade, evento que teve a presença de 2,5 mil pessoas na Praça da Cruz Caída, segundo dados do Jornal Correio. Desfilaram 45 modelos negros e negras para marcas locais de roupas e acessórios, tais como Jeferson Ribeiro, Dresscoração, Meninos Rei, Carol Barreto, Crioula, N Black, Goya Lopes, Negrif, Ori Turbantes, dentre outras. Ocorreram também oficinas de maquiagem para pele negra e de amarrações de turbantes, uma feira com as peças de roupas e acessórios desfilados que estavam à venda e uma parte gastronômica. Em entrevista ao Jornal Correio, a secretária-executiva da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI), Adile Reis, disse: “É uma oportunidade importante para os negros, principalmente as mulheres, entenderem que elas podem ocupar todos os espaços sociais”.

Os/as criadores e criadoras deste circuito têm se destacado no mercado de Moda sobretudo através das redes sociais, das mídias locais, feiras itinerantes, montando lojas próprias e participando também das lojas colaborativas. O evento mencionado é um marco em Salvador, reunindo criadores/criadoras, empresários/empresárias, pesquisadores/pesquisadoras, modelos, blogueiras/blogueiros, jornalistas, fotógrafos/fotógrafas e consumidores/consumidoras negros e negras num só espaço de representatividade, fortalecimento e expansão do afroempreendedorismo.

Ao final da pesquisa ficou evidente como que a representatividade étnico-racial e de gênero bem como os conceitos de colaboração e propósito, juntamente com as ideias de sustentabilidade, têm sido temáticas conceitualmente trabalhadas pelos/pelas criadores/criadoras. O que me fez pensar na ideia de que a Moda Contemporânea tem refletido uma perspectiva de posicionamento político que ressignifica padrões hegemônicos que há muito tempo vêm sendo fomentado pela própria Indústria da

moda.

É válido frisar que essas considerações não me foram apresentadas de antemão, nem estabelecidas por formulações teóricas prontas, foram fruto de dois anos de pesquisa qualitativa. Assim, aberta para ver, observar e ouvir os cotidianos laborais dos/das criadores/criadoras e suas representações acerca do fazer Moda que fui percebendo que os diversos circuitos da rede, em maior ou menor medida, se debruçavam sobre tais posicionamentos. Dentre os circuitos captados ao longo do trabalho: da alfaiataria, de cooperativas têxteis, de marcas comerciais, das estilistas consagradas, da moda masculina artesanal, entre outros, os da moda sustentável e o afroempreendedor foram os que se destacaram por terem sido mapeados a partir de expositoras/expositoras da Feira da Cidade.

Por fim, procurei documentar parte do que vem sendo produzido de Moda na cidade de Salvador, e contar essa história a partir de empreendedoras/empreendedores locais que vivenciam seus cotidianos laborais em situações urbanas de comercialização e de trocas de conhecimentos, experiências, lutas e afetos. A rede composta é heterogênea e multifacetada, em termos étnicos, geracional, de gênero, ocupacional e os profissionais envolvidos/envolvidas realizam apropriações diversas dos espaços urbanos através das feiras itinerantes, lojas, lojas colaborativas e eventos, construindo suas dimensões da Moda através dos seus cotidianos de trabalho e de seus estilos de vida.

Fazer, pensar, criar, executar, expressar, sentir e imiscuir-se aos objetos de vestuário são as principais motivações existenciais da categoria laboral de criadores/criadoras aqui tratada. Com intencionalidades e demandas diferentes, possuem um vínculo constante com os objetos que produzem. Não somente com os objetos em si, mas com todos os fluxos simbólicos e de materiais que permeiam a existência dos mesmos. Por fim, ainda vejo um terreno fértil a ser pesquisado e aprofundado, e espero que a presente pesquisa possa suscitar mais investigações acerca da Moda sob à luz das Ciências Sociais, mais especificamente pela Antropologia.

REFERÊNCIAS

AGIER Michel. **Antropologia da Cidade**. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

ADERALDO, Guilherme. BERGAMO, Alexandre. **A experiência do status: roupa e moda na trama social**, São Paulo, Ed. Unesp, 2007, 226 pp. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 377-385, jan. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27339/29111>. Acesso em: 23 ago. 2017.

ANDRADE, Mario de. O artista e o artesão. In: _____. **O baile das quatro artes**. São Paulo: Poeteiro Editor Digital, 2016. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/0B9CNZ3uU92IVcEQ3emt3WUNwckk/view>>. Acesso em: 13 set. 2017.

BRUSSI, Julia Dias Escobar. **Da “renda roubada” à renda exportada: a produção e a comercialização da renda de bilros em dois contextos cearenses**. 2009. 145f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Brasília,

Brasília, 2009. Disponível em:<<http://repositorio.unb.br/handle/10482/18559>>. Acesso em: 17 mai 2017.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/ha/v18n37/a02v18n37.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

_____. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petropolis: Editora Vozes, 2015.

KELLER, Paulo Fernandes. **O trabalho imaterial do estilista**. Teoria & Sociedade, Belo Horizonte, n. 15.2, p. 8-29. Jul.-dez., 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De perto e de dentro**: notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 49, São Paulo, junho, 2002. p. 11-29. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v17n49/a02v1749.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

_____. **O Circuito**: proposta de delimitação da categoria. Ponto Urbe, 15, São Paulo, 2014. p. 1-14. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/2041>>.

ROCHEDO, Aline. **Do croqui às galerias**: a vida social de um vestido. 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 3 a 6 de agosto de 2014, Natal, RN. Anais 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Disponível em:<http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401230035_ARQUIVO_rba.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2017.

“APRENDI COM MINHA MÃE”: O CONHECIMENTO TRADICIONAL NO TRATAMENTO DE ALGUMAS DOENÇAS EM TRÊS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO RIO GRANDE DO SUL

Adelmir Fiabani

Universidade Federal da Fronteira Sul - *Campus*
Passo Fundo

RESUMO: Arvinha, Mormaça e Vila Padre Osmari são comunidades remanescentes de quilombo, situadas na metade norte do Rio Grande do Sul, com características semelhantes a muitas comunidades brasileiras. Possuem história ligada ao passado escravista, guardam e transmitem saberes dos seus antepassados, resistiram/resistem às tentativas de expropriação, mantêm a esperança de receber o título da terra e estão impedidas de acessar algumas políticas públicas. Arvinha e Mormaça são comunidades rurais e Vila Padre Osmari, urbana. Nas referidas comunidades faz-se uso de plantas medicinais como recurso terapêutico e condição para reprodução cultural, religiosa e social. Observa-se que a administração dos chás, compressas, emplastos e banhos quase sempre são acompanhados de rezas, promessas e outros rituais. O conhecimento das espécies vegetais para tratamento e cura das doenças é importante para as comunidades e seus membros, sendo ainda muito utilizado, embora acreditem no poder da medicina tradicional e, apesar da popularização dos medicamentos produzidos em laboratórios. As comunidades orgulham-se quando o conhecimento tradicional

é acessado por outras pessoas e não cobram pelo que sabem fazer na arte de curar. Os saberes das comunidades remanescentes de quilombo, como de todos os povos tradicionais, são de extrema importância para as ciências e para a sociedade em geral. Neste sentido, a academia cumpre sua função social ao registrar e difundir este conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Remanescentes de quilombo. História. Cultura. Conhecimento tradicional. Plantas medicinais.

“I LEARNED WITH MY MOTHER”: TRADITIONAL KNOWLEDGE IN THE TREATMENT OF SOME DISEASES IN THREE KILOMBOLAS COMMUNITIES OF RIO GRANDE DO SUL

ABSTRACT: Arvinha, Mormaça and Vila Osmari are remnant quilombo communities, located in the northern half of Rio Grande do Sul, with characteristics similar to many Brazilian communities. They have a history linked to the slave past, guard and transmit their ancestors' knowledge, resist / resist attempts at expropriation, hope to receive the title of the land, and are barred from accessing some public policies. Arvinha and Mormaça are rural communities and Vila Padre Osmari, urban. In these communities medicinal plants are used as a therapeutic resource and a condition for cultural, religious and social reproduction. It is observed

that the administration of the teas, compresses, plasters and baths are almost always accompanied by prayers, promises and other rituals. Knowledge of plant species for treatment and cure of diseases is important for communities and their members, and is still widely used, although they believe in the power of traditional medicine and, despite the popularization of medicines produced in laboratories. Communities are proud when traditional knowledge is accessed by others and does not charge for what they know how to do in the art of healing. The knowledge of the remaining quilombo communities, as of all traditional peoples, is of extreme importance for the sciences and for society in general. In this sense, the academy fulfills its social function by registering and disseminating this knowledge.

KEYWORDS: Remnants of quilombo. Story. Culture. Traditional knowledge. Medicinal plants.

1 | INTRODUÇÃO

Quando os pesquisadores chegam às comunidades remanescentes de quilombos ficam impressionados com os saberes medicinais. Não menos comovidos com o engajamento das mulheres na atenção à saúde das pessoas. Estas, conhecem centenas de espécies, suas propriedades curativas e os respectivos rituais de uso. A tradição que veio com os escravizados, somada ao conhecimento dos indígenas e, agregada à experiência dos europeus, constituiu importante arcabouço ‘medicinal’, que evitou muitas mortes. A saúde dos cativos do período escravista, como dos quilombolas e remanescentes de quilombos, deve-se muito ao conhecimento que os “antigos” possuíam das ervas medicinais.

As comunidades remanescentes de quilombo brasileiras só despertaram atenção do Estado na década de 1980, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que trouxe em seu bojo o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Este preceito constitucional garantiu o direito das comunidades à propriedade da terra. A partir daquela data o Estado criou políticas públicas para as comunidades e melhorou minimamente as condições de existência. Pesquisa¹ divulgada, em 2006, revelou que as comunidades negras rurais constituem o segmento populacional mais carente do Brasil. Em muitas comunidades há falta de comida ou insuficiência calórica na alimentação diária. Nem todas as comunidades são autossuficientes na produção.

Este artigo aborda brevemente a história de três comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul e seus conhecimentos sobre medicina tradicional. Citaremos outras pesquisas realizadas em comunidades negras sobre este tema. Percebemos que há muitas semelhanças entre elas, fato que nos remete à tradição africana transmitida desde o período do cativo. A transmissão deste conhecimento ocorreu de geração

¹ Pesquisa realizada em 2006, durante a 1ª Chamada Nutricional Quilombola, publicada em Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2008.

em geração e continua viva nas comunidades.

2 | O ENCONTRO DE AFRICANOS E INDÍGENAS

Na África tradicional, “o Homem está situado no vértice de uma pirâmide vital, cuja base é constituída pelos animais, vegetais e o mundo inorgânico”. Cabe ao homem “a possibilidade de manipular essa energia em seu proveito sem quebrar o equilíbrio para sustentar esta articulação de modo a perpetuá-la” (SERRANO; WALDMAN, 2010, p. 137). Os vegetais existem para que o homem possa extrair deles o que lhe faz bem. Este é um dos princípios mediadores da relação - homem, natureza, saúde/doença.

Na costa da África, que vai do Senegal a Moçambique, região de onde foram retirados africanos para o tráfico transatlântico, “quase tudo era explicado e resolvido por forças sobrenaturais, manipuladas por curandeiros, advinhos, médiuns e sacerdotes, que foram chamados de feiticeiros pelos portugueses” (SOUZA, 2007, p. 44). Os curandeiros conheciam a propriedade dos vegetais e ministravam os remédios acompanhados de rituais para afastar os espíritos maus. Acreditavam que a doença estava ligada ao sobrenatural.

Até a chegada dos portugueses, os indígenas curaram suas moléstias através dos elementos da natureza. Eles conheciam uma variedade muito grande de plantas e sabiam suas propriedades. Darcy Ribeiro (1996, p. 582), ao conviver com os índios kaapor, registrou 67 tipos de remédios para as diferentes doenças e suas consequências. Por exemplo, para febre utilizavam banho com infusão das folhas de tiroca, da casca do cupuaçu; catarro retido, espremiam suco de limão nas narinas; dor nos olhos, pingavam sumo de alfavaca, das folhas do olho do algodoeiro e água do cipó *parawá*; impotência sexual era combatida com a ingestão de ananás, seguido de pancadas no membro com o talo-cerne da fruta. Os caboclos paraenses não comiam o talo para evitar a impotência.

Os saberes indígenas foram assimilados pelos povos que tiveram contato com eles no passado - africanos traficados, portugueses e viajantes de outras nacionalidades. Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008, p. 47), no presente, “calcula-se que 75% das drogas usadas em tratamentos médicos têm origens nestas formas de saber que são atuais, fazendo parte da vida cotidiana dos povos indígenas, sendo continuamente repensadas e renovadas a partir de novas experiências”.

Darcy Ribeiro (1996, p. 568) conversou com Chico, um curandeiro negro, “mais conceituado do Gurupi”, que se relacionava com os índios *morocore*. O curandeiro listou remédios que fazia para as seguintes situações:

Doença	Receita/remédio
Cansaço	Chá de raiz de camapu; emplasto de leite de apuí.
Catarro	Lambedor de limão, gengibre, mastruço, hortelã de folha grossa e feito com açúcar ou caldo de cana engrossado.
Febre	Chá de coco verde com folha de goiabarana.
Tumor	Emplasto de sabão com fel de paca.
Perebas	Lava com infusão de casca de andiroba, depois aplica o pó da casca, seca ao sol e raspa.
Feridas na cabeça ¹	Lava com infusão de arruda ou casca de andiroba ou ambos.
Fastio	Chá de pega-pinto com capim-limão.
Menstruação excessiva	Chá de arruda.
Carbumado no seio ²	Sumo de arruda, mastruço, bebe e aplica.
Escroto inchado ³	Emplasto de apuí.
Cãimbra	Infusão de casca de andiroba, socada com cipó <i>mucá</i> ou <i>pucá</i> e tabaco.
Beribéri ⁴	Fricção na cabeça de folhas de algodão ou cachaça com querosene.
Baço inchado	Emplasto de apuí durante três dias, depois emplasto de leite de jaca, ambos misturados com querosene ou álcool.
Terçol	Lavar em água com limão.
Dor de cabeça	Emplasto de óleo de mamona com borra de café. Aplica na testa.

Quadro 1: Doenças e remédios

Fonte: RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

As trocas de experiências entre indígenas e quilombolas foram mais frequentes do que imaginamos. Os quilombos incorporaram índios destribalizados às comunidades. Também era comum convencer as mulheres indígenas para serem suas esposas. As experiências de ambos os grupos foram compartilhadas e renderam também fórmulas

1 Muito comum nas crianças e nos adultos porque não usam chapéu.

2 Carço que cresce ao lado do seio.

3 Muito comum nos homens pelo hábito de amarrar o pênis.

4 Pernas trôpegas.

a partir de plantas medicinais.

Em 1856, durante o surto epidêmico do cólera no Recife, repercutiram as receitas de Pai Manoel. A população pobre e, também, a elite, recorreram aos seus serviços. A receita de Pai Manuel, um africano escravo do Engenho Guararapes, envolvia remédios naturais e dieta. Publicada no jornal Diário de Pernambuco (1956), a receita e as recomendações.

Juntam-se raiz de pimenta-malagueta, folhas de lacre, pimenta da Costa, cebolas do reino e raiz de limão. Faz uma garrafada com esses ingredientes, tritura e coa tudo. Mistura com uma tigela de mel de furo, água de dois cocos secos da Bahia e uma xícara de vinagre. Descubra e despe o doente e abre as janelas e portas. Comer carne-assada com pirão, aplicar o remédio e tomar banho frio (Diário..., 26 fev. 1956).

Os conhecimentos de Pai Manoel foram aceitos pelas autoridades locais e o mesmo recebeu a autorização para aplicar seus conhecimentos no Hospital da Marinha do Recife, onde ocupou uma sala com três camas. Não se sabe as motivações que levaram os profissionais da medicina aceitarem dividir o espaço com Pai Manoel. Poderia ser o desespero diante do quadro gerado pelo cólera? Ou crença no poder das receitas de Pai Manoel? Sabe-se que, em Recife, os responsáveis pela autorização dos trabalhos de Manuel foram contestados nas províncias vizinhas e pela própria Corte imperial, sobretudo, na Academia Imperial de Medicina (FARIAS, 2012, p. 215-231).

3 | OS SABERES QUILOMBOLAS

Os kalungas de Goiás têm algumas superstições alimentares que chamam atenção pela originalidade. A pessoa que está ferida ou gripada e as mulheres de resguardo não devem comer peixe de “couro”. Uma criança gripada não pode comer frango. O mamão não é consumido porque deixa o corpo sem proteção contra mordida de cobra. As parteiras cortavam o cordão umbilical com uma faca ou tesoura. Após esquentam a faca na brasa do fogão, encostam no umbigo do recém-nascido (LEAL, 1995, p. 44-45, 57-58).

No Piauí, os moradores da comunidade Chapada dos Encantos, no município de Caridade, fazem uso dos benzimentos e garrafadas para cura das doenças. Tanto o benzimento quanto a garrafada devem ser acompanhados de “fé” para produzir a cura almejada. Na Chapada dos Encantos, o ofício de benzer pertence às mulheres, que aprendem ainda jovens, em geral com membros da família, já iniciados. As garrafadas são feitas com cascas de árvores, raízes e ervas colhidas nas matas. As ervas mais utilizadas são o capim-de-cheiro, capim-santo, boldo, cidreira, que normalmente são colhidas no mês de maio (PEREIRA; LIMA, 2012, p. 58-59).

No estado do Piauí, na comunidade quilombola Tapuio, as doenças mais frequentes em crianças são a diarreia e gripe. Nos adultos, a hipertensão (pressão

alta). Segundo Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (2012, p. 175), “as pessoas tentam se curar dentro do próprio grupo doméstico, caso não consigam buscam um benzedor, insistindo a doença procuram um médico/hospital”. Em pesquisa de campo, realizada em 2005, a comunidade relacionou 14 plantas com propriedades medicinais e suas indicações.

Nome comum	Usado para
Sete dor	Dores em geral, má digestão, dor de barriga.
Decedeira	Diurético.
Boldo	Estômago.
Pinhão Roxo	Dor de barriga, contra veneno de cobra, dor de gargante, infecção, cicatrização.
Juazeiro	Digestão, mau-olhado, combate a caspa, utilizado como escova de dente.
Musambe	Cicatrização, o chá é bom para a gripe.
Aroeira	Todo tipo de inflamação, principalmente ginecológica.
Babosa	Contra caspa, câncer do colo do útero.
Hortelanzinho	Diarreia infantil.
Malva Capagarote	Rins e câncer.
Agulha de Cavalo	Rins, diurético.
Jurema Preta	Infecção, má digestão, gripe, cicatrização.
Quebra faca	Sinusite, gripe, alergias.
Imburana de cheiro	Sinusite, má digestão, gripe, derrame (utiliza semente), contra veneno, a casca é utilizada contra dor de dente.

Quadro 2: Plantas e indicações

Fonte: PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. **Negros do Tapuio**: memórias de quilombolas do sertão piauiense. 1. ed. Curitiba: Appris, 2012.

O Pará é um dos estados brasileiros com maior número de comunidades negras rurais. Abacatal é uma delas. Os moradores de Abacatal passam os ensinamentos de geração em geração. O conhecimento dos recursos naturais tem ajudado muito no trato das doenças. Pesquisa realizada, em 2003, revelou significativo número de plantas e suas propriedades. Foram citadas 74 espécies para cura de uma centena de doenças (MARIN; CASTRO; 2004).

Também no Pará, as comunidades negras do Trombetas fazem uso de vários

tipos de ervas medicinais. Foram listadas as seguintes espécies: alecrim, arado, alho, andiroba, butá, calinga, camilatenó, casca-doce, ciosa, copaíba, casca-de-preciosa, cipó-pajé, chicória, cravo, capim cheiroso, calido, catinga, depreciosa, ervão, grajio, gergelim, hortelã, hortelã grande, telãozinho, ingirataia, judá, julão, laranja lima, laranja (casca seca), laranjinha, mastruz, manjirona, murucaá, marupuana (raiz), maginca, maipinca, maipirana, um, melhiare, orubucal, paratodo, quina, sândalo, sena, sava-de-maranho, sicurijuzinho, salva do marajó, sabugueiro, urubuca, urubucaá, urtiranga, verônica, velili, zaracura. Para as curas espirituais, as comunidades paraenses utilizam a arruda, camilitana, pau-de-angola, peroba, espírito-ibirataia, banha de tartaruga (ACEVEDO; CASTRO, 1998. p. 180).

A maioria das comunidades negras brasileiras utiliza ervas para proteção do corpo e também das casas, contra espíritos maus, como por exemplo a arruda, espada de São Jorge, pimentinha, quina e outras. Algumas são cultivadas em lugares estratégicos da propriedade. Estas espécies servem para temperar a água do banho. Galhos de arruda são colocados atrás da orelha, no bolso da vestimenta como ‘escudo’ protetor de ‘mau-olhado’.

No Rio Grande do Sul, no interior do município de Santa Maria, encontra-se a comunidade negra Arnesto Penna Carneiro. O pesquisador Cristiano Sobroza Monteiro entrevistou moradores da comunidade, que relataram o uso de ervas medicinais como remédio e algumas espécies para proteção espiritual. Cidreira, cidró, ervão, carquejinha branca do campo, marcela, boldo, guaco, salva, cancaroza, japecanga são algumas plantas com propriedades curativas utilizadas pelos moradores (MONTEIRO, 2015, p. 106-107).

Erva	Finalidade/doença
Marcela	Dor no estômago.
Boldo	Dor de barriga.
Salva	Febre.
Japecanga	Diabetes.

Quadro 4: Plantas e finalidades

Fonte: MONTEIRO, Cristiano Sobroza. **Do quilombo à serra: migração, identidade e alteridade no RS.** Santa Maria/RS: Câmara Municipal de Vereadores de Santa Maria, 2015.

Outras comunidades remanescentes de quilombo fazem uso de plantas medicinais para cura de doenças e também possuem rituais que servem para afastar espíritos maus e energias negativas. O nome das ervas varia de uma região para outra, no entanto, a função é praticamente idêntica. A forma de preparo apresenta

diferenças quando entram diferentes fatores, como uso no chimarrão e outros.

4 | ARVINHA, MORMAÇA E PADRE OSMARI: HISTÓRIAS PARECIDAS

O trabalho escravizado marcou a história do Brasil. No Rio Grande do Sul não foi diferente. Em 1725, na expedição de João Magalhães, há referência de “homens pardos escravos”. Em 1802, os cativos representavam 37,10% da população total. “O trabalhador escravizado desempenhou importante papel na economia sulina até 1884-85, quando, através das alforrias com cláusula de prestação gratuita de serviço, em geral por sete anos, os escravistas tentaram prolongar por alguns anos a exploração servil”. (MAESTRI, 2006, p. 43-50).

O atual território do Rio Grande do Sul, por muito tempo, pertenceu à Espanha. Portugal e Espanha disputaram palmo a palmo o território sulino e uma das estratégias adotadas pelos lusitanos, para delimitar as fronteiras, foi a doação de sesmarias. Em 20 de janeiro de 1680, os portugueses fundaram a Colônia do Santíssimo Sacramento. No início dos 1700, os luso-brasileiros começaram a extrair gado das terras sulinas. O gado vacum e os muares, principais elementos econômicos, rapidamente povoaram as estâncias.

Passo Fundo surge neste contexto econômico, quando o cabo Manuel José das Neves, em 1827, recebeu terras da Comandância Militar de São Borja. Em 1830, o capitão Joaquim Fagundes dos Reis passou a exercer a função de comissário no pequeno povoado. As terras doadas ao cabo Neves eram bem irrigadas por rios e lajeados, coberta por araucárias, ervas-mate, canelas, angicos e outras espécies. Havia campos favoráveis à criação de gado.

Os primeiros estancieiros a expandirem suas propriedades na direção do atual município de Sertão foram Francisco Barros de Miranda e Amâncio de Oliveira Cardoso. Estes senhores tornaram-se pessoas influentes na região. Francisco de Barros Miranda lidou com gado, foi Juiz de Paz e vereador em dois mandatos - 1864 e 1873. Em uma das suas propriedades, na divisa dos atuais municípios de Coxilha e Sertão, havia uma “grande mangueira utilizada para as atividades campeiras”, com um pé de Cambará, árvore pequena, popularmente chamada de Arvinha.

As terras onde estão localizadas as comunidades Arvinha e Mormaça foram conquistadas de diferentes formas: doação registrada em testamento, ocupação e compra. A comunidade Padre Osmari é um bairro urbano da cidade de Colorado. A fixação da comunidade ocorreu espontaneamente, uma família após a outra. A redução do território em relação à área inicial se deu por venda, ‘invasão’ e apossamento por parte de terceiros.

4.1 Arvinha

A comunidade negra Arvinha se formou em terras doadas à cativa Cezarina pelo

coronel Francisco de Barros Miranda. Cezarina trabalhou na casa do coronel e também o acompanhava nas batalhas que ele e seus homens participavam, na condição de cuidadora. O coronel Miranda teve um relacionamento com a escrava Cezarina, do qual resultou cinco filhos: os gêmeos Quirino e Quirina, nascidos em 1875; Leonor, em 1876; Silvana (sem data precisa) e Antão, nascido em 1879.

As terras conquistadas por Cezarina serviram para retirar o sustento da família, que foi aumentando por meio dos nascimentos e incorporação de novos membros. Quando as terras da região ficaram valorizadas, o processo de expropriação seguiu o mesmo ritual da maioria das comunidades negras: dificuldades financeiras determinaram a venda de parte das terras; falta de documentos resultaram no ‘encolhimento’ da área inicial; apropriação ilegal por terceiros.

Em 2004, a Fundação Cultural Palmares emitiu a certificação de comunidade remanescente de quilombo para a comunidade Arvinha. Em 2007, formou-se a Associação dos Remanescentes do Quilombo Arvinha. A referida comunidade construiu um salão que serve para encontros, reuniões, celebrações e festas religiosas.

4.2 Chica Mormaça

Amâncio de Oliveira Cardoso era filho adotivo de Maria Luiza de Oliveira, paulista e uma das primeiras proprietárias da região. Casou-se com Balbina Prudência de Souza, irmã de Maria Prudência de Souza, esposa do coronel Miranda. Foi por meio do seu casamento que Amâncio Cardoso fortaleceu seus vínculos com a elite local, o que lhe permitia uma maior participação política e socioeconômica na sociedade local (Cf. SANTOS, 2009, p. 133-134). Vinculado ao Partido Liberal, liderado em Passo Fundo pelo major Antônio Ferreira Prestes Guimarães, Amâncio foi eleito vereador em 1872 e, em 1882. Durante a Revolta Federalista (1893-1895) integrou as tropas federalistas. O coronel Amâncio de Oliveira Cardoso faleceu em 1904.

Em 1863, Amâncio de Oliveira Cardoso herdou da sua mãe a cativa Firmina Vieira, quando esta tinha cinco anos. Firmina, em idade adulta, deu à luz a uma menina chamada Francisca, a Chica Mormaça. Não sabemos ao certo a data de nascimento de Francisca, apenas que ocorreu entre os anos 1892 a 1894.

O lugar que a comunidade ocupa atualmente é o mesmo de quando ocorreu o apossamento, no século XIX. No início do século XX, com a chegada dos descendentes de imigrantes italianos e alemães à região, as comunidades negras sentiram na pele as dores da expropriação. A área inicial foi reduzida a poucos hectares, suficientes para residir, porém escassos para produzir alimentos e renda.

Em 2004, Mormaça foi certificada pela Fundação Cultural Palmares como Comunidade Remanescente de Quilombo. Esta comunidade também possui sede própria. Os moradores frequentam as igrejas: católica e evangélica. Os estudantes

são transportados pela prefeitura de Sertão para as escolas urbanas do município.

4.3 Vila Padre Osmari

A comunidade remanescente de quilombo Padre Osmari, ocupa o bairro homônimo, em Colorado, estado do Rio Grande do Sul. O município foi emancipado em 13 de setembro de 1962. Seu nome deriva da cor das águas turvas de um rio homônimo. Os moradores da Vila Padre Osmari têm passado ligado à escravidão e seus descendentes trabalharam nas propriedades da família de Quadros. Vila Padre Osmari, foi certificada pela Fundação Cultural Palmares, em 16 de novembro de 2011.

Os moradores de Padre Osmari têm muito presente na memória o trabalho dos antepassados em terras de fazendeiros da região. Com a mecanização das lavouras e a mudança da atividade econômica pastoril para a agricultura intensiva, a mão de obra braçal foi reduzida. Consequente, houve êxodo rural dos trabalhadores das ‘granjas’ para o bairro urbano.

5 | SABERES QUE PASSAM DE GERAÇÃO EM GERAÇÃO

A larga experiência indígena sobre plantas medicinais, somada ao conhecimento africano, resultou em significativo cabedal de saberes referentes ao trato das moléstias que assolavam as populações da época. Desde que chegaram ao Brasil, os africanos escravizados utilizaram seus conhecimentos sobre práticas curativas, pois não havia médicos e indústria de remédios na Colônia.

As comunidades negras brasileiras guardam saberes ligados à medicina natural, que foram passadas de geração em geração e chegaram até nós. Os trabalhadores escravizados trouxeram da África a tradição de que a enfermidade tinha como causa ações de espíritos malévolos ou o ato proposital de humanos, em geral, através de feitiçaria ou bruxaria.

No Brasil, por exemplo, a prática da sangria fez parte do tratamento de quase todas as doenças conhecidas. Desde o século XVI, africanos e seus descendentes faziam sangrias e este saber foi incorporado pela população da época. Para Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008, p. 14), os “conhecimentos tradicionais” e de “saberes locais” vão muito além da relação ervas medicinais e doenças.

Eles não se restringem a um mero repertório de ervas medicinais. Tampouco consistem numa listagem de espécies vegetais. Em verdade, eles compreendem as fórmulas sofisticadas, o receituário e os respectivos procedimentos para realizar a transformação. Eles respondem a indagações de como uma determinada erva é coletada, tratada e transformada num processo de fusão.

Nas comunidades Arvinha, Mormaça e Padre Osmari o uso de chás, banhos, emplastos, infusões, pomadas a partir de folhas, cascas, raízes e sementes é recorrente. Segundo Heron Lisboa de Oliveira (2014, p. 182-183), “a utilização de um grande universo de plantas como remédios em Comunidades precisa ser compreendida a

partir de um contexto social e econômico levando-se em consideração os fatores culturais envolvidos nas etiologias das doenças”. Conforme o referido pesquisador, “na produção de remédios tanto para o consumo humano quanto para animais, os remanescentes utilizam inúmeras espécies de plantas nativas”.

Nas comunidades Arvinha, Mormaça e Padre Osmari, as mulheres são maioria entre os detentores do conhecimento sobre plantas medicinais e suas propriedades.

Os medicamentos utilizados de diversas maneiras e concentrações para o uso tópico, oral, infusão, banhos e outras, são preparados pelas pessoas mais “experientes” e geralmente com mais idade. São conhecidos por curandeiras, curandeiros, carregam o conhecimento sobre as plantas, “os males” e a técnica de cultivo, colheita e preparo dos remédios (OLIVEIRA, 2014, 184).

Doenças/sintomas	Ervas e formas de uso
Cicatrizante	Confrei (pomada).
Cólica em criança	Camomila, funcho, manjerona (chá).
Cólicas menstruais	Arfemija (chá), amuda (sumo diluído na água), malva (chá).
Coração	Alecrim (chá).
Cortes, ferimentos, feridas que não cicatrizam	Banha de porco.
Diarreia	Massanilha, casco de jaboticaba (chá).
Dor de barriga	Coentro, casca de jaboticaba, casca de romã (chá).
Dor de cabeça	Pontalvio, marcela (chá).
Dor no estômago	Arfemija ou Artemísia, marcela, cipó mil homens, boldo, sálvia (chá).
Dores nas pernas	Mastruz com álcool ou cachaça (banho, estrega, enfia um pano embebido).
Expectorante	Xarope de casca de cerejeira, folha de ameixa de inverno, agrião com açúcar queimado.
Febre	Pontalvio (chá).
Febre	Alpo (chá).
Garganta inflamada	Gengibre.
Gripe	Folha de bergamoteira (chá), leite com alho (chá), gomada com chá de mamela, folha de casca de laranja (chá), guaco (chá).
Infecções e diarreia	Tansagem (chá).
Insônia	Melissa, cidrozinho, erva-cidreira (chá).
Laxante	Semente de abóbora.
Menstruação atrasada	Mastruz (chá).
Para acalmar os vermes	Cheirar alho.
Pressão alta	Alho, folha de chuchu branco (chá).
Sarampo	Sabugueiro (chá).
Tosse	Sálvia (chá).
Transtornos de humor	Alfazema, erva-cidreira (chá).
Vermes	Losna (chá), semente de abóbora (torrada e moída).
Vermes em crianças	Chá com três flores de marcela.

Quadro 5: Doenças/sintomas e plantas medicinais

Fonte: Depoimentos de mulheres moradoras nas comunidades Arvinha, Mormaça e Padre Osmari. Entrevistas realizadas no período de dezembro de 2017 a abril de 2018, disponíveis na UFFS, Campus de Passo Fundo.

6 | PROPRIEDADES DAS PLANTAS MEDICINAIS UTILIZADAS EM ARVINHA, MORMAÇA E PADRE OSMARI

Agrião (*Nasturtium officinal*) tem propriedades para melhorar a saúde dos olhos e da pele; fortalecer o sistema imunológico; prevenir doenças cardíacas como infarto e aterosclerose; prevenir anemia, por ser rico em ácido fólico; fortalecer os ossos; melhorar a digestão e ajudar a emagrecer; combater doenças respiratórias, por ter propriedades expectorantes e descongestionantes; potencial efeito anticâncer. Com agrião, mel e guaco faz-se xarope, muito utilizado nas comunidades negras (TUA SAÚDE, 2018).

Artemija ou Artemísia (*Artemísia vulgaris*) é a erva da mulher. Também conhecida como losna, é indicada para asma, gripes, anemia, cólicas tanto menstrual quanto intestinal, problemas no estômago, cãibras, diarreia, reumatismo, nevralgia, auxiliar no tratamento da diabetes. Regulariza o funcionamento do estômago, fígado, rins, bexiga, pulmões. Excelente diurético. O uso desta planta medicinal é muito antigo, remonta o tempo dos egípcios. O uso em excesso pode provocar abortos (GINECOLOGIA NATURAL, 2017).

Confrei (*Symphytum officinale*) possui ação adstringente, amarga, anti-inflamatória, béquica, calmante, cicatrizante, depurativa, desintoxicante, emoliente, expectorante, hemostática, hidratante, higienizante, laxante, mineralizante, mucilaginoso, regeneradora, tônica, vulnerária, dentre outras. Utilizada em casos de anemia, asma, diabetes, disenteria, hemorroidas, leucemia e reumatismo (MEDICINA NATURAL, 2018).

Erva-cidreira (*Melissa officinalis*), também conhecida como melissa, é usada para melhorar a qualidade do sono, aliviar as dores de cabeça, combater os gases, prevenir distúrbios digestivos, aliviar as cólicas menstruais e intestinais, prevenir distúrbios renais, promover o alívio da tosse, o bem-estar e a tranquilidade (ZANIN, 2018).

Gengibre (*Zingiber officinale*) é uma planta medicinal utilizada para má digestão, azia, enjoo, gastrite, resfriado, colesterol alto, pressão alta, tosse, dores musculares, problemas de circulação sanguínea e artrite. Também ajuda a emagrecer, usada no tratamento de resfriados, inflamações como dor de garganta (ZANIN, 2018).

Guaco (*Mikania glomerata Spreng*), também conhecido como erva de serpentes, cipó-catinga, é utilizado para tratar gripe, tosse, rouquidão, infecção na garganta, bronquite, alergias, infecções na pele e reumatismo. Contraindicado para indivíduos com doenças no fígado (CARDOSO, 2018).

“Pontalívio” ou Pronto Alívio (*Achillea millefolium*), planta originária da Europa, encontrada em quase todo território brasileiro, conhecida com aquileia, erva de carpinteiro, atoveran, erva dos carreteiros, erva de cortaduras, mil em rama, milefólio, mil folhada, novalgina, nariz sangrento, erva dos militares, pronto alívio, prazer das

damas e muitos outros nomes. As propriedades medicinais e fitoterápicas da planta mil folhas são: analgésica; adstringente; antibiótica; anti-inflamatória; antiespasmódica; antisséptica; antipirética; antimicrobiana; aromática; diurética; digestiva; expectorante; estimulante e tônica (BENEFÍCIO DAS PLANTAS, 2018).

Macela ou Marcela (*Achyrocline satureioides*), planta nativa da América do Sul que possui as propriedades de aliviar o stress e ansiedade; clareia os fios de cabelo e acaba com a queda; ameniza cólicas intestinais; regula a desordem menstrual; trata diarreia, disenteria, azia e dores de estômago; controla as contrações musculares bruscas; melhora a digestão, evita disfunções e perturbações gástricas; trata casos de epilepsia, cefalalgia, reumatismo e impotência; acaba com a retenção de líquidos; pode ser eficiente na lavagem de pés fétidos; ajuda a pele e cabelos a adquirirem mais saúde; pode ser usada para tratar resfriados (TUA SAÚDE, 2018).

A macela é amplamente utilizada por quase todas as comunidades negras do Rio Grande do Sul. As famílias usam para dores no estômago, má digestão e cólicas de fígado. A planta também é usada para tratamento da gripe e eliminar o catarro. Para este fim, faz-se chá e adiciona-se gemas de ovos batidos. Também utiliza-se a macela dentro de travesseiros, pois acredita-se que a mesma tem propriedades calmantes.

Manjerona (*organum majorana*) é uma planta aromática indicada para problemas digestivos, diarreia e falta de apetite. Também utilizada para asma, flatulência, gripe, resfriados, tosses, bronquite, herpes genital, cólica menstrual ou intestinal, reumatismo, cansaço, libido baixa, apatia e contusão (SILVA, 2018).

Mastruz (*Chenopodium ambrosioides*), planta originária do México, conhecida como erva-santa, erva-de-Santa-Maria, possui propriedades anti-inflamatórias, vermífugas, expectorantes, cicatrizantes, sedativas, aromáticas, digestivas, abortivas, antimicrobianas, antifúngicas e antivirais. A planta é indicada na constipação intestinal, recuperação de feridas e coceiras. Também elimina do organismo parasitas e vermes, auxilia no tratamento da amenorreia, cólicas estomacais e flatulências. O mastruz costuma ser um eficiente auxiliar no tratamento de malária. Esta erva provoca aborto (CHÁ BENEFÍCIOS, 2018).

Sabugueiro (*Sambucus nigra*) é utilizado no tratamento de gripes e resfriados, melhora o sistema imunológico. Informações obtidas na comunidade Mormaça indicam o uso do chá de sabugueiro para amenizar os efeitos do sarampo (CHÁ BENEFÍCIOS, 2018).

Sálvia (*Salvia officinalis*) é expectorante, auxilia no tratamento da bronquite, rinite, e, também, é antitussígena. É a erva das mulheres, pois trata de problemas menstruais, menopausa e ajuda a equilibrar o sistema hormonal (GREENME, 2018).

Tansagem (*Plantago major*) é indicada para sangramentos e acelera a cicatrização. Também melhora o sistema imunológico. Utilizada no tratamento da tosse, faringite, laringite e bronquite (MELHOR COM SAÚDE, 2018).

7 | PROTEÇÃO CONTRA OUTROS ‘MALES’

Durante todo o período colonial, os rituais africanos de fé participaram do cotidiano da sociedade. Proibidos pelas autoridades, contestados por alguns dos poucos médicos existentes, os ‘trabalhos’ espirituais eram requisitados inclusive pela elite. Segundo Renato da Silveira (2005, p. 18-19), “figuras como o congolês Domingos Umbanta, flagrado em 1646 pelos visitantes da Inquisição na capitania de Ilhéus [...], “a angolana Luzia Pinta, muito bem sucedida na freguesia de Sabará, entre 1720 e 1740 [...], “a courana Josefa Maria ou Josefa Courá, estabelecida no arraial de Paracatu, [...]; o daomeano Sebastião, estabelecido em 1785, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano” rezavam, prestavam auxílio espiritual, “sabiam preparar tisanas, cataplasmas e unguentos”.

De acordo com Silveira (2005, p. 19), seus conhecimentos aliviaram as moléstias triviais da população colonial, também serviram no tratamento das “doenças mais graves como a tuberculose, a varíola e a lepra, usando recursos da farmacopéia tradicional”. Os advinhadores, curandeiros, calunzeiros e rezadeiras sabiam “curar distúrbios mentais e espirituais, usando tratamentos combinados e complexos”. Não raro, foram perseguidos e tiveram seus ofícios questionados.

Um exemplo foi José Sebastião da Rosa, conhecido como Juca Rosa, o grande Pai Quilombo, que atendeu “trabalhadores escravizados, livres e libertos, capoeiras, políticos, ricos comerciantes, membros das elites econômicas brancas e letradas”. Segundo Gabriela dos Reis Sampaio (2005, p. 34-35), “era considerado feiticeiro poderoso, podendo curar males do espírito e do corpo”. Fabricava e vendia “breves, um tipo de bolsa de mandinga ou patuá feito para evitar feitiços ou proteger contra malefícios, usado junto ao corpo, num colar ao pescoço”. Serviam para “proteção contra ‘qualquer outro feiticeiro que lhes fizesse qualquer mal’, e também para ‘dar felicidade’, ‘dar fortuna’ e ‘livrar do quebranto’, como afirmou um seguidor seu”.

O ofício de curar os males do corpo e do espírito sobreviveu aos tempos e alcançou as comunidades negras contemporâneas. Em Minas Gerais, por exemplo, na comunidade remanescente de quilombo Touro, na divisa dos municípios Porteirinha e Serranópolis, as benzedadeiras são muito requisitadas. Utilizam “qualquer folha verde, mas as preferidas são as folhas de fedegoso, São João e surucaba”. Em Cama Alta, município de Teófilo Otoni, a comunidade recorre aos préstimos de Dona Miguelina, “a benzedeira mais requisitada” (SANTOS; CAMARGO, 2008, p. 265-339).

Nas comunidades quilombolas Arvinha e Mormaça, a proteção contra espíritos maus ou energias negativas vindas de outras pessoas é prática cotidiana. Segundo Heron Lisboa de Oliveira (2014, p. 184).

Benzimento e simpatia também são práticas tradicionais culturais que vem da oralidade das gerações anteriores. [...] Há benzimentos para picadas de aranhas, para “feridas” na pele, para temporais que se aproximam e até para espantar cobras no verão, entre outros tantos.

Na comunidade Tapuio, estado do Piauí, o “quebranto” é uma ‘doença’ comum. “Doença que se caracteriza por moleza no corpo, febre e diarreia. As vítimas preferenciais são crianças. Popularmente chamado de mau-olhado”. Para cura deste ‘mal’ recomenda-se a benzedura. Segundo Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (2012. p. 177), “muitas vezes, as parteiras no Tapuio acumulam as funções de benzedeira como forma também de aumentar a credibilidade em seu trabalho e porque executam alguns procedimentos de ordem do sagrado ao pedir proteção divina à mulher grávida”.

O quebranto ou quebrante, mau-olhado, olho-gordo são algumas expressões que aparecem em muitos depoimentos, praticamente em todas as comunidades negras, referindo-se às consequências que uma pessoa sofre por manter contato com outra que tem inveja ou deseja-lhe o mal. Acreditam que uma criança, por ser mais frágil, está mais suscetível a esse tipo de energia enviada por outra pessoa. Muitas vezes, cita-se que a energia negativa era para um adulto, mas quem ‘pegou’ foi a criança por estar ‘desprotegida’.

8 | CONCLUSÕES

“*Aprendi com minha mãe*” é o título deste artigo que aborda sinteticamente o conhecimento sobre as plantas medicinais e suas propriedades curativas, presente nas comunidades remanescentes de quilombo, sobretudo, em Arvinha, Mormaça e Padre Osmari. Poderíamos ter escolhido outro nome, mas este foi o mais significativo. O ato de aprender remete à capacidade que o ser humano tem de reter informações, processá-las, ressignificá-las e fazer uso quando necessário. Aprender com os mais velhos é muito mais do que absorver conhecimento, trata-se do respeito à ancestralidade.

O uso de ervas com propriedades curativas acompanha a humanidade desde seus primórdios. Os povos indígenas conheciam milhares de espécies vegetais e suas utilidades, muitas delas foram incorporadas pelos colonizadores e transformadas, posteriormente, em remédios industrializados. O encontro dos saberes indígena e africano resultou em conhecimento mais apurado sobre o uso de remédios a partir da natureza, não raro, este arcabouço de receitas amenizou a dor, salvou vidas, livrou do sofrimento, visto que, o acesso aos médicos ‘doutos’ era bem restrito.

Na grande maioria das comunidades remanescentes de quilombo do Brasil há pessoas que sabem fazer chás, pomadas, xaropes, emplastos e outros remédios. Não é diferente com as comunidades Arvinha, Mormaça e Padre Osmari, objeto central desta pesquisa. Nas três comunidades, o uso das plantas medicinais não é mera alternativa à falta de medicamentos produzidos pela indústria farmacêutica, mas crença na eficácia das propriedades curativas das plantas medicinais. Registramos também ‘receitas’ para os males da alma e ‘proteção’ contra os efeitos proporcionados pelas energias negativas.

A transmissão do conhecimento ocorre de forma espontânea, pela convivência,

ou seja, dos mais velhos às gerações mais novas. As mulheres são maioria entre aqueles que detêm o conhecimento. Percebe-se que as mães sentem a necessidade de repassar às filhas os conhecimentos sobre remédios naturais, sobretudo, aqueles utilizados para doenças comuns aos bebês. Ensinar como fazer os remédios e os rituais de proteção vai muito além do cuidado com a saúde do bebê. Significa repassar o conhecimento para quem dará continuidade à vida da comunidade. “*Aprendi com minha mãe*” é uma expressão repetida muitas vezes quando se trata de conhecimentos sobre gravidez e primeiros cuidados com o bebê.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas**: guardiães de matas e rios. 2. ed. Belém: Cejup/UFGPA-NAEA, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. [Org.]. **Conhecimento tradicional e biodiversidade**: normas vigentes e propostas. 1. vol. Manaus: Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/Fundação Ford/Fundação Universidade da Amazônia, 2008.

BENEFÍCIO DAS PLANTAS. Mil folhas. Disponível em: <<https://www.beneficiosdasplantas.com.br/mil-folhas/>>. Acesso em 27 jun 2018. Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate. Brasília, DF : Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2008.

CARDOSO, Érica. Guaco combate a tosse e reumatismo. <<https://www.tuasaude.com/guaco/>>. Acesso em 29 de nov de 2018.

CHÁ BENEFÍCIO. Chá de Mastruz: benefícios e propriedades. Disponível em: <<https://www.chabeneficios.com.br/beneficios-cha-de-mastruz/>>. Acesso em 28 jun 2018.

CHÁ BENEFÍCIOS. Chá de sabugueiro serve para a tosse e muito mais. Disponível em: <<https://www.chabeneficios.com.br/cha-de-sabugueiro-serve-para-tosse-e-muito-mais/>>. Acesso em 28 jun 2018.

FARIAS, Rosilene Gomes. Pai Manoel, o curandeiro africano, e a medicina no Pernambuco imperial. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro. v.19, supl., dez. 2012, p. 215-231.

Fonte: RIBEIRO, Darcy. **Diários Índios**: os Urubus-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GINECOLOGIA NATURAL. Plantas – Artemísia, a Erva da Mulher! Disponível em: <<http://ginecologianatural.com.br/plantas-artemisia-a-erva-da-mulher/>>. Acesso em 30 jun 2018.

GREENME. Sálvia: a planta amiga das mulheres. Disponível em: <<https://www.greenme.com.br/usuarios/beneficios/3794-salvia-planta-amiga-dasmulheres>>. Acesso em 28 jun 2018.

LEAL, Hermes. **Quilombo**: uma aventura no Vão das Almas. São Paulo: Mercury, 1995.

MAESTRI, Mário. **O escravo no Rio Grande do Sul**: trabalho, resistência e sociedade. 3. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de (Orgs). **No Caminho de Pedras de Abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. 2. ed. Belém: NAEA/UFGPA, 2004.

MEDICINA NATURAL. Confrei: benefícios, efeitos colaterais e propriedades medicinais. Disponível em: <<http://www.medicinanatural.com.br/confrei-symphytum-officinale/>>. Acesso em 28 jun 2018.

MELHOR COM SAÚDE. O uso da tansagem: uma erva milenária. Disponível em: <<https://melhorcomsaude.com.br/tansagem-erva-milenaria/>>. Acesso em 28 jun 2018.

MONTEIRO, Cristiano Sobroza. **Do quilombo à serra: migração, identidade e alteridade no RS**. Santa Maria/RS: Câmara Municipal de Vereadores de Santa Maria, 2015.

OLIVEIRA, Heron Lisboa de. **Comunidades remanescentes de quilombo de Arvinha e Mormaça: processos educativos na manutenção e recuperação do território**. São Leopoldo: UNISINOS/ Programa de Pós-graduação em Educação, 2014. [Tese de Doutorado].

PEREIRA, Ricardo Augusto; LIMA, Solimar Oliveira [Orgs.]. **Bens Negros: referências culturais em comunidades quilombolas do Piauí**. Teresina, PI; Iphan, PI: 2012.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. **Negros do Tapuio: memórias de quilombolas do sertão piauiense**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2012.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. O mito Juca Rosa. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. Ano 1. n. 6. dez. 2005. pp. 32-35.

SANTOS, Maria Elisabete Gontijo dos; CAMARGO, Pablo Matos. (Orgs). **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória D'África: a temática em sala de aula**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Débora. Manjerona: benefícios e propriedades medicinais. Disponível em: <<https://www.remedio-caseiro.com/manjerona-beneficios-e-propriedades-medicinais/>>. Acesso em 28 jun 2018.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro. Ano 1. n. 6. dez. 2005. pp. 32-35.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2007.

TUA SAÚDE. Agrião combate a anemia e melhora a pele. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/agriao/>>. Acesso em 30 jun 2018.

TUA SAÚDE. Benefícios do chá de Macela e como fazer. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/macela/>>. Acesso em 28 jun 2018.

ZANIN, Tatiana. Benefícios do chá de erva-cidreira. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/beneficios-do-cha-de-erva-cidreira/>>. Acesso em 28 jun 2018.

ZANIN, Tatiana. Para que serve o gengibre. Disponível em: <<https://www.tuasaude.com/gengibre/>>. Acesso em 28 jun 2018.

ARTE, CULTURA E MEMÓRIA NO PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Danilo Moraes Lobo

Licenciado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

Especialista em Memória

História e Historiografia pela UESB. Especialista em Teoria e História Literária (UESB). Mestre em

Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB.

Doutorando em Memória: Linguagem e Sociedade na UESB.

Doutorando na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

Brasil, <dmoraes.lobo@gmail.com>

Auterives Maciel Jr

Docente na Universidade Veiga de

Almeida – UVA/RJ e na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ, Brasil.

<aутermaciel@gmail.com>

Doutor em Teoria Psicanalítica pela Universidade

Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente do curso de Mestrado e Doutorado em Psicanálise,

Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida (UVA/RJ) e da Pontifícia Universidade

Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ)

Trabalho publicado nos anais do IV Congresso Internacional sobre Culturas – Memória e

Sensibilidade: Cenários da experiência cultural contemporânea, realizado entre os dias 21 e

23 de novembro de 2018, no Centro de Artes,

Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), em

Cachoeira (BA-BR).

RESUMO: Pretende-se pensar nesse trabalho algumas articulações possíveis no pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, capazes de fornecer um instrumental analítico que problematizem a cultura e a arte nas suas relações com modos de existência. A partir de uma avaliação sobre a dinâmica dos valores que orientam a cultura moderna, o filósofo nos apresenta uma crítica ao *niilismo* que subjaz os mais diversos campos de produção humana, a saber: a religião, a ciência, a política, a comunicação, a arte, dentre outros. O que emerge dessa avaliação é uma diretriz de ordem genealógica para compreender os impulsos sobre os quais se sustentam os valores que governam a civilização ocidental. Nesse sentido, Nietzsche irá pensar sobre a memória nas suas dinâmicas de constituição sócio-histórica dos valores e que configuraria expressões de vidas em ascensão ou decadência, tomando *vontade de potência* como diretriz e categoria interpretativa principal. Assim, a arte será pensada aqui enquanto perspectiva que aborda a vida sob um olhar estético capaz de fazer uma crítica ao niilismo e à moral.

PALAVRAS-CHAVE: Arte, Cultura, Memória, Vida, Nietzsche

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche, a partir do método genealógico, desenvolve em

sua obra uma avaliação crítica sobre a dinâmica dos valores¹ morais que orientam a cultura moderna, subjacentes aos mais diversos campos da produção humana, a saber: a religião, a ciência, a política, dentre outros. O que direciona essa avaliação é um impulso para compreender as bases sobre as quais se sustentam os ideais que governam a civilização ocidental. O resultado expresso ao longo da sua obra nos exhibe um amplo painel de produtos da cultura, marcados por valores niilistas que expressam aquilo que Nietzsche entende como manifestações de ressentimento para com a vida, sendo esta compreendida aqui como *vontade de potência*², atravessada por forças de conservação e/ou criação, e que será a diretriz para o filósofo pensar sobre a questão do valor enquanto expressão de modos de vida, pensados para além de uma moral assentada em ideais desvinculados das dinâmicas da história.

Assim, em *Genealogia da moral*, título do seu livro de 1887, apresenta alguns de nossos valores dominantes de modo crítico e polêmico, resultando em constatações que irão colocar em xeque o senso comum que acompanha as conformidades construídas pela *moralidade do costume*³. A história da moral consoante a perspectiva do filósofo é a dominância do persistente niilismo, resultado de uma cultura alheia à própria dinâmica de construção sócio-histórica dos valores. O ataque é voltado sobretudo à metafísica socrático-platônica que toma o ser a partir de formas prefiguradas que conformam um tipo de vida tido como superior e ideal, mas que para Nietzsche, se revela como decadente dado que nega a vida enquanto processo de criação e promove uma vontade voltada à transcendência.

Segundo Peter Pal Pelbart (2016), a partir da constatação de que o niilismo produziu um deslocamento do centro de gravidade da vida para o âmbito dos valores superiores, têm-se uma depreciação metafísica da vida, tendo esta sido reduzida ao valor de nada. A experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida enquanto problema que atravessa a dinâmica histórica, almejando-se explicitar a sua lógica de desenvolvimento. Segundo Claudemir Luís Araldi (1998) é na modernidade que observamos o momento decisivo desse processo, pois nela o niilismo se radicaliza e apresenta suas formas mais acabadas, onde Nietzsche busca captar o espírito de incerteza, dúvida e hesitação que acresce no exercício filosófico e na ação do homem

1 Uma das noções centrais no pensamento nietzschiano, a noção de valor está ligada a um questionamento contínuo sobre o que consiste os valores morais, por exemplo o valor dos valores “bem” e “mal”, dado que a atitude comum seria avaliá-los como existindo desde sempre, instituídos num além, encontrando legitimidade num mundo suprassensível: “Se nunca se hesitou em atribuir ao homem “bom” um valor superior ao do “mau”, é porque os valores foram considerados essenciais, imutáveis, eternos. No entanto, uma vez questionados, eles revelam-se “humanos, demasiados humanos”: surgiram em algum momento e em algum lugar e, por isso mesmo, possuem uma proveniência e uma história. Assim, o valor dos valores está em relação com a perspectiva avaliadora a partir da qual ganharam existência” (MARTON, 2016, p. 406).

2 No pensamento de Nietzsche aparece o conceito de Vontade de Potência vinculado à vida, mas não restrito à vida orgânica; ela está presente em tudo, desde reações químicas mais simples até à complexidade das ações humanas. Caracteriza-se pela expansão, superação, além de aliar-se a outras e se tornar maior. Neste campo, o combate e o jogo são uma constante numa luta onde a identidade e a permanência são abolidas em prol da diferença.

3 Conceito trabalhado sobretudo no livro *Aurora* (1881), onde é desenvolvida a ideia de que se trata de uma obediência e um respeito às tradições, uma subordinação a uma autoridade e ao costume próprio de uma comunidade (Ver o § 9 do Livro I).

moderno.

Na modernidade, o evento da morte de Deus⁴ aparece como um corte fundamental para a história do niilismo, dado que expressa o esgotamento interpretativo da separação entre mundo sensível e supracensível, com a consequente insustentabilidade das ideias metafísicas e dos valores que subordinavam o mundo sensível. Nietzsche denuncia aqui que não há um abandono dos valores transcendentais, posto que há um esforço na modernidade de substituição do deus transcendente por outros valores, tais como: razão, ciência, história, progresso. Haveria aqui, portanto, não só uma cisão, mas também uma continuidade no que diz respeito à interpretação moral do mundo.

Articulando uma linguagem próxima ao campo das ciências biomédicas, mas expressa de um modo interpretativo singular, Nietzsche procederá a uma dissecação do valor desses valores, realizando diagnósticos e em certo sentido aplicando um tipo de terapêutica que resultará numa *transvaloração de todos os valores*⁵. Deste modo, irá se considerar como uma espécie de “médico da cultura”, cuja preocupação será direcionada ao mapeamento dos tipos fisiológicos constituídos a partir de imperativos morais, alcançando os seguintes questionamentos: o que engendraria homens fortes, ativos e saudáveis, ou pelo contrário, produziria homens cansados, tristes e ressentidos?

Para enfrentar esta problemática dos valores niilistas sua filosofia irá se deparar com o problema da memória, uma vez que o filósofo se pergunta como foi possível a produção de um homem capaz de ser responsabilizado pelos seus atos, dado a sua condição primeva de um animal movido pelo esquecimento. Daí porque na *Genealogia da moral* discutirá a construção de uma *mnemotécnica* capaz de moldar um animal apto a atender os reclames de uma dada conformação social (NIETZSCHE, 2003a). O enfrentamento dessa questão, portanto, se opera enquanto um deslocamento para jogar luz e compreender como o homem conserva os valores niilistas, o que para Nietzsche remete a uma questão anterior que atravessa a mesma obra: qual o valor da memória? E aqui o filósofo avaliará dois tipos de memória: a memória de marcas ou do ressentimento e a memória da vontade.

Esses dois tipos de memória apontam para modos de existência diversos, ou seja, expressam avaliações da vida referidas a conformações que apontam sintomas de decadência e mal-estar, ou pelo contrário, conformações que apresentam

4 Conforme nos explica Claudemir Luís Araldi, o evento fundamental da modernidade é a Morte de Deus: “Em Nietzsche, a Morte de Deus não tem significação de um enunciado metafísico sobre a existência ou não de um ser superior. O anúncio do homem louco, “Deus está morto” (Gott ist tot), tem o significado de um abalo cósmico, de uma perda total de sentido, de toda finalidade, ocasionados pelo afastamento da fonte divina dos valores (compreendida como o sol na tradição platônica) que forneciam *um* sentido ao mundo. A morte de Deus não é um evento fortuito, sem qualquer concatenação com a história da moral; ao contrário, é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que por fim anula o dualismo entre mundo sensível e mundo supracensível. Assim, a constatação da morte de Deus leva à radicalização do niilismo” (ARALDI, 1998, p. 77)

5 Compreende, de modo sintético, um movimento de destruição e criação de novos valores, caracterizado por uma reviravolta profunda que altera todas as avaliações que dominaram e dominam o Ocidente.

sintomas saudáveis ou potentes. O valor maior para Nietzsche é a vida, para além da moralidade vigente e/ou dominante, além do bem e do mal, e que expressa relações de forças próprias a uma configuração cultural que se ancora sob bases dominadas por tendências conservadoras e adaptativas da moralidade ou sob bases criadoras e abertas às potências do devir. Nesse sentido, a memória pode se configurar tanto como um peso e um dever, tomando o esquecimento enquanto algo a ser combatido, ou então apontar para uma configuração aberta ao tempo e ao devir, afirmando a vontade e pautando o esquecimento enquanto força ativa, capaz de atuar paralelo a uma memória aberta ao futuro e à produção de novos valores.

Na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche procederá a uma análise mais detida sobre o processo histórico de constituição dos ideais, evidenciando aqui uma ligação com as profundas marcações sobre o corpo dos homens, dado que para atingir um determinado patamar de raciocínio, o homem foi submetido a dor como processo mnemônico:

Jamais deixou de haver sangue, martírios e sacrifícios, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (NIETZSCHE, 2003a, p. 51)

O processo da cultura, conforme a ótica de Nietzsche, é marcado pela crueldade que conforma modos de vida assentados numa tradição que na sua gênese afirma-se de modo terrível e brutal. A constituição da memória não se resumiria, portanto, a um mero traço da evolução cognitiva, mas situada numa tensão para conformar um tipo de homem afeito à coesão social, capaz de regular os seus impulsos. Desse modo, algumas ideias deverão se tornar onipresentes e fixas no sistema nervoso, o que será forjado com modos de vida e procedimentos ascéticos, capazes de combater implacavelmente outras manifestações concorrentes de ideias.

Essa memória de marcas, vincula-se a processos de subordinação e submissão nos quais um tipo de humanidade vai se constituindo sob a configuração de valores que tornam o homem um “animal de rebanho”, como Nietzsche destaca. A conformação de um homem memorioso, vinculado a um sentido de domesticação na cultura, atravessado por instintos de reação e ressentimento, provocaria a visão de um homem cansado e niilista, sobretudo ao longo da história europeia, sobre a qual o filósofo se detém de forma mais incisiva.

Ao lado dessa memória que remete à tradição moral que condiciona e produz um homem sob o signo do dever de lembrança, preso a um passado inexorável e que se torna passivo frente a impressões uma vez recebidas, Nietzsche desenvolve a perspectiva de uma memória da vontade que se vincula às possibilidades do homem responder por si num porvir, mas sem deixar de remeter a algo que já se quis, ou seja, continuar querendo o que já foi querido. A relação com o passado aqui não é passiva,

mas sim ativa, de modo que ao contrário da memória de marcas, a relação é de não mais querer livrar-se, mas sim sentir-se impelido a continuar querendo. O sentido de memória que aqui emerge está ligado a palavra que se empenha, a uma promessa que se mantém. Vincula-se também ao longo processo de tornar o homem um ser confiável e capaz de manter sua palavra frente às injunções do tempo. Conforme Nietzsche:

[...] não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (NIETZSCHE, 2003a, p. 48 – grifos do autor)

A memória da vontade também possui uma relação muito próxima ao esquecimento, dado que o mesmo aparece em Nietzsche como uma força inibidora ativa, fisiologicamente vinculada à capacidade de abertura psíquica para o novo. O esquecimento aparece na *Genealogia da Moral* enquanto força que trabalha para permitir a consciência a atenção ao presente e suas possibilidades. Aparece como elemento fundamental para a saúde e que só seria suspenso em alguns momentos por uma memória capaz de se vincular ao porvir.

A tônica que Nietzsche emprega no conceito de vontade, não como simples intencionalidade numa consciência, mas articulando-o ao conceito de memória, expressa uma conjugação que procura dar conta da experiência da temporalidade que atravessa a constituição do homem. Segundo Maria Cristina Franco Ferraz (2002), a vontade se intensifica e se transforma em tempo, além de apropriar-se da sua passagem. Assim define a autora: “Vontade, nesse sentido, seria aquilo que é capaz de ligar algo que já foi certa vez querido a um querer que se projeta no tempo por vir. Só assim a memória pode deixar de ser grilhão e, como efeito da vontade, aliar-se à alegria e à felicidade da criação” (p. 67). É a partir desse entendimento sobre a plasticidade da memória, tomando-a como capaz de vincular-se a criação que se torna exequível articulá-la com o problema da arte e modos de vida em Nietzsche.

A relação entre arte e existência foi pensada por Nietzsche ao longo de toda sua obra e podemos observar esse diálogo entre elas já a partir do seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia* (1871), no qual o filósofo desenvolverá um resgate da cultura trágica entre os gregos antigos para pensar o seu ressurgimento sob outros moldes na modernidade, sobretudo na obra de Wagner. Mas o que nos interessa mais detidamente aqui é a compreensão da arte enquanto potência capaz de produzir um

6 “Para Nietzsche, *décadence* é a desagregação dos instintos (*Instinkte*), tanto do indivíduo quanto da cultura, os quais não podem mais encontrar condições que propiciem o crescimento de potência, pois perderam toda capacidade de seleção, supondo que tudo se equivale, tudo é nivelado, não há estilo próprio, e podem até mesmo aceitar o que é prejudicial ou ruim (*schlecht*), ou seja, o que impede o crescimento da potência” (Wilson Antônio Frezzatti Jr. em verbete *Décadence* constante no *Dicionário Nietzsche* organizado por Scarlett Marton 2016, p. 179).

pensamento que denuncie a moralidade e seu consequente niilismo. Sobre este modo de valorar que expressa um esgotamento, ou a cultura da *décadence*⁶, por meio de uma renúncia à vida enquanto potência criadora, Nietzsche afirma:

Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a *hostilidade à vida*, a rancorosa, vingativa aversão contra própria vida: pois toda vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro (NIETZSCHE, 2003b, p. 19).

A vida enquanto experiência estética, aberta à pluralidade de sentidos, aos afetos e ao devir, constituída por campos de forças e não sendo governada apenas por valores morais, torna-se o parâmetro sobre o qual a reflexão nietzschiana irá se pautar. Nesse sentido, a arte será pensada enquanto potência transfiguradora capaz de expressar com maior intensidade as dinâmicas da existência, a qual não carregaria sentidos pré-determinados, causalidades estanques, percursos teleológicos, estando sujeita a desvios, fissuras, irrupções, acasos, enfim, a uma gama de acontecimentos capazes de produzir novos caminhos e valorações sobre o devir. Aqui a arte é postulada enquanto criação da vida, capaz de lidar com o absurdo que está sempre à espreita para sequestrar a vontade e submergi-la ao niilismo. Sobre este papel transfigurador da arte ele adverte:

Aqui, neste supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a *arte*; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver: são elas o *sublime*, enquanto domesticação artística do horrível, e o *cômico*, enquanto descarga artística da náusea do absurdo (NIETZSCHE, 2003b, p. 56).

O pensamento estético trabalhado em *O nascimento da tragédia* volta-se a perspectiva de pensar a vida para além dos valores construídos sob o viés da moralidade. Isso não significa desvinculá-lo de uma perspectiva ética, dado que a tarefa da arte seria, na ótica nietzschiana, dignificar a vida e nos seduzir a continuar vivendo. Aqui se compreende que o esforço do filósofo se direciona a expressar uma vontade potencializada, força que aparece por vezes em sua obra como uma embriaguez ou euforia que seria o impulso primordial à criação. Importa destacar que essa força não remete à simples atos de consciência, mas a uma espécie de subjetividade transbordada para além dos limites de um eu, dado que remete ao esforço de pensar a vida enquanto vontade, desejo, força que escapa aos ditames da razão humana. Pensar a vida pelo viés único da racionalidade, implica em circunscrevê-la a um julgamento que pode reforçar uma postura de negação e condenação do mundo, pela ótica de valores que anseiam ao nada (*niilismo*) por não suportarem as dinâmicas que produzem tensão sobre o que é vivido, e que extrapolam conformações únicas de sentido que se subordinam ao viés moral.

A arte, sob a ótica nietzschiana ainda, busca enfrentar o niilismo persistente na cultura que almeja a verdade acima de tudo e que se confronta com o insuportável. Desse modo, ao contrário de Schopenhauer que postula a negação da vontade como

saída para o absurdo da vida, Nietzsche postula a arte como cura e estimulante da vontade, capaz de produzir um pessimismo da potência, ou da “fortitude” que transfiguraria verdades horrendas. A perspectiva exposta pela metafísica da arte não é desvendar a verdade sobre o mundo, mas glorificar a aparência e a ilusão que compõe a vida e um elogio à criação que a celebre, tomando como postulado o que filósofo defende: “pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente” (NIETZSCHE, 2003b, p. 47).

A postulação da arte enquanto ótica primordial para exaltação do desejo pela vida, coloca em questão o diagnóstico da cultura ocidental, qual seja, uma cultura que sofre de niilismo, conforme nos aponta Cláudia Maria de Castro (2008):

Uma fraqueza dos instintos cujos sintomas manifestam-se em sua tradição filosófica, moral e religiosa. Psicólogo das profundezas, ao sondar as origens das formas de pensar responsáveis por este processo de decadência que corrói o mundo moderno, ele encontra o socratismo, o modo metafísico de pensar que se impôs como base de nossa civilização: o niilismo do qual padece o Ocidente é consequência direta do idealismo metafísico. Seu pensamento se constrói, portanto, como uma luta incessante contra a metafísica socrática. Neste combate, em *O Nascimento da tragédia*, Nietzsche confere ao verdadeiro artista, gênio transfigurador, a tarefa de restaurar a saúde da cultura ao fazer da arte a exaltação da força vital do homem (p. 129-130).

Ainda conforme Castro, as análises desenvolvidas nesse livro onde se apresenta o essencial da estética nietzschiana não se resumem ao estudo de obras de arte, mas também “sua genealogia e seus efeitos na cultura e na vida de um povo” (CASTRO, 2008, p. 130). No caso em questão, Nietzsche trabalha com imagens da mitologia grega, para além de uma mera inteligência lógica, visando sobretudo operar plasticamente com as figuras de dois deuses da arte grega, sendo eles Apolo e Dionísio. Tratando-os como impulsos artísticos que não pertenceriam ao homem, mas à própria natureza, Nietzsche considera que o desenvolvimento da arte estaria ligado ao confronto e a conciliação entre essas duas divindades/impulsos, sendo Apolo aquele ligado às belas formas, à figuração plástica, ao sonho, e Dionísio vinculado ao não figurativo, ao informe, à embriaguez. Em Nietzsche, esses dois polos não se constituem numa mera oposição entre forma e matéria, pois a arte enquanto potencia transfiguradora da vontade faz a aparência remeter à sua própria condição de intensificação da vontade. O que sobressai também nessa estética é a condição fisiológica da arte, dado que o apolíneo e o dionisíaco são tomados como instintos artísticos vinculados a estados fisiológicos. Sonho e embriaguez exprimem de modo fisiológico a manifestação dos estados estéticos correspondentes a Dionísio e Apolo, mas que ultrapassariam os limites da consciência empírica individual.

No resgate genealógico proposto por Nietzsche em relação aos gregos, é possível observar uma divinização da vida, para além de qualquer julgamento metafísico ou moral. Isso é expresso pela religiosidade grega com seus deuses que carregam consigo modos artísticos de vida que não se resumem à interdições, tabus ou censuras. Há sobretudo um impulso à beleza de uma vontade que é transfigurada artisticamente

e que o filósofo busca nos gregos para avaliar o modo como os modernos tratam da questão da arte. Em *O Nascimento da tragédia* se estrutura um trabalho genealógico com a memória, dado que a cultura grega antiga é retomada não apenas enquanto curiosidade antiquária, mas naquilo que permite divisar os desdobramentos de um processo de formação cultural que atravessa a modernidade. Já no seu primeiro livro, Nietzsche esboçava um caminho de pesquisa que se consolidará em sua obra tardia com *Genealogia da Moral*, onde fica explícito o método de avaliação e crítica da cultura, onde o problema do niilismo se torna incontornável. A contraposição entre arte e moral que já figurava no primeiro livro do filósofo, apontava para o problema da cultura que seria enfrentado nos livros posteriores, levando-se em conta os valores que se impuseram como dominantes no processo de formação histórica no Ocidente. Especificamente isso atinge a produção da tragédia num dado momento da Grécia no século V a.C, quando a influência do socratismo se torna presente na obra de Eurípedes, o que será considerado como a primeira morte da tragédia, dado que nesse autor a ênfase maior seria dada aos problemas referentes à consciência do que propriamente a expressão da vontade. Para Nietzsche já estamos aqui na gênese do niilismo que atravessará milênios, assumindo uma diversidade de formas e carregando também uma tensão entre os valores que abarcarão modos de vida decadentes ou ascendentes.

Nietzsche, reforça-se, irá empreender assim ao longo de sua obra uma pesquisa genealógica para compreender a gênese, o processo e a dissolução dos valores. Como questão fundamental na obra do filósofo, apresenta-se o horizonte de inquietações da modernidade, quando se procura abarcar as diversas manifestações da doença ou crise inscritas na história do homem ocidental, objetivando-se atingir a raiz comum dessa doença que seria caracterizada pela instauração da interpretação moral da existência. A arte caminha paralela a esse diagnóstico, dado que aponta para possibilidades de criação e afirmação de uma vida que pode ser dignificada e celebrada, ou seja, uma possível destruição e superação do niilismo.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Claudemir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75-94, 1998. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_05_05%20Araldi.pdf. Acessado em: 09/02/2018.

CASTRO, Cláudia Maria de. A inversão da verdade: notas sobre O nascimento da tragédia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 49(117), 127-142, 2008. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100007>. Acessado em: 14/04/2019

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Memória, esquecimento e corpo em Nietzsche. In: *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MARTON, Scarlett (org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre preconceitos morais*. São Paulo: Companhia das

Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

PELBART, Peter Pal. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2ª edição, 2016.

CABARÉ DA RRRRRAÇA: O RECURSO DO RISÍVEL COMO METÁFORA DO ENTRE -LUGAR

Gildete Paulo Rocha
UNEB- DCHT. Eunápolis/Ba

RESUMO: O presente estudo de caráter multidisciplinar tem como espinha dorsal aportes teóricos oriundos de diferentes campos epistemológicos como, Artes Cênicas, Estudos Culturais, Pós-coloniais, sociologia, Antropologia e Filosofia com investigações específicas nas questões da identidade negra. Propõe problematizar o caráter ambivalente do riso (comédia) na abordagem do racismo/antirracismo dada pelo Bando de Teatro Olodum, na experiência cênica *Cabaré da Rrrrrraça* (1997-2018), no intuito de averiguar se tal abordagem – considerando seu contexto sociocultural, político e histórico – propicia um espaço para reflexão crítica que ressignifique valores ou não transcende o sensorial: identificação, incômodo.

PALAVRAS-CHAVE: cabaré da Rrrrrraça; identidade negra; entre-lugar; comicidade.

CABARÉ DA RRRRRAÇA: THE RESOURCE OF THE LAUGHABLE AS A METAPHOR OF THE IN-BETWEEN

ABSTRACT: The present study of multidisciplinary character has as its backbone the theoretical contributions coming from

different epistemological fields such as Scenic Arts, Cultural Studies, Postcolonial Studies, Sociology, Anthropology and Philosophy with specific investigations concerning the questions around black identity. It proposes the problematization of the ambivalent character of laughter (comedy) in the approach of racism / anti-racism given by the Bando de Teatro Olodum in the scenic experience *Cabaré da Rrrrrraça* (1997-2018), in order to investigate whether such approach – considering its sociocultural, political and historical context – provides a space for critical reflection that resignifies values or does not transcend the sensorial: identification, annoyance.

KEYWORDS: Cabaré da Rrrrrraça; black identity; in-between; comedy

Antes, peço permissão para registrar a opção por manter o título do espetáculo em português, numa postura ideológica de reiterar a sonoridade e o significado de resistência que o mesmo imprime via repetição da consoante “r”.

Venho aproveitar esse espaço para apresentar algumas ideias, iniciais, que estão tomando forma com o desenvolvimento de uma pesquisa mais abrangente, no concernente a uma leitura sistemática da obra cênica espetacular *Cabaré da Rrrrrraça* (1997-2018) do

Bando de Teatro Olodum, que se propõe problematizar o recurso do risível (comédia) na abordagem do racismo/antirracismo – considerando o contexto sociocultural, político e histórico brasileiro – no intuito de refletir sobre sua viabilidade de propiciar o transcender do sensorial (incomodo, identificação) resignificando. A noção de “entre-lugares” caracteriza aqui um elemento intersticial onde se movimentam as diferenças (raça, etnia, sexualidade, dentre outros) em meio a jogos de poder e seus movimentos de negação/afirmação. De acordo com Bhabha (2013, p. 20) os “ ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”.

Contextualizando as reflexões, o evento cênico *Cabaré da Rrrrraça* do Bando de Teatro Olodum (1997-2018) – sob a direção de Marcio Meireles – nas palavras de Lázaro Ramos propõe-se:

[...] discutir as várias faces da população negra: aquele negro consciente, aquele inconsciente, aquele que queria discutir, aquele que não queria. Aquele que usava como arma a estética, aquele que usava como arma de defesa a inconsciência (RAMOS, 2007, p.35).

A comicidade é um traço forte do Grupo, especialmente nos primeiros trabalhos. Existe a probabilidade, marcada historicamente, de o *Bando de Teatro Olodum* ter sofrido influência indireta da *Cia Baiana de Patifaria* por meio da montagem cênica “*A bofetada*” (1988), marcada pelo humor escancarado e coincidentemente o espetáculo de maior popularidade do teatro baiano, comprovando a inclinação da plateia soteropolitana para a comédia, isto é, por encenações cuja espinha dorsal seja o risível, em particular o trato de vivências locais sob o viés do humor. Leitura essa possibilitada ao atentarmos para o detalhe de que a estreia do *Bando* ocorre meio ao momento de grande euforia local com o espetáculo “*A bofetada*”. De acordo com Uzel (2012),

O Bando de Teatro Olodum entrou em cena pela primeira vez no período de auge da comédia *A bofetada*, espetáculo mais popular da história do teatro baiano. O sucesso desta montagem, lançada em novembro de 1988 pela Cia. Baiana de patifaria, evidenciou o interesse do público local em assistir a peças marcadas por uma comicidade sintonizada com a vivência em Salvador. Ou seja, servisse de parabólica do cotidiano (UZEL, p. 53, 2012).

O supracitado também corrobora para hipótese de ser o traço cômico, no evento cênico em questão, antes, uma continuidade de um recurso já presente em *Essa praia é nossa* (1991) comédia inaugural. Fato é que em *Cabaré da Rrrrraça*, obra objeto deste estudo a comicidade é tomada como “recurso estratégico”. Se a ideia de usar o humor como estratégia já existia no projeto inicial é algo a se verificar. Fato é que o cômico é a espinha dorsal do espetáculo. Para o diretor, seria um recurso para atenuar a abordagem temática do espetáculo: “agente oferece a fruta e, depois o caroço para a plateia engolir”. E, também passível de ser lido como forma de “suavizar” possíveis tensões e conflitos entre os presentes. Segundo o Bando, o formado do *Cabaré da*

Raça faz remissão a estética da Revista Raça Brasil – periódico lançado em 1996 – combinando desfile de moda no estilo “o negro é lindo” e talk-show televisivo. E, ainda, sob a autodenominação de “panfletário”, “didático”.

O uso do recurso da comédia – ainda que se considere o caráter estratégico – na abordagem do racismo/antirracismo no espetáculo “Cabaré da Rrrraça” há tempos provoca em mim inquietação no tocante a sua eficácia no que diz respeito ao desejo e marca do Bando Olodum: a promoção do combate ao racismo; em virtude do risco latente de gerar apenas o riso pelo riso. O que levou a presente proposta de estudo, ou ainda, de problematização, no sentido foucaultiano, do referido objeto com intuito de ponderar se o entrelaçamento do risível (comédia) e o discurso antirracista no evento desencadeia outro nível de consciência, pois, a princípio, se acredita que sua eficácia crítica, no sentido da promoção de uma reflexão transformadora, está para a maneira como a obra cênica se ocupa desses lugares – que ecoam paradoxais, ambivalentes.

Inicialmente, sublinhamos dois fatores que corroboram para o paradoxo supracitado: primeiro, o contexto de racismo à moda brasileira, ecos da ideologia racial forjada entre fim do século XIX e meados do século XX pela elite brasileira, assinalada sobretudo pelo ideal do branqueamento via mestiçagem. Tais intelectuais, por sua vez, se pautaram em teóricos – tanto de seu tempo quanto de tempo anterior – ocidentais (europeus e americanos). O conteúdo político mestiçagem como sinônimo de homogeneidade (com predominância biológica e cultural branca) levou a crença de uma igualdade, de uma democracia e conseqüentemente que no Brasil não há prática de manifestações racista preconceituosas. Discursos com todo respaldo intelectual a exemplo de Gilberto Freyre e o mito da “democracia racial”, ou da “sociedade multirracial de classes”, na concepção de Donald Pierson, ou “um laboratório de civilização” conforme Arthur Ramos, bem como os discursos teóricos sobre a formulação de uma teoria étnica para o Brasil de Nina Rodrigues, Alberto Torres, Silvio Romero, dentre outros.

Segundo, ou, concomitantemente, o fato de em nossa sociedade o risível, o cômico funcionar como elemento que promove e dissemina práticas racistas via piadas, “brincadeiras”. Dado reiterado por Dahia (2008) ao afirmar que: o riso é uma “via intermediária” que o brasileiro lança mão para “extravasar seu racismo latente”, camuflando o teor racista e conseqüentemente safando-se da represália sem abrir mão da “satisfação simbólica que o riso propicia, ao mesmo tempo em que não compromete sua auto-representação de não racista”. O reconhecimento dessa realidade e o desejo de combatê-la é que move parcela (s) da sociedade no sentido de promover ações contrárias e assumir posturas de resistência em vários campos do conhecimento humano. Entretanto, por conta do objetivo desse texto, nos ateremos no campo das Artes Cênicas, mais especificamente, ao teatro negro baiano – Bando de Teatro Olodum.

É nesse contexto que o estudo proposto sobre a experiência cênica objeto desse estudo insere-se e justifica-se ao propor uma instauração de leitura mais acurada

em torno do diálogo estabelecido entre: o discurso político-ideológico de combate ao racismo e o uso do humor, tendo em vista o propósito maior do Bando. Soma-se a esse fato uma crescente consciência da extrema relevância de reflexão/problematização da temática do racismo em suas muitas formas de expressão na atualidade, acrescida pelo temor atual com um iminente alargamento das ideologias racistas uma vez que, ideologicamente, o racismo subjaz estruturalmente a cultura política configurando-se o racismo cultural uma variante do racismo biológico. É sabido que, dentre outras, que a produção artística e cultural tem um caráter estratégico vital na disseminação/manutenção do racismo via representações. Contudo, também podem ser instrumentos para rever representações, promover resistências, ou seja, serem revertidos em estratégias de autoafirmação sociocultural da comunidade negra e conseqüentemente desconstruções/reconstruções identitária a exemplo do caso em questão: o teatro negro e mais especificamente o teatro negro baiano – Bando de teatro Olodum. Logo, propor tal problematização configura-se, antes, como resistência em forma de reflexão crítica, necessária ao movimento de (re) construção identitária.

A escolha também se justifica ao constatarmos que, ainda, há poucos estudos sobre teatro negro e, no caso particular, a atual situação de investigação sobre o objeto de estudo em questão é incipiente e mais precisamente no tocante ao foco do aqui proposto – refletir sobre o caráter ambivalente do riso (comédia) na abordagem do racismo/antirracismo pelo Bando de Teatro Olodum, na experiência cênica *Cabará da Rrrrraça* – até o presente momento pode ser considerado original. Os trabalhos acadêmicos a título de dissertação, até o momento encontrado, na minha busca, foram os de Nildes Costa Ribeiro Vieira, *Cabará da Rrrrraça: um espetáculo panfletário, didático e interativo* e *Guerreiras do Cabará: a mulher negra no espetáculo do Bando de Teatro Olodum*, de Marcos Uzel; material agora editado pela Edufba. Logo, o referido estudo gerará conhecimento sobre um aspecto ainda não explorado, contribuindo para ampliar o conhecimento na área de Artes Cênicas – teatro contemporâneo negro baiano. Acrescenta-se a necessidade do espaço acadêmico, por seu caráter fomentador de toda uma movimentação crítica e social com maior propriedade científica, dar sua contribuição para alargar estudos, de cunho científico, sobre a literatura dramática, teatro negro baiano.

Diante do exposto e tendo como meta instaurar uma reflexão sobre o caráter ambivalente do riso (comédia) na abordagem do texto dramático *Cabará da Rrrrraça*, do Bando de Teatro Olodum, via análise dos recursos “estratégicos” do risível na abordagem do racismo/antirracismo no intuito de averiguar se tal uso coíbe, ou não, a reflexão crítica no concernente ao combate ao racismo no contexto sociocultural brasileiro. Partir-se-á da seguinte indagação/provocação: O caráter ambivalente do riso (comédia) presente na abordagem antirracista de *Cabará da Rrrrraça*, considerando seu contexto sociocultural, político e histórico, propicia um espaço para reflexão crítica que ressignifique valores ou não transcende o sensorial: identificação, incômodo? Ao iniciar este estudo, a proposta de investigação em torno do referido *corpus* partirá da

seguinte hipótese: o recurso do “humor estratégico” utilizado pelo Bando de Teatro Olodum, no espetáculo *Cabaré da Rrrrraça*, ecoa como indicador de um dos traços histórico cultural do brasileiro no tratamento das questões raciais, isto é, o viés do risível, da comédia (as relações da graça, do riso) é uma das formas de explicitação do racismo na cultura brasileira. Logo, tomar a comicidade como recurso intermediador para a discussão sobre o negro no Brasil, dentro do viés antirracista soa paradoxal, ambivalente.

Estudos nos trazem esclarecimentos do como os aspectos cômicos/ humorísticos tanto podem se estruturar no intuito de promover críticas a indivíduos em particular, ou ir de encontro a valores defendidos por instituições sociais, atuando, assim, como instrumentos propulsores e reveladores de um movimento de transgressão. Também, estabelecem proposições que convergem para compreensão do riso e do risível como elemento fronteiro, paradoxal, ambivalente. Ao partir do pressuposto de que o riso configura identificação de um ponto de vista crítico e a representação de uma situação, comportamento, atitude passível de riso por um segmento social, pode-se compreender o riso como expressão de uma identidade. Momento que se faz oportuno pensar no entrelaçamento entre os conceitos: cultura, linguagem e representação, concebendo cultura como “conjunto de valores ou significados partilhados” (Hall, 1997), tendo na ideia de representação sua centralidade. O racismo se estabelece socialmente pela linguagem via representações, sendo o risível um dos seus instrumentos, uma válvula para seu extravasamento.

As supracitadas compreensões do riso e do risível dentro do contexto sócio cultural e histórico das relações sociais do negro no Brasil: “racismo à brasileira”, nos alerta a sermos cauteloso, pois, racismo velado e riso têm em comum o traço da ambiguidade. Contudo, no mesmo caráter ambivalente do cômico reside a fissura à subversão, afirmativa respaldada pela noção de ambivalência dialética apresentada por Bakhtin (1999).

No concernente ao impasse raça *versus* etnia e sua situacionalidade no contexto brasileiro contemporâneo – provado a inconsistência da raça biológica ou genética – embates teóricos tem ocorrido com vozes pro e contra a ideia de raça, a exemplo de Guimarães (1999). Momento em que se faz necessárias algumas pontuações em torno da abordagem do racismo/antirracismo e conseqüentemente políticas de identidade negra no Brasil, visto que o antirracismo brasileiro encontra grandes entraves que, segundo Guimarães, é devido a nossa sociedade ignorar o racismo em prol do ideal de homogeneidade e, por sua vez, a desigualdade racial ser vista como desigualdade de classe. E afirma que no Brasil a noção de “cor” é uma variante de “raça”. Com a ressalva de adotar uma concepção de raça num viés sociológico reconstruindo via criticidade noções dessa mesma ideologia. Tais posicionamentos estão em diálogo com Munanga, grande defensor da política de identidade étnica negra, em prol da reparação de desigualdades racial., sendo o conceito operacional “raça” concebido como relacional (entre membros de dada sociedade) cuja construção

é histórica e cultural. Contudo, defende a necessidade a polarização negros/brancos para fortalecimento político de superação das desigualdades centradas na noção cor/raça, em outras palavras, advoga o “antirracismo diferencialista”.

Por outro lado, temos os que advogam a favor de raça sob viés cultural, sendo um dos seus representantes Stuart Hall (2003), considerando-a “categoria discursiva”, isto é:

[...] a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características corporais, etc, – como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (HALL, 2003, p. 63, do autor).

Fato é que do ponto de vista conceitual tanto raça biológica quanto raça social são construções culturais, diferido apenas na base argumentativa fundacional.

Homi Bhabha (2013), problematiza sobre a construção/desconstrução da identidade do Outro através da perspectiva pós-colonial, para tanto estabelece a equação estereótipo = discriminação racial, onde o estereótipo é tido como uma estratégia fundamental para impor a dominação sobre o Outro, pois o processo de subjetivação desenvolvido através do discurso do estereótipo “ambivalente”: “instaura o ‘outro’ como sujeito, mas não o reconheci enquanto tal, porém reconhece para si” (p.107). A problematização de Bhabha é precisa para reflexão sobre o entrelaçamento comédia mais racismo/antirracismo = identidade negra uma vez que tal entrelaçamento está permeado pelo estereótipo (pelo discurso colonizador) “impossibilitando a diferença e circulação que libertaria o significante de *pele/cultura* das fixações da tipologia racial [...]. Isto porque o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante de ‘raça’ a não ser em sua fixidez enquanto racismo” (p.117). Então temos a ambivalência do estereótipo enquanto representação do negro brasileiro somado a ambivalência do recurso da comédia que aborda essa representação dentro do contexto sociocultural e histórico das relações sociais do negro no Brasil: “racismo à brasileira”. O risível – o espaço do cômico ambíguo, ambivalente – cai na mesma problemática da noção de “entre-lugar” e sua operacionalização no contexto brasileiro (devido a especificidade brasileira no quesito racismo).

Ao até então mencionado, será acrescentado como estratégia de abordagem auxiliar as noções da crítica genética que possibilitará reconstituir paradigmas visitados durante sua criação, nas palavras de Salles (2002): “A Crítica Genética tenta discutir o processo e tenta compreender o tempo de concepção e gestação do produto. [...] procura uma maior compreensão desse processo ou dos princípios que caracterizam a criação; ocupa-se da relação entre texto e gênese [...] (p.19).

Lançaremos mão do pressuposto bakhtiniano para nos dar suporte no que diz respeito a identidade negro brasileira – o dialogismo. Concebido como intrínseco ao funcionamento da linguagem humana, e, por sua vez, entendido como interação do discurso de um sujeito com o (s) discurso (s) de outro (s) sujeito (s) em uma situação

real de comunicação estabelecida socialmente. Visto por esse prisma, o ser humano é concebido como ser da linguagem, sendo impossível pensar a construção identitária fora de um processo relacional e dialógico,

A interação viabiliza a atitude responsiva e, por sua vez, o caráter de responsividade do diálogo gera a possibilidade de resistência. Dessa forma para Bakhtin, o sujeito não é totalmente assujeitado ao social, pois na réplica está o inacabamento do sujeito, em outras palavras, o ser humano é inacabado e isso o possibilita um espaço de liberdade. De acordo com Irene Machado:

[...] a capacidade potencial de os seres vivos reagirem ao meio em que vivem [...] tornou-se o centro das reflexões de Bakhtin sobre a resposta”. [...] Antes mesmo de o dialogismo ganhar a dimensão de unidade para a análise cultural e se transformar no conceito-chave de sua poética, Bakhtin se dedicara ao estudo da resposta na relação dialógica do homem com o mundo, suas reflexões nesse sentido constam do ensaio ‘Arte e responsabilidade’ de 1919 (MACHADO, 1990, p.1).

Assim sendo, o dialogismo assume um caráter de discurso ou enunciado saturado ideologicamente. É no processo de interações contínuas que o “eu” vai se constituindo. Assim, a questão da alteridade pressupõe uma dimensão dialógica onde a interação entre o “eu” e o “outro” é crucial, configurando-se o hibridismo – “uma mistura de duas linguagens sociais no interior de um único enunciado” (BAKHTIN, 2010, p.156).

Tal processo relacional e dialógico remete à Bourriaud (2009) no tocante à estética relacional: “a arte contemporânea [...] desenvolve um projeto político quando empenha em investir e problematizar a esfera das relações. ” (p.23), evidenciando o caráter dialógico da arte, no caso específico das teatralidades do real torna-se mais evidente o território híbrido, a zona ambígua ao pensarmos o tratamento dado a realidade /ficção, ou seja, (presença/ representação); soma-se ao já referido a questão do riso/racismo.

Vale sublinhar o quão substancial são os efeitos que o espetáculo almeja sobre seu público, situação em que nas palavras de Lehmann (2007), o público assume o papel de “parceiro participante” ao que acrescento a pertinência de considerar a diversidade do público em sua dimensão inter-racial. A importância da interação é acentuada ao considerar o modelo cênico Interativo do *Cabaré da Rrrrraça*, tornando-se plausível vislumbrar que a resposta a questão geradora desse estudo pode estar no enquadramento dado ao cômico versus discurso antirracista.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Marcos Antônio. A cultura negra e seus questionamentos na produção dramatúrgica/espetacular contemporânea. In: DUARTE, Eduardo de Assis. FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Belo Horizonte: UFMG, vol.4, 2011, p.339-373.

_____. *Marcas da violência: vozes insurgentes no teatro negro*. In: **Revista brasileira de Estudos da Presença**. ISSN 2237-2660. Porto Alegre: v.2, n.1, p. 123-147.

BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na idade Média e no Renascimento: o contexto de Francois Rebelias**. Hucitec, 1987.

- _____. **Estética da Criação verbal**. 5 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **Questão de Literatura e de Estética (A teoria do Romance)**. São Paulo: editora Hucitec, 2010.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- BOURIAUD, Nicolas. **Estética Relacional**. São Paulo: Martins, 2009.
- DAHIA, Sandra Leal Melo. A mediação do riso na expressão e consolidação do racismo no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília: vl. 23, n3, p. 697-720.
- FISCHER-LICHTE, Érica. Realidade e ficção no teatro contemporâneo. In: **Revista Sala Preta**, São Paulo, n.2, il. 13, 2013. Trad.: Marcus Borja. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/69073/71517>. Acesso em 22/02/2016.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social*; **Revista de sociologia**. USP, São Paulo, v. 13, n. 02, p. 121-142, novembro de 2101. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12365>. Acesso em: 12/10/2017.
- HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu Silva; Guaracirica Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 102p.
- LEHMANN, Hans-Thies. **Teatro Pós-dramático**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- MACHADO, IRENE, A teoria do romance e a análise estético-cultural de M. Bakhtin. In: **Revista USP**. Março/Abril e Maio, p. 135-142, 1990.
- _____. Os gêneros e o corpo do acabamento estético. In: BRAIT, BETH (Org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas, SP: editor Unicamp.
- MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. EDUNESP, São Paulo: 2003.
- MUNANGA, Gabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça e de racismo, identidade e etnia**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 24/08/2018.
- _____. Algumas afirmações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. In: **Revista da USP**, São Paulo, nº 68. P. 46-47, dez-fev, 2005-2006. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/144343404/kabengele-munanga-Algumas-consideracoes-sobre-raca-acao-afirmativa-e-identidade-negra-no-Brasil-fundamentos-antropologicos-pd>. Acesso em: 24/08/2018.
- RAMOS, Lázaro. Entrevista. In: **Revista Caros Amigos**. Casa Amarela, ano X, nº 18, jan. 2007, p. 32-39.
- SIMONI, Mariana. Atos e Desatos teóricos sobre performatividade no teatro contemporâneo. In: **III Simpósio Nacional, discurso, identidade e sociedade: dilemas e desafios na contemporaneidade**. Disponível em: http://www.iel.unucamp.br/sisis/anais/pdf/SIMONI_MARIANA.pdf. Acesso em: 13/09/2018.
- UZEL, Marcos. **As guerreiras do Cabaré: a mulher negra no espetáculo do Bando de Teatro Olodum**. Salvador: EDUFBA, 2012.

VIEIRA, Nildes Costa Ribeiro. **Cabaré da Rrrrrraça**: um espetáculo panfletário, didático e interativo. (Dissertação de Mestrado). Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, CEAO-UFBA, 2009.

ZILLES, Urbano. O significado do Humor. **Revista Famecos**, Porto Alegre- RS, nº 22, dec. 2003. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3239/2499>. Acesso em: 16/09/2018.

COMUNIDADES TRADICIONAIS E A CONSERVAÇÃO DA FLORESTA: UM OLHAR SOBRE A COMUNIDADE VILA FRANCA, RESEX TAPAJÓS-ARAPIUNS, PARÁ, BRASIL

Marcos Diones Ferreira Santana

Universidade Federal do Oeste do Pará, Faculdade de Ciências Biológicas, Instituto e Ciências e Tecnologias das Águas, Santarém-Pará

Emeli Susane Costa Gomes

Universidade Federal do Oeste do Pará Faculdade de Engenharia Florestal, Instituto de Biodiversidade e Florestas, Santarém-Pará

Luciana Edilena Santos Guimarães

Universidade Federal do Oeste do Pará, Faculdade de Ciências Biológicas, Instituto e Ciências e Tecnologias das Águas, Santarém-Pará

Ana Daiane Lopes Costa

Universidade Federal do Oeste do Pará, Faculdade de Ciências Biológicas, Instituto e Ciências e Tecnologias das Águas, Santarém-Pará

Jarlei Dominique Souza da Silva

Universidade Federal do Oeste do Pará, Faculdade de Gestão Pública e Desenvolvimento Regional Instituto de Ciências da Sociedade Santarém-Pará

RESUMO: Diante da crescente crise ambiental gerada pelo uso indiscriminado dos recursos naturais, é imprescindível rever os métodos de uso das florestas. Nesse aspecto, as comunidades tradicionais podem ser bons modelos para estudo sobre sustentabilidade e manutenção da floresta. Esse estudo relata o uso de recursos florestais não madeiros pela comunidade tradicional Vila Franca,

localizada na Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns, Oeste do estado do Pará, para produção de artesanato e manutenção da cultura nativa. Observações *in loco* foram realizadas e entrevistas abertas foram obtidas quanto à coleta e uso dos resíduos vegetais. As sementes são os recursos mais acessados da floresta devido a sua resistência e abundância. As coletas são realizadas em trilhas pré-existentes e acompanham o ciclo de reprodução das plantas. O banco de sementes é respeitado e a manutenção de plântulas jovens é realizada para garantir o ciclo de reprodução das espécies de interesse. As sementes mais requeridas pertencem às famílias Poaceae como a espécie *Coix lacryma-jobi* L. também conhecidas como lágrimas-de-Nossa-Senhora e Arecaceae (palmeiras) como *Euterpe* sp. (açai), *Astrocaryum* ssp. (tucumã) e *Attalea* ssp. (inajá), por serem rígidas e resistentes ao armazenamento. Cada peça pode conter até 100 sementes e algumas acompanham complementos como o *Muiraquitã* [muyrakytãs (do Tupi, rã)], representação da natureza. Estas são processadas, recebem acabamento artístico (biojoias) e posteriormente comercializadas. Comunidades como Vila Franca, vivem da floresta e são importantes agentes no manejo sustentável, principalmente na Amazônia, onde além da manutenção de suas culturas e crenças, contribuem para a conservação da

biodiversidade.

PALAVRAS-CHAVE: artesanato; biodiversidade; recursos naturais; saber popular.

TRADITIONAL COMMUNITIES AND FOREST CONSERVATION: A LOOK AT VILA FRANCA COMMUNITY, RESEX TAPAJÓS-ARAPIUNS, PARÁ, BRAZIL

ABSTRACT: Before the growing environmental crisis generated by the indiscriminate use of natural resources, it is indispensable to review the methods of forest use. In this aspect, traditional communities can be good patterns for the study of sustainability and forest maintenance. This study reports the use of non-timber forest resources by the traditional community Vila Franca, located in the Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns, in the western of Pará state, for the production of handicrafts and maintenance of native culture. On-site observations were made and open interviews were obtained regarding the collection and use of plant residues. Seeds are the most accessed resources of the forest because of their resistance and abundance. The collections are carried out on pre-existing tracks and follow the reproduction cycle of the plants. The seed bank is respected and the maintenance of young seedlings is performed to ensure the reproduction cycle of the species of interest. The most requested seeds belong to the families Poaceae as the species *Coix lacryma-jobi* L. also known as lágrimas-de-Nossa-Senhora and Arecaceae (palm trees) as *Euterpe* sp. (açai), *Astrocaryum* ssp. (tucumã) and *Attalea* ssp. (inajá), because they are rigid and resistant to storage. Each piece can contain up to 100 seeds and some accompany complements such as Muiraquitã [muyrakytãs (Tupi, frog)], representing nature. These are processed, receive artistic finishing (bio jewels) and later they're commercialized. Communities such as Vila Franca, depend on the forest and are important agents in sustainable management, especially in the Amazon, where, in addition to maintaining their cultures and beliefs, they contribute to the conservation of biodiversity.

KEYWORDS: handicrafts; biodiversity; natural resources; popular knowledge.

1 | INTRODUÇÃO

A crise ambiental, a universalização da consciência ecológica e a revolução tecnológica deste século exigem das sociedades modernas uma nova estratégia de uso dos recursos naturais mais compatíveis com as tendências da sustentabilidade (FRANÇA, 2004). Esse pensamento crítico torna o tema Biodiversidade um dos mais relevantes na atualidade, especialmente por sua relação com o funcionamento dos ecossistemas e serviços ambientais e ecossistêmicos (HOOPER et al., 2005, CALIMAN et al., 2010), assim como pela potencialidade de uso das espécies em bioprodutos (ALBAGLI 1998; ODALIA-RÍMOLI et al., 2000).

A Amazônia brasileira, que ocupa mais de 60% do território nacional (IBGE, 2003), abriga uma riqueza de recursos naturais e de biodiversidade é inestimável (OVERALL, 2001; RODRIGUES, 2005). Contudo, o processo histórico e tradicional

de ocupação dessa região tem levado a um aumento significativo do desmatamento (FEARNSIDE, 2003; ALENCAR et al., 2004; LAURANCE et al., 2004), estando na contramão do desenvolvimento sustentável.

Um modelo de conservação que requer maior atenção, diz respeito à intervenção das populações tradicionais em unidades de uso sustentável, que visam o uso dessas áreas para economia da população local tradicional (MARQUES, 2001). Tais sistemas de manejo estão fundamentados na cultura tradicional das populações amazônicas, que favorecem uma relação harmônica e sustentável com o meio natural (SILVA, 2015).

O princípio de sustentabilidade desenvolvido pelos povos tradicionais é oriundo do vasto conhecimento sobre a natureza e, principalmente, sobre as diferentes maneiras de utilizar os recursos disponíveis (MONTROYA-ESQUIVEL, 1998; MONTROYA et al., 2003). Esse conhecimento, adquirido ao longo das gerações, é de extrema importância às diversas áreas da ciência e etnociência (DIEGUES e ARRUDA, 2001; MARTÍNEZ-ALIER, 2007), devido à transmissão oral, a ampla ligação com o território habitado, os sistemas de produção voltados para a subsistência e o caráter econômico pré-capitalista (DIEGUES e PEREIRA, 2010).

Dentre as Unidades de Conservação (UCs) no estado do Pará, a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns é uma das maiores UCs do Brasil, criada pelo Decreto s/nº de 06 de novembro de 1998, com área total de 647.610 hectares (BRASIL, 1998) e também uma das mais populosas, com cerca de 4.853 famílias e 23 mil habitantes (CEAPS, 2015). Os moradores são divididos e organizados em 74 comunidades, sendo Vila Franca uma das comunidades mais importantes da reserva devido a sua história e localização geográfica (CEAPS, 2012).

Considerando o número de comunitários vivendo na Resex Tapajós-Arapiuns, sobretudo em Vila Franca, onde o agroextrativismo é a atividade econômica principal da comunidade (CEAPS, 2012), se faz de grande importância identificar a matéria-prima, os produtos gerados e demonstrar a viabilidade do manejo sustentável como estratégia vantajosa na conservação. Dessa forma, nesse estudo, relata-se o uso de recursos florestais não madeireiros utilizados pela comunidade tradicional Vila Franca na produção de artesanato, sua forma de acesso à matéria prima e como os hábitos ajudam na conservação da floresta e na manutenção da cultura nativa.

2 | MATERIAL E MÉTODOS

A Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns está localizada a oeste do município de Santarém e a noroeste do município de Aveiro, no estado do Pará, Brasil, entre a margem esquerda do rio Tapajós e a margem direita do rio Arapiuns. As comunidades ribeirinhas da RESEX Tapajós-Arapiuns foram formadas a partir das aldeias resultantes das antigas missões de colonização portuguesa e antigos povos indígenas Tupaius ou Tapajós (MMA, 2008), Tupi-guaraní (MENÉNDEZ, 1981; ALMEIDA e NIEVES, 2015) e outras tribos que habitavam a região na época do contato

europeu (OLIVEIRA, 2006).

Durante o mês de maio de 2016, realizaram-se expedições à comunidade tradicional Vila Franca ($2^{\circ} 21'0.70''S$, $55^{\circ} 1'45.52''W$), componente da RESEX Tapajós-Arapiuns (Figura 1A), com auxílio de transporte fluvial, principal meio de deslocamento da comunidade (Figura 1B-C). Esta comunidade possui 78 Unidade familiares (UFs), sendo a mais antiga comunidade da Resex, inicialmente criada como missão-vila de Arapiuns em 1723 e elevada à categoria de cidade em 1758, a partir do processo de colonização europeia, sendo o nome atual uma homenagem à cidade portuguesa de Franca (CEAPS, 2012).

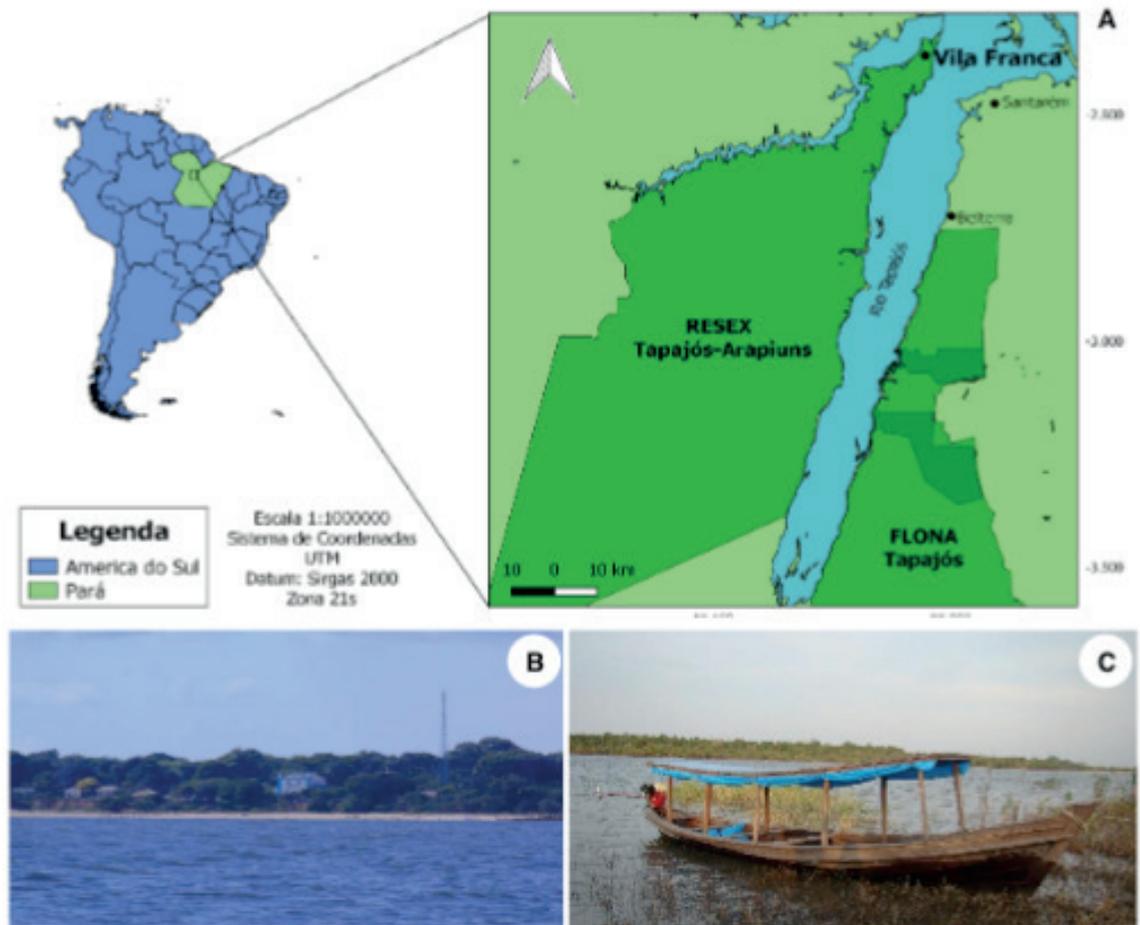


Figura 1. Áreas de estudo. A) Localização da Comunidade Vila Franca na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, PA; B) Vista frontal da comunidade; C) Principal meio de transporte dos comunitários.

Para coleta dos dados referentes ao uso dos recursos vegetais e o processo de fabricação dos artesanatos, foi utilizado o método de Estudo de Caso, pois segundo Mendes (2009), trata-se de um método de pesquisa de campo com o objetivo de explorar, explicar, avaliar e/ou transformar o objeto em estudo, examinando as interações entre as variáveis para prover o mais completo entendimento do caso em análise. Foram realizadas entrevistas abertas, assim como recomendado por Albuquerque et al., (2010), para observação do objeto em estudo e complementar o

olhar sobre a comunidade.

3 | RESULTADO E DISCUSSÃO

Assim como em outras comunidades tradicionais (SANTOS et al., 2003), a floresta no entorno de Vila Franca proporciona os meios de subsistência como alimentos, produtos medicinais, resinas, gomas, fibras, látex, além da madeira. De modo geral, o agroextrativismo é a atividade econômica principal da Comunidade Vila Franca, sendo que a maioria das famílias atuam na produção de farinha da mandioca, milho ou tapioca (CEAPS, 2012), produtos também utilizados na comercialização local.

Quanto ao uso de recursos da floresta, as sementes são os resíduos florestais não madeiros mais explorados, pois permitem a confecção de artesanatos para comercialização nos centros urbanos da região e aos visitantes na condição de turistas. Esse cenário também foi observado por Silva (2015) nas comunidades pertencentes à Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós, em Belterra, e por Oliveira et al., (2014) para as comunidades da cidade de Altamira, ambas cidades paraenses.

Dos produtos confeccionados, consumidos e comercializados pelos comunitários de Vila Franca, estão inclusos os artesanatos utilitários oriundos totalmente da floresta como tipiti, paneiro e cesta de tucumã. As biojoias são os produtos de maior interesse, pois são provenientes da sociodiversidade, que conseqüentemente implicam na geração de renda e promovem na valorização das comunidades tradicionais. Na tabela 1, são mostradas as espécies vegetais, cujas sementes são as mais utilizadas na confecção de artesanato e biojoias, assim como são apresentados os nomes populares das espécies e o emprego nas peças produzidas.

Família/espécie	Nome popular	Destino
POACEAE		
<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	lágrimas-de-Nossa-Senhora	Colares; pulseiras
ARECACEAE		
<i>Euterpe oleracea</i> Mart.	Açaizeiro	Colares; pulseiras; brincos
<i>Astrocaryum vulgare</i> Mart.	Tucumãzeiro	Colares; aneis; pinjentes; brincos
<i>Attalea</i> ssp.	Inajá	Colares; aneis; pinjentes; brincos
<i>Maximiliana maripa</i> (Aubl.) Drude	Inajá	Colares; aneis; pinjentes; brincos

Tabela 1. Principais espécies utilizadas na confecção de artesanatos (biojoia) a partir de sementes na Comunidade Vila Franca.

As coletas são realizadas em trilhas e acompanham o ciclo de reprodução das plantas, uma das justificativas do grande conhecimento dos povos da floresta sobre a biodiversidade. O banco de sementes é respeitado e a manutenção de plântulas jovens é realizada para garantir o ciclo de produção das espécies. Essa compreensão exige determinadas habilidades cognitivas, entendimento e sincronia com a natureza (DIEGUES, 1993, 1994, 1997; BOURDIEU, 1999; DIEGUES et al., 2001).

Esse conhecimento mantém os índices de desmatamento em apenas 2% em relação aos 23,6% em áreas não protegidas dentro do mesmo estado da federação (FERRERIA et al., 2005), sendo uma das causas a relação de dependência com os recursos naturais (DIEGUES e FERERIA, 2010). Segundo Silva et al., (2007), as comunidade tradicionais se apropriam dos recursos florestais, baseados na reciprocidade com a natureza, percebendo o tempo ecológico das espécies para organizar o trabalho e continuar com a reprodução do modo de vida.

As sementes são selecionadas por sua rigidez e resistência ao armazenamento, além de apresentarem alta durabilidade. Estas são processadas manualmente, recebem acabamento artístico e são usadas em colares, pulseiras, brincos e anéis para posterior comercialização (Figura 2). Cada peça pode conter de uma a 100 sementes e algumas acompanham um amuleto como o Muiraquitã [muyrakytãs (do Tupi, rã)], representação da natureza, que atrai boa sorte e proteção a quem o possui e geralmente é esculpido ou entalhado em semente de tucumãzeiro.



Figura 2. Principais sementes utilizadas na produção de biojoias na comunidade de Vila Franca. A-C) Sementes de Lágrimas-de-Nossa-Senhora (*Coix lacryma-jobi* L.); D-F) Sementes de Açaí (*Euterpe oleracea* Mart.); G-I) Sementes de Inajá (*Attalea* spp.).

A produção de artefatos de remanescentes florestais, como as biojoias, se intensificou, contribuindo com até 2,8% do PIB nacional (RAMOS, 2013). Segundo Valle (2008), uma das vantagens da utilização de semente no artesanato decorre do fato de serem feitas de materiais pouco ortodoxos quando comparados com materiais sintéticos, podendo sofrer modificações em suas estruturas físicas como cortes, furos, polimento, desenhos, mudança na coloração, incrustações e entalhes. Essa atividade, em consonância com a floresta, indica as diversas formas de gerar o desenvolvimento econômico de uma localidade usufruindo conscientemente da natureza (ARIMA e BARRETO, 2002; SCHNEIDER et al., 2002).

Segundo Becker (2005), a utilização econômica da biodiversidade é a mais flagrante prioridade. A partir dessa premissa, é notório que a presença dos povos tradicionais na floresta amazônica é uma importante estratégia para conservação desse ecossistema como também discutido por Diegues (2000) e Silva (2015), além da difusão da cultura e conhecimento da diversidade local.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço natural apresenta-se imediatamente ao conhecimento dos povos da floresta como um lugar de permanente observação, pesquisa e reprodução de saberes culturalmente construídos. A partir do qual conclui-se que comunidades como Vila Franca, são importantes agentes no manejo sustentável na Amazônia, que além da manutenção de sua cultura, também contribuem com a conservação da floresta e, conseqüentemente, da biodiversidade.

Dessa forma, é preciso romper com o modelo de ocupação tradicional da Amazônia, pois o ordenamento Territorial através do Zoneamento Ecológico-Econômico (ZEE) pode ser uma solução para subsidiar as decisões de planejamento socioambiental e desenvolvimento econômico em bases sustentáveis em parceria com os povos da floresta. Com base nesses dados, não se pode encarar a Amazônia legal como uma região a ser explorada irracionalmente e sim, globalizar o modo de uso da floresta pelos povos tradicionais a fim de buscar meios mais sólidos de desenvolvimento social e sustentável.

REFERÊNCIAS

ALBAGLI, S. **Da biodiversidade à biotecnologia: a nova fronteira da informação**. Revista Ciência da Informação. Vol. 27, n. 1, p. 7-10, 1998.

ALBUQUERQUE, U.P.; LUCENA, R.F.P.; CUNHA, L.V.F.C. (orgs). **Métodos e Técnicas na pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica. Núcleo de Publicações em Ecologia e Etnobotânica Aplicada**.

Recife, Brasil. 63 p., 2010.

ALENCAR, A.; NEPSTAD, N; MCGRATH, D; MOUTINHO, P; PACHECO, P; DIAZ, M.D.C.V; FILHO, B.S. **Desmatamento na Amazônia: indo além da emergência crônica**. Manaus, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam), 89 p., 2004.

ALMEIDA, F.O.; NEVES, E.G. **Evidências arqueológicas para a origem dos Tupi-Guarani no leste da Amazônia**. Mana. Vol. 21, n. 3, p. 499-525, 2015.

ARIMA, E.; BARRETO, P. **Rentabilidade da produção de madeira em terras públicas e privadas na região de cinco florestas nacionais da Amazônia**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2002.

BECKER, B.K. **Amazônia: nova geografia, nova política regional e nova escala de ação**. In: **COY, M.; KOLHLEPPP, G. (coords.). Amazônia sustentável: desenvolvimento sustentável entre políticas públicas, estratégias inovadoras e experiências locais**. Rio de Janeiro: Garamond; Tübingen, Alemanha: Geographischen Instituts der Universität Tübingen, 232 p., 2005.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. Ciências Sociais – Estudos. São Paulo, Perspectiva. 361 p., 1999.

BRASIL. **Decreto N. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 7 de fevereiro de 2007.

BRASIL. **Decreto s/n 6 de novembro de 1998**. Cria a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, nos Municípios de Santarém e Aveiro, no Estado do Pará, e dá outras providências. 1998.

CALIMAN, A.; PIRES, A.F.; ESTEVES, F.A.; BOZELLI, R.L.; FARJALLA, V.F. **The prominence of and biases in biodiversity and ecosystem functioning research**. Biodiversity Conservation. Vol. 19, p. 651-664, 2010.

CEAPS. **Almanaque da reserva extrativista Tapajós-Arapiuns: prazer em conhecer, Projeto Saúde e Alegria**. Centro de Estudos Avançados de Promoção Social e Ambiental. Santarém, Brasil. 68 p., 2015.

CEAPS. **Prazer em Conhecer Vila Franca - O encontro dos encontros, Projeto Saúde e Alegria**. Centro de Estudos Avançados de Promoção Social e Ambiental. Santarém, Brasil. 16 p., 2012.

DIEGUES, A.C. **A etnoconservação da natureza: enfoques alternativos**. In Diegues, A.C. (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo, HUCITEC. 1-46 p., 2000.

DIEGUES, A.C.; ARRUDA, R.S.V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: MMA; São Paulo: USP, 2001.

DIEGUES, A.C.; PEREIRA, B.E. **Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação**. Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba. Vol. 22, p. 37-50. 2010.

DIEGUES, A.C.S. O mito do paraíso desabitado nas florestas tropicais brasileiras. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: CEJUP, UFPA-NAEA. 11 p., 1997.

DIEGUES, A.C.S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

DIEGUES, A.C.S. Populações Tradicionais em Unidades de Conservação. In: VIEIRA, P.F.; MAIMON, D. (Org.). **As Ciências Sociais e a Questão Ambiental: Rumo à Interdisciplinaridade**. Belém:

NAEA/UFPA, 121 p.,1993.

DIEGUES, A.C.S. et al. Populações tradicionais e **biodiversidade na Amazônia: levantamento bibliográfico georreferenciado**. In: **CAPOBIANCO, J.P.R. et al. Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo, Estação Liberdade: Instituto Socioambiental. 543 p., 2001.

FEARNSIDE, P.M. **A floresta Amazônia nas mudanças globais**. Manaus, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa), 134 p., 2003.

FRANÇA, S.C. **Comunidade de Fungos Micorrízicos Arbusculares nos manejos convencional e orgânico de citros e suas interações com *Phytophthora parasítica***. 2004. 106 p. Tese (Doutorado). ESALQ - Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz.

HOOVER, D.U.; CHAPIN, F.S.I.; EWEL, J.J.; HECTOR, A.; INCHAUSTI, P. et al., **Effects of biodiversity on ecosystem functioning: a consensus of current knowledge**. Ecological Monographs. Vol. 75, p. 3-35, 2005.

IBGE. Geoestatísticas de Recursos Naturais da Amazônia Legal. Estudos e Pesquisas – Informação Geográfica, Rio de Janeiro, n. 8, 2003.

LAURANCE, W.F.; ALBERNAZ, K.M.; FEARNSIDE, P.M.; VASCONCELOS, H.L. **Deforestation in Amazonia**. Science. Vol. 304, p. 1109-1111, 2004.

LAURANCE, W.L.; ALBERNAZ, A.K.M.; FEARNSIDE, P.M.; VASCONCELOS, LEANDRO VALLE FERREIRA, EDUARDO VENTICINQUE e SAMUEL ALMEIDA. **O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas**. ESTUDOS AVANÇADOS. Vol. 19, n. 53, 2005.

MARQUES, J.G. **Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica**. 2. ed. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, 2001.

MARTÍNEZ-ALIER, J. **O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração**. São Paulo, Contexto. 379 p., 2007.

MENDES, E.V. **Estudos de casos**. Nota metodológica. Organização Pan-americana de saúde. Ciclo de debates sobre redes regionalizadas de atenção à saúde: desafio dos SUS. 2009.

MENÉNDEZ, M. **Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira**. Revista do Museu Paulista. Vol. 28, p. 289-388, 1981.

MMA. **Plano de Manejo Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns**. Ministério do Meio Ambiente. Brasília, Brasil. 62 p., 2008.

MONTOYA, A.; HERNÁNDEZ-TOTOMOCH, O.; ESTRADA-TORRES, A.; KONG, A.; CABALLERO, J. **Traditional knowledge about mushrooms in a Nahua community in the state of Tlaxcala, México**. Mycologia. Vol. 95, n. 5, p. 793-806, 2003.

MONTOYA-ESQUIVEL, A. **Ethnomycology of Tlaxcala, Mexico**. Mcllvainea. Vol. 13, n. 2, p. 6-12, 1998.

ODALIA-RÍMOLI, A.; ARRUDA, E.J. DE; RÍMOLI, J.; BUENO, N.R.; COSTA, R.B. DA. **Biodiversidade, Biotecnologia e Conservação Genética em Desenvolvimento Local**. Revista Internacional de Desenvolvimento Local. Vol. 1, n. 1, p. 21-30, 2000.

OLIVEIRA, N.F.B. **The political significance of non-tribal indigenous youth's talk on identity**,

land, and the forest environment: an Amazonian case study from the Arapiuns River, Brazil. PhD Thesis, Australian National University. Canberra, Australia. 390 p., 2006.

OLIVEIRA, O.M.; HERRERA, R.C.; PARRY, M.M.; OLIVEIRA, G.M.; HERRERA, J.A.; SANTOS, A.P.F. **Espécies botânicas utilizadas no artesanato comercializado na cidade de Altamira-PA.** Biota Amazônia. Vol. 4, p. 1-5. 2014.

OVERALL, W. O peso dos invertebrados na balança de conservação biológica da Amazônia. In: Capobianco, J.P.R.; Veríssimo, A.; Moreira, A.; Sawyer, D. dos Santos, I.; Pinto, L.P. (Editores). **Biodiversidade na Amazônia Brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, Uso Sustentável e repartição de benefícios.** Instituto Socioambiental, São Paulo, 50-59 p., 2001.

RAMOS, S.P. **Políticas e Processos Produtivos do Artesanato Brasileiro como Atrativo de um Turismo Cultural.** Revista Rosa dos Ventos. Vol. 5, n. 1, p. 44-59, 2013.

RODRIGUES, M.T. **The conservation of Brazilian reptiles: challenges for a megadiverse country.** Conservation Biology. Vol. 19, p. 659-664, 2005.

SANTOS, A.J. et al. **Produtos não madeireiros: comercialização, classificação, valoração e mercados.** Revista Floresta, Curitiba. Vol. 33, n. 2, p. 215-224, 2003.

SCHNEIDER, R.R.; ARIMA, E.; VERÍSSIMO, A.; BARRETO, P.; SOUZA JÚNIOR, C. **Sustainable Amazon: limitations and opportunities for rural development.** Brasília: World Bank and Imazon, 2002.

SILVA, J.B.; SIMONIAN, L.T.L. **População tradicional, reservas extrativistas e racionalidade estatal na Amazônia brasileira.** Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente. Vol. 33, p. 163-175, 2015.

SILVA, S.C.P.; PEREIRA, C.F.; FRAXE, T.J.P.; WITKOSKI, A.C.; SILVA, M.A.P. A coleta de produtos florestais nas comunidades da área de atuação do PIATAM. In: **Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais,** PIATAM, 2007.

VALLE, V.L.J.M. **Sementes florestais utilizadas em artesanato no Rio de Janeiro.** Trabalho de conclusão de curso Monografia (Graduação em Engenharia Florestal) – Curso de Engenharia Florestal, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ. 43 f., 2008.

MEMORIAL DA IMIGRAÇÃO E CULTURA JAPONESA DA UFRGS E O POEMA HAICAI: EM PROL DA DIFUSÃO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL À SOCIEDADE LOCAL

Tomoko Kimura Gaudioso

RESUMO: O Memorial da Imigração e Cultura Japonesa da UFRGS desenvolve através das oficinas de haikai, em parceria com diversas escolas e instituições públicas e escolas estaduais, atividades que estimula a interação social dos indivíduos abrangendo as mais diversas faixas etárias como esta, a de criação literária. O haikai é uma forma poética de três versos de 17 sílabas ao todo, expressa uma percepção da natureza através do kigo, i.e. uma palavra ou expressão que lembre alguma estação do ano. Ao mesmo tempo, serve como instrumento de interiorização do meio em que se vive e de socialização e convivência com o outro. A ação tem como objetivo, introduzir as técnicas da elaboração de haikai à comunidade local, acadêmicos, professores de ensino fundamental e médio assim como para o público em geral, para serem multiplicadores da técnica de composição literária, para que o haikai seja difundido como instrumento de identificação da própria sociedade e para sensibilizar as pessoas no reconhecimento do meio ambiente onde os mesmos estão inseridas além de ser excelente instrumento de interação, não somente local mas como instrumento de interação e integração entre pessoas de diversas regiões. Como Metodologia, faz-se primeiramente a

introdução teórica sobre o estilo do poema haikai, sua história e as peculiaridades em relação ao trato dos versos com o meio ambiente e eventos sociais locais. Em seguida, após demonstração de alguns exemplos, os participantes são convidados a elaborarem seus próprios poemas, compartilhando-os em seguida com os demais participantes. Como resultado, os participantes produzem suas obras literárias, utilizando as palavras que reportam a natureza e de respeito em relação a sociedade, numa interpretação zen do ambiente, tomados individualmente ou em conjunto. Ao final da atividade que requer integração, as pessoas se mostram mais comunicativos entre si e, ao mesmo tempo, mais sensibilizados com os acontecimentos.

PALAVRAS-CHAVE: imigração japonesa, memória, haikai, literatura.

INTRODUÇÃO

Através da produção de poema haikai, os participantes de diversas profissões e estudantes, a seu modo, retrataram suas percepções do cotidiano em forma poética japonesa. O haikai, no Brasil, foi difundido tanto em língua portuguesa como em japonês por ser fácil de compreender, independente da cultura ou etnia, possibilitando com isso maior integração entre comunidade local e os

imigrantes japoneses. Historicamente, os poetas como Oliveira Lima, Oldegar Franco Vieira, Paulo Franchetti, Afrânio Peixoto, Luís Aranha e outros poetas contribuíram em difundir esta arte perceber e de escrever o mundo que os circundam. Numa interação homem e meio, de modo que, esta prática possibilita a conscientizar o lugar e o papel no mundo em que está inserido o homem. Assim, este trabalho pretende mostrar como se desenvolve as atividades, desde composição do haikai e perfil dos participantes assim como relatar alguns dos resultados já obtidos no decurso do programa.

O HAICAI

O haikai é o estilo de poema mais curto que se encontra, formado por três versos, com total de dezessete sílabas. Por ser um poema de caráter singular, possibilita que as pessoas tenham uma visão mais direta da natureza. Antes desconhecido no ocidente, a partir da abertura dos portos do Japão em 1868, pela Restauração Meiji, esse novo estilo poético difundiu-se pela Europa e as Américas. Para os falantes da língua portuguesa, o haikai foi introduzido inicialmente por Wenceslau de Moraes, entre outros. No Brasil, o poema haikai em japonês foi escrito ainda no início do século XX por Hyokotsu Uetsuka, um dos primeiros imigrantes japoneses. Os escritores modernistas como Mário de Andrade, Waldomiro Siqueira, Jorge Fonseca jr, Guilherme de Almeida igualmente contribuíram para difusão deste estilo literário.

Do ponto de vista didático, o haikai trabalha com as inteligências múltiplas, teoria defendida por Howard Gardner da Universidade de Harvard. O trabalho de composição do poema resgata o conceito do mesmo através da prática, ao buscar na natureza a base do seu conteúdo, a sensibilidade com o mundo em transformação contínua, tanto no sentido sociocultural como fenômeno natural de forma global, explorando as inteligências que cada indivíduo possui. A atividade desenvolvida neste projeto tem como objetivo geral a conscientização do meio onde o indivíduo está inserido e a compreensão de si mesmo, através do exercício mental de suas inteligências que, conforme Gardner (1995), todas as pessoas possuem. Como objetivos específicos, esta atividade tem como meta exercitar as percepções individuais e sociais, através das inteligências linguística, musical, lógica ou matemática, visual, corporal, interpessoal, intrapessoal e naturalista além da inteligência existencialista, ainda pouco compreendida por muitos.

Como poema, o participante exercita suas inteligências na medida em que exige do indivíduo a perceber os acontecimentos ao seu redor e transformá-lo numa expressão linguística, tendo como elementos essenciais para tal a musicalidade na sua expressão e com ritmo regular, isto é, habilidade matemática lhes é exigida. Outras inteligências tais como visual, corporal e naturalista, fazem parte da primeira etapa da elaboração do poema visto que o indivíduo precisa visualizar o meio onde está inserido através da caminhada ou deslocamento físico, de si mesmo ou de outras pessoas de modo que possa se perceber a transformação do ambiente. Após etapa

da ativação da inteligência intrapessoal enquanto escreve o texto, logo lhes é exigida a interação com o outro, pois o haicai se completa somente quando há intervenção do leitor, cumprindo-se assim, o papel socializador desse poema. Ao mencionar a inteligência existencialista, pode-se afirmar que o haicai é o reflexo da sensação objetiva da realidade existencial de todo coletivo, incluindo o homem e a natureza. Assim, numa sociedade em que o ego tende a sobressair em detrimento do outro, o haicai auxilia o indivíduo a perceber a existência do outro e deste modo a respeitar as demais pessoas.

METODOLOGIA

A atividade consiste em realizar como primeira etapa a exposição teórica sobre o haicai, com apresentação de diversos tipos, tanto japonesa como os haicais elaborados no Brasil por autores japoneses e brasileiros. Serão apresentados haicais com temas locais seguido de exercícios de percepção do meio em que vivemos. Cabe salientar que, na medida do possível, faz-se saída dos participantes da sala de aula para dar volta no exterior do prédio para exercício de observação. Em seguida será efetuada a apresentação da métrica própria do haicai assim como leitura das obras mais conhecidas, em português. Após esta etapa, passa-se a elaboração dos poemas em fichas distribuídas e, assim que todos escreverem poemas nelas, as recolhe e, após redistribuição aleatória, se faz apresentação através da leitura de obras aos colegas para estimular o intercâmbio de haicai entre os membros do grupo. Esta metodologia pode ser aplicada a qualquer faixa etária, independente da escolaridade, de modo que pode ser aplicada tanto aos adultos como as crianças de ensino fundamental.

Em se tratando de grupo de pessoas não letrados, isto é, sendo os participantes desconhecedores da escrita, ainda assim esta atividade pode ser efetuada oralmente, numa oficina realizada com pessoas no regime semiaberto que cumpria as atividades no Departamento de Estrada de Rodagem. Até o presente momento, as ações realizadas através das oficinas de produção do haicai obtiveram resultados positivos, sendo as oficinas oferecidas repetidas vezes nas escolas e instituições, de modo que percebe a importância da mesma.

ANÁLISE E DISCUSSÃO

O haicai possui apelo à massa devido a sua simplicidade, isto é, pessoas de todo o mundo, independentemente da idade e do sexo, é universal de modo que pode ser composto por pessoas de qualquer origem social ou étnica, trata

dos assuntos do cotidiano e de natureza de forma simples e zen, elevando o espírito para a paz e compreensão mútua. Assim, após realização de atividade de oficina e de minicursos envolvendo composição de haicai, percebeu-se que os participantes mostraram-se mais harmoniosos consigo mesmo, mais sociáveis e mais

atentos ao meio social e ao ambiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O haikai que surgiu no Japão há mais de três séculos, formado de três versos de dezessete sílabas ao todo, expressa uma percepção da natureza e ao mesmo tempo, serve como instrumento de interiorização do indivíduo e de socialização e convivência com o outro, de exteriorização do indivíduo. Assim, tendo como finalidade o aprimoramento da cidadania como um todo, o Memorial da Imigração Japonesa da UFRGS, através dos projetos de cultura japonesa oferece periodicamente a oficina de haikai ao público em geral. Meio a atividades, pode se perceber que no começo, muitos não têm consciência sobre seu espaço entre outras pessoas e locais onde estão inseridos. De modo que, ao final do curso ou oficina, os participantes manifestam que passarão a se esforçar no sentido de aprimorar sua observação em relação ao que acontece ao seu redor, desde pequenas transformações da natureza como atividades da prática do cotidiano. Acredita-se que a oficina de haikai cumpre seu papel como um dos instrumentos transformadores da sociedade, melhorando o respeito que as pessoas têm em relação ao outro, conscientizando a cidadania de cada um, como exige a atividade de extensão universitária.

REFERÊNCIAS

GARDNER, Howard. **Inteligências múltiplas: da teoria á prática**. Porto Alegre: Artes Médicas. 1995.

GOGA, Masuda e ODA, Teruko. **Natureza – berço do haikai: kigologia e antologia**. São Paulo: Diário Nippak. 1996.

HASHIMOTO, Goro org. **Burajiru saijiki**. São Paulo: Associação dos Haicaistas Brasileiros. 1989.

HIGASHI, Meiga, TANGUE, Hiroyuki e HOTOKEBUCHI, **Kengo. Renku, Haiku Kigo Jiten**. Toquio: Sanseido. 2001.

MORAES, Wenceslau de. **O bom-odori em Tokushima**. Porto: Livraria Magalhães & Moni. 1916.

PAIVA, Maria da Graça Gomes. **A relação orientador educacional – estilo de aprendizagem – inteligências múltiplas: viável ou não?** In: Uma das faces produtivas da UFRGS. Porto Alegre: NAP/UFRGS. 1998.

UEDA, Toshi. **Kokoro no haiku shumi no haiku**. Tóquio: Tyobunsha. 1979.

NACIONALISMO SOCIAL, CORPORATIVISMO FASCISTA E “AUTORITARISMO INSTRUMENTAL” NO PENSAMENTO DE OLIVEIRA VIANNA

Fabio Gentile

Universidade Federal do Ceará
Departamento de Ciências Sociais
Fortaleza – Ceará

RESUMO: O objetivo desse trabalho é fornecer novos elementos de reflexão sobre a complexa relação entre corporativismo fascista e “autoritarismo instrumental” no pensamento de Oliveira Vianna, para explicar de forma mais satisfatória como ele organizou na década de 1930 sua apropriação do modelo corporativo fascista em função de organizar o nacional-desenvolvimentismo durante a “Era Vargas”. Será também uma maneira de abrir um diálogo entre o debate sobre o fascismo como “fenômeno em andamento” e o processo de “circulação compartilhada” de ideias em nível global entre as duas guerras mundiais.

PALAVRAS-CHAVE: Oliveira Vianna; corporativismo fascista; “autoritarismo instrumental”.

SOCIAL NATIONALISM, FASCIST CORPORATISM AND “AUTORITARISMO INSTRUMENTAL” IN THE THOUGHT OF OLIVEIRA VIANNA

ABSTRACT: The objective of this study is to provide new elements of reflection about

the complex relationship between fascism corporatism and the category of “autoritarismo instrumental” in the thought of Oliveira Vianna, in order to explain in a more satisfactory way how he elaborated in the Thirties the appropriation of the fascist corporate model to organize the national development during “Vargas Era”. It’s also a way to open a dialogue between the debate about fascism as a “phenomenon in progress” and the process of the “shared circulation” of ideas at the global level between the two world wars.

KEYWORDS: Oliveira Vianna; fascist corporatism; “autoritarismo instrumental”.

1 | INTRODUÇÃO

Nas duas últimas décadas estabeleceu-se um acordo quase unânime entre os cientistas sociais e políticos brasileiros sobre a relevância do sociólogo e jurista Francisco José de Oliveira Vianna (Saquarema, 1883 – Niterói, 1951) como um dos grandes intérpretes do Brasil. Muitos — e de ótima qualidade — são os estudos recentes que se confrontam criticamente com seu pensamento, visando fornecer um balanço interpretativo global (Bastos e Moraes, 1993; Bresciani, 2004; Brandão, 2007) ou um aprofundamento de aspectos específicos (Piva, 2000; Silva, 2004; Botelho e Ferreira,

2011).

Porém, apesar de se ter registrado um notável despertar de interesse científico e acadêmico no pensamento do sociólogo fluminense sobre o assunto, bem como a republicação de algumas de suas obras em novas edições críticas, o problema da apropriação do corporativismo fascista em seu “autoritarismo instrumental” (Santos, 1978) continua sendo ainda um tema pouco estudado de sua trajetória ideológica e política por duas razões fundamentais: no campo do pensamento social e político brasileiro, Oliveira Vianna durante muito tempo foi marginalizado pelo mundo intelectual e acadêmico por ter sido um dos grandes teóricos e apologistas do Estado varguista; já no campo dos estudos jurídicos, a obra de Vianna, consultor jurídico do Ministério do Trabalho de 1932 a 1940, comprometido com a construção da via brasileira para o corporativismo entre a Revolução de 1930 e a Segunda Guerra Mundial, está ligada com a questão mais ampla da incorporação da *Carta del lavoro* (1927), o manifesto do corporativismo fascista italiano, na legislação social brasileira das décadas de 1930 e 1940, até hoje centro de uma controvérsia, dado que os princípios fundamentais do modelo corporativo varguista continuam sendo a espinha dorsal da atual organização sindical brasileira, apesar da recente reforma trabalhista aprovada em julho de 2017 durante o governo interino presidido por Michael Temer.

O debate parece polarizar-se em torno do confronto entre aqueles que defendem a tese de que a legislação brasileira é uma cópia *tout court* da *Carta del lavoro* (Romita, 2001) e aqueles que tendem a dissociar-se do documento italiano para apoiar a tese da originalidade e novidade das leis varguistas em matéria de proteção do trabalho, já que pela primeira vez o povo brasileiro tornou-se sujeito titular de direitos sociais (Barros Biavaschi, 2007). Além disso, se focamos nossa atenção no campo da pesquisa histórica, nem as obras mais críticas e documentadas sobre o assunto parecem sair desse *impasse*, uma vez que reconhecem apenas a matriz fascista das leis sociais durante a Era Vargas (Gomes, 1988), sem reconstruir as causas e as trajetórias do complexo processo de assimilação do modelo jurídico arquitetado pelo jurista fascista de forma compatível com um Estado que aspirava claramente ao totalitarismo.

Na trilha aberta desta literatura, e tendo bem em vista o objetivo do nosso trabalho, pretendemos analisar a apropriação das ideias fascistas e corporativas no pensamento de Oliveira Vianna com um enfoque metodológico e analítico mais produtivo. O objetivo é abrir um diálogo entre o debate sobre o fascismo como “fenômeno em andamento” (Paxton, 2005), pensado no “cerne da modernidade do século XX” (Mann, 2004), e aquele processo de “circulação-compartilhada” de ideias em nível global entre as duas guerras mundiais (Costa Pinto; Palomanes Martinho, 2016), de forma a analisar como, a partir do modelo italiano, ele foi recebido e reelaborado no pensamento nacionalista autoritário de Oliveira Vianna. Nossa investigação será focada, portanto, em dois textos significativos dos anos 1930 e 1940, nos quais Vianna trata com sistematicidade as ideias corporativas: *Problemas de direito corporativo* (1938) e *Problemas de direito sindical* (1943).

Como e em que medida o sociólogo e jurista fluminense na qualidade de consultor jurídico do Ministério do Trabalho durante a década de 1930 se apropriou do modelo do jurista fascista italiano Alfredo Rocco, modificando e adaptando-o de forma compatível com a realidade brasileira? Se, no caso do Estado fascista, Rocco pensou em uma organização corporativa sujeita ao controle rigoroso do partido-Estado totalitário, no caso brasileiro, pelo contrário, o corporativismo de Oliveira Vianna enquadrou-se em um regime autoritário que não tinha um partido único de massa, mas baseou-se na liderança do presidente. Trata-se de uma questão muito complexa, porque coloca dois problemas fundamentais do pensamento de Oliveira Vianna.

O primeiro problema quer discutir se o conceito de “autoritarismo instrumental” de Oliveira Vianna mantém até hoje um fecundo potencial analítico no campo do pensamento brasileiro. Teorizado pelo cientista brasileiro Wanderley G. dos Santos na década de 1970, o “autoritarismo instrumental” tornou-se, desde aquela época, uma categoria fundamental do pensamento político-social brasileiro. Visando diferenciar o autoritarismo de Vianna das outras famílias do pensamento autoritário brasileiro (o integralismo, o catolicismo e o tenentismo), o cientista político elaborou um conceito capaz de dar conta do sentido mais profundo de sua obra. Nessa perspectiva, o “autoritarismo instrumental” é pensado como um instrumento transitório, cuja utilização é limitada ao cumprimento de sua tarefa de criar as condições para a implantação de uma sociedade liberal no Brasil. É uma explicação parcialmente satisfatória. O “autoritarismo instrumental” formulado por Santos a partir de uma hipótese de convivência ambígua entre autoritarismo e liberalismo, que acompanha todo o processo da modernização brasileira do século XX, não explica de forma adequada as causas e as trajetórias do complexo processo de assimilação na legislação trabalhista brasileira do modelo corporativista de cunho totalitário, arquitetado por Rocco.

Em outras palavras, a questão central a ser colocada neste trabalho é como foi possível no pensamento de Oliveira Viana, ideólogo do Estado autoritário na década de 1930, adaptar para a sociedade brasileira o Estado corporativo, pensado como o melhor e mais moderno “instrumento” pela época entre as duas guerras mundiais para pôr ordem na crise do Estado liberal, sem necessariamente cair na teoria da “ditadura permanente” do totalitarismo fascista.

Para que o conceito mantenha ainda seu fecundo potencial analítico na área dos estudos e das reflexões sobre o autoritarismo brasileiro, é preciso fundamentá-lo com novos elementos teóricos, devendo ser repensado tendo em vista mais dois fatores, que estão no foco do nosso trabalho:

1. O autoritarismo se caracteriza como “instrumental” para uma futura sociedade liberal não apenas porque, como observa Murilo de Carvalho, “Oliveira Vianna absorveu muitos temas do liberalismo conservador do Império” mantendo de qualquer forma um diálogo sempre aberto com o liberalismo (Murilo de Carvalho, 1993, p. 22), mas sobretudo porque busca sua legitimidade no afastamento do Estado totalitário (fascista ou comunista) europeu, caracterizado por uma visão teleológica do

Estado, pelo antiliberalismo radical e pela simbiose partido único-Estado.

Uma vez afastado do totalitarismo, o “autoritarismo instrumental” pode ser então apresentado como o mais “adequado” para sustentar a nova ordem industrial do País, e ao mesmo tempo, dado o seu caráter “instrumental” e transitório, ele apresentaria sempre uma possibilidade em cada fase da ditadura varguista de abrir para uma sociedade liberal, enquanto no caso europeu não é possível alguma compatibilidade entre liberalismo e totalitarismo.

2. No pensamento nacional-autoritário brasileiro o autoritarismo se liga com a teoria do “desenvolvimento tardio”. Então ele é instrumental, não apenas porque é transitório, visando construir as condições estruturais para uma democracia liberal, mas sobretudo porque — é a hipótese a ser desenvolvida no trabalho — é o mais adequado para misturar alguns elementos totalitários de matriz europeia com o liberalismo.

Esse ecletismo manifesta-se claramente no processo de apropriação criativa que Oliveira Vianna faz dos modelos econômicos, políticos e sociais mais modernos pela época, compatibilizando-os à realidade brasileira, tendo como prioridade a modernização da nação brasileira, seja sob o perfil da ordem político-social, seja sob o perfil do desenvolvimento industrial da década de 1930.

Esses novos elementos de reflexão podem dar mais uma contribuição para explicar de forma mais satisfatória como Oliveira Vianna organizou na década de 1930 sua apropriação do modelo corporativo fascista para estruturar juridicamente o nacional desenvolvimentismo varguista.

A segunda questão, praticamente uma decorrência da primeira, diz respeito aos diferentes níveis econômicos e sociais da Itália e do Brasil. Precisamos então entender como foi possível adaptar a um país agroexportador, dependente do mercado internacional, com uma classe operária ainda embrionária, o modelo corporativo italiano, concebido para um país que, desde a segunda metade do século XIX, tinha tomado o caminho da industrialização, inclusive com o conflito capital-trabalho típico de uma sociedade industrial avançada.

Nossa hipótese baseia-se na convergência de duas teorias:

- A análise estruturalista de Juan Linz, que vê o fascismo com um *late comer*, um fenômeno ideológico, político e social “retardatário” típico do século XX — enquanto as outras ideologias já foram se manifestando amplamente ao longo do século XIX (o liberalismo, o socialismo) — que se expande rápida e simultaneamente em uma época de crise das instituições liberais e afirmação do socialismo (aos quais o fascismo quer subtrair “espaço político”), assim como de expansão do autoritarismo tendente à direita (Linz, 1976).

- A teoria do “desenvolvimento tardio”, em sua variante nacionalista, segundo a qual alguns países da “periferia” do capitalismo privilegiaram o Estado autoritário como centro organizador da nação em todos os seus aspectos, tendo em vista superar o atraso e cortar a dependência dos países mais desenvolvidos (Cardoso e Faletto, 1970).

Nessa perspectiva, o corporativismo fascista apareceu e foi percebido pelos teóricos da “ideologia do estado autoritário brasileiro” (Lamounier, 1977) — Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, Francisco Campos — como a forma mais avançada, pela época, de reorganização das relações entre Estado, indivíduo e mercado. Um dos principais fundamentos teóricos dessa visão foi o conceito de corporativismo “integral” e “puro” do economista e político romeno, seguidor do fascismo, Mihail Manoilescu, elaborado de acordo com os diferentes níveis econômicos e políticos de cada país para resolver a crise econômica das áreas avançadas e coadjuvar o *takeoff* industrial da “periferia” do capitalismo, com base na ideia de que essa área poderia romper o vínculo de dependência semicolonial dos países mais desenvolvidos (Love, 1986). Esse conceito previa a implantação de um Estado forte, capaz de organizar integralmente todos os recursos nacionais para projetar a transformação necessária e irreversível da sociedade agrária para a sociedade industrial (Manoilescu, 1938, p. 7).

No caminho aberto por Manoilescu, o corporativismo fascista encaixou-se perfeitamente no projeto nacional-autoritário e Estado-cêntrico de Oliveira Vianna de modernização corporativa da sociedade brasileira no período entre guerras.

2 | OS ANOS 1920: OLIVEIRA VIANNA E A QUESTÃO SOCIAL BRASILEIRA

A análise do tema da apropriação do corporativismo fascista no pensamento de Oliveira Vianna impõe uma reflexão preliminar sobre sua trajetória cultural e política na década de 1920. Não é produtivo dissociar o cientista social dos anos 1920, comprometido em pensar uma solução autoritária para a falta de organização do povo brasileiro, do jurista maduro dos anos 1930, teórico da harmonização do conflito capital-trabalho produzido pelos processos de modernização em um Estado corporativo moldado com base na carta do trabalho italiana.

O confronto crítico com sua produção da década de 1920 destaca que Oliveira Vianna já possuía profundo conhecimento do debate europeu sobre o corporativismo, embora ainda não tivesse elaborado uma orgânica teoria sindical- corporativista. O conceito sobre o qual pretendemos focar a análise do pensamento de Vianna nos anos 1920 é o nacionalismo social, por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, trata-se de um dos conceitos-chave do debate sobre o corporativismo na Europa entre o fim do século XIX e a época entre as guerras mundiais; em segundo lugar, porque satisfaz o sociólogo preocupado em adaptar as ideias mais modernas produzidas pelos grandes debates sociais e políticos da Europa ao seu amplo programa de estudo do povo brasileiro e sua cultura cívica, iniciado na década de 1910 com *Populações meridionais do Brasil* (1920).

Em *Pequenos estudos de psicologia social* (1923), o nacionalismo e a questão social, tema central do pensamento europeu de seu tempo, ganham um interesse específico.

O capítulo “Nacionalismo e questão social” é dedicado de forma específica à

questão trabalhista no Brasil. É uma obra importante porque antecipa muitas das ideias que, na década de 1930, Vianna veio a realizar na qualidade de consultor do Ministério do Trabalho. fornecendo então bons argumentos para que o debate em torno da temática da modernização brasileira em seu pensamento saísse do impasse entre um suposto agrarismo e um suposto industrialismo (Piva, 2000, p. 96). Em “Nacionalismo e questão social”, o autor inicia criticando a classe dirigente pela maneira de resolver a questão social e o problema trabalhista de acordo com ideias forjadas na Europa, incompatíveis com a realidade brasileira (Oliveira Vianna, 1923, p. 92). Se de um lado a representação política e a democracia individualista foram criticadas por não serem capazes de exprimir as necessidades sociais das pessoas reais e concretas, produtores e trabalhadores, mas apenas os interesses do cidadão, entendido como o indivíduo abstrato, e de outro lado o socialismo e o comunismo são “utopias retrógradas” — fixando assim seu anticomunismo —, o nacionalismo social e o sindicalismo nacionalista, núcleo originário de sua teoria corporativa na década de 1930, já nessa obra são apresentados como os princípios de organização integral de um povo, bem como de criação de uma nação social, baseada no “desenvolvimento do espírito de cooperação e solidariedade” (Oliveira Vianna, 1923, p.96)

Encontramos o nacionalismo social e o sindicalismo nacional elaborados de forma mais sofisticada em *Problemas de política objetiva* (1930), obra publicada poucos meses antes da revolução varguista, que representa, a nosso ver, um verdadeiro ponto de transição para uma reflexão mais madura sobre o corporativismo, também em virtude de um conhecimento mais profundo da estrutura corporativa do Estado fascista.

Nesse trabalho, Vianna encontra inspiração no filósofo do direito italiano Sergio Panunzio (*O sentimento do Estado*, 1929). O conceito-chave do livro de Panunzio é o sindicalismo nacional, nascido do encontro entre a teoria orgânica da sociedade de Durkheim (a divisão do trabalho social), o sindicalismo integral de Georges Sorel e a valorização do conceito de trabalho em todas as suas articulações no Estado nacional (o Estado Nacional do trabalho).

A originalidade política e social do fascismo residia, portanto, na fusão do sindicalismo e do nacionalismo social. E Oliveira Vianna, ciente de que as formas típicas de estruturação da sociedade brasileira estavam mudando sob o impulso da modernização dos anos 1920, assimila pela leitura de Panunzio o conceito de organização nacional, que será um dos pilares durante o período em que o brasileiro presta consultoria para o Ministério do Trabalho.

3 | OS ANOS 1930: OLIVEIRA VIANNA TEÓRICO DA VIA BRASILEIRA AO CORPORATIVISMO AUTORITÁRIO. ELEMENTOS PARA UMA NOVA LEITURA DO

CONCEITO DE “AUTORITARISMO INSTRUMENTAL”

Visando focar como Oliveira Vianna elabora em seu “autoritarismo instrumental” o modelo corporativo criado pelo jurista fascista Alfredo Rocco, com a “Lei sobre a disciplina jurídica das relações de trabalho” (1926), e a *Carta del lavoro*, cujos princípios basilares são o reconhecimento jurídico dos sindicatos e dos contratos coletivos de trabalho, a justiça do trabalho, a proibição de greve e *lockout*, precisamos em primeiro lugar discutir o que é “autoritarismo instrumental”.

Para explicar a tensão permanente entre um Vianna que ao longo da toda a sua trajetória intelectual mantém firmes alguns princípios fundamentais do liberalismo (princípio da separação dos poderes e a liberdade individual garantida) e o teórico do Estado sindical corporativo de cunho autoritário, o cientista Wanderley G. dos Santos elaborou o conceito de “autoritarismo instrumental”.

A elaboração da categoria é parte de um interesse renovado das ciências sociais no Brasil pelo debate sobre o autoritarismo, impulsionado pelo cientista político Juan Linz desde a década de 1960 (Linz, 1970).

Conforme antecipado, compartilhamos a hipótese de uma convivência ambígua entre autoritarismo e liberalismo, que acompanha todo o processo da modernização brasileira do século XX. Porém, a teoria de Santos parece cair na armadilha ideológica elaborada por Oliveira Vianna na hora de justificar o caráter “instrumental” do Estado autoritário.

Para poder manter todo o potencial analítico do conceito de “autoritarismo instrumental” precisamos então reconstruir o processo de absorção no pensamento autoritário de Vianna do Estado corporativo de Alfredo Rocco.

De forma preliminar, é preciso observar que o “autoritarismo instrumental” de Vianna, cujos elementos essenciais já estão presentes desde *Populações meridionais*, conhece nova linha teórica sob o impulso da notável difusão das ideias fascistas na América Latina entre as duas guerras mundiais (Trindade, 1974).

Do ponto de vista ideológico, o fascismo chegou a ganhar mais força após a Revolução de 1930, quando a nova elite governante, liderada por Getúlio Vargas, pretendeu enfrentar a crise do liberalismo da velha República com um projeto de Estado autoritário, embora a Constituição de 1934 fosse ainda um compromisso entre o liberalismo e o autoritarismo.

Também sob o aspecto mais prático, os conceitos de “superior interesse da nação”, “sindicalismo nacional” e “colaboração entre as classes” exerceram profunda influência após a Revolução de 1930. No discurso do Rotary Club, proferido em dezembro de 1930, o Ministro do Trabalho, Lindolfo Collor, anunciando o princípio do enquadramento jurídico do sindicato, fundamento da lei sindical de 1931, argumentava que “A regularização jurídica das relações entre o capital e o trabalho obedecerá, pois, entre nós, ao conceito fundamental de colaboração das classes” (Collor, 1990, p. 187).

É nesse contexto de adaptação do modelo corporativo fascista à realidade

brasileira que Oliveira Vianna é escolhido como consultor jurídico do Ministério do Trabalho, em 1932. Sobretudo no campo jurídico, foi evidenciada sua importância seja na fundação da legislação trabalhista brasileira nos anos 1930, seja como um dos principais teóricos da questão social durante a Era Vargas. Suas ideias corporativas encontram-se já na constituição de 1934, nos artigos 136-140 da Constituição do Estado Novo, de 1937, no decreto-lei nº 1.237, que organiza a justiça do trabalho, no decreto nº 1.402, ambos de 1939, que institui o sindicato único, e na CLT (Consolidação das Leis Trabalhistas), de 1943 (Romita, 2001).

A questão central a ser colocada é como e em que medida Oliveira Vianna incorpora no “autoritarismo instrumental” um modelo de corporativismo pensado para uma ditadura permanente.

Atentemos a *Problemas de direito corporativo*, de 1938. Trata-se de uma coletânea de artigos publicados no *Jornal do Comércio*, para defender o anteprojeto da comissão dos técnicos do Ministério do Trabalho, em 1935, que se apropriava da justiça do trabalho (artículo V da *Carta del lavoro*), das críticas dirigidas pelo exímio jurista liberal Waldemar Ferreira por ter introduzido no direito brasileiro um dos pilares do totalitarismo fascista (Ferreira, 1937, p. 233-236; Oliveira Vianna, 1938, p. 78 ss.). O texto de Vianna utiliza um léxico jurídico e argumentações reelaboradas pela principal ciência jurídica fascista da época e pelo pensamento de Mihail Manoilescu.

Desde as primeiras páginas do livro, o tom da autodefesa de Vianna é montado sobre uma hábil e fina tentativa de desenganchar o corporativismo do férreo modelo do partido-Estado totalitário fascista, levando o discurso no âmbito da relação entre a tradição jurídica e o novo direito corporativo, que se afirmou em consequência da imprescindível necessidade de organizar o “coletivo”, bem como de harmonizar o conflito capital-trabalho em um nível internacional e, portanto, não limitado ao caso do fascismo italiano.

Utilizando a ciência jurídica italiana da época (Carnelutti, 1928; Ranelletti, 1937), Vianna mostra como o modelo corporativo quer resolver, do mesmo jeito do modelo liberal no século XIX, o problema das relações entre Estado e sociedade no século XX.

Se a Grande Guerra havia declarado o fim da velha ordem do século XIX, o *novus ordo* do século XX, caracterizado pela ampliação das forças sociais e dos grupos de interesse, precisava de uma nova reflexão sobre a ligação Estado-indivíduo-sociedade. Segundo Oliveira Vianna, fica então claro que os problemas jurídicos tornaram-se problemas de “categoria” (Oliveira Vianna, 1938, p. 26). O Estado Novo estava retomando o monopólio da ordem para organizar a “questão social” em um novo projeto moldado no corporativismo.

Mas, se o modelo de corporativismo teorizado por Vianna recalca em boa substância o modelo corporativo da lei Rocco e da Carta do trabalho italiana, como o jurista fluminense pode sair do impasse de ser acusado de “imitar” uma organização corporativa estatal, que nas intenções explícitas de seu criador Rocco tinha que ser a essência do Estado totalitário? Como Vianna pode justificar normas fascistas como o

poder normativo da magistratura do trabalho, o contrato coletivo, o sindicato único e a proibição de greve no direito do trabalho brasileiro?

Mesmo nunca tendo utilizado os conceitos de “instrumental” e “transitório” para definir seu autoritarismo, toda a produção de Oliveira Vianna ao longo da década de 1930 reflete uma exigência de apresentar seu Estado autoritário, de cunho corporativista, como uma etapa necessária no alcance de uma sociedade liberal. Em suma, se o Estado autoritário de Vianna não é a meta final de seu projeto jurídico-político — mantendo assim uma tensão permanente entre liberalismo e autoritarismo em seu pensamento —, o confronto com o caráter permanente do totalitarismo fascista se torna então fundamental para justificar sua proposta. Nessa perspectiva, Vianna recupera uma explicação “reduzida” da novidade introduzida por Rocco na ciência jurídica italiana, que tende a evidenciar os elementos de continuidade entre a construção do jurista napolitano e a tradição jurídica (Oliveira Vianna, 1938, p. 78).

Se, então, a escola de direito italiano fornece as ferramentas para definir o quadro jurídico do Estado autoritário de matriz sindical-corporativa, por outro lado é a teoria do corporativismo “puro” e “integral” de Mihail Manoilescu, como já foi apontado por Evaldo Vieira (1981, p. 57), que lhe permite desenganchar o corporativismo autoritário do totalitarismo.

Nessa perspectiva, Vianna pensa o corporativismo e o sindicalismo como os modelos mais completos da organização nacional — Estado, economia, política, sociedade —, destinados a marcar a história do século XX (além da experiência fascista), assim como o liberalismo havia marcado o século XIX, compatíveis com diversos estágios de desenvolvimento econômico e social de cada Estado-nação mediante as funções específicas das corporações e das organizações sindicais (Manoilescu, 1938; Oliveira Vianna, 1938).

Por esse motivo, Manoilescu, mesmo dando mérito ao fascismo italiano por ter redescoberto o corporativismo como resposta à crise da Primeira Guerra Mundial, teoriza que o corporativismo “integral” não é somente um dirigismo econômico ou a burocratização das corporações e dos sindicatos diretamente subordinados ao partido único (Partito Nazionale Fascista), pilar central do Estado totalitário, mas é sobretudo um modelo de organização de todos os aspectos da vida nacional, que vê o Estado e as corporações, na qualidade de fontes legítimas de poder público, juntarem-se no exercício da função econômica e da função político-social (criação do sindicato único, justiça do trabalho, socialização dos meios de produção), de acordo com Manoilescu. A própria versatilidade do corporativismo faz dele um modelo compatível seja com países que estão em estágio industrial avançado, como no caso da via fascista italiana ao corporativismo, seja também com países rurais, a “periferia” do capitalismo, com forte influência dos militares no poder político, como é o caso da Romênia e do Brasil nos anos de 1930, comprometido com a transição para uma economia industrial.

Porém Oliveira Vianna recusa a teoria do partido único do pensador romeno, considerada inadequada à psicologia coletiva do povo brasileiro (Oliveira Vianna,

1939, p. 201-205), bem como tenta diferenciar-se de Alfredo Rocco e mais em geral do corporativismo fascista, na medida em que, se para Rocco o corporativismo foi essencialmente a “terceira via” fascista dirigista entre o liberalismo e o comunismo, para Oliveira Vianna o problema não é apenas de natureza econômica: o corporativismo desassociado da estrutura totalitária embasada no partido único (modelo fascista) e utilizado na forma “integral” por Manóiescu deve se tornar uma organização compatível com a estrutura antropogeográfica, econômica e profissional brasileira (Oliveira Vianna, 1943, p. XII-XIV).

Por tais razões, a verdadeira essência de seu “autoritarismo instrumental” — antimarxista, nacionalista e sindical-corporativo —, cujo objetivo é levar o Brasil à “democracia social”, está na capacidade de reelaborar, de forma original e em função da realidade brasileira, os modelos de organização política, econômica e social originados na Europa entre as duas guerras. Embora a Era Vargas nunca tenha se apresentado como uma época transitória, Oliveira Vianna dedicou uma ampla parte de seu trabalho intelectual e técnico a defender o “varguismo” apresentado como o momento de máxima realização de seu “autoritarismo instrumental” de matriz nacional-corporativa, baseado na ideia de que o único percurso para dar ao Brasil uma organização nacional era a criação de um Estado forte, capaz de plasmar as massas através de uma legislação social, primeira etapa daquela democracia social-corporativa que constitui o ponto de chegada da utopia de Oliveira Vianna.

REFERÊNCIAS

Obras de Oliveira Vianna

OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. **Pequenos estudos de psicologia social**. São Paulo: Monteiro Lobato, 1923.

_____. **Problemas de direito corporativo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

_____. **O idealismo da Constituição**. São Paulo: Companhia editora nacional, 1939

_____. **Problemas de direito sindical**. Rio de Janeiro: Max Limonad, 1943.

_____. **Problemas de política objetiva**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930.

_____. **Populações meridionais do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

Outras referências

BARROS BIAVASCHI, Magda. **O direito do trabalho no Brasil 1930-1942: a construção do sujeito de direitos trabalhistas**. São Paulo: LTr, 2007.

BASTOS, Elide R.; MORAES, João Q. (Orgs.). **O pensamento de Oliveira Vianna**. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

BOTELHO, André; FERREIRA, Gabriela (Orgs.). **Revisão do pensamento conservador**. São Paulo: Hucitec, 2011.

- BRANDÃO, Gildo. **Linhagens do pensamento político brasileiro**. São Paulo: Hucitec, 2007.
- BRESCIANI, Maria S. **O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Vianna entre interpretes do Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- CARNELUTTI, Francesco. **Teoria del regolamento collettivo del lavoro**. Padova: Cedam, 1928.
- COLLOR, Lindolfo. **Origens da legislação trabalhista brasileira: exposições de motivos de Lindolfo Collor**. Porto Alegre: Fundação Do Couto e Silva, 1990.
- COSTA PINTO, Antônio; PALOMANES MARTINHO, Francisco C. (Orgs.). **A vaga corporativa: Corporativismo e ditaduras na Europa e na América Latina**. Lisboa: ICS, 2016.
- FERREIRA, Waldemar. **Justiça do Trabalho**. *Revista do Trabalho*, n. 5, p. 233-236, 1937.
- GOMES, Ângela M. C. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.
- LAMOUNIER, Bolívar. **Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação**. In: FAUSTO, B. (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difel, 1977, Tomo III, v. 2.
- LINZ, Juan. **An authoritarian regime: the case of Spain**. In: ALLARDT, Erik; ROKKAN Stein (Orgs.). *Mass politics: studies in Political Sociology*. New York: Free Press, 1970.
- _____. **Some notes toward a comparative study of fascism in sociological historical perspective**. In: LAQUEUR, W. (Org.), *Fascism: a reader's guide*. Berkeley (Los Angeles): University of California Press, 1976.
- LOVE, L. J. **"Manoilescu, Prebisch and the Thesis of Unequal Exchange"**. *Romanian Studies*, vol. 5, 1986.
- MANN, Michael. **Fascists**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MANOILESCU, Mihail. **O século do corporativismo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- MURILO DE CARVALHO, José. **A utopia de Oliveira Vianna**. In: BASTOS, E. R.; MORAES, J. Q. (Orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Unicamp, 1993.
- PANNUNZIO, Sergio. **Il sentimento dello Stato**. Roma: Libreria del Littorio, 1929.
- PIVA, Luiz. G. **Ladrilheiros e semeadores**. São Paulo: Editora34, 2000.
- PAXTON, Robert O. **Il fascismo in azione**. Milano: Mondadori, 2005.
- RANELLETTI, Oreste. **Istituzioni di diritto pubblico**. Padova: Cedam, 1937.
- ROMITA, Aryon. S. **O fascismo no direito do trabalho brasileiro: influência da Carta del lavoro sobre a legislação brasileira**. São Paulo: LTr, 2001.
- SANTOS, Wanderley G. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SILVA, Ricardo. **A ideologia do Estado autoritário no Brasil**. Chapecó; Argos, 2004.

TRINDADE, Helgio. **Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.

VIEIRA, Evaldo. **Autoritarismo e corporativismo no Brasil**. São Paulo: Cortez, 1981.

O NEORREALISMO E O CICLO BAIANO DE CINEMA: A CONFIGURAÇÃO DE UM IDEÁRIO ÉTICO-ESTÉTICO NA BAHIA NAS DÉCADAS DE 1950 E 1960

Euclides Santos Mendes

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
(UESB) Programa de Pós-Graduação em
Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS)
Vitória da Conquista, Bahia, Brasil

Milene de Cássia Silveira Gusmão

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
(UESB) Programa de Pós-Graduação em
Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS)
Vitória da Conquista, Bahia, Brasil

Artigo originalmente publicado nos Anais do IV Congresso Internacional sobre Culturas – Memória e Sensibilidade: Cenários da Experiência Cultural Contemporânea, realizado no Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), campus de Cachoeira, de 21 a 23 de novembro de 2018

RESUMO: Este artigo investiga a inserção do Neorrealismo na configuração de um ideário ético-estético no surgimento do Ciclo Baiano de Cinema (1959-1964). Para entender tal processo de configuração, que envolve memória e relações geracionais, é necessária uma pesquisa sociocultural sobre o Neorrealismo no Brasil e a ambiência cultural em Salvador nos anos 1950 e na primeira metade da década de 1960, caracterizada por aprendizados, trajetórias e práticas ligadas à formação de um

saber social para e pelo cinema, incorporado e transmitido entre gerações. Desse processo resultaram produções cinematográficas como *A grande feira* (1961) e *Barravento* (1962), filmes vinculados a um fazer cinematográfico realista e socialmente crítico.

PALAVRAS-CHAVE: Neorrealismo; Nelson Pereira dos Santos; Ciclo Baiano de Cinema; Roberto Pires; Glauber Rocha.

THE NEOREALISM AND THE BAHIA CINEMA CYCLE: THE CONFIGURATION OF AN AESTHETIC-ETHICAL IDEARY IN BAHIA IN THE DECADES OF 1950 AND 1960

ABSTRACT: This article investigates the insertion of Neorealism in the configuration of an aesthetic-ethical ideary in the emergence of the Bahia Cinema Cycle (1959-1964). In order to understand this process of configuration, which involves memory and generational relations, its necessary a social and cultural research on Neorealism in Brazil and the cultural environment in Salvador in the 1950s and in the first half of the 1960s, characterized by learnings, trajectories and practices related to formation of a social knowledge for and by the cinema, incorporated and transmitted between generations. This process resulted in cinematographic productions such as *A grande feira* (1961) and *Barravento* (1962), films linked to a realistic and socially critical cinematographic

making.

KEYWORDS: Neorealism; Nelson Pereira dos Santos; Bahia Cinema Cycle; Roberto Pires; Glauber Rocha.

1 | INTRODUÇÃO

O Neorealismo integra um processo internacional de renovação da linguagem cinematográfica no período pós-Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a partir da inovação produtiva das práticas cinematográficas, sobretudo num contexto econômico pouco favorável a produções de alto custo. Por seu despojamento estético ao abordar, de maneira quase documental, problemas sociais desencadeados e/ou potencializados na Itália pela guerra, o Neorealismo é também um ponto de inflexão em relação a realismos anteriores, configurados na Europa na década de 1930: o documentarismo inglês, o realismo poético francês e o realismo socialista soviético. Devido à sua aderência à atualidade dos fatos históricos, sobretudo no contexto bélico na Europa, o Neorealismo configurou-se na Itália como uma tomada de posição das artes (sobretudo o cinema e a literatura) em relação a problemas sociais, políticos e econômicos.

“Em um certo sentido”, ressalta Robert Stam (2003, p. 91), “o cinema realista do pós-guerra surgiu das cinzas e ruínas das cidades europeias; o disparador imediato do *revival* mimético foram as calamidades produzidas pela Segunda Guerra Mundial”. Filmes como *Roma, cidade aberta* (*Roma città aperta*, 1945), dirigido por Roberto Rossellini e produzido pouco depois da liberação da capital italiana da ocupação nazifascista, ajudaram a Itália a se reconstruir simbólica e moralmente após o regime fascista e a guerra.

No pós-guerra, o Neorealismo tornou-se paradigma de um cinema crítico e social, ao buscar o deslocamento do olhar cinematográfico para aspectos mais imediatos do cotidiano das classes populares, criando novas perspectivas ao buscar revelar o extraordinário na banalidade aparente das coisas. Nessa passagem deu-se a cristalização de um ideário cinematográfico voltado à *cotidianização* da realidade, incorporando seus aparentes *tempos mortos* em imagens aptas a captar a fluidez do tempo. O Neorealismo também representou, segundo Guy Hennebelle (1978), um prelúdio à insurreição anti-hollywoodiana que caracterizou os cinemas novos dos anos 1960, configurando-se historicamente como a primeira afirmação coerente de um cinema tipicamente nacional, com vocação popular e tendência progressista.

Portanto, o Neorealismo tornou-se um contraponto ao cinema industrial de Hollywood e, ao mesmo tempo, passou a dialogar com as novas cinematografias nacionais em formação, por exemplo, na América Latina. Lino Micciché (1975) argumenta que “os neorealismos foram tantos quantos foram os neorealistas”, pois a diversidade de expressões não permitiu ao Neorealismo se constituir enquanto estética, embora tenha possibilitado ao cinema do pós-guerra incorporar preceitos

sociais e anti-industriais.

Para Cesare Zavattini, roteirista de obras-primas neorrealistas italianas dirigidas por Vittorio De Sica como *Ladrões de bicicletas* (*Ladri di biciclette*, 1948) e *Umberto D.* (*Umberto D.*, 1952), a guerra e a liberação ensinaram os cineastas italianos a descobrir o valor e o sentido do real. Para Zavattini, o problema do cinema não era inventar histórias que se assemelhassem à realidade, mas, em vez disso, transformar a realidade em uma história.

A característica mais importante e a mais importante novidade do Neorrealismo me parecem, portanto, que seja aquela de percebermos que a necessidade da “história” não era outra que um modo inconsciente de mascarar uma nossa derrota humana e que a imaginação, assim como era praticada, não fazia mais do que sobrepor os esquemas mortos sobre os fatos sociais vivos. De perceber, em essência, que a realidade era enormemente rica: bastava saber olhá-la (ZAVATTINI, 2005, p. 5)¹.

O deslocamento da dramaturgia convencional para a realidade dramatizada engendrou uma forma empenhada de fazer filmes integrada a um lastro de autenticidade, com narrativas baseadas em fatos verídicos, como se a realidade fosse um filme natural e espontâneo, anterior ao filme em película, e como se o cinema fosse a própria vida, já direto e vivo na realidade, bastando ser fotografado. Esse ideal estético do cinema captado no fluxo da realidade cotidiana é um dos aspectos da poética zavattiniana do *pedinamento*, isto é, da câmera no encalço de alguém.

Zavattini lamentou o declínio do Neorrealismo na Itália no começo dos anos 1950, impedido por medidas políticas conservadoras de se transformar numa potente e contínua expressão sociocultural. Porém, ele encontrou na América Latina as condições para um cinema realista socialmente crítico. Segundo Zavattini, o desdobramento natural do Neorrealismo estava nos cinemas novos latino-americanos, pois sentia que a consciência de que o cinema devia seguir na direção apontada pelo Neorrealismo estava cada vez mais forte em alguns cineastas de países da América Latina. Zavattini esteve algumas vezes na América Latina na década de 1950: no México, esboçou o projeto de realização do filme *Mexico mio*, sem, no entanto, conseguir realizá-lo; em Cuba, colaborou no argumento e no roteiro do filme *O jovem rebelde* (*El joven rebelde*, 1961), dirigido por Julio García Espinosa; Zavattini esteve também na Argentina.

Sobre esse diálogo específico entre o Neorrealismo e os cinemas novos latino-americanos, José Carlos Avellar argumenta, no texto “Neorrealismo, realismo, surrealismo: os novos cinemas latino-americanos”, que, no cinema, “não é propriamente a realidade que gera uma expressão realista, não é a realidade num estado bruto, como matéria-prima, que determina o realismo de um filme, mas, sim, uma vontade

¹ Tradução, feita pelo primeiro autor deste artigo, do seguinte trecho originalmente em italiano: “La caratteristica più importante e la più importante novità del neorealismo mi sembra perciò che sia quella di esserci accorti che la necessità della “storia” non era altro che un modo inconscio di mascherare una nostra sconfitta umana e che l’immaginazione, così come era esercitata, non faceva altro che sovrapporre degli schemi morti a dei fatti sociali vivi. Di essersi accorti in sostanza che la realtà era enormemente ricca: bastava saperla guardare” (ZAVATTINI, 2005, p. 5).

humana de se relacionar de determinado modo com a sociedade em que vive”. Nesse sentido, os novos realismos europeus e latino-americanos eram, ao mesmo tempo, próximos e distantes, conforme sintetizou Avellar a partir de dois aspectos:

1. O questionamento sobre a realidade: para o Neorrealismo europeu, mostrar a realidade significava “misturar-se às pessoas comuns, desmontar a imagem manipulada que levava à guerra, recuperar a identidade perdida”, ao passo que para o realismo dos novos cinemas latino-americanos isso significava “misturar-se às pessoas comuns e desmontar uma imagem, aquela manipulada pelo colonizador, mas não exatamente para recuperar uma identidade perdida, e sim para inventar uma nova”.
2. O questionamento sobre a história: enquanto o Neorrealismo europeu buscava recuperar uma história de resistência e luta, o realismo dos novos cinemas latino-americanos surgia “como a expressão de um espaço ainda sem história e empenhado em construir uma”.

Com o Neorrealismo, consolidou-se um tipo de necessidade sócio-histórica imediata do cinema moderno em olhar para o real sem o uso de artifícios, com o mínimo de intervenção necessária, para que o espectador compreendesse o que é a realidade. Segundo Avellar, “com os realismos latino-americanos, queríamos uma coisa surreal, que o espectador compreendesse o que a realidade deveria ser e não é – mal dividido, o mundo está errado”.

2 | O NEORREALISMO NO BRASIL

No Brasil, a busca pelo realismo cinematográfico é anterior à chegada ao país dos filmes neorrealistas italianos, tendo em vista, por exemplo, a experiência de realização de *Favela dos meus amores* (1935), filme dirigido por Humberto Mauro cujos negativos e suas respectivas cópias se perderam. Filmado no Morro da Providência, no Rio de Janeiro, *Favela dos meus amores* tornou-se um marco do realismo poético de Mauro, tendo sido bem recebido pela crítica e pelo público nos anos 1930. De acordo com Marcos Napolitano (2009), o filme de Mauro teve impacto na formação de uma nova cultura nacional-popular no país, cujo sentido ideológico era disputado à esquerda e à direita. Nos anos 1960, ao lembrar *Favela dos meus amores*, Mauro declarou que a autenticidade criada pelas filmagens em locação poderia razoavelmente lhe colocar como precursor do Neorrealismo italiano.

Entre os anos 1940 e 1950, filmes neorrealistas italianos foram exibidos no Brasil, circulando pelas salas de cinema e por cineclubes. À época, o cinema brasileiro estruturava-se, sobretudo, a partir de produções em estúdios. Em 1949, fora criada a Vera Cruz, companhia cinematográfica fundada em São Paulo pelo produtor italiano Franco Zampari e pelo industrial Francisco Matarazzo Sobrinho. Sob a direção do cineasta brasileiro Alberto Cavalcanti, que, tendo participado da vanguarda impressionista francesa e do documentarismo inglês, havia adquirido renome internacional, a Vera Cruz tentou produzir filmes segundo o modelo dos grandes estúdios estrangeiros.

Como contraponto a esse modelo, o Neorrealismo foi visto como “uma onda de verdade, uma rajada de natural” contra as “fábricas de caracterização” e “os laboratórios de falsificação”, conforme publicara o jornal *O Estado de S. Paulo* em dezembro de 1947.

Em meados dos anos 1950, em meio ao fracasso da Vera Cruz e ao debate sobre um cinema nacional-popular no Brasil, o ideário neorrealista catalisou algumas tentativas de criação cinematográfica independente no país, resultando na realização de filmes como *Aguilha no palheiro* (1953), dirigido por Alex Viany, *Rio, 40 graus* (1955) e *Rio, zona norte* (1957), dirigidos por Nelson Pereira dos Santos, e *O grande momento* (1958), dirigido por Roberto Santos. Segundo Mariarosaria Fabris (2007, p. 82), nesses filmes o Neorrealismo não veio impor-se enquanto modelo, “mas apareceu como um elemento deflagrador a mais daquela tentativa de levar para as telas uma cultura nacional autêntica”. Ela argumenta que “a junção espontânea dessas experiências de origens geográficas diferentes deu início ao Cinema Novo, o que vem provar que o Neorrealismo não foi imitado enquanto modelo, mas bem assimilado enquanto postura” (FABRIS, 2007, pp. 90-91). Fabris (1994) avalia também que há, nos dois filmes de Nelson Pereira dos Santos citados, a inspiração neorrealista enquanto anseio, postura, mas não como estilo definido: de *Rio, 40 graus* a *Rio, zona norte* há um declínio da relevância do Neorrealismo como referência, afirmando-se no cinema de Nelson Pereira dos Santos a capacidade de lidar especificamente com as formas de articular problemas sociais e vida privada, bem como cultura popular e tradição nacional.

Rio, 40 graus tornou-se um marco no diálogo do cinema brasileiro com o ideário neorrealista, ao criar um realismo social centrado nas classes populares que viviam nas favelas da então capital federal, criando uma narrativa de ficção que incorpora à *mise-en-scène* elementos da realidade social do Rio de Janeiro. Segundo Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling, Nelson Pereira dos Santos

encontrou a forma de levar para dentro de um filme a dura realidade de um Brasil pobre, marcado por fundas desigualdades sociais, e resumiu em linguagem cinematográfica a proposta de Celso Furtado de pôr em evidência o lugar do subdesenvolvimento para melhor enfrentá-lo. O filme *Rio, 40 graus* rompeu com a estética hollywoodiana, apostou num tipo de produção artesanal, rápida e barata, abusou de externas [...] e reuniu um elenco com atores não profissionais. O diretor sabia o que queria projetar na tela: a condição de vida da população favelada, abordada com delicadeza, sem preconceito, num tom de realismo até então inédito, sem abrir mão da sutileza e da imaginação da plateia. *Rio, 40 graus* revelava a beleza do Rio de Janeiro num domingo de muito calor; mas quem conduzia a visão do espectador era a realidade de uma cidade abatida socialmente pela miséria e pela brutalidade (SCHWARCZ, STARLING, 2015, p. 149).

Rio, 40 graus não foi, todavia, o primeiro filme brasileiro a abordar a vida da população pobre do Rio, tendo sido precedido pelo já referido *Favela dos meus amores*. É como se o filme de Mauro tivesse aberto caminho para a realização de *Rio, 40 graus*, que, por sua vez, semeou o cinema brasileiro com novas ideias, contribuindo para o surgimento de filmes como *Bahia de Todos os Santos* (1960)², *A grande feira*

(1961) e *Barravento* (1962), entre outros. Por meio desses filmes, o ideário neorrealista colocava-se para o cinema brasileiro como matriz não imitativa do modelo europeu e capaz de fecundar ideias novas surgidas no próprio contexto sociocultural do país.

Em entrevista ao crítico e cineasta Alex Vianny para o livro “O processo do Cinema Novo”, Nelson Pereira dos Santos observou que o Neorrealismo foi um ponto de partida para o cinema independente brasileiro dos anos 1950: “A gente descobriu que podia fazer cinema no Brasil sem estúdios gigantescos, sem grandes capitais, com equipamento leve”. Segundo o diretor, “o cinema brasileiro dos anos 1950 mostrava uma sociedade perfeita sem problemas sociais, um cinema psicológico”. “A primeira influência veio do Neorrealismo, mas, principalmente, nos movíamos pela ideia de uma transformação social, sentíamos que era preciso fazer tudo, no cinema e no país como um todo”, sintetizou Nelson. Havia um sentido de urgência nas transformações sociais a que o país aspirava e, por isso, o cinema independente procurava se relacionar diretamente com a sociedade em que era realizado, transpondo para o filme temas e questões do seu tempo.

Ao incorporar uma série de elementos da vida social do Rio de Janeiro numa estrutura narrativa que se abre pela cidade, *Rio, 40 graus* renunciou à ideia de um “cinema de qualidade”, industrial, feito em estúdio, e assumiu o caráter contingente da vida cotidiana das classes populares como elemento dramático. A forma como essa incorporação do vivido aparece no filme foi marcada pela ideia de participação, envolvimento, investigação, renúncia à perfeição, num processo de experimentação cinematográfica que, com o Ciclo Baiano de Cinema e, posteriormente, com o Cinema Novo, deu um salto com a câmera que tende a se movimentar mais livremente, com o uso de planos-sequência, com a ruptura da continuidade na montagem etc.

O processo de consolidação do Neorrealismo como uma das matrizes geradoras de ideias novas no cinema brasileiro se configurou na presença de um ideário ético-estético cujo processo de formação se deu pelo e para o cinema. Na década de 1950, jovens cinéfilos encontravam nos cineclubes e na crítica cinematográfica na imprensa as condições adequadas para uma compreensão do papel político, cultural e social do cinema na reflexão sobre a realidade subdesenvolvida brasileira num período de intensas mudanças, marcado pela euforia modernizante, desenvolvimentista e ufanista dos anos do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961).

Nesse contexto, o ambiente sociocultural de Salvador fervilhava nos anos 1950: surgiram na cidade o Clube de Cinema da Bahia, fundado pelo advogado, ensaísta e crítico de cinema Walter da Silveira; a Escola Parque, com sua proposta inovadora de educação implementada pelo educador Anísio Teixeira; as escolas de teatro, dança e música da Universidade da Bahia, então sob o reitorado do professor Edgard Santos. Salvador tornara-se um ponto de confluência de artistas nacionais e estrangeiros

2 Longa-metragem realizado em Salvador sob a direção do cineasta paulista Trigueirinho Neto, ex-aluno do *Centro Sperimentale di Cinematografia*, em Roma, na Itália.

interessados nas possibilidades de incorporação da cultura popular afro-baiana à criação artística de vanguarda. “Aqueles foram tempos de uma ação cultural ampla, vigorosa e inventiva”, avalia Antonio Risério (1995, p. 23). Jorge Amado, Dorival Caymmi, João Gilberto, Carybé, Pierre Verger, Walter da Silveira, Martim Gonçalves, Hans-Joachim Koellreutter, Yanka Rudzka, Lina Bo Bardi, entre outros, foram os mestres formadores da jovem geração que, nos anos 1960, revolucionou a cultura brasileira com o Cinema Novo e a Tropicália.

No processo de formação cinematográfica da geração de jovens cinéfilos baianos dos anos 1950, Walter da Silveira tinha o intuito de estabelecer um aprendizado humanista com base em filmes respaldados por práticas ético-estéticas. Daí a relevância dos filmes neorrealistas italianos, bem como de outros filmes de caráter humanista, nas sessões comentadas do Clube de Cinema da Bahia, cuja atuação formadora desencadeou a passagem da cinefilia à crítica cinematográfica e desta à realização de filmes. Tal processo ocorreu em paralelo ao da geração da Nouvelle Vague na França.

“O movimento cinematográfico da Bahia não é um acontecimento isolado. Para o compreendermos, e para que ele próprio se compenetre, será necessário situá-lo num conjunto de fenômenos artísticos e sociológicos no tempo e no espaço”, escreveu Paulo Emílio Sales Gomes (1981, p. 405) no artigo “Perfis baianos”, publicado em 24 de março de 1962 no “Suplemento Literário” do jornal *O Estado de S. Paulo*. Segundo Paulo Emílio, a expressão adequada para definir esse período da história cultural brasileira é “Renascença baiana”.

Nesse panorama figuracional, cabe pensar como se estrutura um processo de formação entre gerações, em que é possível perceber uma relação de continuidade de saberes e fazeres entre a pessoa singular (o “indivíduo”) e o meio no qual se dá seu aprendizado sociocultural. Ao tratar a “sociedade” como uma rede de interdependências, o sociólogo Norbert Elias pensa em termos de relações e funções, em que a existência humana é dada pela “presença simultânea de diversas pessoas inter-relacionadas” (ELIAS, 1994, p. 27). “Desde que permaneçamos dentro do âmbito da experiência, contudo, somos obrigados a reconhecer que o ser humano singular é gerado e partejado por outros seres humanos”, comenta Elias (1994, p. 26).

A estrutura formada por essas interdependências sociais entre os seres humanos é constituída por funções relacionais, em que a pessoa singular estabelece sua autorregulação na relação com outras pessoas, numa moldagem sociogênica das funções psíquicas. “Toda a maneira como o indivíduo se vê e se conduz em suas relações com os outros depende da estrutura da associação ou associações a respeito das quais ele aprende a dizer ‘nós’”, escreve Elias (1994, p. 39). Nesse sentido, pode-se pensar em como a trajetória de uma pessoa singular expressa o duplo caráter de uma diferenciação individual que, por ter sido gerada dentro da sociedade da qual é parte, passa a refletir a estrutura relacional que constitui o todo social. Segundo Elias (1994, p. 50 e 56), “a pessoa, individualmente considerada, está sempre ligada

a outras de um modo muito específico através da interdependência”, pois “o indivíduo só pode ser entendido em termos de sua vida em comum com os outros”. A trajetória e, portanto, a formação da pessoa singular está diretamente vinculada às redes interdependentes de relações inter e intrageracionais, isto é, que se estabelecem nas experiências relacionais entre membros de gerações diferentes e de uma mesma geração, respectivamente. Desse modo, é possível compreender como as relações de interdependência social entre gerações moldaram a formação sociocultural dos jovens realizadores do Ciclo Baiano de Cinema.

O período de formação da geração do Ciclo Baiano de Cinema é caracterizado pela presença da cinefilia como elemento de distinção no campo cinematográfico, pois colocava o cinema no centro das paixões singulares. Nesse sentido, houve um processo coletivo de aprendizado impulsionado pelo Clube de Cinema da Bahia e caracterizado pelas condições de transmissão do conhecimento sobre a história e as estéticas do cinema, sobretudo de cinematografias europeias. Há, portanto, um saber social em circulação e transmitido de uma geração a outra através do cinema. Num contexto de formação humanista e com a mediação de Walter da Silveira, os frequentadores do Clube de Cinema da Bahia viram e discutiram, por exemplo, os principais filmes do Neorrealismo italiano.

No Clube de Cinema da Bahia, a experiência de aprendizado mediada por Walter da Silveira consolidou a possibilidade da crítica cinematográfica. A experiência crítica impulsionou a descoberta das potencialidades do cinema brasileiro, conforme relato do então crítico de cinema Glauber Rocha, assíduo frequentador do Clube de Cinema da Bahia, sobre *Rio, 40 graus*:

Assim como eu, naquele tempo tateando a crítica, despertei violentamente do ceticismo e me decidi a ser diretor de cinema brasileiro nos momentos que estava assistindo *Rio, 40 graus*, garanto que oitenta por cento dos novos cineastas brasileiros sentiram o mesmo impacto. [...] O filme era revolucionário para e no cinema brasileiro. Subverteu os princípios de produção. Realizado com um milhão e oitocentos mil cruzeiros, lançando um fotógrafo jovem e talentoso como Hélio Silva, pegando gente na rua e entrando em cenários naturais – o filme respirava os ares do movimento italiano, tinha a decisão de Rossellini, De Sica, De Santis; a técnica não era necessária, porque a verdade estava para ser mostrada e não necessitava disfarces de arcos, difusores, refletores, lentes especiais. Era possível, longe dos estúdios babilônicos, fazerem-se filmes no Brasil (ROCHA, 2003, p. 105-106).

Também frequentador do Clube de Cinema da Bahia, Guido Araújo foi um dos colaboradores de Nelson Pereira dos Santos na realização de *Rio, 40 graus* e *Rio, zona norte*. Posteriormente, a presença de Nelson na Bahia marcou ainda mais o aprendizado cinematográfico da geração baiana. No começo dos anos 1960, após a interrupção do projeto inicial de filmagens de *Vidas secas* no sertão baiano, interrompido por chuvas que descaracterizaram a aridez sertaneja requerida pelo roteiro, Nelson realizou, com a colaboração dos jovens baianos Luiz Paulino dos Santos e Olney São Paulo, o filme *Mandacaru vermelho* (1961), filmado no norte da Bahia.

A partir da experiência crítica, Glauber Rocha estreou como diretor com o curta-metragem *Pátio*, filme experimental dedicado a Walter da Silveira e apresentado em março de 1959 no Clube de Cinema da Bahia, juntamente com *Um dia na rampa*, documentário poético de Luiz Paulino dos Santos sobre o cotidiano de trabalho na rampa do antigo Mercado Modelo, em Salvador.

Ainda na década de 1950, outra trajetória importante de formação para e pelo cinema em Salvador é a de Roberto Pires. Mesmo não tendo frequentado o Clube de Cinema da Bahia, Pires era um cinéfilo formado pela apreciação de filmes de gênero que estreavam nas salas de cinema de Salvador e pelo conhecimento técnico adquirido na ótica em que trabalhava. Desse modo, Pires logo desenvolveu um aprendizado técnico que faltava a muitos dos frequentadores do Clube de Cinema da Bahia. Tendo criado a produtora Iglu Filmes com Oscar Santana, Pires dirigiu *Redenção*, primeiro longa-metragem baiano, lançado em 1959. O filme foi realizado com a colaboração do diretor de fotografia Hélio Silva, que trabalhou em *Rio, 40 graus* e *Rio, zona norte*.

Após o lançamento de *Redenção*, deu-se a aproximação entre Roberto Pires e Glauber Rocha. Desse encontro resultaram dois filmes decisivos do Ciclo Baiano de Cinema: *A grande feira*, dirigido por Roberto e produzido por Glauber, e *Barravento*, dirigido por Glauber e produzido por Roberto.

André Setaro (2012, p. 43) relata que, após o êxito de bilheteria de *Redenção*, os produtores Rex Schindler e Braga Neto decidiram realizar *Barravento*, filme inicialmente dirigido por Luiz Paulino dos Santos, afastado após divergências com a equipe de produção do filme, que passou a ser dirigido por Glauber. Filmado em 1960, *Barravento* foi montado por Nelson Pereira dos Santos e lançado em 1962, iniciando a chamada *Escola Baiana de Cinema*, expressão que, de acordo com Setaro, define um conjunto de filmes produzidos por pessoas ou empresas genuinamente baianas e que investigavam, no plano cinematográfico, aspectos sociológicos da cultura popular da Bahia. *Barravento* trouxe algo de novo para o cinema brasileiro: um olhar antropológico para a cultura negra afro-baiana, que se manifestou na escolha de um elenco quase totalmente negro e na maneira de filmar o cotidiano de uma aldeia de pescadores do litoral baiano, com suas manifestações religiosas e sociais ligadas ao candomblé.

Imbuídos de uma concepção de cinema engajado, os filmes seguintes a *Barravento* se caracterizam por certa homogeneidade na escolha dos temas, todos ligados a problemáticas sociais, que tratam aspectos da realidade baiana e brasileira. Tendo Rex, Braga e outros como produtores, os filmes da *Escola Baiana de Cinema* se caracterizam, portanto, por este caráter de comprometimento com a busca de temas populares (SETARO, 2012, p. 53).

Em meio à realização de *Barravento* teve início a produção de *A grande feira*, filme sobre o drama social da Feira de Água de Meninos, cuja existência estava ameaçada pelas tensões econômicas da expansão urbana de Salvador. Com filmagens realizadas pelas ruas da cidade, *A grande feira* ressaltou a presença na tela da paisagem urbana e da população de Salvador, incorporando aspectos da realidade sociocultural local.

Barravento e *A grande feira* demonstram que a jovem geração de realizadores

do Ciclo Baiano de Cinema buscou, na cultura popular e na realidade social, elementos de criação de um cinema realista na Bahia, libertando a expressão cinematográfica de uma suposta técnica universal hollywoodiana e impulsionando condições de produção num contexto economicamente subdesenvolvido. Como síntese do pensamento ético-estético dessa geração, Glauber lançou, posteriormente, o manifesto “Estética da fome” (1965), que se tornou a metáfora potente da configuração de um ideário ético-estético de matriz neorrealista no cinema moderno brasileiro.

REFERÊNCIAS

AVELLAR, José Carlos. **Neorrealismo, realismo, surrealismo: os novos cinemas latino-americanos**. Publicado, sem data, em “Cadernos de textos da Escola de Cinema Darcy Ribeiro” e na internet (acesso em 28/11/2016): <http://elcv.art.br/santoandre/biblioteca/_em_portugues/Realismos%20-%20Avellar.pdf>.

CARVALHO, Maria do Socorro Silva. **A nova onda baiana: cinema na Bahia (1958-1962)**. Salvador: EDUFBA, 2003.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FABRIS, Mariarosaria. **A questão realista no cinema brasileiro: aportes neorrealistas**. Revista Alceu (PUC-Rio), Rio de Janeiro, v. 8, nº 15, jul./dez. 2007, pp. 82-94.

_____. **Nelson Pereira dos Santos: um olhar neorrealista?** São Paulo: Edusp, 1994.

GOMES, Paulo Emílio Sales. **Cinema: trajetória no subdesenvolvindo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PONTOS DE CULTURA DO LITORAL NORTE E AGRESTE BAIANO E OS NOVOS PARADIGMAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS

Tárcio Leonardo Santos Mota

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Departamento de Educação

Alagoinhas - Bahia

RESUMO: O presente artigo pretende discutir e ampliar o debate acerca do Programa Cultura Viva, que é considerado um marco divisório no que se refere à forma como as Políticas Culturais passaram a ser implementadas no Brasil. Neste sentido, a proposta é investigar e refletir acerca dos novos paradigmas das políticas públicas culturais, a partir da experiência dos Pontos de Cultura em comunidades de quatro municípios do Território de Identidade Litoral Norte e Agreste Baiano: Alagoinhas, Aramari, Esplanada e Pedrão. Verifica-se também, em que medida as diretrizes do programa, a partir dos Pontos de Cultura, estão sendo levadas em consideração nas instituições analisadas, pois o Programa foi criado com o objetivo de promover o acesso aos meios de fruição, produção e difusão cultural, assim como de potencializar energias sociais e culturais, visando a construção de novos valores de cooperação e solidariedade.

PALAVRAS-CHAVE: Programa Cultura Viva, Pontos de Cultura, Política Cultural, Novos Paradigmas

CULTURAL POINTS OF THE NORTH AND AGRESTE BAIANO COASTAL AND THE NEW PARADIGMS OF CULTURAL PUBLIC POLICIES

ABSTRACT: This article intends to discuss and broaden the debate about the Living Culture Program, which is considered a divisive landmark in what refers to the way in which Cultural Policies are implemented in Brazil. In this sense, the proposal is to investigate and reflect on the new paradigms of cultural public policies, based on the experience of Culture Points in communities of four municipalities in the North and Agreste Baiano Identity Territory: Alagoinhas, Aramari, Esplanada and Pedrão. It is also verified to what extent the program guidelines, from the Culture Points, are being taken into consideration in the analyzed institutions, since the Program was created with the objective of promoting access to the means of cultural enjoyment, production and diffusion, as well as to strengthen social and cultural energies, aiming at the construction of new values of cooperation and solidarity.

KEYWORDS: Cultural Culture Program, Culture Points, Cultural Policy, New Paradigms

INTRODUÇÃO

As políticas de fomento e incentivo a cultura vêm adquirindo crescente importância no desenvolvimento social e econômico de

países emergentes como o Brasil. A cadeia produtiva cultural, através dos grupos e empreendimentos artísticos vem crescendo significativamente, fazendo surgir novos desafios para a gestão pública e para os principais agentes do meio. Partindo desse pressuposto, o presente artigo pretende discutir e ampliar o debate acerca do Programa Cultura Viva. Neste sentido, o objetivo é promover reflexões iniciais, já que a pesquisa no Programa de Pós Graduação em Crítica Cultural está na fase primitiva, acerca dos paradigmas das políticas públicas culturais, a partir da experiência dos pontos de cultura em comunidades de quatro municípios do território de identidade Litoral Norte e Agreste Baiano.

Criado em 2004 e transformado em Política Nacional em 2014, o Programa Cultura Viva é considerado um marco divisório no que se refere à forma como as Políticas Culturais passaram a ser implementadas no Brasil. Tendo como base os Pontos de Cultura selecionados por meio de editais públicos, o Programa possibilitou maior transparência e seriedade às ações no campo cultural, fazendo surgir novas perspectivas para entidades culturais que há tempos buscavam reconhecimento e apoio para as atividades desenvolvidas em suas comunidades.

O programa que inicialmente contemplava ações como: Escola Viva, Cultura Digital, Agente Cultura Viva e Ação Griô, teve nos Pontos de Cultura a maior expressão de sucesso e eficiência, atingindo mais de mil municípios em todas as regiões do Brasil. No território de identidade Litoral Norte e Agreste Baiano, objeto desta pesquisa, as entidades beneficiadas são: Fundação do Caminho (Alagoinhas), Banda Marcial Cultural Estudantil de Aramari (Aramari), Associação de Desenvolvimento Comunitário do Assentamento Boa Vista II (Esplanada), Associação Beneficente Rural de Pedrão (Pedrão), Associação Beneficente Cultural *Ilê Asé Oyání* do *Ilê Asé Oyá Ni* (Alagoinhas) e Associação Cultural Euterpe Alagoinhense (Alagoinhas).

O “Cultura Viva” se fundamenta em diretrizes criadas para uma política de valorização da pluralidade e diversidade das práticas culturais brasileiras reconhecendo, em instâncias institucionais ligadas ao Estado, a multiplicidade dos movimentos culturais contemporâneos, pontuando e reafirmando a diversidade como parte da história e da conjuntura brasileira. Sendo assim, a pesquisa que se pretende também vai verificar em que medida as diretrizes do programa, a partir dos Pontos de Cultura, estão sendo levadas em consideração nas instituições a serem analisadas, pois, como se pode verificar no site do Ministério da Cultura, “o Programa foi criado com o objetivo de “promover o acesso aos meios de fruição, produção e difusão cultural, assim como de potencializar energias sociais e culturais, visando a construção de novos valores de cooperação e solidariedade” (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2004).

Novos Paradigmas das Políticas Públicas Culturais

O papel do Estado no gerenciamento instrutivo e normativo da sociedade

visando o bem estar social e desenvolvimento econômico é um tema muito discutido e trabalhado por pesquisadores. A preocupação com a igualitária distribuição de renda e as diversas tentativas de tornar cada vez mais acessível os recursos destinados ao fomento e incentivo a produção cultural têm reacendido a chama para reflexão a respeito de como haver uma correta implementação das políticas culturais. Mas pra isso, é preciso primeiro entender o que seria Política Cultural e como ela se aplica nesse contexto de desenvolvimento, sustentabilidade e transformação do mercado cultural.

Coelho (2004) afirma:

A política cultural é entendida habitualmente como programa de intervenções realizadas pelo Estado, instituições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas. (p. 292).

A partir dessa citação observa-se uma divisão de responsabilidades que envolvem, além dos programas e ações desenvolvidas pelo Estado, as instituições e entidades privadas e grupos comunitários. A preocupação com o desenvolvimento das representações simbólicas da população deixa evidente que a utilização das ferramentas econômicas, nesse contexto, tange para uma finalidade social. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Coelho (2004) ainda provoca:

Sob este entendimento imediato, a política cultural apresenta-se assim como o conjunto de iniciativas, tomadas por esses agentes, visando promover a produção, a distribuição e o uso da cultura, a preservação e divulgação do patrimônio histórico e o ordenamento do aparelho burocrático por elas responsável. (p. 292)

A carência histórica de recursos e investimentos para a cultura faz com que ainda não se tenha no Brasil, principalmente para os agentes e empreendedores de cultura popular, um mercado completamente consolidado. E se essa carência é notada nos grandes centros e nos interiores, onde a situação é bem mais complexa e no curto prazo, somente com essa problemática sendo colocada como prioridade é que o quadro pode começar a ter alterações positivas.

Voltando à discussão sobre os Pontos de Cultura, é importante destacar que uma das primeiras perguntas que surgem quando se fala sobre o projeto é se essas ações não seriam de responsabilidade do Estado. Mas, é no fato dessas ações não serem tuteladas pelo Estado que reside sua principal característica e poder de transformação. Porque o Estado não decide o que deve ser feito. Seu papel é garantir um pequeno aporte financeiro para grupos, ou associações, que já desenvolviam ações sociais; e facilitar a construção de uma rede de relacionamento entre tais grupos. É justamente a não interferência do Estado nas escolhas de quais ações podem ou devem ser desenvolvidas nos Pontos de Cultura, que possibilita a legitimação das práticas locais e do empoderamento de atores sociais historicamente marginalizados.

É importante também destacar alguns dos fundamentos teóricos da política territorial, já que para esta pesquisa pretende-se um recorte nos municípios

que compõem um dos territórios de identidade da Bahia. O Estado da Bahia é, indubitavelmente, um dos mais plurais da nossa Federação. Sob os múltiplos aspectos que se analisa um território, a Bahia apresenta um mosaico de variedades sociais, culturais, econômicas e ambientais. Temos um Estado com o maior número de biomas e com um rico e variado processo de formação de seu povo, oriundo da miscigenação dos povos tradicionais do Brasil pré-colonial com os escravos das nações africanas e imigrantes advindos dos diversos países do mundo em momentos diferentes da nossa história (portugueses, espanhóis, italianos, japoneses entre outros).

Na base física heterogênea sobre a qual atuaram estes grupos humanos variados, com habilidades individuais e coletivas distintas, cristalizaram ao longo do tempo diferentes formas e padrões de uso e ocupação. Estas diferenças são um grande ativo que o Estado da Bahia possui, ampliando as nossas oportunidades para o desenvolvimento do Estado.

Todavia, o histórico de políticas públicas espacialmente discriminatórias resultou na conformação de um Estado desigual:

com forte concentração econômica e social na Região Metropolitana de Salvador (responde por 50% do PIB e 25% da população) e algumas “ilhas de prosperidades” no Litoral Sul, Oeste Baiano e Norte do estado. Em resumo, convertemos a nossa diversidade, que é uma riqueza, em desigualdade, que expressa pobreza. (BAHIA, 2014, p. 01).

A promoção do desenvolvimento do Estado da Bahia perpassa pela redução de suas desigualdades regionais, portanto é preciso pensar em políticas públicas que respeitem e valorizem a diversidade do estado. A adoção dos Territórios de Identidade, segundo a SEPLAN, “foi um grande avanço para o planejamento público na Bahia” (BAHIA, 2010), pois, não apenas, revela e considera toda a diversidade (cultural, ambiental, econômica e social) existente no estado como também, estabelece um novo paradigma na formulação das políticas públicas: em vez de o Governo planejar para a sociedade, este passa a fazer isto em conjunto com a sociedade. E para tanto, precisa respeitar a organização espacial que a população se sente pertencer e naturalmente estabelece seus vínculos e inter-relações.

Desta forma, adotam-se instrumentos que articulam as políticas públicas do Governo Estadual com os territórios, promovendo uma maior aderência às distintas necessidades territoriais e ampliando assim a efetividade das suas ações governamentais, além de promover o fortalecimento de uma democracia mais participativa. Ferramentas como o CODETER, o Plano Plurianual Participativo (PPA) e o Conselho de Acompanhamento do Plano Plurianual Participativo (CAPP), revelam o caráter compartilhado da política de desenvolvimento territorial na Bahia. No âmbito das políticas culturais, tais instrumentos devem ser levados em consideração, sobretudo os Pontos de Cultura, que têm sido implantados respeitando o recorte territorial e

indenitário da Bahia.

Pontos de Cultura: Ferramentas de Participação e Controle Social

A mudança no paradigma das políticas culturais brasileiras é um indicativo de uma discussão global e transnacional. E o Programa Cultura Viva, responsável pela criação dos Pontos de Cultura, marca um novo momento de nossas políticas. O termo “Ponto de Cultura” foi esboçado no final da década de 1980, pelo antropólogo Antônio Augusto Arantes, na época Secretário de Cultura em Campinas-SP (Turino, 2009). A ideia inicial era de reconhecer e potencializar as produções culturais de grupos e comunidades. O projeto foi interrompido com a mudança de governo e, criou-se posteriormente um programa denominado “Casas de Cultura”, no qual o governo respondia às necessidades das comunidades. Entretanto, a proposta dos Pontos de Cultura era justamente inversa. Os Pontos não deveriam ser construídos pelo governo. O foco não era na ausência ou carência de benefícios; mas sim em um protagonismo social a partir de um modelo de gestão compartilhada. Ao invés de conceber, o governo deveria reconhecer e potencializar as produções culturais dos grupos.

Com a gestão do Ministro Gilberto Gil (2003-2008), o projeto inicial dos Pontos de Cultura foi retomado. Atualmente, Ponto de Cultura pode ser sumariamente definido como um convênio imbricado de responsabilidades e direitos, entre governo e sociedade civil. Os Pontos de Cultura são espaços de manifestações culturais dos grupos e localidades. Há Pontos de Cultura de grupos e escolas de samba, de rap, de teatro, de música, de dança, de museus, de associações de moradores, de aldeias indígenas, de quilombolas, de assentamentos rurais, de núcleos de extensão universitária, dentre outros. (Turino, 2009). Trata-se de um local aberto às manifestações artístico-culturais de uma localidade. Por sua vez, a gestão do Ponto é realizada pelos próprios membros da comunidade.

Nesta reflexão, os Pontos de Cultura serão observados como nódulos de uma trama. Como um programa que pode ser potencializado se acionarmos a gestão compartilhada articulada em rede, operando rizomaticamente (Turino, 2009, p. 65). Isto porque cada Ponto possui sua particularidade, mas é na operação em rede que podemos compreender os Pontos como um modelo de política pública cultural nacional. Agindo como rizomas, os Pontos de Cultura conectam níveis de integração local e nacional.

A especificidade dos Pontos de Cultura corresponde a uma figura fundamental de negociação das políticas culturais: o Gestor. Estes indivíduos são capazes de atuar tanto para a comunidade quanto para a nação. Os gestores dos Pontos de Cultura são membros da sociedade civil que administram a captação e aplicação de recursos. Trata-se da gestão compartilhada; um modelo que marca a participação ativa da sociedade na construção de políticas culturais.

Os gestores dos Pontos de Cultura, como indivíduos “intermediários” são

importantes sujeitos relacionais entre o local e o nacional. São eles o elo da gestão compartilhada. Esta interação exercita um novo modelo de Estado, um protagonismo social nas políticas públicas. Os “intermediários controlariam as articulações ou sinapses cruciais das relações que ligam o sistema local ao todo mais amplo” (Wolf, 1956). O intermediário constitui uma instância de poder tanto para atender benefícios pessoais, de sua comunidade ou ainda, a interesses externos. Uma micro análise a partir dos Pontos de Cultura nos permite observar o impacto e atribuição dos macro fenômenos em pequenos contextos.

Consideramos, portanto que os Pontos de Cultura surgem em um momento de mudanças conceituais e estruturais no MinC. Estas mudanças por sua vez, estão articuladas em uma discussão supranacional e transnacional. Podemos observar a partir dos Pontos (e, portanto, de nossos novos paradigmas políticos), uma transformação na esfera local, nacional e global. Partindo desse pressuposto, entende-se as políticas públicas culturais brasileiras num contexto mais amplo. As sociedades e grupos podem ser analisados a partir das mediações políticas, econômicas, culturais e históricas de pequena escala. Estas mediações compartilham situações de mudança e conflito. Portanto, a análise entre macro e micro dimensões privilegia o movimento transacional. É exatamente na relação, no *intermezzo* (Deleuze e Guattari, 1996) que podemos traçar a análise entre macro e micro políticas. Neste espaço fronteiro de contradições e conflitos.

Também são nestes espaços de mudança e conflito que se cristalizariam as posições e grupos sociais. Enfatizar este aspecto de conflito e variação é o que Van Velsen (1987) define como “análise situacional” ou “caso do estudo detalhado”. Este modelo de análise utiliza registros de situações de conflito agregado ao comportamento de indivíduos específicos como parte da análise dos processos sociais. Assim, o pesquisador pode observar uma situação social para então relacioná-la à sua totalidade. Uma análise minuciosa contextualizada e relacionada a uma totalidade pode detectar padrões de relações, e de instituições. Assim, este tipo de etnografia relaciona o comportamento dos grupos a outros processos sociais mais amplos.

Nos Pontos de Cultura as “análises situacionais” podem ser acionadas como estratégias de observação dos gestores. Isto implica em uma observação participante atenta ao discurso, às ações e às interações que se estabelecem com estes personagens. Uma maneira de aprofundar a análise sobre estas contradições. A posição de “intermediário” constitui uma instância de poder que pode inclusive, facilitar a ascensão social de alguns indivíduos. Este tipo de “análise situacional” é próximo da noção de micro política da qual pretendo aqui desdobrar. Essas estratégias de pesquisa “mostraram-se fundamentais para o estudo da antropologia da política e, em especial da política em nível local e suas articulações em rede” (Ribeiro, 1994 p. 35). A análise micro política também é atenta aos anseios das comunidades junto à “realidade” da implantação dos Pontos. Se as políticas culturais atendem aos desejos e às identidades culturais locais.

Alguns autores (Calabre, 2009, Rubim, 2000 e Turino, 2009) apontam que os entraves burocráticos, as diferenças de entendimento e a má vontade política são os principais impasses para a implantação de novas políticas públicas culturais, como os Pontos de Cultura. Até porque, uma entidade quando é selecionada como um Ponto de Cultura provoca uma quebra na hierarquia política. É como se o reconhecimento dos grupos desencadeasse um empoderamento social, [no qual] muitos poderes constituídos não toleram (Turino, 2009, p. 43). Produzir uma política pública “de baixo para cima” ainda incomodaria algumas estruturas de poder.

A tensão entre permanência e mudança, repetição e transformação são aspectos intrínsecos de qualquer sociedade (Balandier, 2005). Mas no caso das políticas públicas culturais, a análise das continuidades e descontinuidades reflete os modos como os indivíduos convivem e resolvem estas ambiguidades no campo da cultura. Se há contradições, conflitos e permanências entre as Políticas Públicas Culturais e os Pontos de Cultura, as análises podem provocar diálogos entre ambas. Os caminhos e obstáculos permitem exercício das relações entre a pesquisa, o pesquisador e o nativo, dentro daquilo que Da Matta (1978) definiu de “caráter extraordinário do pesquisador”. O aspecto mais rotineiro e humano da Antropologia (Da Matta, 1974 p. 35).

É partindo dessas reflexões iniciais que a pesquisa ora apresentada, propõe uma análise dos impactos socioculturais nas 06 instituições mencionadas na introdução deste artigo e que estão localizadas em 04 diferentes municípios do território de identidade Litoral Norte e Agreste Baiano. Os Pontos de Cultura representam uma nova forma de implementação das políticas públicas culturais, rompendo paradigmas até então cristalizados, configurando-se como ferramentas potentes de participação popular e controle social, na medida em que democratizam o acesso aos bens culturais, como previsto na Constituição Federal.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. Seleção de textos de Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Juba Elisabeth Levy et al. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BAHIA. Secretaria da Cultura e Turismo. Coordenação de Cultura. **Guia Cultural da Bahia: Litoral Norte Salvador**: SCT. Salvador, 1999.

BALANDIER, Georges. **Antropología Política**. Trad. Carina C. Battaglia. Buenos Aires: Ed. Del Sol, 2005.

BARBOSA DA SILVA, Frederico. **As redes temáticas, as redes de política e a territorialidade: o caso do Programa Arte Educação e Cidadania – Cultura Viva**. Coleção Políticas Sociais. Brasília: IPEA, 2013

_____. **Cultura Viva: as práticas de Pontos e Pontões**. Brasília: IPEA, 2011.

_____. **Relatório Redesenho do Programa Cultura Viva**. Brasília: IPEA, 2012.

_____.; ARAÚJO, Herton E. (Org.). **Cultura Viva: avaliação do programa arte educação e cidadania**. Brasília: IPEA, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.

CALABRE, Lia. **Políticas culturais: diálogo indispensável**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2005.

_____. Desafios à construção de políticas culturais: balanço da gestão Gilberto Gil. In: **Proa - Revista de Antropologia e Arte [on-line]**. Ano 01, vol. 01, n. 01, ago. 2009. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/debates/debatelia.html>>.

COELHO, Teixeira. **Dicionário Crítico de Política Cultural**. São Paulo: Iluminuras/FAPESB, 2004.

DA MATTA, Roberto. **O Ofício do etnólogo ou como ter o *Anthropological Blues***. Cadernos PPGAS. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1978.

DELEUZE Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luis Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.

DELEUZE Gilles e GUATTARI, Félix. **Os Mil Platôs**. Vol. 3. Tradução de Luis Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1996.

ESPINHEIRA, Gey. Cultura, cidade e democracia: o jogo da cultura no mundo contemporâneo. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; ROCHA, Renata (orgs.). **Políticas culturais para as cidades**. Salvador: Edufba, 2010.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Imobilização da força de trabalho. Considerações sobre os modos de expansão concentrada e difusa*. Série Antropologia, n.172. DAN, Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. **Comunicação & política**. São Paulo: Hacher, 2000.

SANTOS, Maria Helena de Castro. Governabilidade, Governança e Democracia: Criação da Capacidade Governativa e Relações Executivo-Legislativo no Brasil Pós-Constituinte. In: **Dados – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, vol. 40, n. 3, 1997, p. 335-376.

SANTOS, José Luis dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 2006.

TURINO, Célio. **Ponto de Cultura: o Brasil de baixo para cima**. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2009.

VAN VELSEN J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado 1967 in Feldman-Bianco, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas - Métodos**. São Paulo: Editora Global Universitário, 1987.

WOLF, Eric. R. *Aspects of Group Relations in a Complex Society*. **American Anthropologist**. Disponível em: <www.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1956.58.6.02a00070/pdf>. Acesso em: 05/03/2011.

SABERES E HISTÓRIAS DAS BENZEDEIRAS NO LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL

Ana Paula Danielli

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Departamento Interdisciplinar

Tramandaí, RS

André Boccasius Siqueira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Departamento Interdisciplinar

Tramandaí, RS

RESUMO: O presente trabalho trata-se de uma pesquisa com benzedeadas do município de Capivari do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. Objetivou-se verificar as origens dos conhecimentos das benzedeadas do referido município, bem como os métodos utilizados para tal atividade. Utilizando do método *Snowball* ou bola de neve, a primeira entrevistada indicou a segunda e essa a terceira. Todas trabalham de modo gratuito e têm memorizadas as rezas e as orientações às pessoas que as procuram. São bastante observadoras e sensíveis, percebendo os problemas psicológicos ou familiares das pessoas que as procuram.

PALAVRAS-CHAVE: *Snowball*; Rezas; Etnoconhecimento; Patrimônio imaterial; Práticas Integrativas e Complementares.

KNOWLEDGE AND HISTORIES OF BENZEDEIRAS IN THE COAST OF RIO GRANDE DO SUL

ABSTRACT: The present work reports a research project carried out with healers in the municipality of Capivari do Sul, Rio Grande do Sul, Brazil. The objective was to verify where the healers' knowledge comes from, as well as investigate the methods employed in such activity. The Snowball method was used to compose the study sample. All women in the study work for free and know prayers and directions by heart. They are very observant and have a special talent to perceive the problems of the people who seek for their services.

KEYWORDS: Snowball; Prayers; Ethnoknowledge; Immaterial Assets; Integrative and Complementary Practices.

INTRODUÇÃO

Benzedeadas é geralmente uma pessoa mais experiente e representante dos moradores da comunidade, do sexo feminino, respeitada pelos vizinhos e reconhecida por uma considerada parcela da sociedade em que vive e de regiões adjacentes. Conhece profundamente as plantas locais e regionais consideradas medicinais, com implicações terapêuticas, seus efeitos benéficos e os colaterais. Na região pesquisada, quando

o sujeito é do sexo masculino, denomina-se curandeiro.

Para compreender o universo das benzedeadas, especificamente as do município de Capivari do Sul/RS, procurou-se desenvolver uma pesquisa cujo objetivo geral é conhecer a história dessas senhoras benzedeadas e que aspectos elas conseguem expor sobre o ato de benzer – não se quer publicitar as rezas das entrevistadas. Os simbolismos que estão envolvidos nas rezas das senhoras entrevistadas é o que justifica tal reflexão. Através do método *Snowball* serão encontradas as demais benzedeadas. Fez-se duas entrevistas semiestruturadas com a primeira benzedeadas do município de Capivari do Sul/RS. A primeira entrevista ocorreu no mês de julho e a segunda em setembro. É pretensão deste subprojeto entrevistar todas as benzedeadas de Capivari do Sul e compreender seus rituais e impressões ritualísticas.

Localizado no Litoral Norte do Rio Grande do Sul, o município de Capivari do Sul é relativamente novo, pois sua emancipação ocorreu em 23 de outubro de 1995, pouco mais de 21 anos. Oriundo do município de Santo Antônio da Patrulha, já foi Distrito de Osório e Palmares do Sul, municípios com os quais tem suas divisas a oeste, norte e ao sul respectivamente. Além de Cidreira e Pinhal a leste.

Capivari do Sul é um município pequeno, porém, estratégico: Está localizado no entroncamento da RS040 e da RST101. Faz parte da história tradicionalista do Rio Grande do Sul. Um município extremamente rural possui em sua extensão territorial uma área de 412,792 Km². Com uma população de 3890 habitantes, sendo que 3230 localizados em sua zona urbana e 660 na zona rural do município. Apresenta uma densidade demográfica de 9,42 hab./Km², seu IDH é de 0,766. Dados retirados do censo realizado no ano de 2010 pelo IBGE.

“Capivary” ou Rio das Capivaras foi designação recebida de seus primeiros moradores, os Índios Guaranis, devido à grande quantidade de capivaras existentes às margens do rio. Primeiros relatos encontrados, segundo pesquisadores foi por volta do século X. Com a colonização do país pelos Portugueses, foram escravizados e enviados para as lavouras de cana de açúcar (PEREIRA, 2015).

Banhado pelo Rio Capivari, que doa suas águas para o crescimento econômico e fortalecimento da economia local. Tal curso d’água faz a ligação entre a Lagoa dos Barros, localizada em Osório e a Lagoa dos Patos, a maior do Rio Grande do Sul e uma das mais importantes, devido à grande influência comercial. Às suas margens foi protagonizado um dos maiores feitos da Revolução Farroupilha, a construção dos lanchões que levaram por terra a frota de Guiseppe Garibaldi até a Lagoa do Armazém localizada no município de Tramandaí. Evento que até os dias de hoje é lembrado pelos moradores com muito orgulho.

Seu desenvolvimento econômico surge a partir da monocultura do arroz irrigado e pecuária de corte, por meados dos anos de 1930. Com a mecanização da agricultura nos anos de 1960 e 1970 vistos, sua economia cresce no setor de comércio e serviços. A partir de 1980 surgem indústrias madeireiras e de sementes de arroz, consolidando-o como um município de grande potencial econômico na região.

Uma população que mesmo dentro dessa dicotomia entre o urbano e o rural, instalada por demarcações territoriais e sensos demográficos atuam em comum ao viver dos sujeitos. Mesmo vivendo no que se diz urbano, o capivariense tem ligação direta ou indireta com o campo. Povo que através dos tempos usa os movimentos do rural para transformar o urbano.

O êxodo rural ainda é evidenciado na vida dos estudantes, tanto do meio urbano e rural, pois tendem a deslocar-se para outros municípios a procura de cursos técnicos e superiores, para uma formação completa. Mas em observações, a população de Capivari do Sul demonstra um interesse de retorno às raízes. Esses estudantes saem para concluir seus estudos e muitos que voltam para exercer suas profissões no município. O IDEB de Capivari do Sul deste ano foi de 5,3 nas escolas municipais e 6,8 na escola estadual.

Em sua religiosidade o município se diz de maioria católica, tem em suas raízes muitas histórias de fé e devoção. Há a presença de benzedeadas nas comunidades rurais e na urbana. A tradição de benzer é uma importante fonte tradicional de conhecimentos de saúde e da fauna e flora local, bem como a valorização do feminino nas comunidades patriarcais.

METODOLOGIA

O rastreamento das benzedeadas se dá pela indicação de uma pela outra. Tal método denomina-se *Snowball* ou bola de neve (BAILEY, 1994; BALDIN & MUNHOZ, 2011). Tal técnica é utilizada quando o pesquisador quer uma “seleção intencional de informantes” (ALBUQUERQUE; LUCENA; CUNHA, 2010, p.28). Após, marca-se um encontro com a informante para explicar os objetivos da pesquisa. Depois é realizada uma entrevista semiestruturada com cada uma das senhoras benzedeadas ou dos senhores curandeiros. Tal procedimento estava previsto para ser realizado no período de junho a agosto de 2016 ou quando as senhoras tivessem disponibilidade para conceder uma conversa gravada. Na prática a primeira entrevista foi concedida em julho e a segunda em setembro. As entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas. Para que possam ser utilizadas as falas, o texto transcrito foi devolvido a fim de que a senhora entrevistada lesse suas entrevistas e autorizou seu uso para fins de interpretação acadêmica.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Encontramos nas entrevistas realizadas uma sábia pessoa, com um conhecimento bastante grande acerca de plantas para uso medicinal. Conhecidora das técnicas de fabricação de xaropes, infusões, pomadas, tinturas com vinhos e com álcool. Uma senhora de 70 anos de idade, mas que tem uma aparência jovial, pois nos momentos em que estivemos juntos, tanto na primeira entrevista quanto na segunda, demonstrou

simpatia e bom humor. Demonstra ser bastante modesta acerca do bem que realiza a seus conterrâneos. Em seu discurso de ajudar, manipula as ervas com maestria e sapiência. Muitos são os simbolismos em seu olhar, em seus gestos, em seus silêncios... Dona Margarida – procurou-se utilizar um nome fictício a fim de preservar a identidade da depoente – acompanha nossos gestos, olhares e silêncios, desde o momento em que chegamos em sua residência (no primeiro encontro) e no local onde comercializa artesanato (no segundo encontro) até o retorno ao veículo de transporte. Parece ver além do que vemos... olhando no fundo dos nossos olhos, sem desviar o olhar. Nos indagamos: o que será que está realmente vendo? É a mim que está olhando ou através de mim? Também há acolhida, respeito, envolvimento...

A aprendizagem se deu auxiliando o tio na preparação dos xaropes. Este fato também foi observado no estado da Paraíba por Oliveira e Trovão (2009, p. 248), onde 18,2% dos rezadores entrevistados aprenderam a arte de benzer e rezar com os tios. Dona Margarida relata que quando criança passava o dia inteiro e a noite fazendo xaropadas com o tio com o intuito de aprender com ele o ofício. Participava de todo o processo de confecção dos remédios, desde a identificação das ervas, a colheita, a lavagem, a picagem e o preparo dos medicamentos. Apesar do aprendizado desde menina, diz ter recebido o dom de Deus. Na pesquisa de Oliveira e Trovão (2009, p. 248), estes revelam que através dos depoimentos de “alguns rezadores, a percepção do que eles chamam de dom ocorre quando, ainda crianças, sentem-se interessados por conhecer as práticas das rezas, tocados por um desejo de aprender a curar fazendo uso das plantas”. Percebe-se, portanto, que os rezadores da Paraíba têm a mesma iniciação às práticas de cura que Dona Margarida, moradora de Capivari do Sul, no Rio Grande do Sul.

Sobre a prática da benzedura, num primeiro momento afirma que não o faz... ao ser indagada, na primeira entrevista sobre o tema, sua tia de 92 anos que a visitava e, por conseguinte, nos acompanhava, interpelou os pesquisadores com a afirmativa de que Dona Margarida “Não benze! Ela é católica...” (SIC) e mudou de assunto... Dona Margarida apenas baixou a cabeça e manteve-se em silêncio. Em várias pesquisas encontramos a associação entre os adeptos do catolicismo e a prática social de benzedura (OLIVEIRA; TROVÃO, 2009; AGUIAR, 2009; ZEN *et al.*, 2012; MOURA, 2011; SILVA, 2014; ARAÚJO; AGUIAR, 2014), associado com as tradições dos primeiros europeus, dos afrobrasileiros e das diversas etnias indígenas brasileiras e da América do Sul.

Quando a entrevistada sentiu segurança e confiança nos entrevistadores, no segundo encontro, relatou diversas ocasiões em que utilizou das rezas/orações para ajudar a curar alguns males de pessoas necessitadas. Elas são recitadas pela entrevistada sempre em silêncio e os beneficiados percebem apenas sua concentração e os gestos de lavar o machucado – relata ter realizado banhos com ervas e sal grosso no pé de um rapaz quando pisou em um prego enferrujado e não dispunha de recursos para o deslocamento ao posto médico naquela ocasião, por ser final de

semana deveria deslocar-se para outro município.

Apesar de agir quando necessário, ressalta não ser a detentora de poder, está nas plantas com capacidades medicinais e no transcendental. Nas palavras de Dona Margarida: “*são elas que curam, com a vontade de Deus...*” (SIC). Em seu discurso, há concessão divina, pois “*tudo é feito com fé*” (SIC). Dona Margarida nos relata que seu dom veio de Deus, seu conhecimento sobre plantas medicinais não veio dos estudos... veio da observação e da transmissão oral. Na pesquisa de Aguiar (2009, p. 50), “o exercício da benzedura envolve todos os aspectos da vida da comunidade [...] que, para retribuir o dom recebido de Deus, rezam e curam” os problemas físicos e espirituais da comunidade.

Há vários simbolismos associados ao ato de benzer. Elen Moura relata que em sua pesquisa existe a interação entre o simbólico e o religioso. Dentre o símbolo no concreto, a autora descreve que o “mal é varrido [...] do corpo da pessoa com um ramo de vassourinha” (MOURA, 2011, p. 353). A autora vai além exemplificando que o fato do sujeito sentir, ouvir e ver “o pequeno galho, segurado em forma de feixe, eliminando o que se acredita ser a causa do malefício [...] logo após, descartar o ramo que deve ser jogado em água corrente” (MOURA, 2011, p. 353). O ramo de planta, nesse ritual representa o desequilíbrio do organismo, por este motivo é realizado o descarte do mesmo. Outro símbolo do excerto acima é a “água corrente”. Ela representa a purificação e, se o galinho pender para baixo significa que havia baixa frequência de energia, se permanecer como estava, o sujeito estava com boas energias.

Sem sucessores na família, não se preocupa, pois tem uma netinha de seis anos que “*me ajuda...*” (SIC). Percebe-se que há uma confiança na neta e poderá passar para alguém da família seus saberes adquiridos com muita empiria.

Quando nos referimos às pessoas que praticam a cura sem nada exigir em troca, estamos falando de altruísmo. Durante nossa segunda entrevista ela conta histórias de pessoas que lhe procuram para curar seus males e mazelas físicas e emocionais, pois também aconselha os mais jovens. Numa ocasião, relata, que aconselhou um jovem ao abandono de drogas lícitas. No decorrer de um tratamento, surpreendeu-o ingerindo-as. Percebeu o constrangimento do jovem que não retornou a sua residência para continuar com as xaropadas. Tempos mais tarde, já maduro, desculpou-se do ocorrido, levando seus filhos com problemas respiratórios para fazerem um tratamento com os xaropes de Dona Margarida.

Diferente das benzedadeiras entrevistadas por Oliveira e Trovão (2009, p. 248), que “fazem uso de pequenos ramos de plantas, com porções de caules e folhas, ou pequenas folhas, em suas orações”, Dona Margarida não utiliza esses amuletos, somente a energia nas xaropadas e, quando necessário, lava o local machucado com muita água morna e a erva necessária para a ocasião. O sujeito que a procura precisa confiar em seus xaropes, pois a eles são atribuídos poder de cura. A entrevistada descreveu diferentes plantas que nos livros botânicos são indicadas para as enfermidades relatadas por ela.

Para o trabalho comunitário que realiza, não recebe qualquer pagamento para as atividades de cura que desempenha com tanto amor, dedicação e fé. Distribui xaropes para aqueles que a procuram, de acordo com as queixas. As enfermidades mais comuns são relacionadas aos sistemas respiratório, digestivo nervoso e afecções na pele. Aceita, portanto, doações de açúcar mascavo, somente para a confecção dos xaropes.

CONCLUSÕES

Entendemos com Moura (2011) que as benzedeadas são representantes da cultura popular e contribuem para a manutenção da memória e das tradições da comunidade onde estão inseridas. Dona Margarida é um exemplo disso, pois sua iniciação foi com um tio que a ensinou e sem medir esforços e ela vem procurando um sucessor. Parece ter encontrado numa neta de apenas seis anos que se interessa pelo que a avó realiza e indaga acerca da utilização dos xaropes.

Os xaropes fabricados com plantas consideradas medicinais associadas a um ingrediente especial – amor – são distribuídos gratuitamente aos que a solicitam. É um princípio das benzedeadas de não cobrar pelo bem que realizam, porque pode não dar certo...

Há rituais fortemente marcados no ato de coletar as plantas certas para a confecção dos xaropes. São seguidos aos detalhes pela entrevistada, como o horário de coletar, as plantas corretas, e o modo de preparar (quantidade certa de planta, com a parte da planta com o melhor princípio ativo para a quantidade certa de açúcar mascavo necessários para esta fabricação, pois neste xarope não é utilizado água).

Há muita memória nos rituais de preparo dos xaropes e no ato de benzer. Dona Margarida não faz registros por escritos: “*Guardo tudo na cabeça*” (SIC). Estes contribuem para a memória histórica da comunidade de Capivari do Sul, no Rio Grande do Sul. A fim de contribuir para que essa não se perca, este projeto foi implantado.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Gilberto Orácio de. **Mulheres negras da montanha: as benzedeadas de Rio das Contas, Bahia, na recuperação da saúde**. *Cibercultura – Revista de Teologia & Cultura*, ano III, n. 21, 2009. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/edicao21/mulheres-negras-da-montanha-as-benedeadas-de-rio-de-contas-bahia-na-recuperacao-da-saude/>>. Acesso em 17 jun. 2016.

ALBUQUERQUE, Ulisses Paulino de; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz (Orgs.). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Recife, PE: NUPEEA, 2010.

ARAÚJO, Júlio dos Santos; AGUIAR, Rodrigo Simas. **As Benzedeadas no assentamento Itamarati 1. 8º Encontro de Ensino, Pesquisa e Extensão UFGD; 5º EPEX UEMS**. 2014. Disponível em: <<http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/arquivos/296.pdf>>. Acesso em 25 ago. 2016.

BAILEY, Kenneth. **Methods of social research**. New York: The Force Press, 1994.

BALDIN, Nelma; MUNHOZ, Elizira M. Bagatin. *Snowball* (Bola de Neve): **Uma técnica metodológica para pesquisa em Educação Ambiental Comunitária**. In: X EDUCERE Congresso Nacional de Educação, 2011, Curitiba-PR. Disponível em: <http://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/4398_2342.pdf>. Acesso em: 21 maio 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Panorama populacional**. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=430467>. Acesso em 20 set. 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. (Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura). 4. ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2015.

MOURA, Elen Cristina Dias de. **Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção...** *MNEME – Revista de Humanidades*, Caicó, RN, v.11, n. 29, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.ifrn.br/mneme/article/view/980/964>>. Acesso em 26 set. 2016.

OLIVEIRA, Érica Caldas Silva de; TROVÃO, Dilma Maria de Brito Melo. **O uso de plantas em rituais de rezas e benzeduras: um olhar sobre esta prática no estado da Paraíba**. *Revista Brasileira de Biociências*. Porto Alegre, v. 7, n. 3, 2009. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/seerbio/ojs>>. Acesso em 15 jun. 2016.

PEREIRA, Mário Oli Moreira. **O Legado da História no Processo Educacional**. In: BORROSO, V. L. M.; BASTOS, P. A. (Orgs.). *Raízes de Capivari do Sul*. XXV Encontro dos Municípios Originários de Santo Antônio da Patrulha. Porto Alegre: EST/EVANGRAF, 2015.

QEDU, Repositório. **Capivari do Sul: Ideb 2017 por escolas**. Disponível em: <<http://www.qedu.org.br/cidade/164-capivari-do-sul/ideb/ideb-por-escolas>>. Acesso em 25 set. 2016.

SILVA, Cláudia Santos da. **Rezadeiras: em busca do mito fundador**. In: SOUZA, Leliana Santos de; GALVÃO, Patrícia Smith; SANTOS, Carla Renata Santos dos (Orgs.). *Saberes, Práticas e Sustentabilidade: Indígenas, Afro-Brasileiras e Tecnologias Sociais*. Curitiba: CRV, 2014.

ZEN, Ana Maria Dalla; SILVA, Cláudia Feijó da; MORATES, Antônio; PORTELLA, Aline; SILVA; Daniela Amaral da; MINUZZO, David Kura. **Entre benzeduras, ervas e rezas: A ação política e cultural das benzeduras da Lomba do Pinheiro**, Porto Alegre, Brasil. In: Asensio, Pol, Asenjo & Castro (Eds.) v. 4, 2012. Disponível em <<http://www.uam.es/mikel.asensio>>. Acesso em 05 jun. 2016.

SENSIBILIDADES DO LEMBRAR E DO ESQUECER NOS CORDÉIS-MEMÓRIA DE JARID ARRAES

Fernanda Santos de Oliveira

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia Baiano

Universidade Federal da Bahia

Salvador, Bahia

RESUMO: No âmbito desta pesquisa, foram analisados cordéis biográficos da coletânea intitulada “Heroínas negras brasileiras: em 15 cordéis”, publicada em 2017, de autoria de Jarid Arraes, escritora de Juazeiro do Norte, do estado do Ceará. Como objetivo pretende-se propor uma abordagem com ênfase na relação entre a literatura, a cultura, a memória e as sensibilidades humanas. Narrativas que ao recontarem lembranças e visibilizarem esquecimentos transformam os afetos da recordação em histórias, traçando enredos por meio da literatura de cordel que carrega as marcas da partilha de experiências. São memórias que visibilizam histórias não contadas e não narradas. A cada página virada do folheto de cordel, a luz pulsante e intermitente de uma nova história. A partir da análise dos agenciamentos memorialísticos presentificados nas narrativas dos cordéis biográficos, conclui-se que Jarid Arraes empreende uma poética da memória que traduz narrativas e subjetividades outras.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura, memória,

literatura, Jarid Arraes.

SENSIBILITIES OF REMEMBERING AND FORGETTING IN THE MEMORY-CORDEL OF JARID ARRAES

ABSTRACT: In the scope of this research, biographical cordel of the collection entitled “Brazilian Black Heroines: in 15 Cordel”, published in 2017, by Jarid Arraes, writer of Juazeiro do Norte, Ceará state, were analyzed. The objective is to propose an approach with emphasis on the relationship between literature, culture, memory and human sensibilities. Narratives that in recounting memories and making visible forgetfulness transform the affects of remembering into stories, tracing plots through cordel literature that carries the marks of sharing experiences. These are memories that tell stories that are not told and not narrated. To each turned page of the cordel booklet, the pulsating and blinking light of a new story. From the analysis of the memorialistic presentified in the narratives of the biographical cordel, it is concluded that Jarid Arraes undertakes a poetics of memory that translates narratives and other subjectivities.

KEYWORDS: Culture, memory, literature, Jarid Arraes.

1 | PALAVRAS INICIAIS POR UMA POÉTICA DA MEMÓRIA

Jarid Arraes é uma mulher que faz. Faz uma poética da memória com toda a movência dos processos criativos, lampejando vidas e resistências. Seria Jarid um vaga-lume vagando por narrativas errantes e lumiando fragmentos de uma nova história? É a partir desta perspectiva que este artigo tem por objetivo propor uma nova abordagem da obra de Jarid Arraes a partir da análise dos cordéis “Carolina Maria de Jesus” e “Maria Firmina dos Reis” com ênfase na configuração de uma poética da memória, a partir das contribuições de Aleida Assmann, a respeito das imbricações entre memória, escrita e esquecimento, e da noção de sobrevivência considerando a metáfora dos vaga-lumes de Didi-Huberman.

Jarid Arraes, escritora, poeta e cordelista de Juazeiro do Norte, do estado do Ceará, narra a biografia das também escritoras Carolina Maria de Jesus e Maria Firmina dos Reis apresentando-as como protagonistas da arte do fazer literário. Entre o lembrar e o esquecer, seria Jarid um vaga-lume vagando por narrativas errantes e lumiando fragmentos de uma nova história? A cordelista apresenta uma nova versão para a história de mulheres negras, como Antonieta de Barros, Carolina Maria de Jesus, Dandara dos Palmares, Maria Firmina dos Reis, dentre outras, evidenciando os silenciamentos dos discursos oficiais.

Neste estudo, parte-se do pressuposto de que as narrativas de cordéis biográficos configuram-se como uma poética da memória com toda a movência das sensibilidades de mulheres que lampejam vidas e resistências. Por isso, a importância de verificar como a literatura de cordel de autoria feminina posiciona-se nesse jogo de forças no qual a linguagem se constitui como uma ferramenta que pode ser usada para manutenção do modelo hegemônico ou para contrapor-se aos discursos da exclusão. Problematizar os discursos oficiais e sobre quais histórias sobre a cultura são reproduzidas por meio da representação é primordial no trabalho com a linguagem literária pelo fato de se configurar como um possível instrumento de dominação na tentativa de impor uma hegemonia cultural a partir da negação de vozes múltiplas que lutam por espaços de legitimação social enfatizando o quanto a linguagem constitui-se como um campo de luta política.

2 | UM VERSEJAR MEMORIALÍSTICO EM UM GRITO QUE NÃO ENTALA

Se a tarefa da literatura corresponde à escrita de “um povo que falta”, conforme Deleuze, Jarid Arraes está cumprindo sua missão literária. Quanto à Carolina, a cordelista aconselha: “Recomendo que pesquise/ Muito mais dessa escritora / Que era mãe, era poeta/ Era forte inspiradora/ E ainda era uma artista/ Com talento de cantora.”(ARRAES, 2017, p. 41).

Apesar dos discursos oficiais apresentarem a escritora como uma voz dissonante no campo literário, Jarid Arraes a apresenta como “uma imensa inspiração”

e “uma força grandiosa”. A cordelista evidencia que há muitas faces da escritora que ainda não foram devidamente pesquisadas, enfatizando questões vinculadas à maternidade, à produção literária e ao talento musical. E, assim como Maria Carolina de Jesus, são múltiplas as vozes que destoam da tradição literária e disputam por espaços de legitimação social. Vozes que faltam nos meios de produção discursiva. Sobre Carolina, Jarid enfatiza a sua importância enquanto escritora brasileira que:

Por racismo e elitismo
Pouco dela hoje se fala
Mas tamanho preconceito
Seu legado jamais cala
É por isso que eu lembro
E meu grito não entala.
Carolina é um tesouro
Para o povo brasileiro
É orgulho pras mulheres
Para o povo negro inteiro
Referência como exemplo
De valor testamentário.

(ARRAES, 2017, p. 42)

Das referências de âmbito individual, Jarid Arraes alarga a narrativa para uma dimensão coletiva. Em “pouco dela hoje se fala”, é notório o tom de denúncia ao apresentar o “racismo” e o “elitismo” como suas causas, remetendo sua biografia à uma narrativa do grito e da problematização por meio de um tom fundamentalmente político. É o “tamanho preconceito” que tenta sufocar o seu “legado”, mas enquanto “forte inspiradora” e “referência” a escritora agencia outros coletivos, sua vida está interligada à vida de um povo. Os cordéis de Jarid Arraes constroem narrativas que se contrapõem aos silenciamentos de mulheres e, sobretudo, de mulheres negras nos discursos oficiais e, portanto, são imprescindíveis para provocar a discussão a respeito das concepções que norteiam o campo literário. Muitas vezes, a definição dominante de literatura corresponde às expressões de alguns grupos e não de outros, o que já se configura como um fator de exclusão.

Nesse sentido, é preciso refletir sobre os critérios de valoração do que é literário, a que e a quem servem e como estes se mantêm ao longo dos tempos de modo

a questionar os parâmetros de análise estética que refletem exclusões históricas. Sobre Maria Firmina dos Reis, considerada a primeira romancista brasileira e também compositora e poeta, Jarid Arraes ressalta que:

No entanto, me revolta
O nojento esquecimento
Pois nem mesmo na escola
Nem sequer por um momento
Eu ouvi falar seu nome
Para o reconhecimento.
Como pode algo assim?
Se a história ela marcou
Por que não falamos dela
Nem do que ela conquistou?
É terrível a injustiça
Que a escola maculou.
(ARRAES, 2017, p.111)

É notório como a cordelista questiona o esquecimento de Maria Firmina nos discursos oficiais e, inclusive, na escola. Apesar da escritora representar um marco para a literatura brasileira por meio da escrita de um novo gênero, o romance, as relações de poder instituídas por uma sociedade extremamente preconceituosa e racista anularam as marcas da escritora, mulher e negra, da nossa historiografia oficial. Sua escrita carregava em si a ameaça de um sistema vigente – a sociedade escravista em pleno século XIX. Pioneira no gênero romance e na abordagem antiescravista, Maria Firmina “sempre forte e ativista/ assumia toda luta/ sem temer nenhum racista” (ARRAES, 2017, p.110).

Os cordéis de Jarid Arraes constituem-se como novas vozes que ecoam perspectivas diferenciadas exigindo significados próprios que reafirmem o olhar de dentro em contraponto às visões estereotipadas que demarcam as desigualdades e os preconceitos. Alargar as noções de literatura enquanto lugar de memória cultural, a partir da análise de cordéis pode contribuir para a emergência de descentramentos epistemológicos e para o questionamento dos parâmetros de valoração estéticos possibilitando a legitimação de poéticas dissonantes por meio de tensionamentos do

cânone:

A escrita como metáfora da memória é tão indispensável e sugestiva quanto extraviadora e imperfeita. A presença permanente do que está escrito contradiz ruidosamente, no entanto, a estrutura da *recordação*, que é sempre descontínua e inclui necessariamente intervalos da não presença. (ASSMANN, 2011, p. 166)

Quais são as condições da escrita literária de Jarid Arraes enquanto metáfora da memória no “território contestado” – expressão empregada por Dalcastagnè - da literatura brasileira? Quais são as vozes presentes em seu versejar? De que modo sua escrita expõe os “extravios” dos discursos hegemônicos? É preciso analisar como se configura a “presença permanente” em sua escrita em contraponto às ausências permanentes na tradição literária.

Em “inda mil e novecentos” e em “pra gente miscigenada”, Arraes emprega, em sua escrita literária, marcas da oralidade como um dos recursos estéticos que ressoam as vozes mediatizadas pelo suporte impresso. Além disso, o uso de “inda” e de “pra” é um dos mecanismos adotados pela cordelista para possibilitar o ritmo e a métrica característicos da literatura de cordel explorando o potencial e a intensidade do vocabulário:

No caso da literatura de folhetos, a influência da escrita dá-se de modo parcial, pois nela as marcas da oralidade se afirmam, e a força da voz viva se impõe de modo indelével. No espaço cambiante da oralidade/escritura, distingue-se um movimento textual transgressor, uma vez que o texto escrito transgride o espaço da escritura, ultrapassa-o, sai dos limites do papel, move-se e aspira a se fazer voz. (MATOS apud MENDES, 2010, p. 16)

Apesar de preservar algumas características da tradição, ao se apropriar da literatura de cordel Jarid Arraes rasura as fronteiras do campo literário pelo fato de ainda se constituir um espaço que tem visibilizado produções de autoria masculina. Mesmo admitindo ser influenciada pelos cordelistas e xilogravadores Abrão Batista, seu avô, e Hamurabi Batista, seu pai, Jarid Arraes enquanto mulher negra irrompe a força da tradição masculina contribuindo para o fortalecimento da escrita literária de autoria feminina. Em entrevista concedida para CartaCapital, a autora afirmou que escreve para honrar sua ancestralidade, demonstrando sua preocupação com a morte da tradição do cordel na família após a morte do seu avô e do seu pai.

Portanto, é preciso reconhecer a dimensão política dos cordéis biográficos de Jarid Arraes, uma vez que os significados que são veiculados estão intrinsecamente vinculados às questões de poder. Situada em um campo que é marcado por valorização e privilégio, a literatura na medida em que permite a representação do outro exerce seus domínios funcionando como um dos mecanismos sociais que distinguem e excluem. Conforme Le Goff (1996, p. 33), “a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas”. E nesse jogo de forças, quem são os “senhores da memória e do esquecimento”?

A literatura brasileira privilegia a representação de um grupo social específico: personagens brancas, do sexo masculino e das classes médias. Aos demais grupos são construídos estereótipos que reproduzem padrões de exclusão. Autores pertencentes aos grupos marginalizados apresentam-se como vozes isoladas cuja condição de autoria é apagada pelo fato de não serem legitimados e autorizados socialmente para exercer a arte literária. Dessa forma, são instituídos e impostos os silêncios, as anulações e os apagamentos.

Representar é um ato político e a literatura precisa expressar vozes dos mais diversos grupos sociais veiculando distintas percepções do mundo. Porém, a literatura brasileira consagrada por instâncias legitimadoras é marcada por ausências. Por isso, a importância de compreender como a literatura de cordel de autoria feminina posiciona-se nesse jogo de forças. Dalcastagnè (2012, p. 7) enfatiza que “todo espaço é um espaço em disputa, seja ele inscrito no mapa social, ou constituído numa narrativa”. A linguagem é uma ferramenta que pode ser usada para manutenção do modelo hegemônico ou para contrapor-se aos discursos da exclusão. Problematizar os discursos oficiais e sobre quais histórias sobre a cultura são reproduzidas por meio da representação é primordial no trabalho com a linguagem literária enquanto campo de luta política.

O triângulo das tessituras biográficas das heroínas desenhado por Jarid é interligado a outros triângulos que inserem a narrativa em um programa político. As fronteiras entre o individual e o político transbordam-se. Sobre Carolina, Arraes (2017, p. 37) enfatiza que “essa é uma escritora/ que já foi ignorada”. Pensar sobre os motivos que levaram ao apagamento da escritora é reconhecer o campo literário como uma arena de disputas políticas. Carolina como uma mulher e negra destoa do perfil de autores consagrados: homem, branco, de classe média e dos meios de produção discursiva. A escritora, portanto, rasura as fronteiras do cânone ao instituir outras subjetividades.

E a memória, portanto, encontra-se “aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações”. (NORA, 1993, p. 10). Ao trazer para a literatura as memórias de Carolina, Arraes (2017, p. 37) contextualiza historicamente as memórias de dor e da sensibilidade de uma época em que “pouco tempo se passava/ desde o fim da escravidão /e, portanto, o que existia/ era a dor da servidão /o racismo dominava/ espalhando humilhação”. Com um tom de denúncia, Arraes (2017, p. 38) ressalta que a mãe de Carolina era solteira e foi pela “igreja excomungada” pelo fato do homem ser casado.

Com a migração para São Paulo, a vida da escritora Carolina foi marcada por batalhas e lutas diárias. Carolina experienciou um contexto de sofrimentos, mas a escritora encontrou na literatura sua forma de resistência: “o que mais ela gostava/ era ler, era escrever/ sendo maior passatempo/ e registro do viver/ nas palavras mergulhava/ para assim sobreviver” (ARRAES, 2017, p. 38). A narrativa de Arraes

reúne fragmentos de memórias que foram anuladas pelo patriarcado. Vozes que foram sequestradas e trancafiadas em porções da opressão, mas que resistiram.

A sobrevivência na escrita. Assim, Carolina registrou o seu viver e encontrou forças para mobilizar olhares em torno do seu grito de denúncia em favor de um povo. E esse transbordamento do individual para o político é notório também na escrita de Arraes ao rememorar os traços biográficos de Maria Firmina, que nasceu em São Luís, do estado Maranhão, no contexto da escravidão. Arraes (2017, p. 108) ressalta que: “uma forma que encontrou / pra política exercer/ foi na arte literária / que ela veio a escrever / contos, livro e poesia/ tudo pronto pra se ler”.

E, mais uma vez, Arraes (2017, p. 109) potencializa a arte literária enquanto exercício político. “Trabalhou suas palavras/ mesmo sendo clandestina”, assim a cordelista problematiza em seus versos o quanto a literatura tem sido um campo restrito a um grupo específico ao determinar perversamente que “a primeira romancista/ que foi negra e nordestina” (ARRAES, 2017, p. 109) se situa como uma voz dissonante. É o deslocamento de lugares sedimentados e controlados pelo patriarcado de modo a contornar e desestabilizar suas balizas, de modo que “não se considera mais a memória como vestígio e armazenamento, e sim como uma massa plástica que é sempre reformulada sob as diferentes perspectivas do presente”. (ASSMANN, 2011, p. 170).

Biografias que remetem a uma individualidade vinculada a uma enunciação coletiva. Sobre Carolina, Arraes (2017, p. 40) considera que a importância de sua obra reside na “vil realidade” que expõe com todas as suas feridas cidadinas. A cordelista rememora a biografia de Carolina amalgamando-a com as sensibilidades memorialísticas que se reportam a um coletivo e manifesta as possíveis razões dos silenciamentos aos quais foram impostos à produção de Carolina: “mas aí já não gostaram/ por imensa hipocrisia/ pois Carolina contava/ os males da burguesia/ e o amargo esquecimento/ logo mais se chegaria” (ARRAES, 2017, p. 41). Com um tom revolucionário, Arraes denuncia a hipocrisia e os males de uma sociedade elitista que entre sabores e dissabores amargos relega o “outro” ao apagamento.

Arraes (2017, p. 107) também corrobora para o agenciamento da enunciação coletiva ao renegar o termo “mulata” para “gente miscigenada” e reconhecer Maria Firmina como negra, “sendo assim bem nomeada”. Por meio de seus versos, portanto, Arraes apresenta traços biográficos de Maria Firmina reportando-se a uma questão relacionada aos grupos historicamente estigmatizados. E, assim, problematiza como o racismo e o preconceito estão impregnados no próprio uso da língua com todos os seus perversos tons pejorativos e ofensivos.

Maria Firmina defendia o fim da escravidão sob um pseudônimo, fazendo da escrita às escondidas uma estratégia de resistência e sobrevivência: “porque de dificuldades/ sua vida foi inteira/ até mesmo pseudônimo/ foi sua opção primeira/ como “Uma Maranhense”/ assinou sua trincheira” (ARRAES, 2017, p. 109). Como vivia num contexto de privilégios para quem era “branco e rico”, a sociedade não reconhecia a

escrita da mulher negra. “Que tristeza saber disso/ era um tempo tão machista/ mas a nobre professora/ sempre forte e ativista/ assumia toda luta/ sem temer nenhum racista” (ARRAES, 2017, p. 110). Fazendo da escrita a sua trincheira, Maria Firmina subverteu o sistema denunciando-o por meio de uma voz que ressurgia do anonimato.

A escrita da resistência de Maria Firmina traduz memórias e sensibilidades da mulher, negra e escritora. Arraes (2017, p. 112) cordeliza a profundidade de sua obra: “é por isso que eu faço/ no cordel a correção/ que conheça a Firmina/ um orgulho pra nação/ e que espalhem sua obra/ que desperta o coração”. Os cordéis-memória são a expressão de agenciamentos e de forças. Literatura que possibilita inserir a produção de Jarid Arraes em um campo que rasura as fronteiras do cânone e problematiza os critérios valorativos da crítica literária tradicional. Nas imbricações entre a literatura, a cultura e a memória, Jarid potencializa suas narrativas numa rede de devires. O devir-cordelista da mulher, o devir-mulher da cordelista. Sua opção é se apropriar de sua maneira singular de investir no fazer literário.

As narrativas poéticas de Jarid Arraes implicam um deslocamento por desviarem do padrão e promoverem fissuras no campo literário. Literatura dissidente marcada por fragmentos de memórias que propõem outros agenciamentos. Memórias de enfrentamentos e de contestação de uma história única, legitimada e hegemônica. Nesse sentido, “desapareceram mesmo os vaga-lumes? Desapareceram *todos*? Emitem ainda – mas de onde? - seus maravilhosos sinais intermitentes? [...] *apesar do todo* da máquina, apesar da escuridão da noite, apesar dos projetores ferozes?” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 45). Na obra, o autor faz alusão ao sonho como uma imagem que se sobressai como a luz de um vaga-lume. No cordel de Arraes, é construída a imagem de Carolina como a escritora que sonhava com melhores condições de vida. E a escrita representava um instrumento de mudança e de ampliação de perspectivas.

Como “*os tempos se tornam visíveis*, assim como a própria história nos aparece em um relâmpago passageiro” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 46). Eis a sobrevivência dos vaga-lumes de Didi-Huberman que agora reaparecem iluminando estas linhas. Vaga-lumes que visibilizam histórias não contadas, não narradas. Biografias que reaparecem nas narrativas dos cordéis. A cada página virada do folheto de cordel, a luz pulsante e intermitente de uma nova história. Memórias de um agenciamento coletivo de sonhos e de desejos, de resistências e de sensibilidades.

Desaparecimento e reaparição de memórias que resistem como os vaga-lumes sobrevivem aos projetores artificiais. Os cordéis biográficos de Jarid Arraes, assim como uma comunidade luminosa de vaga-lumes, lampejam no presente a sobrevivência de mulheres que resistiram a truculência dos projetores da historiografia oficial, efetuando uma dança entre o lembrar e o esquecer como vaga-lumes na escuridão. De que forma os agenciamentos memorialísticos de Jarid Arraes relacionam-se com as sobrevivências dos vaga-lumes?

Assim como existe uma literatura menor – como bem o mostraram Gilles Deleuze e Félix Guattari a respeito de Kafka -, haveria uma luz menor possuindo os mesmos aspectos filosóficos: ‘um forte coeficiente de desterritorialização’, ‘tudo ali é político’; ‘tudo adquire um valor coletivo’, de modo que tudo ali fala do povo e das ‘condições revolucionárias imanentes à sua própria marginalização’. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 52)

Apesar do poder do ofuscamento da tradição literária e do patriarcado, as memórias de mulheres carregadas de experiências e de singularidades sobrevivem. Uma literatura menor e uma luz menor que fazem com que palavras e imagens sejam redimensionadas e imbricadas com a política. É o amálgama da literatura, do individual e do político que reitera a compreensão da literatura para além dos seus aspectos estéticos. Se Pasolini, poeta, cineasta e escritor italiano, segundo Didi-Huberman, preocupava-se com o desaparecimento dos vaga-lumes, Arraes verseja memórias a serem partilhadas.

Trata-se da “sobrevivência dos signos ou das imagens, quando a sobrevivência dos próprios protagonistas se encontra comprometida (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 150). As sobrevivências atuam nas resistências ofuscadas das narrativas insubmissas e nas memórias de enfrentamentos e de contestação de uma história única, legitimada e hegemônica. Lampejos intermitentes de vidas e “imagens-vaga-lumes” da contestação. Enfim, cordéis-vaga-lumes.

Sim, cordéis-vaga-lumes. Quem estaria ofuscando os seus lampejos? Segundo Didi-Huberman (2011, p. 155), vivemos entre dois mundos: “o primeiro está inundado de luz, o segundo atravessado por lampejos”. No centro, uma voz hegemônica propaga que são as estrelas e, nas margens, “através de um território infinitamente mais extenso, caminham inúmeros povos sobre os quais sabemos muito pouco, logo, para os quais uma contrainformação parece sempre mais necessária.” O cânone e as instâncias que legitimam o que é literário fizeram com que os projetores da historiografia oficial não refletissem, por muito tempo, as vidas de Carolina e de Maria Firmina, dentre tantas outras vidas.

3 | CONCLUINDO COM UM PULSAR INTERMITENTE DE CORDÉIS-MEMÓRIA

Arraes, Carolina e Maria Firmina escreveram literariamente palavras de contraponto. São literaturas que visibilizam. São cordéis que lampejam. Desse modo, os cordéis de Jarid Arraes demonstram o potencial artístico da literatura de cordel contemporânea de autoria feminina e suas contribuições para visibilidade e fortalecimento das múltiplas perspectivas identitárias e culturais. Narrativas que carregam em si um discurso desestabilizador ao empreenderem novos olhares para a história e ao alargar as fronteiras do campo literário visibilizando vozes anuladas pelo discurso hegemônico e disseminando expressões múltiplas por meio da arte da palavra.

A voz do povo traz em si sua memória, suas verdades e perspectivas por meio de

outros modos de ver e de se expressar literariamente. Perspectivas outras que trazem novos olhares e significados peculiares daqueles que têm a sabedoria popular imersa nas entranhas das experiências cotidianas que atravessam espaços e tempos, exigindo um alargamento de concepções para além do encerramento em si mesmas para que seja possível abarcar a multiplicidade de perspectivas e de recursos expressivos.

Os cordéis-memória veiculam a contrainformação oportunizando outras possibilidades de leitura. A literatura de Arraes é a voz da mulher negra amplificando vidas e memórias e explorando o poder desestabilizador da palavra. Vidas e memórias que se fazem múltiplas. Portanto, podemos concluir que Jarid Arraes por meio da sua arte de cordelizar soube expressar sensibilidades intrínsecas no jogo do lembrar e do esquecer. Vidas de mulheres negras enquanto protagonistas da história são presentificadas na poética de Jarid Arraes, marcada por linhas intermitentes que friccionam a tradição e o cânone. Agora, peço licença aos vaga-lumes para encerrar estas linhas e para que possam lampejar outras narrativas e subjetividades outras. Afinal, as armadilhas de ofuscamento são perversas, mas o sonho da sobrevivência resiste.

REFERÊNCIAS

ARRAES, Jarid. **Heróinas negras brasileiras**: em 15 cordéis. São Paulo: Pólen, 2017.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Trad. Paulo Soethe. São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea**: um território contestado. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Kafka**: para uma literatura menor. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Trad. Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

LE GOFF, Jacques. **Enciclopédia Enaudi. Memória-História**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1996.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

MATOS, Edilene. Literatura de Cordel: Poética, Corpo e Voz. In: MENDES, Simone (Org.). **Cordel nas Gerais**: oralidade, mídia e produção de sentido. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2010.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

VALEK, Alek. (2016). **Jarid Arraes**: “escrevo para honrar minha ancestralidade”. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cultura/jarid-arraes-2016-escrevo-para-honrar-minha-ancestralidade2016d>>. Acesso em: 01 ago. 2018.

TORÉ, UM DUETO DE FORÇAS QUE REÚNE POVOS ANCESTRAIS

Elizabeth Costa Suzart

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB - Linha 1 de Pesquisa: Literatura, Produção Cultural e Modos de Vida sob orientação do Prof. Dr. Osmar Moreira dos Santos. Alagoinhas- BA

RESUMO: este artigo tem por objetivo provocar a importância da oralidade, através dos cantos de Toré para o Povo Kariri-Xocó da Aldeia de Porto Real do Colégio-AL, utilizando as memórias do próprio indígena que guarda e evidencia esta prática como um ensinamento de geração em geração, seguindo a tradição ancestral como uma prática educativa e de relevância espiritual e sua expressão político-cultural e de etnicidade do indígena do Nordeste Brasileiro. A fim de embasar este artigo com teóricos da área das Ciências Sociais e da Crítica Cultural, utilizar-se-á também alguns autores envolvidos com o tema e a dinâmica que engloba o tema proposto. São eles: Nhenety e do Pajé Suíra (ONG Thydêwá 2012-2019), FERRARI (1957), CLASTRES (1974), FOUCAULT (1970), RONDINELLI (1997), SANTIAGO (2000) REESINK (2000), VIVEIROS de Castro (2002), GRÜNWARD (2005a e 2005b), LUCIANO (Gersem BANIWA 2006), MIGNOLO (2010), GINZBURG (1989),

DERRIDA (2001), MOREIRA (2016), dentre outros, focando em perceber no Ritual do Toré a essência ancestral.

PALAVRAS-CHAVE: Toré. Kariri-Xocó. Tradição. Resiliência.

TORÉ, A DUET OF FORCES THAT REUNITES ANCESTRAL PEOPLES

ABSTRACT: This article aims to tease the importance of orality, through the songs of Toré for the Kariri-Xocó People of the Village of Porto Real of Colégio-AL, using the memories of the native himself who keeps and evidences this practice as a teaching of generation in generation, following the ancestral tradition as an educational practice and of spiritual relevance and its political-cultural expression and ethnicity of the indigenous of the Brazilian Northeast. In order to base this article on social science and cultural critic theorists, we will also use some authors involved with the theme and dynamics that encompasses the proposed theme. They are: Nhenety and the Pajé Suíra (NGO Thydêwá 2012-2019), FERRARI (1957), CLASTRES (1974), FOUCAULT (1970), RONDINELLI (1997), SANTIAGO (2000) REESINK (2000), VIVEIROS de Castro), GRÜNWARD (2005a and 2005b), LUCIANO (Gersem BANIWA 2006), MIGNOLO (2010), GINZBURG (1989), DERRIDA (2001),

MOREIRA (2016), among others, focusing on perceiving in the Torture Ritual the ancestral essence.

KEYWORDS: Toré. Kariri-Xocó. Tradition. Resilience.

INTRODUÇÃO

“A cultura é uma forma de subjetividade universal em laboração dentro de cada um de nós, tal como o Estado é a presença do universal no domínio individual da sociedade civil.” (EAGLETON, 2005)

A partir das vivências com membros da Aldeia Kariri-Xocó, nas atividades desenvolvidas no projeto Portal Tupinambá, Litoral Norte, Entre Rios-BA, surgiu um contexto favorável rumo à pesquisa da linguagem oral desse povo, entoada nos cantos. O Toré é uma performance com danças e cantos e que não serão executados de forma isolada; constitui o ritual de cantos e danças sagradas. Inclui práticas religiosas, indígenas, também secretas, às quais só indígenas têm acesso. Quanto à dança, propriamente dita, ela assume características diferentes em cada comunidade. Atualmente entre os Kariri-Xocó, é dançado quase em todos os eventos da tribo, podendo ser realizado com roupas normais e com indumentárias indígenas; reunindo homens, mulheres e crianças. Eles dançam em círculo. Pode ser encarado como um “rito de passagem” da situação pejorativa de ‘caboclos’ para a situação juridicamente aceita de índios (Sobre esse assunto é sugerido ler mais em ARRUTI, J. M. Morte e Vida no Nordeste Indígena. In: Estudos Históricos, vol. 08, Nº 15, Rio de Janeiro, 1995). Viveiros de Castro parecia muito seguro em uma de suas falas, vista em uma revista da ONG Socioambiental (2006), quando relata em síntese “[...] é impossível de um ponto de vista antropológico (ou qualquer outro) determinar condições necessárias para alguém (uma pessoa ou uma coletividade) “ser índio”. [...] A afirmação “só é índio quem nasce, cresce e vive um ambiente cultural original”. [...] “Não existe instrumento científico capaz de detectar quando uma cultura deixa de ser “original”, nem quando o povo deixa de ser indígena.

Assim, as centenas de cantos executados no Ritual de Toré, ganhou, a partir dos anos 80, a expressão máxima de identidade étnica que distinguia o povo Kariri-Xocó dos demais povos originários da terra brasileira, mantendo sua língua original, dentre as cerca de 180 línguas indígenas, as quais diferenciam entre si e mesmo aquelas do tronco linguístico com origem no Tupi, com as quais se relacionam, no nordeste e pelo Brasil. Como afirma LUCIANO (Gersem Baniwa. 2006, p. 32):

“Com a emergência do movimento indígena no início da década de 1980, essa realidade sociocultural mudou completamente. O valor sociocultural passou a ter outra referência. Começaram a ser valorizados os povos que falavam suas línguas originárias e praticavam suas tradições.”

Com esta afirmação de Gersem Baniwa, pode ser compreendida a expressão máxima de orgulho nas apresentações artístico-culturais, quando os representantes

da tribo entoam, quase como num grito de guerra, após seu nome indígena, “sou Kariri-Xocó!”. A memória viva que não se perdeu no tempo; Resistência secular dos kariris.

Desde a chegada dos portugueses no litoral brasileiro, sob a intervenção dos missionários jesuítas, havia o contato e certa tolerância com aqueles indígenas que habitavam esta área territorial. Já os que adentraram à mata, estavam em constante conflito com os litorâneos e por relutarem a uma aproximação, pelo menos de aceitação lógica aos dominadores, eram tratados “genericamente por “Tapuias” (FERRARI, 1957, p. 38). Os que falavam outros idiomas que não do tronco linguístico Tupi (língua já no domínio dos missionários), mas do grupo que hoje é classificado como Macro-jê. Assim, com a implantação de uma chamada Língua Geral, de domínio dos jesuítas e aplicada nos aldeamentos, este era tido como um dialeto, derivado do tupi, contendo também hibridismos com a língua portuguesa. Consta-se na fala do Guardiã das tradições, Nhenety Kariri-Xocó (apud RODRIGUES, 1986, p.49) este acontecimento e consciência do fato histórico:

“No Brasil na época do descobrimento existia 1.200 línguas indígenas. Atualmente, no Brasil, sobreviveram 180 línguas indígenas. Kariri é a família linguística que era falada no interior do Nordeste no século XVII; ela é formada por 4 dialetos: Dzubukuá, Kipeá, Kamurú e Sabuyá. A língua Kariri pertence ao tronco linguístico Macro-jê”.

Há muitas suposições acerca da língua do povo kariri-xocó e portanto, ainda em aberto nas investigações feitas por etnólogos, sendo aceito na Aldeia de Porto Real de Colégio-AL, no Baixo Vale do São Francisco, considerado um dialeto do tronco dessa língua geral, provindo do tupi, mas hoje classificado como do grupo Macro-jê.

“Pela primeira vez emergem, na história, os Kariri quando são tratados por Fernão Cardim na sua obra *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, embora os outros cronistas quinhentistas, chamam de “Tapuias” às tribos que não falam a “língua geral” ou “língua mais falada da costa”. Destarte, talvez os Kariris já fossem conhecidos, porém, não identificados [...]”. (FERRARI apud CARDIM, 1957, p. 17)

Ficou desta forma constatada a presença dos Kariri ao longo da história da colonização portuguesa no Brasil e, portanto, se tratando de um povo pré-colombiano.

A resistência racional aplicada pelos indígenas Kariris foi uma provável estratégia de sobrevivência e supõem-se que foi a possibilidade de continuarem preservando a coletividade, aceitando a aculturação, mas sem perder os seus princípios étnicos, através da prática ancestral do Ritual Sagrado do Ouricuri e da prática do Toré, evidenciando desta maneira a revitalização dos saberes dos mais velhos passados na oralidade e vivenciados nos cantos. O corte no tempo, nas atividades e no ritmo da aldeia para o Ritual, no Espaço Sagrado do Ouricuri, na aldeia da mata, serve para nutrir o espírito da aldeia e discipliná-la (isto nos é dito pelo líder da tribo, Nhenety). É este o “entre-lugar”, de segredo e proteção dos valores ancestrais que nos leva à interpretação de um texto relido num contexto; Silvano Santiago nos traz uma referência maior de releitura, afirmando na defesa de um bem cultural e numa visão

de dever de resistência e união para nortear a vida coletiva que nela existe:

E quando a inserção se inscreve num *espaço* que dramatizava o choque entre duas culturas (a europeia e a indígena, por exemplo), descobre-se um processo de transgressão aos valores de uma das culturas, a cultura dominante, no caso...” (SANTIAGO, 2000, p. 209).

Portanto, para conhecer um povo que tem herança ancestral, o qual se constituía uma das entre tantas outras nações, dentro do território brasileiro, após tantas lutas travadas com a chegada dos europeus, no século XVI, é imprescindível que se esteja munido de interesse, persistência e rigor na audição dos relatos e fazendo bom uso metodológico dos recursos etnográficos, a fim de se perceber o valor da oralidade como ferramenta importante na difusão dos saberes e da cultura do povo que é propagada de boca à ouvido.

“No passado, o homem branco fez muitas perguntas [...] E o índio respondeu: - O sol nasce e se põe em nossas terras; a linha do horizonte é o nosso limite, onde o céu se encontra com a terra, de forma circular, porque o nosso mundo é redondo”. (NHENETY-Kariri-Xocó, 2012, p. 14)

Este pensamento expresso pelo escritor e Guardiã das Tradições da tribo, Nhenety, altamente comprometido com esse dever que o faz lançar-se à pesquisas e vivências que só revitalizam o espírito de coletividade e compromisso com os princípios de suas tradições orais. Sejam eles índios ou não índios, seguem os princípios de respeito e obediência ao Pajé Suíra (sexta geração de pajé), mantendo-o na posição de liderança e referência para o povo da aldeia; segundo a vontade do Grande Espírito, Warakidzã.

1 | DOS RITUAIS AOS “EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS”

“[...] o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam[...]; define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso”. (FOUCAULT, 1970)

Após a decisão tomada por D. João III de apoiar o expansionismo pelas terras além-mar e investir na aquisição político-econômica do território de domínio da chamada América Portuguesa, no período colonial, os missionários jesuítas obtiveram seu apoio financeiro para se empenharem na evangelização ou catequese dos povos indígenas. Nesse contexto, se encontravam o Povo Kariri em um dos aldeamentos de Porto Real do Colégio. Como o nome já suscita, havia a presença da realeza, ainda que somente no nome, nos arredores das Alagoas, por volta de 1549. Como elucida Gambini em sua análise: “Os jesuítas encontraram o papel em branco no qual tanto desejavam escrever sua verdade. Esse papel era a alma indígena” (1988, p. 90). Desta forma, o objeto comparado à matéria prima, de “argila mole, nas mãos dos oleiros”, tiveram, ainda que sem contar com grandes resultados, os que transformaram os moldes e decidiram a inclusão pelas matas adentro e continuarem a viver a vida

selvagem. Conforme já citado, os “*Exercícios Espirituais*” (Ibidem p. 128, 129): “Durante seus exercícios espirituais, um jesuíta deveria sentir-se como trespassado pela animalidade dos sete pecados capitais) foram utilizados como uma estratégia metodológica de apreensão do pensamento, se não a grosso modo ao adestramento” - dos mais jovens e principalmente os meninos que eram o objeto central de interesse para o recrutamento na Companhia de Jesus.

A disciplina aplacava o campo de todas as possibilidades de descontentamento ou confronto, a fim de manter a ordem e o controle dos ânimos nas aldeias que se encontravam sob o domínio dos jesuítas. Nesse esforço de aproximar os nativos à cultura, através da educação do colonizador. No preparo de seus membros, a Companhia de Jesus, já no século XVI, segundo Gambini, reporta que: “os participantes são todos previamente preparados, vacinados, instruídos em etnologia e línguas nativas, no manuseio de equipamentos e uso de mapas, etc.” (p. 96). Segundo SANTIAGO (2000, p. 13): “Os índios só queriam aceitar como moeda de comunicação a *representação* dos acontecimentos narrados oralmente (...)”. A forma de adentrar na cultura e no culto dos indígenas, mexia diretamente nos costumes de seus rituais e modo de vida, os quais eram submetidos a de uma espécie de lavagem cerebral, seguindo os hábitos dos missionários. Além disto, toda a simbologia dos objetos trazidos para o Ritual Católico, carregados de suas peculiaridades provocavam uma atenção maior dos indígenas que também já tinham os rituais inseridos nas práticas da sua tradição sagrada. A obstinação em apreender a atenção dos indígenas à conversão era muito grande e assim era possível tudo, sem nenhum escrúpulo ou sentimento de culpa ou de injustiça pelo colonizador.

2 | REPERCUTINDO ALGUNS CANTOS DE TORÉ, NA VISÃO DE NHENETY - KARIRI-XOCÓ

Neste trecho que avança o compasso da marca do Toré, é preciso deixar que o canto seja ecoado pela própria voz indígena pois somente ele tem a consciência de saber o que ele quer dizer e assim fazer ecoar a voz ancestral ritmada com a maracá. O Toré, atualmente, pode ser encarado como um “rito de passagem” da situação pejorativa de ‘caboclos’ para a situação juridicamente aceita de ‘índios’.

Das mil etnias com suas mil línguas faladas no Brasil, houve não somente o genocídio, mas também o glotocídio, no período colonial. A maior marca de violência simbólica que autoritariamente constituiu a Língua Geral, a oficial. O Tupi, suprimiu as demais línguas, reduzindo seus falantes com codinome de Tapuias (o que hoje configuraria um verdadeiro preconceito por serem aqueles tidos como incompetentes e incapazes de serem compreendidos e de aprenderem. Em 1758, o Marquês de Pombal decretou a Língua Portuguesa como a língua oficial do Brasil, mantendo esta a soberania, até dias atuais.

“Os cantos indígenas demonstram várias fases da presença nativa ao longo da história, seja anterior à colonização ou a partir da evangelização feita pelos jesuítas [...] O Porancy, os Toantes e o Toré também expressam os fenômenos naturais, como a chegada das chuvas, as colheitas, até o agradecimento aos Deuses pela fartura. São registros históricos socioculturais dos indígenas na vida da Mãe Terra, perpetuados musicalmente”. (Nhenety Kariri-Xocó, Out 2012)

Foram selecionados cantos de Toré que nos indicam outros rumos de interpretação, aos olhos de um indígena treinado a atingir as ideias qual flechas certeiras, clareando o sentido do pensamento daqueles que não pertencem ao seu universo e ideologia; ele nos faz sair do texto e compreender o algoz e suas atrocidades ao longo do tempo; é também um convite a reconhecer um “ser sem fronteiras”, disposto a garimpar outros solos e a irromper barreiras do entendimento, escavando tudo o que não esteja na superfície do seu entendimento. No entendimento contemporâneo, onde o mundo objetivo não pode entender os aspectos peculiares a estes fenômenos pertinentes aos povos tradicionais que vivem de uma subjetividade inerente ao homem nativo e que permite a decifração de sonhos, entendimento de mitos quanto explicação do mundo invisível; o mito explica o inexplicável; segundo Bosi (1992, p. 180): “O mito é uma instância mediadora... resiste e integra-se, sem mais, nesta ou naquela ideologia”. Assim é o índio alimentado pela espiritualidade, cosmologia e cosmogonia. Frente a isto, cabe sempre ao pesquisador e crítico cultural recorrer à etnografia, ao indiciário proposto por Ginzburg (1989) e de procurar trazer para a superfície, todos os sinais que façam parte do contexto e objetivo a ser atingido com a investigação. Ele afirma que “este tipo de rigor é não só inatingível, mas também indesejável para as formas de saber mais ligadas à experiência cotidiana.” (p. 178).

Estes cantos trazem a essência dos povos originários. Como afirma José Rodrigues Tenório (apud NHENETY 2015), “O Toré é baseado na alma dos indígenas, de forma que cantam o sentimento de sua história, através da batida dos seus pés no chão, do movimento da dança, do som da maracá (É um instrumento feito da cabaça coité, pintado e decorado, utilizado na iniciação no Ritual do Toré que simboliza o coração pulsante, como sempre é dito por todos os que começam a tocar, nas apresentações culturais) e da entonação das vozes da comunidade no momento de felicidade ou tristeza”. Os elementos que incorporam o texto, como se pode observar, abaixo, pertencem a elementos ligados a fauna e a flora. Neles incluem sons de pássaros, grunhidos de animais das matas, fenômenos e momentos históricos que reúnem fatos históricos do passado e do presente, buscando o conselho e respostas para atitudes no futuro ou que decidam situações da coletividade.

2.1 Textos dos cantos de toré (Selecionados e interpretados por Nhenety)

TEXTOS	INTERPRETAÇÃO
<p>A- EIA! EIAÁ Eiaê! Eiaá!</p> <p>O COCAR É MINHA CASA</p> <p>O cocar é minha casa</p> <p>A maracá meu coração</p> <p>A xanduca um instrumento</p> <p>Um instrumento de união</p> <p>Ou lei lá rá A reia ráá</p>	<p>Quando o índio viaja fora da aldeia, o cocar é o seu abrigo, o maracá, bate com o seu coração. Ele acende o cachimbo (Xanduca/pawí é o cachimbo que é o instrumento de comunicação e meditação do índio com o Grande Espírito “Warakidzã” para os Kariri-Xocó) que atrai índios de sua tribo e de outras tribos para uma união”.</p>
<p>B- FITA VERDE</p> <p>Minha gente venham ver</p> <p>Os caboco como canta!</p> <p>Com um laço de fita verde,</p> <p>Amarrado na garganta.</p> <p>Ou lei lá rá</p> <p>A reia rá</p>	<p>“O índio, o caboco do Nordeste, não fala mais a língua materna, mas ainda temos o canto. Através do Toré, nossos antigos se comunicavam. Nós fomos obrigados a falar português e aceitar a língua do colonizador, representada na letra do Toré “o laço de fita verde” amarrado na garganta”.</p>
<p>C- TORÉ NO PÉ CRUZEIRO JUREMA</p> <p>Lá no pé do Cruzeiro Jurema</p> <p>Eu danço com o meu maracá na mão</p> <p>Pedindo a Jesus Cristo]</p> <p>Com Cristo no meu coração Hááá</p> <p>Eeia rá reia</p> <p>A reia reia rá</p>	<p>“Quando os jesuítas chegaram na tribo, colocaram um cruzeiro de Jurema (árvore sagrada para o indígena e da raiz se extrai a bebida sagrada) e catequizaram os índios na cultura cristã, mas o índio já cantava a sua Tradição com o seu maracá e Jesus Cristo ficou em seu coração”.</p>
<p>D- NINHO NU WONHÉ (ÍNDIO QUER CANTAR)</p> <p>Índio quer cantar</p> <p>O baiano quer dança -Bis</p> <p>Me respondeu a Cauã</p> <p>O passarinho tá chamando –Bis</p>	<p>“O índio gosta de cantar Toré. Na luta, encontrou o negro da Bahia que dançava muito o jogo de pernas. Naquele momento, o pássaro Cauã cantou e eles entenderam que o pássaro mandou o negro e o índio unirem-se na luta”.</p>

Sendo assim, vale ressaltar com propriedade a citação que Costa (2016, p. 06) nos traz: “O papel dos narradores tradicionais é o de interpretação e recriação da memória ancestral que herdaram e, a seu modo, preservam.” O empenho desses narradores é que viabiliza uma manutenção dos saberes, da língua ancestral na oralidade e revitaliza a cultura com seu modo de vida e toda a produção coletiva.

3 | NA PRÁTICA DO TORÉ, UM SENTIDO MAIOR DE COLETIVIDADE

A interferência do europeu na história do nativo, na organização tribal das lideranças, caciques e pajés, foi danosa. Estes, eram vistos como feiticeiros e o próprio demônio, destituindo-lhes o respeito do seu povo, na liderança do pajé, acusando-os de serem mentirosos e sem nenhuma integridade para representar o seu povo no plano religioso, espiritual, político e social. Para Clastres (1978, p.111), era reconhecível que os Xamãs nas tribos fossem nitidamente influenciáveis e especialmente para os missionários “os Karai” (Caraíbas) eram tidos como os que mais possuíam o poder demoníaco, porém os reconheciam como um obstáculo no trabalho de evangelização (eles eram tidos como verdadeiros profetas!).

O que nasce do maior símbolo de unidade na tribo, o Toré, já possui uma estrutura molecular: a formação espontânea e sabiamente estruturada tem sua simbologia, mantendo as crianças ao centro, como o núcleo desta célula, os homens protegendo este núcleo e as mulheres, mantenedoras das providências e articuladoras a atender a ambos: homens e crianças, formam a camada protetora a todo movimento circular e que também é cíclico. Assim, cada membro procura e sabe o seu lugar e função e todos percebem sua importância para a execução de cada ritual que é único. Como nos lembra Foucault (1970), “São os acontecimentos que se tornam insensivelmente discurso, manifestando o segredo de sua própria essência”. Uma aproximação maior permite-nos o acesso a questões intrínsecas desse universo. Por fim, é visível a potencialidade do povo indígena, ainda que pareça adormecida, parece sempre pré-disposta a resistir e vicejar numa maior visibilidade pela voz subalternizada que reage sempre com veemência à provocação e como muito próximo de um grito de guerra, reagindo com pro-atividade e determinação com os cantos de Toré, entoados e respondidos com harmonia, consciência e persistência. Conforme declarado no livro “Cantando as Culturas Indígenas”, publicado por NHENETY em seu blog, em 30 dez. 2012:

“A forma de dançar o canto acompanha os movimentos dos fenômenos, a estrutura arredondada da Terra, Sol e Lua. Com as mãos dadas no Toré temos a união grupal pela tradição, pisando no solo sagrado, no esforço coletivo de afirmação étnica Kariri Xocó. A vida é um círculo naquele momento marcado pelas pessoas presentes e a tradição educativa será continuada no futuro por outros índios da tribo. (visualizado em Nov.2018)

No espaço onde existe o Ritual do Toré, com índios e não índios, é este o espaço da “Maloca” que para o indígena torna-se o seu território sagrado e o seu santuário, o espaço dentro da mística, indicador de uma presença indígena, de união tribal e da força universal sobre o individual, na construção da sociedade tribal. Os povos de tradição oral, aproveitam no canto o seu momento de desabafar e tirar todos os nós da garganta (vide canto ‘b’ do tópico 2.1), expressando assim o pensamento dos seus ancestrais para os que vivem o presente e deixando suas sementes a serem fertilizadas nas mentes das futuras gerações – desde o ventre da mãe os índios se

embalam no ritmo do Toré e nos saberes do seu povo.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destarte, concluímos o pensamento profético mencionado por Bronislaw Malinowsky, “um dos formadores do pensamento antropológico polonês que alertava, já em,1920, que justamente quando a antropologia começava a delinear métodos e objetivos científicos, seu objeto, povos e sociedades “primitivos”, pareciam desaparecer ante os seus olhos.”. Analisando bem as trilhas percorrida pela historicidade, verifica-se que o destino profetizado com a visão lúcida desse antropólogo, nos faz perceber a permeabilidade dos campos que desejamos pisar, ainda que minados e afastados da essência do *Anthropos*, o indígena, o qual na sua existência, ainda continua ensinando pela atitude silenciosa de tolerar a civilidade do europeu, abrindo uma brecha para se fazer possível invadir um lento processo de assimilação do Outro com alteridade e muita responsabilidade.

Dentro da História de glotocídio da língua original indígena pela Língua Portuguesa, se faz emergente que seja tomada a Língua escrita a partir da “Língua oral como um dispositivo” (O termo “dispositivo” aqui é concebido de forma entendida em relação ao uso foucaultiano, isto é, para além das prisões”) a favor desse povo indígena; a apropriação de, pelo menos, uma parte do que lhes foi suprimido e sucumbido, juntamente com a posse de suas terras e todo histórico de genocídio. Por isto, é imprescindível reconhecer que a língua é uma potência para a articulação no engajamento do povo indígena que luta pela sua autoafirmação e identidade ao longo dos séculos e que são pré-colombianos. Firmar seu reconhecimento autóctone, é fortalecer seu vínculo com sua ancestralidade e fazer do bilinguismo um patrimônio cultural e o seu veículo de comunicação para o engajamento coletivo, preservando a língua indígena como um patrimônio do Povo Kariri-Xocó. O contato com um povo diferente, com atitudes do devir de integração e alteridade, fez surgir o interesse em chegar mais perto desses corpos ornamentados, com adereços e pintura tribal e muito mistério. As linhas pintadas na pele, podem nos dizer mais; parecem leituras sobre arte rupestre que tiram o distanciamento e toda “*diferencia*” (O termo foi elaborado em vários outros trabalhos, notadamente no seu ensaio “*Différance*” e em várias outras entrevistas reunidas em *Positions* por Jacques Derrida). É preciso atuar com o pensamento de descolonização, dando a oportunidade de reverter a posição de subalternizado, criando a atitude “decolonial”, principalmente na formação dos novos membros da tribo que sempre praticaram com bom senso, buscando e levando as trocas dos saberes e tradições culturais. Recapitulando a história, temos a voz de Mignolo: “A retórica da modernidade (da missão cristã desde o século XVI, à missão secular de Civilização, para desenvolvimento e modernização após a 2ª Guerra Mundial) [...]para a escravidão disfarçada até o século vinte e um) e a disponibilidade de vidas humanas [...]”. (2008, p. 293).

Nessa “relação do mundo de lá com o mundo de cá”, também citado pelo Professor Dr. João Rosa, da Universidade do Beira, Portugal, no IV congresso de Culturas, realizado na UFRB, em novembro de 2018, em Cachoeira de São Félix-BA (Brasil), ele mesmo vê que a “nossa História está sentada na pedra da Tradição” e nessa visão, o contexto de territorialidade é múltiplo; é possível para o indígena vivenciar a multiterritorialidade sem perder a sua etnia autóctone e circular deliberadamente elevando a sua cultura aos olhos do mundo fora da aldeia e mantendo o seu símbolo emblemático e orgulho coletivo representado pelo Toré e toda a Tradição Cultural de índio do Nordeste que de dentro do seu território continuará cantando e invocando o seu estado de pertencimento à terra e firmar com o bater dos pés que ela à todos pertencem e estará sempre suprimindo os anseios de todos que a têm como uma mãe, a promotora da vida plena.

Prossigamos nessa leitura e quem sabe, nas viagens dos signos e símbolos propagados nos cantos do Toré, acharemos indícios “infinitesimais” que nos abrirão um leque de outros significados. Que o dever político contido nas expressões e na performance que existem no Toré, possam garantir a perpetuação dessa essência ancestral. É nesse viés que os sinais estão sempre presentes e lampejando rumo à outros caminhos, ao devir indígena, o qual fora das apresentações artístico-culturais, tem uma história de ancestralidade que necessita ser ressignificada no dia-a-dia e assim, propagada de geração à geração.

REFERÊNCIA

ARRUTI, J. M. **Morte e Vida no Nordeste Indígena**: In Estudos Históricos, vol. 08, Nº 15, Rio de Janeiro, 1995.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Francisco Alves: Rio de Janeiro, 1978.

COSTA, Edil Silva. **Narrativas orais na contemporaneidade**: conexões e fissuras. Sentidos da Cultura. Belém-PA, Ano 2, n. 2, p. 05-21, jan. / jun.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Semiologia e gramatologia (Entrevista a Julia Kristeva). In: Posições. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FOUCAULT, Michael. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Loyola: São Paulo. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio – 24. ed. – São Paulo, 2014. – (Leituras Filosóficas).

GAMBINI, Roberto. **O Espelho Índio**: Os jesuítas e a destruição da alma indígena. Espaço e Tempo: Rio de Janeiro, 1988.

GINZBURG, C. **Sinais – raízes de um paradigma indiciário**. In: GINZBURG, C. Mitos, Emblemas, sinais. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. Coleção educação para todos. Série vias dos saberes, n.1.

MOREIRA, Osmar. **A luta desarmada dos subalternos**. UFMG: Belo Horizonte, 2016.

SANTIAGO, Silvano. “**O entre-lugar do discurso latino americano**”. In: *Uma Literatura nos Trópicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=Gr%C3%BCnwald+Tor%C3%A9+2005&aq=chrome..69i57.50061j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em: dez. 2018.

RONDON (1947) Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000100110&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: dez. 2018.

GRÜNEWALD, R.de A. (2005a), “**As Múltiplas Incertezas do Toré**”. In: R. de A. Grunewald (org.). **Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste**. Recife: Massangana. [Links]. Site visitado em ago. 2018.

GRÜNEWALD, R.de A. (2005b), “**Sujeitos da Jurema e o Resgate da “Ciência do Índio**”. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.) *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras. [Links]. Site visitado em ago. 2018. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000100110&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: dez. 2018. <[search?q=Gr%C3%BCnwald+Tor%C3%A9+2005&aq=chrome..69i57.50061j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=Gr%C3%BCnwald+Tor%C3%A9+2005&aq=chrome..69i57.50061j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8)>. Acesso em: dez. 2018.

RONDON (1947) Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000100110&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: dez. 2018.

GRÜNEWALD, R.de A. (2005a), “**As Múltiplas Incertezas do Toré**”. In: R. de A. Grunewald (org.). **Toré: Regime Encantado do Índio do Nordeste**. Recife: Massangana. [Links]. Site visitado em ago. 2018.

GRÜNEWALD, R.de A. (2005b), “**Sujeitos da Jurema e o Resgate da “Ciência do Índio**”. In: B. Labate, & S. Goulart (orgs.) *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras. [Links]. Site visitado em ago. 2018.

GRÜNEWALD, R.de A. (2008), “**Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas**”. In: Luiz S. de Almeida & A. H. L. da Silva (orgs.). *Índios do Nordeste X: etnia, política e história*. Maceió: EDUFAL. [Links] Site visitado em ago. 2018.

ONG THYDÊWÁ. **MEMÓRIA**, 2012. Disponível em: <www.thydewa.org/memória>. Acesso em: 28 dez. 2018.

Rodrigues (1986, p. 49), Lowie (1946) e Nimuendaju (1981). <<https://es.iyil2019.org>, <[super.abril.com.br, kxnhenety.blogspot.com](http://super.abril.com.br/kxnhenety.blogspot.com)

TROPICALISTAS: OUSADIAS EM NOITES DE HAPPENINGS E COMUNICAÇÕES INTERROMPIDAS

Givanildo Brito Nunes

Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB (Vitória da Conquista-BA). É bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Cinema e Audiovisual: Memória e Processos de Formação Cultural e do Grupo Cultura, Memória e Desenvolvimento – CMD, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unb.

Edson Silva de Farias

Professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília – UnB (Brasília-DF) Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Líder do Grupo de Pesquisa em Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD) e editor da revista Arquivos CMD

RESUMO: Hostilizados à direita e à esquerda, Caetano Veloso e Gilberto Gil vivenciaram os efeitos de uma série de embates simbólicos, em dois *happenings* aqui analisados à luz de Pierre Bourdieu: o discurso de Caetano contra as vaías a ambos no 3º Festival Internacional da Canção, em setembro de 1968; e o espetáculo na boate Sucata, em outubro,

interditado por autoridades policiais com base em notícias sobre supostos “desrespeitos” ao Hino Nacional e aos militares. Tais eventos foram divulgados e julgados pela imprensa da época, o que deu margem a que fossem ainda mais amplificados os efeitos dessas disputas de sentido. Resultado: prisão e exílio. Mas, 50 anos depois, o legado tropicalista continua em discussão. E os baianos, apesar dessas interrupções, percorreram trajetórias marcadas por disputas simbólicas posteriores. Hoje, ocupam os lugares de figuras de autoridade, em seu campo preferencial e, periodicamente, ultrapassando-o.

PALAVRAS-CHAVE: Tropicalismo; grupo baiano; estética; política; lutas simbólicas

TROPICALISTS: DARING IN NIGHTS WITH HAPPENINGS AND INTERRUPTED COMMUNICATIONS

ABSTRACT: Felling the hostility of the right and of the left, Caetano Veloso and Gilberto Gil had experienced the effects of a series of symbolic clashes, in two happenings that we analyze here, in accordance with the Pierre Bourdieu’s theory: Caetano’s speech against the boos to both at the 3rd International Song Festival, in September 1968; and the spectacle at the Sucata nightclub in October, which was banned by police authorities based on reports

of alleged “disrespect” to the National Anthem and the military. These events were publicized and judged by the press of that time, which gave scope for further amplifying the effects of these disputes of meaning. Outcome: imprisonment and exile. But, 50 years later, the tropicalist legacy is still under discussion. And Gil and Caetano, in spite of these interruptions, went through trajectories that was marked by later symbolic disputes. Today, they occupy the places of authority figures, in their preferential field and, periodically, surpassing it.

KEYWORDS: Tropicalism; group from Bahia; aesthetics; politics; symbolic struggles

1 | INTRODUÇÃO

Em 2018, quando se completa o primeiro cinquentenário do tropicalismo na música popular brasileira, constata-se, mais uma vez, que Caetano Veloso e Gilberto Gil, os dois principais artistas a encampar essa empreitada estético-musical entre 1967 e 1968, continuam como figuras de destaque no campo cultural brasileiro. No léxico de Pierre Bourdieu – responsável, com sua teoria do simbólico, por inspirar teoricamente a análise proposta por este trabalho –, ambos se “legitimaram” como “figuras de autoridade” nesse campo. E, com frequência, ultrapassaram os “limites” do campo em que atuam, adentrando os de outros – especialmente, os do campo político.

Para atingir tais posicionamentos na hierarquia do campo cultural, Caetano e Gil cumpriram, ao longo de cinco décadas, trajetórias artísticas que, logicamente, nada tiveram de lineares, ao longo das quais se envolveram numa série de disputas simbólicas em diferentes contextos, envolvendo momentos, lugares e agentes igualmente diversos. Nesses embates de sentido, foram acumulando seus capitais simbólicos, cujos valores se solidificaram gradualmente. No período analisado por este trabalho, Caetano e Gil se lançam ao embate simbólico com adversários estéticos, jornalistas conservadores e, sobretudo, com o agente que possui o monopólio da violência simbólica legítima: o Estado, então ocupado por militares que haviam se aboletado no poder através do golpe civil-militar de 1964.

Os eventos visados aqui são ilustrativos da volatilidade que caracteriza os valores dos capitais simbólicos, já que se trata de comunicações interrompidas, nas quais, a partir de dado momento, Gil e Caetano foram impedidos de se manifestar. De acordo com os termos da época, eram *happenings* que incluíam ousadias estéticas com as quais o público que os acompanhava talvez não estivesse habituado – por isso e também por razões estéticas, políticas ou puramente comportamentais, reagiam de forma agressiva. No primeiro momento, a “agressão” estética operada no palco obteve, como resposta, a agressividade escancarada do público presente ao 3º Festival Internacional da Canção (FIC); no segundo episódio, desta vez num espetáculo fechado na boate Sucata, em que eles reproduziam e potencializavam o conteúdo ensaiado no palco do FIC, ambos foram atacados por setores da imprensa,

que tornaram públicas algumas informações desencontradas sobre supostos atos de “desrespeito” ao Hino Nacional. Depois de tais atos, a consequência mais grave, já em dezembro de 1968, foi a prisão de Caetano e Gil, poucos dias depois da edição do Ato Institucional nº 5 (AI-5).

2 | LUTAS SIMBÓLICAS E CAPITAIS EM DISPUTA

Aqui, já utilizamos o termo “lutas simbólicas” para fazer referências aos embates em que Gil e Caetano se envolveram na construção de suas trajetórias artísticas. O termo se repetirá, assim como também outras palavras-chaves que constam do aporte teórico fornecido por Bourdieu e seus estudos sobre o simbólico. Em tais disputas, cada um dos envolvidos almejava tornar consensual seu ponto de vista. Para Bourdieu (1998), o mundo social é uma constante luta simbólica, na qual os agentes sociais disputam entre si para fazer prevalecer a sua visão de mundo e a sua ideia de consenso. Ocorre, de forma constante, uma “luta permanente para definir a ‘realidade’” (BOURDIEU, 1998, p. 118). Ainda de acordo com o autor, esses conflitos simbólicos também ocorrem internamente, entre os agentes que formam os grupos.

[...] o mundo social é, ao mesmo tempo, o produto e o móvel de lutas simbólicas, inseparavelmente cognitivas e políticas, pelo conhecimento e pelo reconhecimento, nas quais cada um persegue não apenas a imposição de uma representação vantajosa de si, como as estratégias de “apresentação de si” [...], mas também o poder de impor como legítimos os princípios de construção da realidade social mais favoráveis ao seu ser social (individual e coletivo, por exemplo, com as lutas sobre os limites dos grupos), bem como à acumulação de um capital simbólico de reconhecimento. (BOURDIEU, 2001, p. 228)

O que Bourdieu chama de poder simbólico seria a arma utilizada pelos agentes sociais, nessas já citadas lutas simbólicas, para construir um consenso acerca do mundo social. Trata-se de impor uma espécie de integração entre um grupo de agentes sociais no que se refere ao que eles entendem por “realidade”, levando a que criem num estado “natural” de coisas. Bourdieu defende que, em regra, o “poder simbólico” existe enquanto é ignorado, tanto pelos agentes que o exercem quanto pelos que lhe estão sujeitos.

[...] num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que [...] é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, como efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. (BOURDIEU, 1998, pp. 7-8)

Assim, o autor considera que, a depender da situação em que é exercido (e da posição em que estejam os agentes que o exercem), o poder simbólico tanto pode meramente confirmar a realidade dita “oficial”, e assim manter intacta a estrutura do *status quo*, como pode também subvertê-la, trazendo à tona uma nova forma de

consenso e de produção ideológica. Em ambas as situações, no entanto, ele mantém a característica de existir enquanto é ignorado, e de basear-se fundamentalmente na relação de crença entre os que o exercem e os que a ele se subordinam. É aí que se pretende basear a constituição de um poder simbólico e, posteriormente, da posição de “figura de autoridade”, ocupada por Gil e Caetano – graças à legitimidade que eles conquistaram junto a um determinado público, ao longo de suas trajetórias artísticas.

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo, poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. [...] O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras. (BOURDIEU, 1998, pp. 14-15)

O que legitima o agente, para que ele possa dispor de seu poder simbólico, é o seu capital simbólico – aquilo que lhe confere prestígio, fama, reputação, enfim, elementos que, dentro de um determinado grupo, garantem-lhe a legitimidade de que ele precisa para ser visto como portador do direito de exercer o poder simbólico sobre os outros.

Ser esperado, solicitado, assoberbado por obrigações e compromissos, tudo isso tem o significado não apenas de ser arrancado da solidão ou da insignificância, mas também de experimentar, da maneira mais contínua e mais concreta, o sentimento de contar para os outros, de ser importante para eles, logo para si mesmo, e encontrar nessa espécie de plebiscito permanente que vêm a ser os testemunhos incessantes de interesse – pedidos, expectativas, convites – uma espécie de justificativa continuada para existir. (BOURDIEU, 2001, p. 294)

Uma das formas mais elementares de manifestação do poder simbólico é o poder de nomeação – ou seja, a legitimidade de que o agente se investe para estabelecer divisões na “realidade”, valendo-se do capital simbólico de que se investiu nas lutas anteriores em que se envolveu. De posse desse poder, ele eventualmente pode “decidir” sobre os destinos dos que estão à sua volta – atitude que pode ou não ter o efeito desejado. Se o poder de nomear oferece ao seu detentor a possibilidade de construir uma “verdade”, também lhe permite definir o que se considera como “mentira”. Impõe-se, assim, uma sucessão de versões do que se tem por “realidade”. E, nesse caso, a forma como prevalecem é diretamente proporcional ao volume do capital simbólico de quem as defende. Prosseguindo com Bourdieu:

Este acto de direito que consiste em afirmar com autoridade uma verdade que tem força de lei é um acto de conhecimento, produz a existência daquilo que enuncia [...] O auctor, mesmo quando só diz com autoridade aquilo que é, mesmo quando se limita a anunciar o ser, produz uma mudança no ser: ao dizer as coisas com autoridade, quer dizer, à vista de todos e em nome de todos, publicamente e oficialmente, ele subtrai-as ao arbitrário, sanciona-as, santifica-as, consagra-as, fazendo-as existir como dignas de existir, como conformes à natureza das coisas, “naturais”. (BOURDIEU, 1998, p. 114)

Registre-se que o valor do capital simbólico não é imutável. A ordem da hierarquização, nas posições ocupadas pelos agentes, está diretamente ligada à forma como varia o valor dos capitais simbólicos em disputa. O capital não tem valores fixos: a forma como eles são levados em consideração pode variar de forma subjetiva, a depender do contexto em que os agentes se lançam aos embates. Eles podem manter a legitimidade que lhes garante a dominação simbólica, ou podem perdê-la.

3 | A HORA DO ENFRENTAMENTO

O ano de 1968 foi pródigo em disputas simbólicas, sobretudo nos campos político e cultural brasileiros. Uma análise do jornalista Zuenir Ventura, acerca do período histórico que nos interessa, é bem ilustrativa a respeito desse cenário de enfrentamentos:

De fato, nesses últimos meses do ano, o país acumulou uma considerável soma de crises que atingiram praticamente todas as áreas fortalecendo as bases radicais. A marcha da insensatez parecia irreversível. À medida que a intolerância ia tomando conta do governo, a única resposta possível parecia ser o radicalismo, que se manifestava no movimento estudantil, na política, nas artes no showbiz. Longe iam os tempos em que o diálogo ainda podia ser pelo menos uma esperança. Era a hora do enfrentamento. As esquerdas lutavam contra a ditadura e, preferencialmente, entre si. A intolerância não tinha mais ideologia. (VENTURA, 2018, p. 199)

Em âmbito internacional, havia a Guerra Fria a dividir ideologicamente o planeta entre os países que se alinhavam ao capitalismo dos Estados Unidos ou ao comunismo da União Soviética (excluindo-se, aqui, as nuances e subdivisões que havia entre ambos os sistemas). No caso do Brasil, imerso numa ditadura militar desde 1964, havia um alinhamento automático aos Estados Unidos e uma perseguição aos opositores, mesmo aqueles que não se encaixavam exatamente na definição clássica de “comunistas”. Havia notícias diariamente sobre conflitos entre estudantes e policiais, atentados terroristas, etc. Tais informações chegavam ao cenário musical do momento, incorporando-se às aspirações de certos artistas e, conseqüentemente, às relações que se estabeleciam entre eles.

Para Gil e Caetano, essa realidade de confrontos se tornara palpável, pelo menos, desde 1967, no 3º Festival da Música Popular Brasileira da TV Record, quando ambos lançaram publicamente as bases do movimento tropicalista em sua versão musical. Influenciados por discussões teóricas e, ao mesmo tempo, por ambições estéticas em busca de novas aberturas em termos de produção musical, esses artistas se lançaram a essa empreitada, aliados a outros que compunham o “grupo baiano”, como Tom Zé, Capinam, Torquato Neto, Gal Costa, Rogério Duarte, etc. A respaldá-los, havia artistas plásticos como Hélio Oiticica e poetas concretistas, como Augusto e Haroldo de Campos. Havia ainda integrantes de outras áreas do campo cultural, já que, naquele momento, a tendência “tropicalista” já se manifestava em outros segmentos culturais brasileiros. No meio teatral, insinuava-se com José Celso Martinez Corrêa e o Teatro

Oficina, responsáveis por encenar *O rei da vela*, de Oswald de Andrade, e *Roda Viva*, de Chico Buarque. No cinema, a ousadia estava a cargo de Glauber Rocha e de seus companheiros do Cinema Novo, em filmes como *Deus e o diabo na terra do sol* e, principalmente, *Terra em transe* (ambos de Glauber).

No cenário musical, os tropicalistas propunham uma universalização da música popular brasileira, absorvendo elementos da música pop internacional e, simultaneamente, assumindo aspectos da cultura brasileira ainda considerados “cafonas” e alocados na categoria de “menor importância” cultural. Quando o tropicalismo surgiu, em 1967, o *showbiz* musical brasileiro via-se dividido entre a chamada música “de protesto”, em tendência de contestação à ditadura recém-instalada, e a Jovem Guarda, um movimento de *rock and roll* tupiniquim fundamentado em versões de sucessos estrangeiros e letras geralmente românticas. É nesse contexto de enfrentamento, sob o pano de fundo da Guerra Fria, que esse grupo de jovens artistas, sob a liderança artística de Caetano e Gil, propõe que se prossiga com o que Caetano chamou de “linha evolutiva” da música popular brasileira, após a revolução estética provocada pela Bossa Nova. O compositor se referia à necessidade de se “retomar” a “evolução” que se insinuara na música popular brasileira, desde o samba até o ápice de absorção da “modernidade”, a Bossa Nova. Caetano, Gil e seus companheiros queriam uma presença maior e mais perceptível dessa “modernidade” na produção musical do país.

Os tropicalistas esbarraram na oposição dos artistas que “defendiam” a música brasileira do que consideravam uma “invasão” por influências estrangeiras. Eles também se tencionaram com os que priorizavam mensagens de protesto e reivindicações sociais. Entre as razões para essa animosidade, estava o fato de que, em suas canções, eles passaram a absorver as influências estrangeiras contidas no iê-iê-iê da “Jovem Guarda” e inovaram com guitarras elétricas, sem qualquer sentimento de culpa ou “colonização”. Toda essa ousadia em manifestações musicais era acompanhada por outro tipo de ousadia, este voltado ao aspecto comportamental. Havia ali uma sutil sugestão de ambiguidade sexual que não foi bem recebida por nenhum dos flancos do espectro político. Assim, eles atraíram a repulsa tanto da direita, que os tachava de “imorais” e “porras-loucas”, quanto da esquerda, para quem não passavam de “alienados”, subservientes à cultura imperialista norte-americana e inglesa.

4 I ‘MAS QUE JUVENTUDE É ESSA?’

Caetano Veloso e Gilberto Gil já eram agentes detentores de consideráveis capitais simbólicos quando se apresentaram no 3º Festival Internacional da Canção, organizado pela TV Globo em fins de setembro de 1968. Porém, esse capital não se lhes revelou favorável ali, no palco do Teatro da Universidade Católica de São Paulo (Tuca), onde ocorreram as eliminatórias do Festival. A plateia era predominantemente

formada por jovens estudantes identificados com o ideário de inspiração nacionalista e esquerdizante, tendência que se opunha às propostas tropicalistas e preferia a “autêntica” música brasileira, sem interferências estrangeiras. Apresentavam-se, portanto, diante de adversários, em termos estéticos. Ao apresentar *Questão de Ordem*, na qual se inspirava no canto falado do guitarrista norte-americano Jimi Hendrix, Gil foi vaiado pelo público e teve sua canção desclassificada pelo júri. Caetano, por sua vez, cantou e apresentou seu *happening* com *É proibido proibir* – e, mesmo tendo sido vaiado, foi classificado pelos jurados para a etapa seguinte. E foi então, nas semifinais do Festival, que ocorreu o *happening* que, por ora, mais nos interessa. Ao entrar no palco, o baiano estava decidido a provocar. Afinal, seu número musical não envolvia apenas a canção. Havia comunicações a fazer por meio de roupas, gestos e do grupo que o acompanhava – Os Mutantes, em plena sintonia com os Beatles.

Caetano vestia roupas de plástico coloridas, adornadas por colares com lâmpadas e dentes de animais. Enquanto cantava, repetia, com a pélvis, gestos para a frente e para trás, como se simulasse uma relação sexual. Anos depois, o compositor descreveria seu gesto como um “rebolado cubano-baiano” (VELOSO, 2017, p. 311). A introdução de *É proibido proibir*, criada pelo maestro Rogério Duprat, era intencionalmente longa e atonal: um emaranhado de imagens sonoras que se confundiam e formavam algo diferente da maioria das canções populares da época. Isso já foi suficiente para motivar as primeiras vaias. Assim que Caetano começou a cantar, o volume de vaias se intensificou e tornou difícil, para o cantor, prosseguir com o número da forma como o havia planejado. Diante dessa interrupção, Caetano, então, viu-se levado a subverter a própria apresentação, improvisando e, em seguida, dando origem a um novo *happening*. O artista parou de cantar e, acuado, começou a fazer uma espécie de desabafo em forma de manifesto, aos berros. Os Mutantes, no entanto, continuaram a tocar, extraíndo acordes agressivos e distorcidos de seus instrumentos elétricos. E foi esse som, aliado ao das vaias, xingamentos e palavrões do público, que embalou o discurso improvisado de Caetano. Uma série de frases catárticas, entremeadas de componentes que transcendem o conteúdo puramente musical:

Mas é isso que é a juventude que diz que quer tomar o poder? Vocês tem coragem de aplaudir, este ano, uma música, um tipo de música que vocês não teriam coragem de aplaudir no ano passado. São a mesma juventude que vai sempre, sempre, matar amanhã o velhote inimigo que morreu ontem! Vocês não estão entendendo nada, nada, nada, absolutamente nada! [...] Hoje não tem Fernando Pessoa! Eu hoje vim dizer aqui que quem teve coragem de assumir a estrutura do festival, não com o medo que o sr. Chico de Assis pediu, mas com a coragem, quem teve essa coragem de assumir esta estrutura e fazê-la explodir foi Gilberto Gil e fui eu. Vocês estão por fora! Vocês não dão pra entender. Mas que juventude é essa, que juventude é essa? (VELOSO 1968 apud VENTURA, 2018, p. 201)

Além de vaiar e insultar os artistas, o público passou a atirar tomates, papéis amassados, pedaços de madeira, etc. Embora tentassem abafar-lhe a voz, Caetano continuava a discursar. Em dado momento, chamou Gil, que estava na plateia, e este

subiu ao palco para postar-se ao lado do companheiro. O público já lhes havia dado as costas. Debochados, os Mutantes imitaram o gesto: sem parar de tocar, também viraram as costas para o público.

Gilberto Gil está aqui comigo pra nós acabarmos com o festival e com toda a imbecilidade que reina no Brasil. Acabar com isso tudo de uma vez! Nós só entramos em festival pra isso, não é, Gil? Não fingimos, não fingimos que desconhecemos o que seja festival, não. Ninguém nunca me ouviu falar assim. Sabe como é? Nós, eu e ele, tivemos coragem de entrar em todas as estruturas e sair de todas, e vocês? E vocês? (VELOSO 1968 apud VENTURA, 2018, p. 202)

Antes de dar sua fala por concluída, Caetano relacionou a política à estética, estabelecendo um entrelaçamento dos campos nos quais se davam as disputas simbólicas que levaram às vaías e ao *happening*: “Se vocês, se vocês em política forem como são em estética, estamos feitos! Me desclassifiquem junto com o Gil! Junto com ele, tá entendendo? O júri é muito simpático, mas é incompetente. Deus está solto!” (VELOSO 1968 apud VENTURA, 2018, p. 202)

5 | NOITES DE LOUCURAS

Apesar da interrupção no Tuca, os baianos encontraram outras formas de fazer valer suas “verdades”. Em outubro de 1968, enquanto eram realizadas as finais do FIC no Maracanãzinho, Caetano, Gil e os Mutantes fizeram uma série de espetáculos na boate Sucata, no Rio de Janeiro. Ali, num *show* fechado, levaram às últimas consequências as ousadias praticadas no Festival. Mantiveram as guitarras elétricas, o figurino, o repertório – incluindo as vaiadas *Questão de ordem* e *É proibido proibir*, além de outras pérolas tropicalistas – e a disposição para novos *happenings*. Caetano, muitas vezes, estirava-se no chão, plantava bananeira, cantava deitado, enfim. O *show* seria descrito pelo artista, décadas depois, como “possivelmente a mais bem-sucedida peça do tropicalismo” (VELOSO, 2017, p. 311), por ter sido “a que melhor expunha nossos interesses estéticos e nossa capacidade de realização” (VELOSO, 2017, p. 311).

Enquanto durou, a temporada dos tropicalistas na boate Sucata foi considerada “um sucesso” (GIL e ZAPPA, 2013, p. 116), com a casa se mantendo lotada. Mas essa manifestação também acabou por ser “interrompida” por agentes que se opunham às propostas dos tropicalistas – e, desta vez, não por jovens estudantes de esquerda. Agora, era parte da imprensa – um setor, aliás, em que eles encontraram intensa oposição, embora também tenham sido bem recebidos em alguns setores. O jornal *Última Hora*, por exemplo, classificou o espetáculo como uma “noite de loucuras” (CALADO, 1997, p. 229). Já o jornalista José Carlos Oliveira, no *Jornal do Brasil*, aprovou o *show* e as ligações dos baianos com o pop internacional: “Nunca nenhum espetáculo me pareceu representar, como esse, a alegria de viver. Estamos revivendo o instante em que os Beatles surgiram numa caverna de Liverpool” (OLIVEIRA 1968

apud CALADO, 1997, p. 232). Mas é preciso lembrar que se vivia então um período de radicalização dos posicionamentos. Os militares estavam prestes a decretar o AI-5. E os tropicalistas, embora não se encaixassem no estereótipo da oposição de esquerda daqueles tempos, também incomodavam os conservadores e o poder instituído, por seu discurso de contestação estética, política e comportamental. “Éramos mais difíceis de decifrar”, recordaria Gil (GIL e ZAPPA, 2013, p. 131).

Houve uma série de boatos na imprensa de que “Caetano e Gil apareciam enrolados na bandeira brasileira e cantavam ‘o Hino Nacional enxertado de palavrões’” (GIL e ZAPPA, 2013, p. 116). Outro elemento do *show*, também motivador de polêmicas e maledicências, foi um estandarte produzido por Hélio Oiticica, que trazia a frase “Seja marginal, seja herói”, juntamente com a imagem do bandido Cara de Cavalo, morto pela polícia havia pouco tempo. Publicados em alguns jornais, esses boatos foram disseminados pelo apresentador Randal Juliano, em programas de rádio e televisão (por sinal, um desses programas, apresentado por Juliano na TV Record, chamava-se *Guerra é guerra*). Baseando-se em recortes de jornais, o apresentador fez comentários críticos sobre a “baderna” (CALADO, 1997, p. 233) que essas publicações diziam ocorrer durante os *shows* na boate Sucata. Em razão do que se dizia sobre o estandarte de Hélio Oiticica e, levando em consideração a amplificação dos boatos pela imprensa, autoridades policiais tentaram censurar o espetáculo, instando Caetano a assinar um documento em que se comprometeria a não falar durante a apresentação. O artista, que sempre negou ter cantado o Hino Nacional na Sucata, recusou-se a acatar a recomendação e ainda denunciou a tentativa de censura, enquanto cantava *É proibido proibir*. No dia seguinte, a boate foi interditada, e o espetáculo, encerrado. Mais uma comunicação interrompida, em meio às disputas de sentido impetradas pelos tropicalistas. Porém, ousadas e *happenings* ainda seriam protagonizados ao vivo pelos tropicalistas no programa semanal *Divino, maravilhoso*, veiculado pela TV Tupi entre outubro e dezembro de 1968. Era o mesmo conteúdo dos *shows* da Sucata, com adaptações para o formato televisivo. As adaptações não chegavam a diminuir o impacto das apresentações junto ao público – a exemplo de um número em que Caetano cantava a marchinha *Boas festas*, de Assis Valente, mantendo um revólver apontado para a própria cabeça. Segundo Calado (1997, p. 251), Caetano se inspirou em *Terra em transe* para compor a cena. A letra de *Boas festas* ironiza o espírito natalino. Além disso, o baiano Assis Valente era negro e bissexual, e realmente se suicidou em 1958, aos 47 anos.

Ou no programa em que Gil interpretava Jesus Cristo numa reprodução tropicalista da Santa Ceia, na qual ele e seus “discípulos” devoravam frutas e bacalhaus que, em seguida, eram jogados para a plateia, à maneira do apresentador “tropicalista” Abelardo Barbosa, o Chacrinha (CALADO, 1997, pp. 235 e 238).

Depois desses embates nos últimos meses do ano, e poucos dias depois de decretado o AI-5, Gil e Caetano foram presos. Eles passaram o réveillon num presídio carioca e só saíram da cadeia depois do carnaval de 1969. Amargaram ainda quatro

meses sob estrita vigilância policial em Salvador. Em julho, embarcaram para um exílio na Europa, sem previsão de retorno ao Brasil. Só voltaram em definitivo após dois anos e meio, em 1972.

6 | CONCLUSÃO

Após verificarmos tais exemplos de disputas simbólicas, nas quais Gil e Caetano puseram à prova seus capitais simbólicos na tentativa de fazer valer “visões vantajosas de si” e estabelecer o que consideravam a sua definição acerca da “realidade”, recordemos que os valores dos capitais simbólicos podem variar, de acordo com o contexto do campo em que ele é utilizado. Já vimos que o valor do capital simbólico e a conquista do poder simbólico dependem da “importância social reconhecida” (BOURDIEU, 2001, p. 294). A legitimidade do capital precisa que outros agentes possuam com ele harmonia suficiente para estarem dispostos a reconhecê-lo como “signo de importância” (BOURDIEU, 2001, p. 296). Quanto à mutabilidade dos valores conferidos aos tipos de capitais simbólicos, o autor a compara, por sua volatilidade, ao que ocorre num mercado de ações.

As espécies de capital, à maneira dos trunfos num jogo, são os poderes que definem as probabilidades de ganho num campo determinado (de facto, a cada campo ou subcampo corresponde uma espécie de capital particular, que ocorre, como poder e como coisa em jogo, neste campo). Por exemplo, o volume do capital cultural (o mesmo valeria, mutatis mutandis, para o capital económico) determina as probabilidades agregadas de ganho em todos os jogos em que o capital cultural é eficiente, contribuindo deste modo para determinar a posição no espaço social (na medida em que esta posição é determinada pelo sucesso no campo cultural) (BOURDIEU, 1998, p. 134).

A análise bourdieusiana leva, então, à compreensão de que um agente pode “vencer” ou “perder” embates dentro dos campos de produção simbólica em que estiver inserido. Agentes alcançam reconhecimento em razão da legitimidade e do posicionamento que ocupam em seus campos de produção simbólica. Por isso, podem dispor do poder simbólico sobre outros agentes, exercendo assim a dominação simbólica. No balanço das “vitórias” e “derrotas” que obtiveram em cinco décadas de disputas de sentido, Gil e Caetano conquistaram posições a partir das quais, hoje, conseguem exercer o que poderia ser analisado como uma “dominação simbólica”.

Em 1968, embora já dispusessem de capitais simbólicos que os distinguissem, isto não foi suficiente para evitar que fossem atingidos pelo poder de nomeação do Estado, que lhes cravou um novo estigma de “subversivos”. Diante da oficialidade que emana das nomeações feitas por esse agente, os dois sucumbiram à prisão – ainda que negassem o suposto “desrespeito” ao Hino Nacional e que nada lhes tenha sido dito como justificativa oficial da prisão. Entretanto, em lutas simbólicas posteriores, a “importância social” voltou a ser reconhecida. Gil e Caetano, hoje, mantêm capitais simbólicos de “reconhecimento”. E, após tantas disputas de sentido, o tropicalismo

continua presente na música popular brasileira.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz (português de Portugal). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CALADO, Carlos. **Tropicália: a história de uma revolução musical**. São Paulo: Editora 34, 2008.

GIL, Gilberto e ZAPPA, Regina. **Gilberto bem perto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

VELOSO, Caetano. **Verdade tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VENTURA, Zuenir. **1968: o ano que não terminou**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

UMA INTERPRETAÇÃO DA RELIGIOSIDADE LUSO-BRASILEIRA NA PERSPECTIVA PSICOSSOCIAL DE RUDOLF OTTO

Michel Kobelinski

Universidade Estadual do Paraná, Programas de Mestrado em História Pública e Ensino de História - Profhistória, Campo Mourão – Paraná

RESUMO: Na colonização do Sul do Brasil, durante o governo de Dom Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, militares e missionários franciscanos entraram em contato com populações indígenas (1771-1774) e, ao mesmo tempo, produziram textos e imagens relacionadas às práticas culturais, psíquicas e religiosas. Nos relatórios militares (9), nas correspondências (20), nos sonetos (2) e nas aquarelas (39), que informavam à Coroa Portuguesa os resultados da colonização e da política de conversão indígena do Marquês de Pombal, também se evocaram antigas crenças pagãs e simbologias cristãs, relacionadas tanto aos ritos sacramentais quanto aos elementos da natureza (fauna e flora). Neste texto, nosso objetivo é analisar esta documentação a partir das relações dialéticas entre a religiosidade popular e a religião cristã, resultantes de construções mentais e culturais, considerando os traços comuns e incomuns, a partir da fenomenologia do sagrado de Rudolf Otto (1869-1937). Deste modo, a pesquisa procura compreender, no âmbito da psicologia e da experiência religiosa, as relações sociais e culturais, as formas de

sentir, pensar e representar a presença do sagrado (*mysterium tremendum et fascinans*), no final do período colonial luso-brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: História e Religiosidade, História do Brasil – Colônia, Psicologia da Religião, História Cultural das Sensibilidades, Rudolf Otto (1869-1937).

AN INTERPRETATION OF LUSO-BRAZILIAN RELIGIOSITY FROM THE PSYCHOSOCIAL PERSPECTIVE OF RUDOLF OTTO¹

ABSTRACT: During the colonization of southern Brazil under the government of Dom Luís Antônio de Souza Botelho Mourão, military personnel and Franciscan missionaries came into contact with indigenous populations (1771-1774) and, at the same time, produced texts and images related to their cultural, psychological and religious practices. In the military reports, (9), correspondence (20), sonnets (2) and watercolour paintings (39) that informed the Portuguese Crown of the results of colonization and the indigenous conversion policy of the Marquis of Pombal, ancient pagan beliefs and Christian symbologies were also evoked, namely those that were related to both sacramental rites and the elements of nature (flora and fauna). In this paper, our aim is to analyse this documentation based on the dialectic relationship between popular religiosity and the Christian religion, resulting from the

mental and cultural constructions, and considering the common and uncommon traits according to the phenomenology of the holy of Rudolf Otto (1869-1937). Consequently, this study seeks to understand, within the scope of psychology and the religious experience, the social and cultural relationships and the ways of feeling, thinking and representing the presence of the holy (*mysterium tremendum et fascinans*) at the end of the Luso-Brazilian colonial period.

KEYWORDS: History and Religiosity, History of Colonial Brazil, Psychology of Religion, Cultural History of Sensibilities, Rudolf Otto (1869-1937).

INTRODUÇÃO

A colonização do Brasil foi marcada pelo encanto e pela brutalidade. Os estereótipos afirmavam constantemente a falsa premissa da insensibilidade ameríndia. Aliás, o termo sensibilidade significa perceber a si mesmo diante do mundo, a capacidade de conter-se, de agir e reagir a estímulos físico-psíquicos, capacidade que se expressa através de sensações, condutas, imagens e representações, as quais oscilam ao longo do tempo, mudando tanto as percepções quanto os comportamentos no interior de uma cultura, tendo também, na maior parte dos casos, a influência de outros grupos humanos (Ertzogue & Parente, 2006; Pesavento, 2004; Pesavento & Langue, 2007).

O trabalho de Deckmann Fleck (2003, p. 59) representa um ponto de partida para a análise das sensibilidades religiosas no final do século XVIII. De forma indireta também é possível estudarmos as sensibilidades indígenas. Portanto, nosso pressuposto, embasado na vertente teórica História Cultural das Sensibilidades, defende a possibilidade de averiguar, nos documentos, uma história das emoções e dos sentimentos. Contudo, não a consideramos isolada da história dos modos de pensar de uma época. Mesmo porque, nossa convicção é a de que a investigação histórica se circunscreve aos modos de ser, pensar e sentir.

Na história brasileira o indígena foi visto como um ser cruel e cevicioso, um ser irracional e incapaz de se desprender de sua animalidade. E, por isto, devia sujeitar-se à conquista, à catequese e ao trabalho braçal (Raminelli, 1996). De acordo com Fleck, as narrativas de cronistas, viajantes e missionários eram seletivas e tendenciosas. Elas não levavam em conta a cultura do outro. Assim, do mais exacerbado sentimento de superioridade, foram incapazes de compreender os simbolismos e as sensibilidades outras. Igualmente os discursos jesuíticos, ressignificaram as tradições culturais dos Tupis-Guaranis. Na verdade, os sentimentos de piedade e devoção, manifestados nas festas, nas danças, nos cantos e nas saudações lacrimais, não podem ser vistos apenas como estratégia de sobrevivência ou estratégia evasiva. Significava, da mesma forma, uma manifestação da sensibilidade e da consciência de sua própria religiosidade (Fleck, 2003, p. 59).

Nossa contribuição a este debate resultou de dois encaminhamentos. A

disposição de analisar um episódio emblemático da história do Sul do Brasil: os contatos e os confrontos de luso-brasileiros com as populações Caingangues, nos campos de Guarapuava, 5ª Comarca de São Paulo. A outra orientação consistiu na aplicação dos conceitos de Rudolf Otto (2007); a análise histórica, psíquica e cultural, bem como os conceitos de sagrado, ou como se refere Mircea Eliade (1992), o estudo de modalidades da experiência religiosa, mostrou-se pertinente aos nossos propósitos: estudar os sentimentos contraditórios nas experiências religiosas ligadas à vida e à morte nos ermos coloniais. Portanto, neste capítulo, o objetivo é analisar comportamentos racionais e psicológicos relacionados à fenomenologia do sagrado, a partir de dois eixos norteadores: a) de forma direta, investigamos as relações entre a religiosidade popular e a religião cristã entre os luso-brasileiros; b) de forma indireta, exploramos a projeção dos sentimentos dos luso-brasileiros sobre as populações indígenas em sonetos e em aquarelas e, por outro lado, a manifestação indireta da religiosidade ameríndia.

O CONTEXTO HISTÓRICO

No final do período colonial, a história brasileira parecia retornar às origens. E, de fato, esta espécie de *déjà vu* era uma redescoberta retórica que ocultava as reais intenções de reis, governantes e vassallos. O avanço militar para os sertões de Guarapuava almejava aquilo que nem sempre era possível: o enaltecimento pessoal, a honraria, o prazer da conquista territorial frente aos espanhóis e o sentimento exacerbado de possuir para si toda a riqueza a ser descoberta. A ganância pelo ouro e as disputas dentro da cadeia de comando militar provocava desafetos mútuos, rigor no cumprimento das atividades, deserções e percepções ambíguas da natureza e dos índios, embora contraposta à generosidade e ao afeto.

Da mesma forma que nos primeiros contatos entre europeus e as populações americanas, ignoraram-se as sensibilidades indígenas, apesar das recomendações régias e governamentais. O argumento era o da superficialidade e da incompreensibilidade dos sentimentos indígenas. E, é claro, isto exigia o controle de práticas espirituais destoantes da ótica cristã. É curioso constatar que, os documentos que informavam à Coroa Portuguesa os resultados da colonização e da política de conversão indígena do Marquês de Pombal, insinuavam um tratamento afetuoso dos indígenas e, simultaneamente, evocavam antigas crenças pagãs e simbologias cristãs, relacionadas tanto aos ritos sacramentais quanto aos elementos da natureza.

Em fins do século XVIII, no governo de Dom Luis Antonio de Souza Botelho Mourão (1722-1798), incorporaram-se os valores do despotismo esclarecido português e novas mágoas internas entre representantes do poder, população e soldados. As ações militares, a historiografia e as produções cartográficas que continham informações sobre as áreas extremas foram valorizadas. A área de maior interesse na administração do Morgado de Mateus eram os sertões do Tibagi, situados a Oeste

da capitania de São Paulo. Neste período a colônia luso-brasileira merecia atenção especial, uma vez que era objeto de litígio com os espanhóis, desde o início do século XVII. Os portugueses haviam fundado a Colônia de Santíssimo Sacramento (1680) e, em contrapartida, os espanhóis estabeleceram a colônia jesuítica de Sete Povos das Missões (1687), ocupando a colônia luso-brasileira. Apesar de os conflitos serem amenizados pelo Tratado de Utrecht, em 1713, as tensões permaneceram. O Tratado de Madrid (1750) assegurava à coroa espanhola, a soberania da colônia de Sacramento, e à coroa portuguesa, o domínio de Sete Povos das Missões. Mas isto não foi suficiente para aplacar as disputas. A aplicação do princípio do direito internacional, embasado no direito privado romano, garantia que a ocupação de um território implicava em sua posse, isto é “[...] uti possidetis, ita possideatis (como possuíis, assim possuiais)” (Gonçalves, 2010, p. 38).

A conquista dos campos de Guarapuava justificava-se pela necessidade de introduzir a fé cristã nos incultos e imensos sertões. Portanto, os índios deveriam ser tratados de forma afável, deveriam ser “[...] animados com alguns presentes, para que entrem no seio da igreja e obedeçam a Nosso Rei, que os há de estimar e honrar, como tem feito” (Sampaio e Souza, [1768-1774], 1956, p. 71). Um dos propósitos da conquista territorial era descobrir novas minas de ouro. Isto fica evidente quando este governo denominou a área de interesse como “Minas dos Prazeres de Tibagi” (Sampaio e Souza, [1768-1774], 1956, p. 118-119). É neste sentido que o Tenente-coronel Afonso Botelho de Sampaio e Souza fora incumbido de realizar expedições militares, fortalecer as posições luso-brasileiras e colocar a bom termo a política indigenista do Marquês de Pombal (Kok, 2004).

Como aponta Nicolau Sevcenko (2003, p. 13), o objetivo de Pombal era uma “[...] ampla reforma educativa e cultural no Reino, reduzindo a influência do clero e estabelecendo um modelo de Estado leigo, baseado em premissas racionais, determinado a estimular a prosperidade econômica e garantir a segurança de seus territórios, colônias e riquezas”. Para isto era preciso reverter a independência da educação jesuítica, principalmente nos domínios de ultramar, onde as missões catequéticas exploravam os índios em seu favor e à margem do Reino. Argumentava-se que a liberdade indígena dependia do ensino leigo, da aprendizagem da língua portuguesa, da liberdade do casamento e do trabalho, os quais permitiriam o povoamento, a colonização e a defesa do território brasileiro. Porém, O Vice-Rei, marquês de Lavradio, responsável pela política indigenista de Pombal se opunha a estas ações. No seu entendimento, os índios perderiam suas terras, sentiriam o ímpeto dos paulistas e, por isto, recomendava a paralisação das expedições militares àqueles sertões: “[...] temia que, atacados pelos paulistas, os indígenas ou se voltassem contra os portugueses de forma geral, com medo ou ressentimento, ou abandonassem a área, indo se refugiar no outro lado das fronteiras espanholas” (Sevcenko, 2003, p. 22). Diga-se de passagem, que no século XVIII recomendava-se a incorporação do índio à sociedade através do aldeamento e do trabalho na agricultura e na mineração.

E, acaso resistissem, recomendava-se a escravização e o extermínio, uma vez que eram tidos como empecilho à civilização (Kok, p.142). Como explica Nicolau Sevcenko o documento intitulado “Notícia da conquista e descobrimento dos sertões de Tibagi”, que é constituído de narrativas militares, correspondências, sonetos e pinturas, indica que se trata de uma “peça de propaganda”, tanto da defesa das campanhas militares, quanto do tratamento de humanidade, simpatia e afetuosidade dos militares em relação aos indígenas.

Desta maneira, identificam-se entrelaçamentos políticos, religiosos e culturais nos afetos ativos e nos afetos reativos. Como a narrativa ameríndia não teve registro naquele momento, amparamo-nos na análise indireta e nas informações antropológicas mais recentes. Assim, algumas questões podem ser colocadas: quais os sentimentos manifestados nos contatos e nos confrontos entre luso-brasileiros e indígenas no sul do Brasil, em fins do século XVIII? Quais as manifestações do sagrado entre os soldados e a população da Capitania de São Paulo? E, em termos aproximativos, como os Cainguangues mostraram sinais de sua experiência com o sagrado durante a ocupação dos sertões coloniais pelos soldados luso-brasileiros?

MODOS DE SENTIR

No século XVIII os comportamentos religiosos tornaram-se complexos em razão do intercâmbio entre as culturas europeia, indígena e africana (Gruzinski, 1999, p. 73). Entre os paulistas que viveram nesta época estavam presentes novos comportamentos, como o temor e a evocação do sobrenatural. Isso acontecia quando eles se sentiam intimidados pelas forças da natureza ou se colocavam em perigo. Estes comportamentos também estavam associados a pequenas esculturas sacras feitas de barro cozido (chamadas de Paulistinhas porque existiam apenas em São Paulo), as quais rendiam homenagem a Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio e São João (Etzal, 1971, p. 108-109).

As Paulistinhas representavam o sagrado e, ao mesmo tempo, um simulacro do altar da igreja. Estimulavam a fé, estabeleciam relação sensorial e perceptiva com o misterioso, com o terrível e com o fascinante. De acordo com Ailton Alcântara (2008, p. 82) “[...] estas pequenas imagens de devoção se tornaram um elemento catalisador de sentimentos, presentes nos lares de uma região rural carente, despojados de vaidade e prepotência, traço típico das pessoas humildes consumidoras destas imagens sacras, cuja fé católica permeava o destino”. Este tipo de comportamento religioso demonstra a necessidade da religião, que se manifesta na prática contemplativa de devotos humildes, na veneração de objetos artísticos e piedosos, que carregavam em si mesmos, alto valor simbólico. Na perspectiva de Otto (2007, p. 62), a religião traz em si mesma, aspectos racionais e irracionais, porém o segundo elemento é preponderante, pois ao contrário esgotaria “a ideia de divindade” e fugiria do que chama de “religião mais profunda”, do “totalmente outro”. Como veremos mais à

frente, em várias situações análogas, o numinoso também compreende o sentimento de beatitude (*mysterium fascinans*), observável entre os paulistas e também entre os lusitanos. Assim, nestas práticas de arrebatamento do século XVIII, presenciamos o sentimento de salvação, encanto e alívio. Contudo, como esclarece Otto (2007, p. 68): “o que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de sedutor e encantador”.

Esta ambivalência, que torna a religião necessária aos homens, seja como função, seja como necessidade, e que permite uma vida melhor pela manifestação de admiração e temor por Deus, pode ser exemplificada em outras passagens dos relatórios das expedições militares aos sertões da capitania de São Paulo (Vergote, 1996, p. 66). A título de exemplo, as invocações, ladainhas, terços, missas, orações, cruzes, ermidas, capelas, oratórios e a denominação topográfica dos sertões, caracterizam essa dualidade na devoção aos santos da Igreja Católica, cujos objetivos eram propagar a fé cristã, preparar para a morte, evitar febres palustres ou epidemias, enfrentar tempestades e remediar a fome.

O frei beneditino Antônio de Santa Tereza do Espírito Santo que acompanhava a expedição de Estevão Ribeiro Baião convalidava tais sensibilidades nos processos litúrgicos, de enfermagem e de exploração dos sertões de Tibagi. Sua função era “[...] minimizar o medo da morte e encaminhar a alma à salvação [...]”. Sua narrativa valoriza o providencialismo divino, especialmente durante a morte de seu comandante após uma incursão aos sertões: “o capitão Estêvão Ribeiro faleceu depois de três dias, que chegou a sua casa: eu o senti, e fiquei certo, que se não fosse a sua moléstia, havia de dar conta desta diligência, porém, já que Deus assim foi servido, permita tê-lo na sua glória, e a nós dar-nos vida para o servir” (Ordens, 1956, p. 101-102). Em sua carta (20/011/1769), escrita às margens do rio D. Luis, “pôrto de São Rafael” e, encaminhada a Afonso Botelho, justificava-se a força da natureza sobre os soldados, a falta de mapas e a precariedade das informações para mostrar que fazia mais do que era determinado. A expedição perdeu-se na imensidão dos sertões e foi marcada por uma mescla de sentimentos de felicidade, medo e angústia. O mal-estar geral também se referia à maneira como as populações foram submetidas ao esforço de conquistar os sertões, à “ruminação da dor” e a impossibilidade da reação. O problema da militarização promovida pelo Morgado de Mateus causava pavor. Afinal de contas, havia ordens expressas para alistar toda a população masculina entre quatorze e sessenta anos para servir nas Tropas Auxiliares “sem exceção de nobres, plebeus, brancos e mestiços”.

Pelo que ficou claro nas narrativas militares, há um campo de absorção dos elementos culturais e religiosos pela via numinosa. No relatório de Estevão Ribeiro Baião, por exemplo, a esquadra não deu continuidade às explorações mesmo precisando caçar pelo fato de “os homens terem medo” do dia de São Lourenço (10 de agosto de 1769), “que diziam ser aziago”, tanto que levantaram uma cruz e ouviram missa. Trata-se de um reflexo da psique, isto é, a percepção de si, o sentimento de

criatura, que se torna ainda mais denso ao pressentir algo oculto. O tremendum (temor ou santificação), que se evidencia acima por um calendário religioso e, indiretamente por uma referência bíblica, conota uma “inacessibilidade absoluta” à ira do criador. Assim, “[...] a ira é complementada com elementos da razão ética: justiça divina na retaliação e punição por falta moral” (Otto, 2007, p. 51).

As nominatas seguem a tendência do *mysterium fascinans*: “chamou-se este pouso de S. Bartolomeu, por pousarmos aí em seu dia” (23 de agosto de 1769); “o capitão e eu chamamos a este porto de S. Rafael por chegarmos à sua foz, no dia dele”; “na terça-feira, continuei a jornada, e indo por diante, achei o rio, que procurava, o qual julguei ser o mesmo que se procurava pelos sinais acima; e para satisfazer à promessa, que fiz à Senhora Santa Ana, logo rezamos a ladainha”. Frei Antonio de Santa Tereza também incluía associações entre um antigo universo mental e religioso às “lembranças” de paisagens da topografia portuguesa: “no dia 12 sábado, prosseguimos adiante por áreas campestres, e passamos o primeiro braço do Ubaí, a que chamei de Rio da Ave em memória a outro de Portugal, e por se matar nele um pato”; “[...] chamei rio Tinto em memória de outro de Portugal”. O referencial simbólico traz à tona o chão pátrio, o solo português cuja referência espelha a rocha original que dá origem aos “filhos” e, portanto, a partir de seus mais “elevados” representantes portugueses estabelecidos na colônia, dava um sentido à dominação dos sertões enquanto extensão material, “ideológica e sensível” do Império luso-brasileiro.

Em 1771, o capelão voluntário, Inácio Abraão de Santa Catarina solicitou seu desligamento das expedições militares aos Campos de Guarapuava, alegando enfermidades, falta de alimentos e a dificuldade em avançar para os interiores. O comandante das expedições, Afonso Botelho de S. Paio e Souza não concordou com isto e esclareceu: “[...] parece-me que não é novo padecer no sertão o que fora dele tinha experimentado tantas vezes, por cuja causa não devo privar a essa expedição da estimável pessoa de Vossa Reverendíssima quando considero, que fora do sertão tem padecido maiores moléstias do que as que presentemente padece”. Havia ainda a necessidade de suas palavras, como as que havia pronunciado durante a páscoa. Sua ausência perturbaria os homens, impedindo-os de cumprir o seu papel. A seu ver, tal atitude seria imoral. Não deveria ceder aos embaraços demoníacos às portas do sertão e tão perto de cumprir os desígnios divinos. Em vão, o comandante enfatizava a necessidade da religião, tanto como ritual purificador (*tremendum*), quanto como reconhecimento do Criador (*mysterium fascinans*):

tenho mais que dizer a Vossa Reverendíssima o motivo, que me obrigou a encaminhar-lhe para essa expedição foi para que tomando o gentio, como já se tinha visto, pudesse dispor a redução dêles, e o bom trato, que queremos conservar com esta gente, pois se Deus foi servido, que resistíssemos a tantos trabalhos, vencêssemos tanta dificuldade, e gastássemos tanto tempo para acharmos caminho, que nos levasse para as portas do sertão, estando tão perto, como se me informa, parece que o mesmo Senhor quis dificultar-nos tanto a ação para conhecermos a grandeza dela, e agora que achamos tão bom caminho, e estamos à porta do mesmo sertão para introduzirmos nele a Fé de Cristo, pareceria indecoroso ao caráter de Vossa

Reverendíssima estando tão perto, sem ver o fruto de seu trabalho, pois creio, que Nossa Senhora do Carmo, que o conduziu a esse sertão, será para adquirir muitas almas para o Céu, e levar o seu Santíssimo Nome a esses incultos sertões, e atroar os abismos com tão respeitável nome como o de Maria Santíssima Senhora Nossa (Sampaio e Souza, 1771, s.p.)

No final de dezembro de 1771, o comandante geral das expedições, Tenente-coronel Afonso Botelho, os capitães de cavalaria Francisco Carneiro Lobo, Lourenço Ribeiro de Andrade, José dos Santos Rosa e o frei franciscano José de Santa Teresa, ao todo mais de cento e cinquenta soldados, todos voluntários, entraram nos sertões de Guarapuava. Em seu relatório, priorizou a grandiosidade da natureza como obra divina. Eis aí novamente o sentimento beatífico do fascinante. As chuvas e o tempo fechado provocavam estados depressivos temporários, mas marcados pelo milagre. Assim, a “predisposição psíquica” provocada pelo *mysterium tremendum*, manifesta-se entre os soldados luso-brasileiros na experiência milagrosa:

[...] passando o rio na cachoeira, que faz o mesmo porto, e permitia vau com algumas dificuldades, pela corrente, que faz o despenhado das águas, e muito mais pelos caldeirões, e canais, que tem pelas lajes, em que tropeçando os cavalos fica evidente o perigo. Como sucedeu nesta ocasião, que caindo os cavalos de quatro camaradas, um destes se avizinhou à morte por não se poder desembarcar dos estribos, sendo levado pelo impulso das águas a lugar fundo, onde se viu dar três voltas o cavalo por cima dele, e que por milagre de Deus escapou, e assim mesmo continuou a viagem. Deste perigo se livrou o dito tenente-coronel, pois caindo o cavalo, lançou-se fora da sela com brevidade, e ficou em pé no meio do rio, dando-lhe a água por baixo dos braços, e sendo socorrido pela gente de pé, que se lhe avizinhava para acautelar o mesmo perigo, passou a pé o mais arriscado até ganhar uma laje alta, que está quase em meio ao rio, o qual tendo nesse passo mais de cinquenta braças de largo, a maior parte dele é perigoso, por cujo motivo para não repetir o perigo e voltar à barraca para mudar roupa, o fez no meio do rio sobre a mesma laje, mandando-a vir pela gente de pé, que a de cavalo corria o mesmo risco, ficando o referido sucesso a este rio o nome Jordão (Carvalho, 1771, p. 28-29).

A nominata acima também remonta aos primórdios da religião. No discurso religioso embasado no Novo Testamento, por exemplo, dá-se grande ênfase ao ritual de batismo que significa nascimento, regeneração e purificação. Foi nas águas do rio Jordão que Jesus Cristo foi batizado por João Batista, e este o batizou. O fato de alguns membros da expedição de Afonso Botelho serem “batizados” nas águas daquele rio permitem várias ponderações. A imersão, nesse caso aponta para um ritual de iniciação, uma forma de batismo, que significa vida. Como a água alude ao oceano, ao meio amniótico, os rituais a ela relacionados evocam um contato materno. Portanto, lembravam também, “renascimento ou regeneração”. Segundo Espírito Santo (1990), as fontes de água que brotam da terra também possuem prestígio sagrado e significado; na maioria dos casos, mais simbólico do que medicinal. Contudo, outra alusão é recorrente e simultânea, a aspersão. As provações daqueles homens foram recompensadas com o milagre divino (*mysterium fascinans*). No Velho Testamento, a busca pela terra prometida revolve o imaginário social e abarca uma profunda dimensão que se solidificou através dos tempos (Vovelle, 2004, p. 107-206). Para Espírito Santo

constata-se que “a localização, o nome e a paisagem da aldeia foram escolhidos por heróis míticos. Das montanhas até às menores concavidades dos rochedos, toda a paisagem ostenta a marca sagrada dos gênios fundadores”. Sem estas marcas, o ambiente é considerado perigoso, ao contrário da aldeia, que é um espaço fechado e seguro em razão de seus limites definidos e assinalados por representações diversas como “fontes e cruzeiros”.

Diga-se, que em Otto, o sagrado é composto por categorias apriorísticas, ou seja, vai além da simples percepção da primeira origem porque é inerente à psique humana, abrangendo os componentes racionais (organizar em conceitos) e irracionais (indizível, inominável). E, de fato, se o conhecimento se inicia com a experiência, esta não o define, pois se estrutura em impressões sensoriais. Deste modo, a conceituação de Deus é condicionada e precedida da experiência com o sagrado. Em outros termos, a “[...] religião não se esgota em seus enunciados racionais” (Otto, 2007, p. 36).

Aliás, na descoberta dos sertões, o comandante Affonso Botelho de Sampaio e Souza relacionou a percepção da natureza ao processo civilizador luso-brasileiro e às origens da história judaico-cristã. Afirmava ele em 22 de dezembro de 1771: “cheguei a estes campos de Guarapuava no dia de Santa Bárbara, 4 de dezembro, pelas 3 horas da tarde, com gente e equipamentos, que consta no mapa incluso, passando todo o sertão, que é mato grosso, de 30 léguas [...]”. À “primeira vista”, a paisagem e a natureza levavam à monotonia, ao cansaço e ao deslumbramento perante sua vastidão. Mas depois, estes elementos tornavam-se “íntimos” e sublimes porque são os elementos constituintes da idealização nacional e uma referência ao jardim do Éden (Gênesis, 2 e 3), que deveria ser cuidado e guardado: “campos, ribeirões e cachoeiras” são “alegres e de boa aparência”. E, se a princípio “os cavalos não aturavam o mato por que há pouco pasto” (...), na paisagem de planalto, os “pastos bondosos” eram propícios à atividade criatória: “se Deus permitir que se povoem será um delicioso país” (Sampaio e Souza, 1771, p. 245). Então, nesta perspectiva, as benesses divinas não se restringiriam ao ar puro, à água excelente e à terra fértil. Significavam também conquista territorial, riqueza e predestinação dos lusitanos: “e assim podem formar-se muitas fazendas e povos, de onde resulta para sua majestade grandes utilidades, pois também há esperanças de ouro para a parte de oeste”.

O que podemos concluir pelos indícios da narrativa acima exposta é que há o deslumbramento com a obra do criador e, depois, sua associação à predestinação lusitana, envolvem o que Otto chamou de harmonia de contrastes. Ora, se numinoso é simultaneamente arrepiante e prodigioso, o mistério que não pode ser revelado, pelo menos, pode ser insinuado pela correspondência estética. Assim, o excelso, o sentimento de sublime “[...] humilha e eleva ao mesmo tempo, reprime a psique e a transporta para além de si, desencadeia, por um lado, um sentimento semelhante ao temor e, por outro, enche a pessoa de felicidade”. Em segundo lugar, de acordo com Otto, o sentimento de sublime (excelso) se “aproxima” do numinoso e sugere uma mudança no modo de sentir (o povo escolhido, na narrativa). Contudo, “não se

trata, na verdade, de uma transformação, e sim sou eu que passo de um sentimento para outro, mudando-se o meu estado, onde um sentimento gradativamente diminui enquanto o outro aumenta” (Otto, 2007, p. 83). Desta maneira, devemos admitir a individualidade de Affonso Botelho de Sampaio e Souza e a aglutinação coletiva de sentimentos, representada por sua narrativa.

Desta maneira, no dia 8 de dezembro de 1771, sábado, véspera do dia de Nossa Senhora da Conceição, a cruz e o batismo do território significavam a conquista humana do meio selvagem: “[...] pelas 11 horas se principiou a missa, foi cantada pela melhor forma que foi possível e no fim se deu uma descarga de 4 tiros de artilharia [...]”. Mas, com a intensificação dos contatos com os índios Caingangues e a dramaticidade das experiências, a paisagem imaginada de Afonso Botelho esmaece. Ao chegar no “primeiro alojamento dos índios”, deprecia a cultura, os estranhos hábitos alimentares, a forma de armazenamento dos alimentos pelos índios e sua cultura material (Sampaio e Souza [1768-1774], 1956, p. 21). No interior dos “ranchos” havia “cabaços de mel”, mas ao redor da aldeia, “nas fontes vizinhas milho de molho, e nos lagos pinhão, e outros viveres que costumavam sustentar-se”. Entre os índios Caingangues não foram descritas imagens correspondentes às esculturas sacras de São Paulo, as Paulistinhas, embora estas possuam alguma correspondência às simiés ou zemes da Mesoamérica, por terem como significado a simulação e sentidos que extrapolam os da própria imagem. Os cemiés ou zemes eram conjuntos de objetos de adoração de pedra, madeira, com nomenclatura de um ancestral, que tinham funções políticas, climática, terapêutica, agrícola, etc. Eram entidades vivas ou inanimadas que possuíam uma memória ancestral (Sampaio e Souza [1768-1774], 1956, p. 30; Gruzinski, 2006, p. 28).³² Depois, no dia dezesseis, durante a noite, diante de um relicário instalado sobre um lenço, chamou a atenção um “besouro muito grande”, permanecendo ali até o final das orações, para logo depois ser incinerado “por se lembrarem, que o inimigo nesta figura queria embaraçar o bom princípio da continuação com os índios e a grande esperança de reduzi-los ao conhecimento do verdadeiro Deus” (Sampaio e Souza [1768-1774], 1956, p. 31).

Nesse ato, fica clara a simbologia parental da religião popular portuguesa na qual entram em combate “imagens do pai e da mãe”, ou seja, do Sol e da Lua. O sobrenatural se manifesta repentinamente nas encarnações do mundo animal. “O animal preto é ‘ruim’, cúmplice da Lua e mensageiro das potências ctônicas – agrada ao Demônio, que tanto é Príncipe das Trevas como Lúcifer (o que engendra a luz).” Animais ou mesmo insetos de coloração escura significam mau presságio e, além disso, são associados à imundície, repugnância, desprezo. São abundantes, nocivos e “pululam na América” (Gerbi, 1996).

Em seguida, os documentos informam sobre a cautela em relação aos indígenas: “[...] tratando-os com todos os sinais de amor, e desejosos de conservar tratos de amizade até conseguir o fim de os reduzir ao grêmio da Igreja, verdadeiro projeto desta expedição”. Assim, durante mais de vinte dias, as relações entre a expedição

e o “gentio” se manteve amistosa; as visitas dos indígenas foram constantes e tudo parecia normal. Além disso, o acampamento provisório serviu de base para outras explorações, evidenciando a conquista e a posse do território ocupado: “não só para tomar verdadeiro conhecimento daquele país”, como para conhecer os grupos indígenas neles existentes (Sampaio e Souza, 1956, p. 21). Porém, o Rio Jordão tornou-se local de conflito e de morte de sete membros da expedição, em oito de janeiro de 1772:

Caíram na imprudente resolução em passar o rio com eles cada um por sua vez Manoel Pinto, José Pinto, Vicente Domingos, João de Ramos, o soldado Manoel Francisco, Lourenço camarada do reverendo capelão, um rapaz do Capitão José dos Santos, todos a pé, e sem armas, e o capitão Carneiro a cavalo, e de lá persuadidos dos carinhos daqueles bárbaros os acompanharam até encobrirem-se com a lomba que fica quase meia légua distante do nosso abarracamento, levando-os com muitos folguedos, e brincos até onde estava grande multidão de que tinham ficado escondidos, e os fizeram parecer com muita crueldade, que bem mostravam a tirania bárbara dos seus corações. O Capitão, que ia a cavalo, tinha-se apeado a beber água com eles, e montando outra vez a cavalo continuava para onde eles o guiavam, acompanhando-o sempre um grande número de gentio, mas como ficava mais alto, pôde ver a um dos camaradas morto no chão, e conheceu a traição, dissimulou, e tanto que pôde ganhar alguma distância, deu de esporas ao cavalo, e a toda carreira pôde ganhar um passo pela banda debaixo, estando todo o alto coberto de índios, e correndo venceu o escapar-lhes, com a felicidade de lhe não acertarem com as infinitas flechas com que lhe atiraram, sendo providência do Altíssimo para que escapando viéssemos no conhecimento da aleivosa, e ferocidade daqueles cruéis inimigos (Sampaio e Souza, 1956, p. 267).

Afonso Botelho, em correspondência ao Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, dizia que desejava atacar os índios, ir “[...] aos seus alojamentos; queimá-los; destruí-los; degolar todos os homens, deixando somente as mulheres, e os meninos, para os educar em povoado nunca se há de viver nos campos com Liberdade [...]” (Registro..., 1787, p.19). O referido secretário, respondia-lhe de forma incisiva:

diz Vossa Senhoria, que estes bárbaros, com a maior dissimulação, e aleivosia matarão sete Paulistas, dos que acompanhavam ao referido Tenente Coronel Affonso Botelho de Sampaio, na descoberta do do Tibagi: Porém, Vossa Senhoria deveria perguntar ao mesmo Tenente Coronel que lhe deu esta notícia: quantos milhares de índios teriam massacrado os pais e avós dos referidos Mortos? E com a lembrança destes infames Massacres transmitida entre os mesmos índios de filhos a netos; que crime, ou que culpa pode-se imputar, de serem inimigos Mortais, e de defenderem as suas terras, a sua liberdade, e as suas vidas de uma nação de assassinos seus ascendentes? E de praticarem com alguns indivíduos dela, o mesmo que ela praticou com tantos milhares deles? (Registro..., 1787, p.19).

MODOS DE REPRESENTAR

Os confrontos entre as tropas luso-brasileiras e os índios Caingangues foram representados em quarenta cenas elaboradas por José Joaquim de Miranda. Elas trazem imagens da superioridade portuguesa em termos de sua técnica, de seu aparato militar, do controle dos interiores coloniais. Como destacam Belluzzo & Piccoli,

a série de estampas produzidas por Joaquim José de Miranda, membro da expedição militar de Afonso Botelho, tinha por objetivo a reabilitação da honra do Morgado de Mateus e de Afonso Botelho, que eram acusados de má conduta na execução dos projetos metropolitanos. As trinta e nove “estampas” que retratam o choque cultural dos índios Caingangues com o destacamento militar comandado pelo Coronel Afonso Botelho não ilustram diretamente o relatório, pois “as imagens parecem ter sido feitas com o propósito de demonstrar e convencer D. Maria I de que os índios é que tinham sido vilões da história”. Contudo, este tipo de representação não era uma prática usual na “América portuguesa do século XVIII” (Belluzo & Picoli, 2003, p. 44). Mas nesse caso, as imagens vinham acompanhadas de “Carta Corográfica e aquarela”. Simultaneamente, as pranchas narram a epopeia dos paulistas e a selvageria dos índios, admitindo sensibilidades em oposição.

Sem dúvida, as imagens de Miranda comportam um conjunto de significados relacionados aos modos de sentir e de representar. A mescla entre textos e imagens, produz novas mensagens e reitera os efeitos do numinoso e suas categorias. Deste modo, além de se referir à harmonia de contrastes e ao excelso, envereda para o aspecto do *augustum*, pois também se manifestam como respostas-sentimentos diante da experiência com o sagrado, os quais são minimamente evocados e representados em textos e imagens (Otto, 2007, p.90).

Note-se que as representações artísticas de Miranda trazem à tona uma utopia pastoril, onde os elementos essenciais à sobrevivência estariam disponíveis: campos propícios ao trabalho humano, a facilidade na abertura de caminhos, a abundância da caça e da alimentação, a disponibilidade de recursos hídricos e florestais necessários ao estabelecimento humano. Para Belluzo destaca-se o barrete vermelho, uma referência àquele abençoado pelo papa e dado a Cabral antes de sua vinda à América como “signo carregado de simbologia religiosa, que evoca imagens ligadas à conversão do índio à fé cristã” (Otto, 2007, p.51). Por conseguinte, outro signo importante são os uniformes militares, que também apareciam nos trabalhos de José Joaquim da Rocha (1777) e nas ilustrações do século XVIII das Minas Gerais, em Carlos Julião. Os uniformes são símbolos ligados à nobreza. Significam a transformação militar da capitania de São Paulo, a epopeia na qual os “soldados” se sacrificam perante índios bárbaros para atender às determinações reais. Segundo Sevcenko, trata-se do “primeiro documento, e por certo um dos únicos no seu período a consagrar o projeto indigenista igualitário de Pombal, subvertendo a mais flagrante perversidade do colonialismo, a preponderância do colonizador sobre as terras e as pessoas dos colonizados” (Sevcenko, 2003, p. 23).

Dois anos após este “massacre” e de uma “retirada” estratégica dos Campos de Guarapuava, o Tenente Paulo Chaves de Almeida recebeu a missão de “observar” novamente aqueles campos; eram vinte e três voluntários e seis soldados “remunerados” (Paulo Chaves Almeida, 1956, p. 269-280). De início, em seu relatório descreve-se o culto à Virgem Santíssima Senhora da Conceição, a protetora oficial das expedições.

Sua imagem ia estampada na “bandeira real” da expedição (8/12/1773), pois todos eram consensuais em afirmar que ela evitara que a expedição de Afonso Botelho fosse completamente trucidada pelos índios:

Foi grande o contentamento desta noite, porque os aventureiros do acampamento formavam danças em seus quartéis, mostrando com a falta dos necessários instrumentos o que lhes sobrava de gosto, e ao mesmo tempo, que assim folgavam, disparavam vários tiros, para mostrar também que o contentamento os não fazia esquecer as armas que professavam. Mandou o senhor coronel cantar uma coroa, ladainha, hinos, e orações a Nossa Senhora, presente ele tão alegre como devoto, e assistindo o reverendo padre capelão frei João de Santa Ana Flores, havendo ao mesmo tempo fogos pelas ruas do acampamento, e muita gente que por elas passava. [...] Ao amanhecer do dia 8 se deram outros três tiros de artilharia: confessou-se, e comungou o senhor coronel, e se disse missa, no fim da qual se dispararam 5 tiros de artilharia. (Paulo Chaves Almeida, 1956, p. 270).

Mas, depois, a expedição do Tenente Chaves de Almeida foi perseguida pelos índios e, após a retirada, “chegaram ao lugar chamado Pinhão, onde pousaram, e como se julgaram livres da infestação do gentio, não aplicaram tantas providências, como as que praticaram no campo, e por isso só debaixo de uma sentinela, que tinham para a guarda dos ranchos, pernoveram” (Chaves Almeida, 1956, p. 288). Indiscutivelmente, a parte mais intrigante deste documento foi a comoção coletiva que ocorreu no dia 21 de dezembro de 1773, uma terça-feira, quando a expedição chegou às margens do rio Jordão e constatou atitudes indígenas que consideraram repugnantes:

O que mais intimamente feriu o coração de todos os da partida, foi o conhecer-se que o braço da cruz, que se deixara plantada no terreiro daquele acampamento, fora tirado de propósito pelos índios, para assim mostrar desfeitas as nossas obras, em ódio da nossa amizade, recaindo esta feroz demonstração naquele soberano madeiro, em que o Divino Filho de Deus Padre, em forma humana, padeceu para nos remir do cativeiro da culpa. (Chaves Almeida, 1956, p. 277-78).

Tratava-se de um insulto aos cristãos e à memória dos mortos. Destruir a cruz e espalhar os ossos pelo campo era imperdoável. As declarações que se seguiram foram rancorosas e, desse modo, defendia-se a eliminação dos bárbaros, mesmo porque eles os consideravam seres inferiores. Portanto, exclamam com profundo sentimento: “falta de caridade que usam estes bárbaros em não quererem consentir debaixo da terra os corpos mortos daqueles a quem eles temiam vivos”, e não “receavam que sucedesse o mesmo na presente ocasião” (Chaves Almeida, 1956, p. 278). A fereza, as atitudes sacrílegas dos índios eram renegadas por não serem condizentes com os preceitos religiosos; elas geraram um profundo rancor, já que havia ordens expressas para não revidar qualquer forma de hostilidade.

Estes episódios assinalam de forma objetiva, o que é inconcebivelmente valioso na perspectiva de Otto, o sentimento de veneração, o mais sagrado valor: “aquilo que assim é exaltado não é apenas poderoso por excelência, a exigir e impor seu poder, mas aquilo que em sua própria essência tem o direito supremo de reivindicar culto [Dienst], que é exaltado pelo simples fato de ser digno de exaltação” (Otto, 2007, p. 92). Porém, podemos ver que há também a manifestação numinosa do assombroso.

Especialmente quando, diante das provações, os sujeitos são levados a imaginar ou mesmo mensurar os limites do divino. Esta impossibilidade é descrita por Otto desta maneira: “o monstruoso-assombroso então facilmente passa a ser [...] o stupendum ou mirium, enquanto totalmente inesperado, tão diferente a ponto de causar estranheza [...]” (Otto, 2007, p. 80-81).

Assinale-se, este deslocamento, no diário de Paulo de Chaves Almeida (25/12/1774), que apresenta dois sonetos, de autoria desconhecida. Vejamos o primeiro:

Para que, ó Jordão veloz, maquinas /no curso que prossegues lisonjeiro / encobrir-nos o cofre pregoeiro / das pedras que reclusas diamantinas. / As águas que despenhas cristalinas / bem nos mostram de ouro ser luzeiro: / não queiras esconder como grosseiro / as que sabemos tem joias tão finas. / Bem podes atender agradecido / a um Souza cuja fama é tão geral / que fulmina fazer-te enobrecido; / Pois por te dar a ti glória imortal, / manda que se escreva engrandecido / em teus troncos – Viva El-rei de Portugal. /

Como as expedições também buscavam o ouro, o poeta relacionou o mito do eldorado às águas do rio Jordão. O conteúdo líquido, associado à suposta revelação da riqueza desejada, denota a claridade das águas à pureza da súplica, embora esta não seja endereçada diretamente a Deus. O rio, uma referência ao Antigo Testamento, incitava o poeta a se perguntar sobre a finalidade de engendrar o jogo de aparências. Assim, rio deveria se curvar ao seu soberano, deveria ser súdito. No jogo de escalas e de poder, a hierarquia foi a primeira a ser definida, em razão da predisposição real: Rei de Portugal, Morgado de Mateus, seu sobrinho e os domínios senhoriais, incluindo-se aí a natureza, as correntes d'água, enfim, o território e suas riquezas. Assim, diante das dificuldades, somente Afonso Botelho e Sampaio e Souza poderia imortalizá-lo, mostrando a prosperidade nos domínios ultramarinos.

O rio, considerado perspicaz, artiloso e dissimulado, mostrava algumas maravilhas, mas escondia o principal. Ele seduzia pela beleza cênica e ofuscava a visão, tal qual uma miragem. Suas águas límpidas lembravam a luminosidade do ouro e do diamante, embora que resistisse a transformar sonhos em realidade. Daí a súplica, que vincula-se à religião popular cristã pela alusão aos elementos naturais. A água e a árvore são símbolos sagrados (Espírito Santo, 1990). Nos documentos também aparece o termo “tronco epitáfio”, isto é, a personificação, árvore/homem era estampada nos dizeres: “foram à margem do rio para em um tronco se escrever para a memória doces palavras: Viva El-Rei de Portugal o que se fêz em um grande pinheiro, que parece a natureza o produziu para este fim tão glorioso” (Chaves Almeida, 1956, p. 279-280).

Não haveria algo mais profundo e arraigado na cultura portuguesa do que uma ligação obscura entre religião e natureza quando estes homens entalham nas árvores e nas rochas o sinal da cruz e as iniciais V. R. P. (Viva o Rei de Portugal)? Segundo Espírito Santo, na religião popular portuguesa esta vinculação estabelece simbologias entre as relações familiares - filho, mãe e pai -, e conseqüentemente os

atos de fecundação, nascimento e regeneração que implicam permanências históricas profundas. A árvore é um símbolo religioso poderoso, frequentemente ligado à árvore da vida e ao paraíso. Nesta simbologia arbórea, há o culto à Virgem Maria onde se expõe subjetivamente uma relação maternal, manifestada nas características naturais das árvores, como o crescimento, desabrochar, proteção, sombra, flores, frutos, a fonte da vida, enraizamento. Além do mais, sua essência lenhosa estava na cruz onde Jesus foi crucificado, de forma que tornou-se um símbolo maternal e de proteção, “logo a cruz/árvore é vista como uma mãe na qual o filho se deseja pregar” (Espírito Santo, 1990, p. 43).

Em novo contato com os índios, a aproximação se fez por gestos e, percebeu-se que eles estavam “zangados”, evitavam presentes e se preparavam para o combate: “a nada assentiam, e só queriam (como supunham) inteiramente destruir-nos, pretendendo valer-se da mesma traição, com que já tinham adquirido a posse de nos tyrannizar sem receberem o castigo bem merecido pelos seus insultos” (Carneiro, 1986, p. 186). As tropas retrocederam. Em 30 de dezembro de 1773, os 80 índios que atacaram o forte foram repelidos. Mas, o documento só menciona que “[...] os atingidos caíram e os outros não recuaram. À segunda descarga, porém correram para o mato” (Carneiro, 1986, p. 196). No dia seguinte, as tropas enfrentaram mais de 400 índios; eles foram repelidos com a descarga de armas de fogo e, “[...] vendo que se tornavam a carregar, e disparar, pondo muitos as mãos onde recebiam dano, se voltaram com todos repentinamente para o mesmo mato onde se haviam escondido a primeira vez” (Chaves Almeida, 1956, p. 285). Em 2 de janeiro de 1774, encontraram o acampamento base Nossa Senhora do Carmo em ruínas. Isto causou um sentimento de impotência diante da afronta.

O segundo soneto, que aparece nesta documentação, expressa o sentimento de impotência, da seguinte forma:

Onde está, Fortaleza, onde a escultura / que em ti foi por um Marte decifrada / pois que ostentas, só vejo eternizada / essa que aí conservas, sepultura? / Com valor um herói a ofensa dura / vingar-te quer, ó Tróia destroçada, / lembrando de que foste despojada / sem respeito a tão alta arquitetura. / Dos bárbaros verás essa fereza / por um, Mavorte irado já vencida / para glória imortal da redondeza / Verás esta campanha reduzida / à nossa sujeição, sem ter defesa, pela espada de um Afonso, embravecida/.

A impotência se ampara na mitologia e na impossibilidade de desforra plena. O mito catalisa a crítica ao relacionar uma situação à Marte, deus da guerra dos romanos. Assim, a impotência, isto é, o não agir, assemelha a ruína do forte Nossa Senhora do Carmo à Tróia. A inconveniência era os soldados se parecerem com os cadáveres emboscados. Numa hierarquia impertinente da inércia, os soldados se reificariam em escultura e arquitetura. O conveniente seria a resposta à altura. Fereza contra fereza. Só assim haveria sujeição e obediência à navalha de Afonso Botelho. Diante de uma paisagem em ruínas o autor assume o papel de herói bárbaro. Sua vingança, sua justiça e valores se manifestam em seus versos. Em outro parte da documentação se

desvela a inspiração do autor:

Quebraram as cangalhas, arrasaram os ranchos e, o que sentimos, foi lançarem por terra a Sagrada Cruz, que no terreiro se havia levantado novamente; e ainda não satisfeitos com esta feroz demonstração de sua barbárie, despedaçaram a mesma cruz, e lançaram as relíquias por toda a terra, ação que penetrou no íntimo do coração de todos, e os instigava a tomar a justa vingança de tão execrada barbaridade, indo para isso seguidamente aos alojamentos para destruí-los e acabá-los; porém, a obediência atou os passos e ligou as mãos, para que não obtendo o que desejavam, só arrancassem do íntimo dos doidos corações, os suspiros, e dos enternecidos olhos, as lágrimas, com que fizeram público o seu sentimento, a sua mágoa e a sua dor. Replantaram a cruz, como tão necessário instrumento para a redução daqueles infiéis, assim como foi para a nossa redenção (Chaves Almeida, 1956, p. 287).

A expedição do tenente Paulo Chaves de Almeida terminava no acampamento da Esperança. No final do relatório militar, assinado por Paulo Chaves de Almeida, Diogo Pinto de Azevedo Portugal, Sebastião Cordeiro e Marcelino Gomes da Costa, em 9 de janeiro de 1774, valorizou-se a honra e a glória de Deus, o interesse da Monarquia Portuguesa naqueles sertões, o benefício que os hereges teriam e, por isto, eles, colocavam-se na posição de fiéis vassallos do rei de Portugal.

É importante retomar a concepção de Otto, pois do aspecto de *augustum* do numinoso, especificamente seu aspecto objetivo, que ilustramos a partir dos momentos de maior comoção, resultam as noções de sagrado e de profano. Assim, “somente quando o caráter desse desvalor numinoso é transferido também para a transgressão moral, nela se instalando ou a abarcando, é que mera ‘ilegalidade’ passa a ser ‘pecado’, a anomia para a ser *hamartía*, passa a ser ‘abominável’, ‘sacrilégio’” (Otto, 2007, p. 93).

SENSIBILIDADES AMERÍNDIAS

A correspondência do tenente Cândido Xavier, de 1770, é preciosa pelos informes sobre os grupos indígenas contatados: “[...] de estatura agigantada, alguns são alvos, outros bem vermelhos: todos têm cabelos e barbas crescidas [...] com camisas muito alvas; uns armados com paus compridos em forma de cajado e curvos na ponta; outros de arco e flechas [...]. Também vinham uns vestidos com umas tangas curtas, que mostravam ser mulheres” (Sampaio e Souza, 1956, p. 127-129). Vários autores identificam os grupos indígenas acima descritos como pertencentes aos Caingangues, população Jê Meridional (Unkel, 1987; Baldus, 1937; Schaden, 1953; Baptista da Silva, 2002). Seu sistema de descendência considera a exogâmica patrilinear e uma visão de mundo dualista. Isto é significativo e pode explicar, parcialmente, o sentido dos contatos e dos confrontos entre estas populações e os soldados luso-brasileiros.

Nesta parte do trabalho recorreremos às cosmologias Tupi e Macro-Jê com o objetivo de apreender as manifestações sensíveis, mais ou menos comuns entre vários grupos étnicos, mesmo que coletadas em fins do século XIX e início do século XX. Desta forma, na cosmologia Caingangue, os gêmeos civilizadores, denominados

de Kamé e Kainru-kré, representam uma ordem social baseada na oposição e na complementaridade. Dualismo este que engloba “[...] os elementos classificatórios no âmbito da natureza e de sua exploração, as relações entre os homens, a organização social e ritual do espaço, a cultura material, as representações sobre as características físicas, emocionais e psicológicas, as diferenciações de papéis sociais e os padrões gráficos representados em vários suportes” (Baptista da Silva, 2002, p. 192).

Note-se, por exemplo, que a procedência da alma (ayvucué), que permite dar nomes às crianças, relaciona-se às forças mágicas, aos poderes e sabedorias do divino, os quais também são localizáveis no espaço geográfico e devem ser mediados pelo xamã (Kuiã). Assim, o Ocidente é o locus ocupado pelo Deus ancestral Ñanderuvucu, a luz resplandecente que vive em meio às trevas, e o Oriente, pela deusa ancestral Ñandercy (Nossa mãe), que deu à luz aos gêmeos Kamé e Kainru-kré, cujos temperamentos foram determinados durante o nascimento pelo aciyguá (Unkel, 1987, p. 29-30). Como descreve Curt Nimuendajú, o aciyguá “é uma alma animal”, que se junta à alma humana com o nascimento, e que se manifesta nos comportamentos brandos (ayvucué) e violento (acyiguá): “a calma é uma manifestação do ayvucué, o desassossego, do aciyguá. O apetite por alimentos vegetais e leves provém do ayvucué, o por carne, do aciyguá” (Unkel, 1987, p. 33-34). Note-se que, tanto na dialética dos índios Achuar (Amazônia) quanto na dos índios Caingangues, homens, plantas e animais são inseparáveis (Descola, 1998, p. 25-26).

A chegada das tropas luso-brasileiras aos sertões de Guarapuava subverteu a sensibilidade religiosa dos Caingangues, provocando o que se pode chamar de experiência terrífica e irracional. O invasor luso-brasileiro pode muito bem ter sido considerado como manifestação de desequilíbrio do sagrado, provocando atração e medo, além de consolidar a crença no catastrofismo diluviano universal. Provavelmente os Caingangues constataram que os soldados, que chegaram do Oriente e passaram a explorar os espaços ocidentais interferiram na ordem cósmica sem qualquer tipo de intermediação ritualística. Adentrar os campos, as florestas e as habitações significava deturpar um espaço sagrado. Os primeiros contatos dos soldados com os índios Caingangues, já demonstravam uma quebra de protocolos culturais e religiosos desde o início. O tenente Candido Xavier, ao chegar ao Porto do Funil, encaminhou seis soldados em uma canoa para providenciar suprimentos para a tropa. Estes, depois de abaterem uma anta, confrontaram-se com um grupo de índios. O soldado Bento Teixeira colocou-se “de joelhos e bateu palmas, com as quais eles suspenderam o ímpeto e, porque os soldados botaram a canoa no largo, eles mostravam suas flechas e nos chamavam com uma língua nunca vista; mas vendo, que fugíamos, ficaram muito irritados e batiam no peito nos ameaçando” (Descola, 1998, p. 128). Na cultura portuguesa bater palmas para chamar alguém era corriqueiro, desde longa data (Cascardo, 1987, p.153). Mas, para os Caingangues, a invasão de um território de caça, os gestos associados a uma língua estranha, impunham-se ao espaço sagrado ameríndio, ainda mais pela usurpação de um poder conferido apenas ao xamã. As

expedições militares desconheciam o temperamento violento dos Caingangues, isto é, o acyuguá de jaguar ou de gato-do-mato. De acordo com Nimuendajú eles “[...] não são como jaguares ou comparáveis a jaguares ou simbolizados pelo jaguar; não, eles são intrinsecamente jaguares, apenas em forma humana” (Unkel 1987, p. 34). Além disso, os índios associaram, aos luso-brasileiros, o comportamento brando (ayvucué), o que significava que deveriam ser dominados imediatamente, muito embora possuísem armamentos que indicavam possibilidade de confronto.

Por outro lado, em contraponto à busca de um paraíso cristão, havia o mito da Terra sem Mal (Yvy marã ey), o qual estava condicionado, de forma simbólica e prática, no cotidiano e no sentimento de sagrado dos Caingangues. Segundo Schaden, entre os Guaranis a crença no paraíso (Aguydjê) visa a felicidade no mundo sobrenatural, que só podia ser obtida mediante o “[...] cumprimento de umas tantas prescrições religiosas, “morais” ou simplesmente mágicas.” Este paraíso se refere a uma ilha oceânica na qual se pode conviver eternamente com as divindades (Schaden, 1962, p. 164). Contudo, para Schaden a fusão do mito da “Terra sem Males” ao mito da destruição do mundo por um cataclismo diluviano, decorre da influência jesuítica do período colonial, paraíso este idealizado como locus de refúgio e segurança, sentido atribuído ao mito que : “[...] decorre da ativação da crença na destruição do mundo através das experiências religiosas de determinados feiticeiros” (Schaden, 1962, p. 170). Deste modo, pelas informações antropológicas, os Caingangues supostamente mantiveram algum tipo de contato com os jesuítas. Sobre este assunto, Melo de Oliveira informa que os trabalhos de Nimuendajú sobre os índios Apapocúva, publicados no início do século XX, incrementaram a etnografia brasileira. As informações sobre o sagrado entre os Guaranis passaram a ser reconhecidas como testemunhos que remontavam o século XVI, permitindo-nos conhecer “[...]o drama cósmico de um povo que vivia a certeza do fim do mundo, do dia em que a terra iria desmoronar e a espécie humana seria devorada por Jaguarový, o Jaguar Azul. O mito de Guyrapotý, o pajé legendário que reuniu os guaranis e os conduziu em direção ao mar, era o fundamento das migrações místicas” (Oliveira, 2015, p. 418).

Quanto ao episódio dos ossos espalhados pelo campo, atitude esta recriminada pelos soldados luso-brasileiros, pode-se afirmar que, para os Caingangues, o comportamento do invasor significava uma ameaça real e destrutiva de seu mundo, pois quebraram-se os rituais post-mortem, momento em que ocorria a fragmentação dos componentes do ayvucué e o acyigua, além de suspender temporariamente a ordem natural das coisas. Daí a necessidade dos rituais e das danças para convidar os deuses a conduzir os espíritos ao seu lugar de acomodação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho a análise se concentrou nas experiências humanas com o sagrado, vivenciadas por soldados luso-brasileiros e índios Caingangues, à luz dos conceitos

de Rudolf Otto e da Histórica Cultural das Sensibilidades. Em razão da limitação que o documento impõe à interpretação do historiador, além da própria presunção de descobrir algo significativo, identificamos algumas manifestações do sagrado, que a nosso ver são muito interessantes para a historiografia da religião e para a História Moderna. Foi preciso filtrar as informações em leitura à contrapelo de uma documentação de elevada riqueza. Contudo, a associação de textos e imagens dos contatos e confrontos (Ciclo Mirandino) entre soldados e indígenas, ainda careça de maior aprofundamento, o qual não foi possível realizar neste momento. O fato histórico, aberto a este tipo de interpretação é o da Conquista dos Campos de Guarapuava (1768-1774), Sul do Brasil, capítulo à parte do governo do morgado de D. Luís Antônio de Sousa Botelho Mourão (1765 a 1775), que envolveu, de um lado, o reconhecimento estratégico dos interiores coloniais, mapeamento de recursos hídricos e minerais, e o controle das populações indígenas e, de outro lado, a aplicação da política pombalina de tratamento afetuoso dos indígenas. De qualquer forma, apesar de a iniciativa do Marques de Pombal ser louvável e, implicitamente ter interesses subterrâneos, as sensibilidades ameríndias foram ignoradas pelas expedições militares. As manifestações sensíveis em torno do sagrado, entre os soldados e a população colonial estavam relacionadas a invocações às imagens de santos e práticas de arrebatamento religioso, as quais tornaram a religião e suas práticas uma necessidade, tanto para manifestar a fé e a devoção, quanto para enfrentar a morte e os infortúnios da vida na exploração dos sertões coloniais. Nos episódios relativos às investidas militares pelos territórios indígenas é possível identificar algumas raízes mais profundas do cristianismo, ligadas a crenças, simbologias e ritos sacramentais ligados aos elementos da natureza. Por conseguinte, os sentimentos apresentados foram diversificados e podem ser entendidos através da presença do sincretismo religioso e da mestiçagem cultural: felicidade, beatitude, alívio, salvação, encanto, sublime, bem-aventurança eterna, sublime e, também, assombro, espanto, medo, ódio, rancor, angústia e melancolia. Em contrapartida, é preciso assinalar que o choque entre as culturas luso-brasileira e ameríndia resultou na incompreensão recíproca das sensibilidades alheias, na tragédia do conflito armado e na oposição entre a busca do paraíso terreal e o mito da Terra sem Mal. Por fim, as sensibilidades dos índios Caingangues mostram uma riqueza e uma complexidade excepcionais porque o sagrado estava em todas as coisas ao redor, numa harmoniosa sincronia entre o social, o natural e o divino.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Ailton S. de. **Paulistinhas**: imagens sacras, singelas e singulares. São Paulo: UNESP, 2008.

BALDUS, H. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1937.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 8, n. 18, p. 189-2009, 2002.

- BARBOSA, L. B. A pacificação dos índios caingangue paulistas. In: **O problema indígena no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- BELLUZO, Ana Maria de Moraes, PICOLI, Valéria. Desenho e conquista territorial. In: **Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII**. São Paulo: BNP Paribas, 2003.
- CASCUDO, Luis da Câmara Cascudo. **História dos nossos gestos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, 4 (1): 23-45, 1998.
- ELÍADE, Mircea Eliade. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ERTZOGUE, Marina Haizenreder, PARENTE, Temis Gomes. **História e Sensibilidade**. Brasília: Paralelo 15, 2006.
- ETZEL, Eduardo. **Imagens religiosas de São Paulo: apreciação histórica**. São Paulo: Melhoramentos-Edusp, 1971.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Da negação à resignificação: a sensibilidade indígena nas narrativas coloniais. **Estudos de História**, nº 2 (2003): 43-63.
- GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GONÇALVES, Izabela. **A sombra e a penumbra: o Vice-Reinado do Conde da Cunha e as relações entre centro e periferia no Império Português (1763-1767)**. Dissertação de Mestrado em História. 207 f. Universidade Federal Fluminense, 2010.
- GRUZINSKI, Serge, BERNARD, Carmem. **História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)**. São Paulo: Edusp, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.
- KOK, Glória. **O sertão itinerante: expedições da Capitania de São Paulo no século XVIII**. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2004,
- OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. terra sem mal e messianismo entre os guaranis do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII), **Interseções** [Rio de Janeiro] v. 17 n. 2, p. 415-428, dez. 2015.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatay, LANGUE, Frédérique Langue. **Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatay. Ressentimento e ufanismo: sensibilidades do Sul profundo, in: Stella Bresciani e Márcia, Naxara. **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- RAMINELLI, Ronaldo. **Imagens da colonização**. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- SCHADEN, E. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. **Revista de Antropologia**, ano 1., n. 2, 139-141, 1953.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SEVCENKO, Nicolau. O ciclo de Miranda: utopia indigenista no Brasil pombalino. In: Ana Maria Moraes Beluzzo. **Do contato ao confronto: a conquista territorial de Guarapuava no século XVIII.** São Paulo: BNP Paribas, 2003.

UNKEL, Curt Nimuendajú. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: Hucitec, 1987.

VERGOTE, Antoine Vergote. **Religion, belief and unbelief: a psychological study.** Amsterdam-Atlanta: Leuven University Press, 1996.

VOVELLE, Michel. A religião popular. In: **Ideologias e mentalidades.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

Fontes

CARVALHO, Francisco Olinto de. Relação do primeiro encontro, que o Tenente-Coronel Afonso Botelho de S. Paio e Souza teve com os índios do Sertão do Tibagi, nos campos de Guarapuava. In: In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 28-29.

CHAVES DE ALMEIDA, Paulo. Diário de tudo o que sucedeu na marcha que fez a partida, que saiu aos Campos de Guarapuava, comandada por Paulo de Chaves de Almeida, por ordem do ilustríssimo senhor Dom Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, Governador, e Capitão-General desta Capitania de São Paulo, destribuida pelo ilustríssimo senhor Coron el Afonso Botelho de S. Paio e Souza. In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 269-290.

Cópia da carta do tenente Cândido Xavier escrita no pôrto Nossa Senhora da Victória, a 24 de outubro de 1770 a Affonso Botelho. In: In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 127-129.

Descoberta dos Campos de Guarapuava. 1771. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert, 1855. p. 245, Tomo XVIII. Afonso Botelho de Sampaio e Souza, 1771, p. 245.

Ordens que foram ao tenente Francisco Lopes da Silva em 2 de janeiro de 1770. In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956.

Registro de minuta de correspondência a ser dirigida ao governador da Capitania de São Paulo – Coleções de registros de ofícios e minutas remetidos para o Rio de Janeiro, S. Paulo, Minas Gerais, Sta Catarina, Nova Colônia de Sacramento; AHU, códice 1787. In: Magnus Roberto de Mello. **Plano para sustentar a posse da parte meridional da América Portuguesa (1772).** Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003, p. 19.

Relação do primeiro encontro que tivemos com os índios do sertão do Tibagi, nos campos de Guarapuava, aos 16, e aos 17 de dezembro de 1771. In: SAMPAIO E SOUZA. **Anais da Biblioteca Nacional.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956, p. 30.

SAMPAIO E SOUZA, Afonso Botelho de. Notícia da conquista dos sertões de Tibagi, na capitania de São Paulo, no governo do Governador e capitão-general Dom Luis Antônio de Souza Botelho Mourão, conforme as ordens de sua majestade (1768-1774). **Anais da Biblioteca Nacional.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Publicações, [1768-1774], 1956.

SOBRE A ORGANIZADORA

GABRIELLA ROSSETTI FERREIRA Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Educação Escolar da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Araraquara, Brasil.

Mestra em Educação Sexual pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Araraquara, Brasil.

Realizou parte da pesquisa do mestrado no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa (IEUL).

Especialista em Psicopedagogia pela UNIGRAN – Centro Universitário da Grande Dourados - Polo Ribeirão Preto.

Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Araraquara, Brasil. Agência de Fomento: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Atua e desenvolve pesquisa acadêmica na área de Educação, Sexualidade, Formação de professores, Tecnologias na Educação, Psicopedagogia, Psicologia do desenvolvimento sócio afetivo e implicações na aprendizagem.

Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/0921188314911244>

ÍNDICE REMISSIVO

A

Arte 7, 72, 87, 133, 134

C

Civilização 5, 115, 161

Comunidade 62, 93, 94, 98

Conhecimento 54, 70, 97

Contexto 98

Cultura 2, 5, 8, 18, 24, 26, 54, 70, 72, 101, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 140, 142, 162, 164

D

Democracia 134

Desenvolvimento 55, 70, 90, 97, 98, 99, 128, 164, 196

Diferenciação 2, 5, 24

Discurso 162

E

Escola 98, 122, 125, 126, 128

H

História 2, 3, 12, 13, 16, 17, 26, 30, 34, 39, 41, 42, 54, 70, 71, 72, 88, 115, 141, 151, 160, 161, 175, 176, 193, 194

I

Identidade 25, 127, 130

L

Liberdade 98, 185

M

Memória 71, 72, 79, 117, 151, 164, 194

P

Percepção 141

Política 42, 97, 127, 128, 129, 133, 134

Processo 141

R

Realidade 88

Resistência 2, 5, 24, 154

Revolução 5, 27, 28, 35, 37, 38, 41, 42, 106, 111, 136

S

Social 2, 5, 6, 17, 24, 26, 40, 41, 52, 55, 70, 88, 97, 131

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-7247-524-2



9 788572 475242