

Revista de História Oral

# Oralidades

ISSN 2317-0301

Jan-Dez/2013 - Nº 12



DOSSIÊ TRADIÇÃO VERSUS MODERNIDADE

Revista de História Oral  
**ORALIDADES**

ANO 7 N.12 - JAN-DEZ/2013

Núcleo de Estudos em História Oral - USP

## Universidade de São Paulo

Reitor: Marco Antonio Zago  
Vice-reitor: Vahan Agopyan

## Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Sérgio França Adorno de Abreu  
Vice-diretor: João Roberto Gomes de Faria

## Departamento de História

Chefe: Osvaldo Luis Angel Coggiola  
Vice-chefe: Sara Albieri

## Programa de Pós-graduação em História Social

Coordenador: Marcos Napolitano  
Vice-coordenador: Francisco Palomanes Martinho

## Núcleo de Estudos em História Oral - USP

Av. Professor Lineu Prestes, 338 - Cidade Universitária  
CEP 05508-900 - São Paulo, SP - Brasil  
Tel: (11) 3091-3701 (ramal 238) Fax: (11)3091-3150  
Site: www.fflch.usp.br/dh/neho  
E-mail: neho@usp.br/ diversitas@usp.br

## Coordenador do Necho

José Carlos Sebe Bom Meihy

## Docentes

Alfredo Oscar Salun, Andrea Paula dos Santos, Fabíola Holanda, Júlio César Suzuki, Juniele Rabêlo de Almeida, Leland McCleary, Lourival dos Santos, Marta Gouveia de Oliveira Rovai, Maurício Barros de Castro, Samira Adel Osman, Sara Albieri, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Zilda Márcia Gricoli Iokoi.

## Pesquisadores

Archimedes Barros Silva, Cássia Milena Nunes de Oliveira, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Fernanda Paiva Guimarães, Glauber Cícero Ferreira Biazio, Gustavo Esteves Lopes, João Mauro Barreto de Araújo, Leandro Seawright Alonso, Márcia Nunes Maciel, Marcel Diego Tonini, Marcela Boni Evangelista, Marta Gouveia de Oliveira Rovai, Natanael Francisco de Souza, Ricardo Sorgon Pires, Thomas Machado Monteiro, Vanessa Generoso Paes, Vanessa Paola Rojas Fernandez, Xênia de Castro Barbosa.

## Oralidades - Revista de História Oral

Número 12 - jan-dez/2013  
ISSN - 2317-0301  
Site: oralid.vitis.uspnet.usp.br  
E-mail: oralidades.neho@gmail.com

## Editor

José Carlos Sebe Bom Meihy

## Editores executivos

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Fabíola Holanda Barbosa, Juniele Rabêlo de Almeida, Marcel Diego Tonini, Marcela Boni Evangelista, Márcia Nunes Maciel, Marta Gouveia de Oliveira Rovai, Maurício Barros de Castro, Ricardo Sorgon Pires, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Vanessa Generoso Paes, Vanessa Paola Rojas Fernandes.

## Coordenação do Diversitas

Zilda Márcia Gricoli Iokoi

## Dossiê - Responsáveis

Ricardo Sorgon Pires e Sandra Nunes

## Conselho editorial

Claudia Moraes de Souza (Diversitas – USP), Sandra Nunes (Diversitas – USP), Hélio Braga da Silveira Filho (Diversitas – USP), Júlio César Suzuki (USP), Leland McCleary (USP), Maurício Barros de Castro (UERJ), Renato da Silva Queiroz (Diversitas – USP), Samira Adel Osman (UNIFESP), Sara Albieri (USP), Suzana Lopes Salgado Ribeiro (NEHO – USP), Teresa Cristina Teles (Diversitas – USP), Zilda Márcia Gricoli Iokoi (Diversitas – USP)

## Conselho consultivo

Alessandro Portelli (Università La Sapienza di Roma), Alberto Lins Caldas (Universidade Federal da Alagoas – UFAL), André Castanheira Gattaz (FIB – BA), Aurora Ferreira (Universidade Agostinho Neto, Angola), Dante Marcello Claramonte Gallian (UNIFESP), Dolores Pla Blugat (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Jacqueline Ellis (Jersey City University, EUA), Lucília de Almeida Neves (UNB), Michael LaRosa (Rhodes College, EUA), Mary Marshall Clark (Columbia University, EUA), Steven Butterman (Universidade de Miami, EUA), Yara Dulce Bandeira de Ataíde (UNEB – BA), Yvone Dias Avelino (PUC – SP)

## Consultores *ad-hoc*

Agradecemos a gentileza e trabalho de todos que contribuíram para a avaliação dos artigos deste dossiê.

## Produção executiva

Marcel Diego Tonini, Teresa da Silva Teles, Vanessa Generoso Paes, Michelle O. Santos

## Revisão

Sandra Nunes

## Tradução

Sandra Nunes

## Projeto gráfico

Andréa J. Faragacci e Michelle O. Santos

## Projeto de capa

Andréa J. Faragacci

SOLICITA-SE PERMUTA

# | Sumário

## • Dossiê: Tradição versus Modernidade

A fala na construção do sujeito: aproximações e tensões entre filosofia e história oral a partir de estudo do curso L'herméneutique du sujet, de Michel Foucault - 19

*Alessandro de Lima Francisco*

Vozes da Sulanca: a história oral sobre a instituição da feira da Sulanca no agreste de Pernambuco - 43

*Annahid Burnett*

Do aprender fazer ao saber fazer - 67

*Aurélio Eduardo do Nascimento*

A tradução como crítica, poesia e história - 83

*Edilamar Galvão*

Los pueblos originarios y el pasado reciente en Argentina: memorias excluyentes, diversidades invisibilizadas y políticas genocidas: una invitación al debate desde la historia oral - 101

*Horacio Miguel Hernán Zapata*

Narrativa, sujeito e modernidade: da épica ancestral ao infinito fluxo - 131

*Maria Lucia Homem*

---

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Oralidades : Revista de História Oral / Núcleo de Estudos em História Oral do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. — Ano 7, n. 12 (jan./dez. 2013). — São Paulo : NEHO, 2007 -

Anual.  
ISSN 2317--0301

1. História oral. 2. Oralidade. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. Núcleo de Estudos em História Oral.

21ª, CDD 907.2

---

A representação popular do guerrilheiro português Remexido e o empenho na invenção de uma memória algarvia - 147

*Nilce Camila de Carvalho*

"Era uma vez" estranhos pássaros de asas abertas - 171

*Robson Dutra*

Diálogos interculturais entre a umbanda e a sociabilidade do homem simples - 189

*Rodrigo Casali*

## • História oral de vida ou entrevista

Negros em terras de brancos? História de vida de um imigrante angolano na cidade de São Paulo - 219

*Teresa Cristina Teles*

## • Tradução

A música no século XX - 253

*Cergio Prudêncio*

## • Resenha

A música contando a vida: "Strange Fruit: Billie Holiday e a biografia de uma canção" - 261

*Marcela Boni Evangelista*

Normas editoriais - 268

Editorial

---

Nesta edição de número 12 da revista *Oralidades* promovemos um diálogo maior com as formas artísticas. Esse diálogo resulta de duas reflexões: primeiramente, a plena convicção por parte de todos os integrantes e simpatizantes do NEHO de que a História Oral se configura cada vez mais como um campo multi, inter ou até mesmo transdisciplinar e que, portanto, se faz cada vez mais necessário refletir sobre os efeitos, os ganhos, mas também, igualmente, sobre os problemas que decorrem desse estreitamento de laços com as demais áreas do saber.

A segunda motivação para esse direcionamento se deu porque acreditamos ser incipientes as tentativas – históricas e práticas – de relacionar a História Oral com a Literatura, mesmo tendo em conta que a primeira deva muitas de suas reflexões e conceitos à linguística e à teoria literária, como, por exemplo, as relações entre sujeito e narrativa, a ideia de “transcrição”, adotada no NEHO, os debates sobre a semiótica e performance, dentre outros.

Para além dessas questões, cabe ressaltar que o tema escolhido para a composição do dossiê do presente volume foi “Tradição *versus* Modernidade”. Inegavelmente, tal temática torna-se mais do que pertinente e atual em um mundo marcado pela globalização e pelas rápidas e intensas transformações culturais, econômicas e tecnológicas.

Nesse sentido, a História Oral é um meio privilegiado de reflexão sobre tais mudanças a partir das perspectivas individuais (ainda que relacionadas a coletividades maiores) dando espaço para expressões de subjetividades. Ademais, as reflexões de crítica literária aqui presentes permitem discutir a questão da oralidade e dos choques entre modernidade e tradição na literatura.

Dos artigos componentes do dossiê, o texto de Horacio Miguel Hernán Zapata intitulado *Los pueblos originarios y el pasado reciente en Argentina: memorias excluyentes, diversidades invisibilizadas y políticas genocidas: una invitación al debate desde la historia oral* propõe realizar uma urgente reflexão crítica sobre o processo de construção de um determinado passado histórico na Argentina marcado pelo preconceito e pelo autoritarismo decorrente do processo de construção do Estado-Nação agravado pela dolorosa e ainda persistente, em alguns dos seus efeitos, experiência ditato-

rial Argentina (1976-1985). Zapata procura enfatizar a questão dos direitos dos povos indígenas na Argentina, em especial, o direito à memória. O autor acredita que a História Oral por dar voz a esses povos silenciados e excluídos da história oficial é um caminho importantíssimo para a recuperação e valorização da experiência histórica desses grupos ainda marginalizados.

Em seguida, o texto de Rodrigo Casali, *Diálogos interculturais entre a Umbanda e a Sociabilidade do Homem Simples*, demonstra como apesar de a imagem consolidada no senso comum sobre a umbanda ser a de uma religião apenas tradicional, marcada por ritos e liturgias “ancestrais”, na verdade, ela sofreu diversas modificações (bricolagens culturais) de forma a acompanhar as transformações decorrentes da modernidade no Brasil. Como exemplo, o autor cita a característica peculiar da umbanda de prover soluções rápidas a problemas materiais e espirituais fazendo com que ela seja ainda bastante procurada nos dias atuais.

Além de sua característica “moderna”, devido à sua grande capacidade de hibridização e adaptação, a umbanda também mantém um papel mais “tradicional”, na medida em que se aproxima do conceito de “sociabilidade do homem simples” proposto por José de Souza Martins, uma vez que ela está ligada aos interesses dos grupos menos favorecidos que a veem como um espaço de sociabilidade e uma possibilidade de resolver muitos dos seus problemas cotidianos, já que o Estado se mostra omissor enquanto prestador de serviços e garantidor de direitos a esses grupos sociais e culturalmente marginalizados.

Nilce Camila de Carvalho em “*A representação popular do guerrilheiro português Remexido e o empenho na invenção de uma memória algarvia*” analisa um tema ainda pouco estudado no Brasil relacionado à cultura popular portuguesa e sua relação com “bandidos célebres”. A partir de uma análise em perspectiva sobre as diversas representações sobre esse bandido/guerrilheiro desde meados do século XIX até o momento presente, Nilce procura demonstrar o processo de apropriação e reinvenção desse polêmico personagem por diversos segmentos sociais na tentativa de construção de uma memória regional algarvia.

A autora defende tal posição partindo não apenas de re-

presentações literárias (as quais tiveram um *boom* a partir dos anos 1980), mas também de sua própria observação da realização de exposições e dramatizações recentes em algumas localidades do Algarve que tiveram como tema o Remexido, além da observação sobre a criação de *blogs* empenhados em “preservar a memória do guerrilheiro” e também de restaurantes e marcas de vinho cujos nomes também fazem referência ao personagem. Por fim, Nilce contextualiza tal processo de invenção de uma memória local em uma época marcada pelo interesse por identidades particulares e da crescente importância do turismo em especial em uma região de baixo dinamismo econômico, sobretudo em tempos de crise.

Robson Dutra em “*Era uma vez*” *Estranhos pássaros de asas abertas* trata de um embate entre tradição e modernidade em um conto do escritor angolano Pepetela cujo título é o mesmo do artigo. Em seu conto, Pepetela coloca de maneira irônica um “conflito” ficcional entre os deuses do Olimpo presente na obra *Os Lusíadas* e os deuses tradicionais africanos cultuados na região que depois viria a ser a Angola.

Dutra demonstra como as ironias sutis de Pepetela foram usadas pelo escritor para criticar a pretensa superioridade cultural, mitológica e política dos antigos colonizadores lusitanos. O autor considera as representações presentes na literatura, de modo geral, como completamente intrincadas a fatores sociais, psíquicos e políticos, e que, no caso do conto de Pepetela, assume uma postura crítica ao imperialismo pensado não apenas como sistema econômico, militar e social, mas, sobretudo, um imperialismo cultural que ainda permanece com força no mundo de hoje apesar dos esforços em superá-lo tanto nas formulações teóricas acadêmicas quanto nas criações artísticas.

Em “*Vozes da Sulanca: A História Oral sobre a Instituição da Feira da Sulanca no Agreste de Pernambuco*”, Annahid Burnett desvendará os enigmas sobre a instituição do fenômeno produtivo/comercial denominado Feira da Sulanca configurado durante as décadas de 1950 e 1960 na Mesorregião do Agreste de Pernambuco, através das narrativas dos seus protagonistas. Tais narrativas podem ser concebidas como uma “invenção” dos agentes sociais agrestinos; sendo assim, essa instituição foi uma história essencialmente centra-

da na agência. Observa-se que esses agentes sociais são, na sua grande maioria, originários da zona rural, o sítio, a pequena propriedade familiar, e, dessa forma, reproduziram os costumes socioeconômicos do trabalho familiar e domiciliar, tendo como mercado a feira livre, esse espaço emblemático do Agreste.

Edilamar Galvão, em “*A Tradução como Crítica, Poesia e História*”, discorrerá sobre a influência da teoria da tradução na própria criação poética “original” de um autor. A autora reflete em torno da teoria da tradução benjaminiana por acreditar que esta seja um modo particular de pensar, na verdade, toda “leitura”: a História como Leitura, a Crítica como Leitura, a Poesia como Leitura, a Tradução de Poesia ou Prosa como Leitura.

“*Narrativa, sujeito e modernidade: da épica ancestral ao infinito fluxo*”, de Maria Lucia Homem, analisa as relações entre a constituição da subjetividade moderna, a ascensão da forma romance e as ancestrais formas de narrativa, como a épica. Para isso a autora retomará aspectos das epopeias clássicas, de Homero a Virgílio, passando por Camões e chegando na modernidade da forma romance. No artigo, encontra-se, ainda, destacado Cervantes e Shakespeare, além de Flaubert e a figura de Bovary.

O artigo de Alessandro de Lima Francisco, “*A fala na construção do sujeito: aproximações e tensões entre filosofia e história oral a partir de estudo do curso l’herméneutique du sujet, de Michel Foucault*”, analisa a importância da oralidade a partir do estudo da segunda e maior parte do curso proferido pelo filósofo francês Michel Foucault no *Collège de France* em 1982. Nela o pensador se debruça sobre escritos dos séculos I e II d. C., caracterizando um conjunto de práticas e conhecimentos organizados em torno dos discursos, denominado por ele de “*ascese filosófica*”, no qual a fala ocupa lugar privilegiado.

Encontramos, ainda, a análise Aurélio Nascimento, “*Do aprender fazer ao saber fazer*”, da história de vida da jovem editora de imagens, enfatizando a sua trajetória profissional, a partir do conceito de isotopias, desenvolvido por Jean Pierre Hiernaux em seu livro **Práticas e métodos de investigação em Ciências Sociais**.

“A música contando a vida: “Strange Fruit: Billie Holiday e a biografia de uma canção”, de Marcela Boni Evangelista, trata do

deslocamento da forma tradição de biografia – como gênero épico, para a forma lírica, ou para uma canção.

Sobre a relação entre música, tradição e modernidade, encontramos o artigo do maestro boliviano Cergio Prudencio, traduzido por Sandra Nunes, “*A música no século XX*”. Esse texto espelha a forma de conceber a música pelo maestro, mas também os ideais norteadores da criação da Orquestra Experimental de Instrumentos Nativos, na Bolívia.

Em 1979, estrutura-se, por meio da Universidade Maior San Andrés, a proposta de formar uma orquestra com instrumentos autóctones como uma ideia artística e um ato criador. Segundo Prudencio, pode-se perceber “que é uma ideia artística a partir do instante em que o princípio do projeto incide na criatividade para que se possa suscitar o material básico (instrumentos, tradições da prática musical etc.), nos diversos parâmetros da grande estrutura da música (timbre, forma, registro, relações harmônicas etc.)”

Para o maestro, essa orientação do projeto coaduna-se com uma imposição histórica em que a arte deve expressar conteúdos vinculados à realidade presente. “A transformação da arte, em sua natural interação de conteúdo-forma, forma-conteúdo, nos conduz ao que se poderia chamar de uma arte nova. Expressar novos conteúdos é expressar novas formas, necessariamente, e expressar conteúdos novos em formas novas é criar uma arte nova.”<sup>1</sup>

“*Negros em terras de brancos? História de vida de um imigrante angolano na cidade de São Paulo*”, transcrita por Teresa Cristina Teles, apresenta-nos a história de vida de Marseu de Carvalho, um jovem rapaz angolano, que reflete sobre o problema político e econômico do seu país, o lugar da tradição na modernidade em Angola, a necessidade de integração e solidariedade no seio da comunidade angolana em São Paulo e a sua condição de estrangeiro.

Esperamos que aproveitem desse diálogo.

Sandra Regina Chaves Nunes

<sup>1</sup> Esse trecho foi tirado do livro do maestro Cergio Prudencio, **Hay que Caminar Sonando**, inédito no Brasil, e que está sendo traduzido por Sandra Nunes, como um dos produtos do projeto Música e Cidadania, desenvolvido no Diversitas-Usp.

Dossiê:

Tradição versus Modernidade

A fala na construção do  
sujeito: aproximações e  
tensões entre filosofia e história  
oral a partir de estudo do curso  
*L'herméneutique du sujet*, de  
Michel Foucault

Alessandro de Lima  
Francisco

---

## A FALA NA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO: APROXIMAÇÕES E TENSÕES ENTRE FILOSOFIA E HISTÓRIA ORAL A PARTIR DE ESTUDO DO CURSO L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET, DE MICHEL FOUCAULT.

Alessandro de Lima Francisco<sup>1</sup>

RESUMO: O presente artigo analisa a importância da oralidade a partir do estudo da segunda e maior parte do curso proferido pelo filósofo francês Michel Foucault no *Collège de France* em 1982. Nela o pensador se debruça sobre escritos dos séculos I e II d. C., caracterizando um conjunto de práticas e conhecimentos organizados em torno dos discursos, denominado por ele de “ascese filosófica”, no qual a fala ocupa lugar privilegiado. Ao final do artigo, são desenvolvidas duas considerações, uma sobre o papel do pesquisador no âmbito da História Oral; e outra sobre a História Oral como área do saber privilegiada no que tange ao trabalho com a fala.

Palavras-chave: Filosofia, Ética, Fala, Michel Foucault

---

<sup>1</sup> Professor da Pós-Graduação da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP/SP), Doutorando do Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da PUC/SP, cotutela com a *École Doctorale Pratiques et Théories du Sens*, da *Université Paris Vincennes/Saint-Denis (Université Paris VIII)*. Membro do Grupo de Estudos Michel Foucault (PUC/SP). E-mail: alessandro.fco@terra.com.br.

## SPEECH IN THE CONSTRUCTION OF SUBJECT: APPROACHES AND TENSIONS BETWEEN PHILOS- OPHY AND ORAL HISTORY FROM THE STUDY OF THE COURSE L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET, BY MICHEL FOUCAULT.

ABSTRACT: This article aims at discussing the importance of orality based on the study of the second part of the course presented by Michel Foucault, the french philosopher, at the *Collège de France* in 1982. In it the thinker pours on works written in the first and second centuries A.D., thus characterizing a set of practices and knowledge that was organized around discourses; he called this set 'philosophical ascesis', in it speech had a privileged place. At the end of this article two considerations are developed, one of them about the role of the researcher in the framework of Oral History; and another about the characterization of Oral History like a privileged area of knowledge in relation to work with speech.

Key words: Philosophy, Ethics, Speech, Michel Foucault.

À guisa de introdução: proposta de reflexão e contextualização do tema da fala no curso L'herméneutique du sujet

O presente artigo analisa a importância da fala a partir da leitura da segunda e maior parte do curso de 1982, proferido por Michel Foucault no *Collège de France*, denominado *L'herméneutique du sujet*, quando o filósofo estuda a "fala", mais precisamente a *παρρησία* (*parrhesía*) ou "fala franca"<sup>2</sup>. Do estudo empreendido, destacamos três núcleos temáticos, quais sejam **a posição daquele que fala, a importância da fala na relação com o outro e a utilidade do discurso proferido**, de modo a tonar propícia a reflexão sobre a História Oral numa perspectiva filosófica.

Neste curso, Foucault se volta e se concentra sobre o estudo de uma noção e um conjunto de práticas reunidas sob a denominação de "cuidado de si", do grego *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (*epiméleia heautoû*), ao ler detidamente escritos de dois momentos particulares da história da Filosofia: século V a.C., que denomina de período socrático-platônico; e séculos I e II d.C., que denomina de período helenístico, ocupando-se deste último na maior parte do curso.

Foucault denomina o conjunto de práticas e exercícios constituintes do cuidado de si também de *ἄσκησις* (*áskesis*) ou ainda "ascese filosófica", passível de divisão em dois âmbitos, a partir do modo como ele no-la apresenta: âmbito do *λόγος* (*lógos*) ou âmbito do discurso; e âmbito do *ἔθος* (*éthos*) ou das técnicas da vida. Neste artigo, a atenção estará concentrada no âmbito do *λόγος*.

Na "ascese filosófica", o âmbito do discurso – *λόγος* – é constituído por práticas que Foucault organiza, por sua vez, em quatro etapas localizadas no interior do campo da relação que se estabelece entre um mestre e um discípulo. Estas etapas devem ser compreendidas como estágios gradativos componentes de um processo amplo de aprimoramento que permitirá ao discípulo alcançar a posição de mestre.

A primeira destas etapas agrupa práticas em torno da escuta e, por conseguinte, do silêncio. Ambos constituem a responsabilidade

2 A noção de fala franca não deve ser entendida de modo amplo e num sentido comum de franqueza no falar, mas como uma prática filosófica que não possui univocidade, seja no que se refere aos filósofos que a mencionam (por exemplo, Sêneca, Epicteto, Galeno, Epicuro, Filodêmo) seja no que tange aos modos como aparece ao longo da história.

fundamental do discípulo: silenciar para recolher de modo adequado o discurso do mestre (λόγος). A segunda etapa é a leitura, que consiste em um exercício de memorização do discurso proferido pelo mestre. Recordemos que o discurso, após registrado, era lido em voz alta<sup>3</sup>, seja em ocasiões em que se lia para si, seja naquelas em que se lia para outrem, o que assinala a importância mnemônica da leitura nos últimos séculos da era pré-cristã e nos primeiros de nossa era. A terceira etapa consiste na escrita, quando o discípulo, ao escutar o discurso do mestre, o recolhe e registra o que foi dito, seja para ter à mão, disponível para uso; seja para realizar um exercício de memorização, escrevendo diversas vezes uma determinada frase; seja para poder lê-lo para si ou para outrem; seja ainda para que pudesse enviá-lo a outra pessoa. Neste último exemplo, tanto um discípulo quanto um mestre podem endereçar um discurso a alguém<sup>4</sup>. O quarto e último estágio deste âmbito consiste na transmissão do discurso. Não como discurso que se ouviu e se endereçou a alguém – registrado pela escrita –, mas como discurso que foi memorizado, incorporado à atitude daquele que o recolheu – tornou-se parte dele, do mestre – e agora é dito, materializado na fala. Saliente-se, entretanto, que esta materialização do discurso na fala somente é possível porque antes, e sobretudo, foi materializado na própria atitude do sujeito.

É neste quadro que se inscreve a fala: um subconjunto de exercícios que constituem uma etapa de um âmbito (âmbito do λόγος) de um processo ainda mais amplo de formação do sujeito. A fala, no âmbito do λόγος, ocupa o lugar privilegiado daquele que incorporou em si mesmo, em sua atitude, o discurso verdadeiro – porque o recolheu e sobre o ele se debruçou com exercícios de memorização.

A παρρησία como prerrogativa do mestre: a posição e a responsabilidade daquele que fala

É especialmente no interior da σχολή (skholé)<sup>5</sup> que a fala se caracteriza como prerrogativa do mestre (FOUCAULT, 2004, p. 439):

3 Sobre este tema, consultar THOMAS, R. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; THOMAS, R. *Literacy and Orality in Ancient Greece: Key Themes in Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; JEAN, G. *La lecture à haute voix*. Ivry-sur-Seine: Editions de l'Atelier, 1999.

4 Podemos citar, como exemplo, as cartas de Sêneca a seu discípulo Lucílio ou ainda de Epicuro a Meneceu.

5 A escola compreendida em sentido amplo.

o ἡγεμόν (hegemón). O diretor de consciência, como Foucault o denomina, é aquele que pode guiar o outro pela palavra verdadeira, pelo λόγος. O discípulo será guiado na direção de si mesmo; será aquele que, recolhendo o discurso do mestre e munido da verdade recolhida, colocar-se-á à prova ao longo de sua própria existência.

Deste modo, do lado do discípulo, aquele que precisa se equipar e necessita ser incitado a cuidar de si mesmo, permanece o silêncio, ao menos de início. Do lado do mestre, aquele que detém a verdade, aquele que não possui distanciamento entre o que pensa, o que diz e o que faz, está a fala. Entretanto, recorde-se que se trata de uma fala específica, a παρρησία, ou ainda, conforme Foucault (2004, p. 440), em vocábulo latino, a *libertas*<sup>6</sup>. Uma vez que a palavra do mestre diz a verdade, ela diz o que é necessário e útil àquele que ouve.

Para que o discípulo possa escutar a verdade de modo adequado, ainda que guarde silêncio, será dever do mestre enunciar a verdade de modo conveniente. A παρρησία está direta e intimamente relacionada à atitude daquele que fala: é dever do mestre. E se a *libertas* é, por um lado, dever, de outro, ela é também direito, na medida em que corresponde à liberdade daquele que fala. É porque se alcançou o lugar do mestre que se é livre para falar.

O mestre não será, porque pratica a *libertas*, alguém socialmente superior, no que tange ao seu *status* econômico ou político. Ao governante<sup>7</sup>, ao príncipe – àquele, este sim, considerado superior no que se refere ao *status* econômico, político e social – também será endereçado seu discurso. O mestre possui uma característica específica que o distingue das demais pessoas, o que lhe confere uma espécie de nobreza, de ἀρετή (areté): a relação que ele estabelece consigo mesmo.

Estudo positivo da παρρησία: caracterização da fala e explicitação de sua importância na relação com o outro

Na aula de 10 de março de 1982, após levar a cabo um estudo negativo da fala franca – da παρρησία –, que a distingue da retó-

6 A palavra *libertas* indica não somente os substantivos *liberdade* e *independência*. Corresponde também à particular liberdade de fala, à franqueza e à sinceridade. (FARIA, 1967, p. 562).

7 Ver as aulas de 06 e 13 de janeiro de 1982, quando Michel Foucault estuda o momento socrático platônico, e a aula de 27 de janeiro de 1982, ao final da primeira hora, quando Foucault remete à figura do filósofo como conselheiro.

rica e da lisonja, Foucault propõe um estudo positivo a partir das características presentens nos pensamentos de Filodemo, Epicuro, Galeno e Sêneca.

Para Filodemo, o primeiro filósofo estudado, aplica-se a *παρρησία*, o franco-falar, ao se raciocinar conjecturando, ou seja, a *παρρησία* consistiria numa “arte conjectural”<sup>8</sup>. Ela é a arte pela qual os “alunos” são incitados a desenvolver a *εὐνοία* (*eúnoia*), a benevolência recíproca, na medida em que aos próprios discípulos será concedida, num dado momento, a possibilidade de falar livremente, baseados no exemplo vivo do mestre.

Na tradição epicurista, Foucault observa que, sendo o próprio Epicuro o *θεῖος ἀνὴρ* (*theios anér*), o homem divino, aquele que alcançou por si só a sabedoria – por isto denominado *σοφός* (*sofós*) –, é a *παρρησία* que coloca o discípulo em contato com a fala-primeira, ou a fala do próprio sábio, por meio dos discursos daqueles *καθηγηταί* (*kathegetai*) – os mestres que o sucederam. O *καθηγητής* (*kathēgētēs*) não pode falar senão franca e verdadeiramente, uma vez que ele possui em sua memória e em seus próprios lábios a palavra de Epicuro. O mestre é aquele que tem o direito de falar acompanhado do dever de manter a franqueza no falar; é papel do mestre falar como convém, praticar a *παρρησία*.

Em seguida, Foucault se debruça sobre o *Tratado das Paixões*, de Galeno, onde de início há uma remissão à necessidade do outro, de um guia, de um mestre, na medida em que temos amor por nós próprios e este amor pode promover ilusões sobre nós mesmos. Se o tema do *Tratado* de Galeno será propriamente a cura das paixões e dos erros, não se pode ser seu próprio médico se se tem ilusões sobre si mesmo. Primeiramente, serão levantadas, no *Tratado*, algumas características do mestre: aquele que devemos buscar, a quem devemos recorrer com intuito de curar-nos das paixões e dos erros. Este outro não poderá ser indulgente nem hostil e principalmente não poderá ser um lisonjeador; deve-se observar a atitude adotada

8 Foucault se apoia na distinção feita por Aristóteles entre “arte conjectural” e “arte metódica”. Conforme Foucault, “a arte conjectural é uma arte que procede precisamente por argumentos que são meramente verossímeis e plausíveis; isto, por conseguinte, abre a possibilidade, para quem os utiliza, de não seguir uma regra, e uma regra única, mas de tentar atingir a verdade verossímil por meio de uma série de argumentos que se justapõem sem que haja necessidade de uma ordem necessária e única [...]”. (FOUCAULT, 2004, p. 468).

por ele, em sua vida. Somente após constatar que não se trata de um lisonjeador, deve-se a ele dirigir. Em segundo lugar, Galeno exporá o modo como a relação deve ser estabelecida: pergunta-se ao outro – ao mestre –, inicialmente, se percebe alguma paixão em nossos atos; em seguida, pede-se conselhos a ele, busca-se a equipagem para a vida.

Duas observações são levantadas por Foucault a partir da leitura do *Tratado das Paixões*. A primeira indica que “nada se pode fazer sem o outro” (FOUCAULT, 2004, p. 482) e alerta que a busca pela guia do mestre não deve se restringir àquele momento em que se sente doente da alma, em que se precisa da cura das paixões. Assim, “toda pessoa que quer, na vida, conduzir-se como convém tem necessidade de um diretor.” (FOUCAULT, 2004, p. 483). A segunda observação remete às qualidades daquele que ocupa a posição de diretor. Ele deve ter algumas qualidades morais, e não ser um técnico propriamente: deve falar francamente, ou seja, praticar a *παρρησία*<sup>9</sup>; deve ter provado, por sua vida, por seu exemplo, ser um homem virtuoso, por isso, deve ser um homem idoso; deve ser também alguém desconhecido – diferentemente do que aparecerá no epicurismo e mesmo no exemplo de relação que Sêneca estabelece com Lucílio.

Os últimos elementos característicos da *παρρησία*, Foucault os resgatará de escritos de Sêneca, principalmente da *Carta* 75 escrita a Lucílio, mas também apoiando-se em estudo das *Cartas* 29, 38 e 40. Cabe ressaltar inicialmente que a palavra à qual Sêneca se refere será, não a grega *παρρησία*, mas a latina *libertas*, já mencionada.

Para Sêneca, diferentemente de Filodemo, a *libertas* não é uma arte, uma *τέχνη* (*tékhnē*), pois a relação que se estabelece entre o mestre e o discípulo é diversa daquela presente no âmbito da eloquência popular. As finalidades de um pronunciamento eloquente e da *libertas* são diversas. A eloquência reclama fortes sentimentos, busca surpreender os ouvintes, e consiste numa espécie de teatro,

9 Foucault observa que, no momento helenístico, o franco-falar é dever do mestre, do diretor, de tal modo que, se alguém poderá testá-lo, este será justamente o discípulo. Esta característica é inversa àquela que aparecerá no momento monástico-cristão, em que o teste da fala-franca, do dizer-verdadeiro, é dirigido do diretor ao discípulo. No momento monástico-cristão, o discípulo terá sua fala testada pelo mestre. (FOUCAULT, 2004, p. 483).

pois afeta o sujeito produzindo nele emoções<sup>10</sup>. A *libertas* apresenta outras características:<sup>11</sup>: o discurso deve ser simples e seguir uma ordem; ele deve estar em função da verdade por ele enunciada; deve ainda reportar-se àquele que é guiado – o discípulo –, observando, então, seu estado. O estado daquele que recolherá a verdade deve ser considerado para que ela não seja perdida.

Saliente-se que a beleza do falar não é propriamente repudiada por Sêneca. Conforme Foucault, a partir da leitura da *Carta 75*, Sêneca admite a possibilidade da eloquência, desde que ela se preste a dizer as coisas, e não à ostentação de si mesma ou daquele que fala. “Nossos discursos devem tender não ao agradável, mas ao útil” (FOUCAULT, 2004, p. 487). Não se tratará de submeter o discurso às regras da retórica, mas de, se for conveniente, utilizar-se delas para expor aquilo que se tem a dizer, de maneira a manter a equipagem do outro como sua finalidade.

A *libertas* – a *παρρησία* – tem como fim o outro, e não a ostentação de si mesmo, de suas qualidades, de sua erudição. Tratar-se-á de, pelo discurso, pelo *λόγος*, transmitir o próprio pensamento ao discípulo e fazê-lo compreender, ao mesmo tempo, que o mestre experimenta aquilo que é enunciado em seu discurso como algo verdadeiro, isto é, que aquilo que é dito está vivo no exemplo do mestre, ou ainda, dito de outro modo, que não há distância entre aquilo que o mestre diz e o modo como age. Aquele que fala está presente em seu próprio discurso, aquilo que é dito se torna presente em ato.

Percebe-se que o mestre detém o direito de falar, posto que seu exemplo vivo legitima seu discurso. Na palavra do mestre há um comprometimento, há um elo entre aquilo que diz e o exemplo de sua própria vida, seus atos. Deste modo, é papel do mestre dizer o verdadeiro, e será dever do discípulo, inicialmente ao menos, escutar

10 Como afirma Sêneca, “*haec popularis nihil habet veri [...]*” ou “Este [estilo] popular [de falar] não tem nenhuma relação com a verdade [...]” (SENECA, 2002, p. 266-268, tradução nossa a partir do latim e do inglês).

11 Mais precisamente no trecho da *Carta 40*, que diz: “*Adice nunc, quod quae veritati operam dat oratio, inconposita esse debet et simplex.*” (SENECA, 2002, p. 264). Em tradução nossa, a partir do latim e do inglês: “Além disso, a fala que remete à verdade deve ser desadornada e simples”. Saliente-se que a palavra latina *simplex* foi traduzida por Gummere pelo vocábulo inglês *plain*, ou seja, *plana*, sem decoração, sem nada a ela adicionada. Seja a palavra *simplex* ou *plain*, consiste numa referência, por oposição, à retórica que visa a ornamentar o discurso.

os *λόγοι* (*lógoi*) que o equiparão para os infortúnios da existência. Foco no outro e na utilidade do que é dito, e não na ostentação de seus próprios conhecimentos e qualidades, ou ainda, na beleza do discurso. A beleza, num sentido profundo, restaria concentrada nas capacidades transformativa e preparadora do *λόγος* enunciado.<sup>12</sup>

Deve-se salientar que, apesar de remetermos de modo frequente, neste estudo, à palavra *mestria* (relação mestre-discípulo), uma virada importante dá novo significado a esta noção. Foucault explicitará, especialmente na aula de 20 de janeiro de 1982, a ocorrência de uma dupla generalização das práticas que constituem o cuidado de si, que alteram, por conseguinte, a “*ascese filosófica*” e a *mestria* características do século V. a.C. em relação àquela que aparece no século II d. C.: generalizações quantitativa e qualitativa.

Por um lado, as práticas da “*ascese filosófica*” não mais estarão restritas aos aristocratas (aqueles destinados ao governo da cidade); por outro, não mais haverá um período específico para que se exerça o cuidado consigo mesmo (a juventude). Toda a existência será o momento de cuidar de si mesmo. Deste modo, o que denominamos de relação mestre-discípulo, e que Foucault denomina de *mestria*, sofrerá uma ampliação dos polos constituintes: o mestre não será necessariamente um homem velho e o discípulo não será obrigatoriamente um jovem aristocrata. A relação abarcará escravos, por exemplo, como no *Jardim* de Epicuro; e também as relações de amizade, como a de Sêneca e Lucílio, ou mesmo aquela entre Epicuro e seus discípulos Meneceu e Metrodoro de Lampsaco<sup>13</sup>.

Ora, se haverá um “*princípio de coextensividade à totalidade da existência*”<sup>14</sup> que caracterizará a relação com o outro – não mais um período específico da vida para ocupar-se consigo mesmo a partir da *mestria*, mas toda a vida constituirá um exercício, um treino, uma prova – a fala também será generalizada, mas generalizada ainda sob as bases de sua importância, da utilidade do que é dito e da respon-

12 Daí a diferença que Foucault estabelece entre *pedagogia* e *psicagogia*: a primeira visa a dotar o sujeito de aptidões, capacidades, saberes; a segunda busca modificar o modo de ser daquele a quem se endereça. (FOUCAULT, 2004, p. 493).

13 Esta dupla generalização, e basal, da *mestria* fica mais explícita se analisada em comparação à relação entre Sócrates e Alcibíades, conforme Foucault elabora nas duas primeiras aulas do curso de 1982.

14 A dupla generalização do cuidado de si – quantitativa e qualitativa –, como é chamada por Michel Foucault, que implica generalização da relação com o outro, é estudada na primeira hora da aula de 20 de janeiro de 1982 do curso mencionado.

sabilidade de quem fala.

O discurso como equipamento ou armadura: a *παρασκευή* (*paraskeuē*) e a utilidade daquilo que é dito

Apesar de Foucault citar a *παρασκευή* na aula de 20 de janeiro, só mais tarde, na aula de 24 de fevereiro, analisará detidamente esta noção e prática.

O mestre proporcionará àquele que o procura, àquele com quem se corresponde, uma formação que lhe possibilitará enfrentar as adversidades da vida, o dotará de uma armadura que lhe possibilitará passar pelos diversos acontecimentos que o acometerão, com firmeza e sem temor.

Retomando a citação de Epicuro, o objetivo de filosofar é a “saúde do espírito”, ou ainda, conforme Foucault traduz o mesmo trecho, “ter cuidados com a própria alma”. Na juventude o objetivo de filosofar, de ter cuidados com a alma, de dotar-se de *παρασκευή* será “[...] poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir [...]” (EPICURO, 2002, p. 21-23).

Ora, como se preparar para os imprevistos e infortúnios que podem nos acometer? O mestre deve nos dotar de λόγοι, de discursos, que não consistem somente em proposições, algo como provérbios de sabedoria ou axiomas, mas, conforme Foucault, em “enunciados materialmente existentes” (FOUCAULT, 2004, p. 389): frases ouvidas e anotadas, ditadas pelo mestre. Trata-se de discursos verdadeiros, fundados na razão, que modificam e transformam o ser daquele que os ouviu e que os possui anotados, discursos que o dotam de uma armadura, pois prescrevem, até certo ponto, o que é preciso fazer, como portar-se diante de um imprevisto que os acometa ao longo da vida.

Estes preceitos verdadeiros e racionais devem estar à disposição, devem ser aquilo que vem auxiliar, vem ao socorro daquele que passa por uma adversidade, no sentido do adjetivo grego βοηθός (*boethós*)<sup>15</sup>. O λόγος que comporá o conjunto de λόγοι da *παρασκευή* deve ser um λόγος βοηθός, um discurso-socorro, e um

15 O adjetivo βοηθός designa aquele que defende, aquele que auxilia, e principalmente aquele que vem em socorro. (BAILLY, 2000, p. 366).

λόγος χρηστικός (*lógos khrestikós*), um discurso utilizável, um discurso bom para o uso (BAILLY, 2000, p. 2154).

Se a *παρασκευή* é o discurso transformado em atitude, em ἔθος, o mestre será o guia, o diretor, o ἡγεμών deste processo, e o discípulo será como um atleta que deve estar em permanente treino, em constante exercício, de tal modo que esteja preparado, tal qual lutador para a batalha, para enfrentar os imprevistos da existência.

Mas, observará Foucault, não se pode simplesmente delimitar a utilidade dos conhecimentos pelo critério “existência humana”, isto é, todos os conhecimentos que se reportam à existência humana seriam os conhecimentos úteis, e aqueles que se reportam às coisas do mundo seriam conhecimentos inúteis. O critério é muito mais fino e delicado, pois há, conforme Foucault, uma pletera de conhecimentos que tangenciam a existência humana – como a causa dos maremotos e das ilusões de ótica, do ritmo dos sete anos, por exemplo –, que remetem, em certa medida, ao modo de vida, à saúde, ou seja, à existência do homem, e que, contudo, Demetrius<sup>16</sup>, por exemplo, considera inúteis. A utilidade estará vinculada a uma maneira de saber, uma maneira de conhecer, ou melhor, ao modo como nos reportamos aos conhecimentos. Trata-se de “um modo de saber relacional”, ou seja, a relação que há entre os conhecimentos que *aprendemos* e nós mesmos: relação entre o conhecimento e o *eu*.

É neste campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional, esta parece ser a primeira característica do conhecimento que é validado por Demetrius. (FOUCAULT, 2004, p. 288)

O conhecimento pelas causas será inútil, mas o conhecimento relacional, aquele que mantém relação com o eu de que se deve cuidar, será útil.

Foucault resgata mais uma característica, na fala de Demetrius, que dota o conhecimento de utilidade: ser prescritível. Todo conhecimento que consiste num princípio, num enunciado de verdade, num enunciado que dita uma conduta à qual se deve submeter, é

16 Foucault usa as *Cartas* de Sêneca para resgatar o pensamento de Demetrius.

prescritível. Assim, o modo pelo qual se deve conhecer obedece à recomendação de que aquilo que é dado como verdade seja lido e retido como preceito, como princípio, ao qual se poderá recorrer ao longo da existência.

Ainda sobre as recomendações de Demetrius, Foucault observa que a utilidade do conhecimento será determinada também por sua capacidade de afetar, de transformar o sujeito. O conhecimento será útil apenas se promover a transformação do sujeito, se possibilitar a ele *in solido et sereno stare*, “manter-se firme e sereno” (SENECA, 2002, Vol. III, p. 456-458, tradução nossa)<sup>17</sup>.

Primeiramente, saber relacional. Em segundo lugar, saber passível de transcrição (deve ser tomado como preceito e retido, transcrito para uso futuro). Em terceiro lugar, saber que transforma o sujeito. Enfim, trata-se de um saber *ἠθοποιός* (*ethopoiós*), um saber, um conhecimento que forma o *ἔθος* – o comportamento –, forma o caráter, forma o sujeito. Em resumo, conforme Demetrius, se o conhecimento é *ἠθοποιός*, então ele será útil.

O que é requisitado e em que deve consistir o saber validado e aceitável, para o sábio como para o discípulo, não é um saber que se reportasse a eles mesmos, não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que esta verdade afete o sujeito e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. (FOUCAULT, 2004, p. 297, grifo nosso)

É este conhecimento de tipo *ἠθοποιός*, considerado útil, constitutivo da *παρασκευή*, que será transmitido por meio da fala, materializado nos *λόγοι*, os discursos verdadeiros do mestre, promovendo a modificação do modo de vida do sujeito, do ser mesmo do “discípulo”. O dizer do mestre modifica o *ἔθος* do sujeito que a ele recorre.

Parece-nos relevante explicitar a circularidade da verdade tal como a concebe Foucault a partir da reflexão empreendida no curso *L’herméneutique du sujet*. A verdade é o discurso – do mestre – que possui potência transformadora para o sujeito que a recolhe e sobre

<sup>17</sup> Observe-se que o vocábulo latino *solido* consiste num caso do adjetivo *solidus*, que não somente designa *sólido*, mas também *firme* e *inabalável*. (FARIA, 1967).

ela se exercita; ao mesmo tempo este discurso somente é verdadeiro porque alcançou a dimensão da ação e invadiu e modificou antes o modo de ser daquele que é mestre. Em resumo: verdade é o discurso capaz de transformar o sujeito, mas que somente é verdade porque já operou antes a transformação do sujeito do próprio mestre.

Filosofia e História Oral: a fala como elemento de (trans)formação<sup>18</sup> do sujeito

Neste ponto, uma advertência é necessária: não se pretende de modo superficial estabelecer uma relação direta e anacrônica entre *παρηρησία* e a fala tal como é concebida no âmbito da História Oral. De modo diverso, busca-se colocar em tensão a História Oral e a Filosofia como cuidado de si – como *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* –, uma vez que a fala possui destacada relevância em ambas. Ao final, nesta perspectiva, são levantadas duas considerações sobre a História Oral, a partir da Filosofia, problematizando seus fundamentos, desenvolvendo o tema com base no percurso de apresentação da fala em suas relações com a “ascese filosófica”, conforme realizado neste estudo, em três eixos, quais sejam a posição daquele que ocupa o lugar da fala, a importância da fala e a utilidade do que é dito

O primeiro eixo é aquele da posição de quem fala. Na perspectiva filosófica da relação com o outro, tal como a apresentamos, aquele que fala ocupa o lugar de máxima importância, o lugar do mestre: lugar da fala por excelência. Ele é aquele que, no momento da enunciação do discurso, concentra sobre si a responsabilidade da relação que estabelece com o outro na medida em que sua fala é a materialização da verdade. Podemos afirmar que aquele que fala materializa a história a partir de sua memória, portanto, a partir do vivido, de sua experiência singular como sujeito. Aquele que testemunha é o mestre que nos faz ter contato com algo que não vivemos; possibilita, em certa medida, que se experimente aquilo que

<sup>18</sup> A partir deste ponto, passamos a designar a palavra ‘transformação’ e as demais de mesma raiz utilizando parênteses – (trans)formação – com objetivo de destacar que se dá uma alteração (transformação) do *status* do sujeito, mas que esta modificação é também constituinte de um processo formativo do sujeito ético. Transforma-se o sujeito pelo desenvolvimento de um novo modo de ser, e, ao mesmo tempo, forma-se o sujeito ético, aquele que faz uso refletido de sua liberdade.

é muitas vezes anacrônico em relação a nós, por meio da história materializada em discurso. O outro é o meio para alcançar a história como elemento (trans)formador.

O segundo eixo sobre o qual propomos certa tensão é a importância da fala. Tanto na História Oral quanto na Filosofia compreendida como “cuidado de si”, a fala, o discurso pronunciado, possui relevância ímpar. Para a História Oral, a fala é o caminho que leva à ratificação ou refutação do conhecimento verdadeiro. A fala é testemunho, fonte, documento e, logo, pode ser meio ou objeto do conhecimento. É sobre a fala que a História Oral é erigida como área do saber. Do lado da “*ascese filosófica*” tal como Foucault a apresenta, a fala compõe um processo de (trans)formação do sujeito. Ela é o último e o mais importante estágio pelo qual passa o “discípulo” – aquele que buscou um mestre do cuidado para ser conduzido em direção a si mesmo, com objetivo de receber uma instrução<sup>19</sup> que lhe possibilitasse a preparação para a própria vida. O testemunho, na Filosofia, é vida materializada por meio da memória no discurso daquele que fala.

O terceiro eixo é aquele da **utilidade do que é dito**. Na História Oral, o método toma a fala como material de análise e, sistematizando-a, a torna argumento para corroborar hipóteses. Ela pode ser meio de legitimação do saber verdadeiro (compreendido aqui no sentido estrito de saber científico), meio de extração de uma verdade sobre o sujeito que fala, ou ainda objeto de estudo ela mesma (sua semântica, sua sintaxe, sua morfologia). No conjunto de exercícios e conhecimentos que compõem a “*ascese filosófica*”, por outro lado, o discurso materializado é útil na medida em que é capaz de preparar, (trans)formar o sujeito que ouve, que se debruça sobre este material para memorizá-lo, e que promove a materialização daquilo que foi dito, no mundo, a partir de sua própria ação. O dito se incorpora na atitude do sujeito ouvinte possibilitando-lhe alcançar outro modo de vida, modificando seu próprio ser. A fala, apresentada deste modo, é veículo de acesso a um conhecimento,

<sup>19</sup> Foucault remete à noção encontrada nas Cartas 24, 61, 109 e 113, de Sêneca. Em latim, *instructio* não designa propriamente aquilo que entendemos pelo vocábulo moderno *instrução*, mas sim ‘construção’, ‘edificação’, bem como designa o ‘ato de dispor e de ordenar’ (FARIA, 1967, p. 511). Neste sentido o mestre é também um *instructor*, aquele que ordena, isto é, que põe em ordem, que organiza, aquele que prepara o discípulo.

mas dá a este conhecimento outro caráter, na medida em que, em sentido profundo, o conhecimento será aquilo que conduz o sujeito a outro modo de ser.

Colocadas em tensão a História Oral e a Filosofia como “cuidado de si”, a partir dos eixos propostos, levantamos duas considerações: a primeira, sobre o papel do pesquisador na História Oral; a segunda, sobre uma possível “epistemologia” da História Oral.

Antes, uma curta observação se faz necessária: não visamos a alcançar considerações conclusivas, mas antes propor discussões que nos auxiliem, pesquisadores de ambas as áreas – História Oral e Filosofia –, a refletir sobre a primeira e sua prática de pesquisa, bem como sobre a segunda como ferramenta e região – ou campo – de desestabilização do saber dito científico.

Primeiramente, o papel do pesquisador no âmbito da História Oral. Uma vez que seu “documento” é um discurso oral do qual ele próprio é participante – preparando um roteiro de perguntas e estabelecendo um contato direto com aquele que fala –, sugerimos desconcertar sua postura de cientista, reclamando uma abertura ao discurso do entrevistado, de modo a criar condições não somente para o desenvolvimento de estudos e estabelecimento de teorias, mas, sobretudo, para apreender a história materializada na fala por meio da memória. Não se trata de somente recolhe-la como fonte, mas de também de acolhe-la como veículo de (trans)formação. O discurso é fonte documental e simultaneamente de preparação do sujeito para as adversidades da vida. Fundamentalmente por esta característica é que pode ser considerado útil. A fala coloca a história vivida novamente no campo da ação, do comportamento, do *ἔθος*, a partir da postura de acolhimento daquele que o escuta. O material resultante do vivido pelo outro que é testemunha, e refletido por aquele que o acolheu, pode ser novamente introduzido no mundo. Posição de abertura e de acolhimento seguida de exercício assíduo sobre o discurso recolhido: o conhecimento dito teórico se materializa como prática na atitude mesma do pesquisador, não necessariamente no ato da pesquisa, mas na vida cotidiana. É possível, deste modo, resgatar a fala, na dinâmica de uma pesquisa, como possível maneira de se equipar para toda a existência a partir do discurso do

outro. E será a postura do cientista que possibilitará o acolhimento adequado do discurso e a consequente modificação de seu modo de ser.

Em segundo lugar, entendemos que a História Oral pode ser compreendida como área do saber privilegiada no que tange ao potencial de (trans)formação do sujeito, na medida em que o discurso oral, a fala, é a base sobre a qual é edificada – isto não ocorre indiscriminadamente em todas as práticas de pesquisa e em todas as áreas do saber. Não se trata de descaracterizá-la, ingenuamente, como uma relação de poder, mas de mostrar que na relação estabelecida entre os sujeitos envolvidos em uma pesquisa – por ela e a partir dela – é possível a modificação de seus modos de ser. Não se trata também de desqualificar o potencial (trans)formador do material escrito, mas apenas de destacar que a fala nos dá contato direto com o sujeito que experimentou o vivido, bem como apresenta a abertura ao diálogo. O escrito será o passo seguinte de exercício sobre o material recolhido, se considerarmos a “ascese filosófica” tal como Michel Foucault a caracteriza em 1982. Deste modo, a História Oral pode ser um modo de acesso, um método (caminho), em direção à (trans)formação de si mesmo no âmbito da prática científica, na medida em que o outro e seu testemunho são necessários para a construção de um sujeito ético (FRANCISCO, 2011).

Deve-se frisar que não se pretende, por meio deste pequeno estudo, erigir as bases de uma epistemologia da História Oral, mas, diversamente, e de modo ainda claudicante, iniciar uma discussão do que arriscamos denominar, na falta de um termo mais apropriado, de ético-epistemologia, irrestrita a qualquer área do saber. Trata-se de resgatar a relação entre teoria e prática, isto é, a pesquisa e a (trans)formação da atitude do sujeito pelo conhecimento construído nas diversas áreas do saber.

Todavia, no âmbito específico da História Oral, nosso objetivo geral foi também inaugurar uma discussão, destacando a especificidade e o caráter especial do material sobre o qual se debruça e se edifica – a fala –, o que a torna um campo privilegiado para que o saber teorizado seja instrumento de modificação do modo de ser dos sujeitos implicados. Trata-se de, a partir da tensão com a Filosofia,

tornar explícito o que nos parece um privilégio da História Oral, e que talvez não seja evidente, qual seja constituir-se como área do saber fundada na fala. Como assevera um provérbio árabe, “a que serve a luz do sol se os olhos estão fechados”.

## BIBLIOGRAFIA

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. 4. Brasília: Cia Nacional de Material de Ensino, 1967.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001. Trad. Salma Tannus Muchail e Marcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRANCISCO, A. *Relação com o outro e cuidado de si: um estudo sobre a noção de mestria no curso L'herméneutique du sujet, de Michel Foucault*. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2011.

SENECA. L. A. *Epistles Vol I-III*. Tradução de Richard M. Gummere. London: Harvard, 2002. (Loeb Classical Library).

**Vozes da Sulanca: a  
história oral sobre a  
instituição da feira da  
Sulanca no agreste de  
Pernambuco**

Annahid Burnett

## VOZES DA SULANCA: A HISTÓRIA ORAL SOBRE A INSTITUIÇÃO DA FEIRA DA SULANCA NO AGRESTE DE PERNAMBUCO

Annahid Burnett<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo pretende desvendar os enigmas sobre a instituição do fenômeno produtivo/comercial denominado *Feira da Sulanca* configurado durante as décadas de 1950 e 1960 na Mesorregião do Agreste de Pernambuco, através das narrativas dos seus protagonistas. Verificamos pelas narrativas, que tal fenômeno foi uma “invenção” dos *agentes sociais agrestinos*, portanto essa instituição foi uma história essencialmente centrada na *agência*. Observamos também, que esses *agentes sociais* são, na sua grande maioria, originários da zona rural, o *sítio*, a pequena propriedade familiar, e, dessa forma, reproduziram os *costumes* socioeconômicos do trabalho familiar e domiciliar, tendo como mercado a *feira livre*, esse espaço emblemático do Agreste.

### Palavras-chave

*Sulanca*, trabalho, *feira*, Agreste, Pernambuco.

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento, Trabalho e Políticas Públicas. Contato: [aburnett8@hotmail.com](mailto:aburnett8@hotmail.com)

## Abstract

This paper aims to understand the institution of the productive/commercial phenomenon called *Feira da Sulanca* that emerged during the 1950s and 1960s in the region denominated Agreste, state of Pernambuco, northeast of Brazil through the histories of life of its protagonists. We verified that such a phenomenon was an “invention” of those *social agents* in that region therefore that is essentially a history based on *agency*. We observed as well that those *social agents* were, most of them, originally from the countryside area, the small family property and reproduced those socioeconomics *customs* having the traditional northeastern street market as the place for their commercial activities.

## Keywords

*Sulanca*, work, street market, Agreste, Pernambuco

## Introdução

Este artigo tem como objetivo investigar a instituição da *Feira da Sulanca* através das histórias de vida dos seus protagonistas. A *Feira da Sulanca* é como se denomina o conglomerado de produção e comércio itinerante de confecções populares, que se estabeleceu na Mesorregião do Agreste de Pernambuco, tendo como centro o município de Santa Cruz do Capibaribe e, logo se expandindo para Caruaru e Toritama. Historicamente essa iniciativa tem tido como características principais o trabalho *domiciliar, familiar e informal*.

Tal fenômeno comercial/produtivo se instituiu nas décadas de 1950 e 1960, num primeiro movimento, tendo como matéria-prima os *retalhos* trazidos das fábricas têxteis do Recife, as *costureiras* dos *sítios* como *força produtiva* e os *tropeiros* como vendedores ambulantes seguidos dos *sulanqueiros* como *feirantes itinerantes* e divulgadores do produto *sulanca*. Posteriormente, o segundo movimento resultou das *migrações* dos *retirantes* da região de Santa Cruz do Capibaribe e entorno, no Agreste pernambucano, e da *rede* comercial que se estabeleceu com São Paulo para o aproveitamento dos *retalhos* provenientes das fábricas têxteis daquele centro industrial, os quais se adicionariam aos resíduos das fábricas do Recife, como matéria-prima para as *costureiras* confeccionarem produtos, que passaram a integrar o circuito das *feiras livres* percorridas pelos *sulanqueiros*.

De acordo com a bibliografia especializada e do que foi principalmente narrado nas nossas entrevistas, o significado etimológico do vocábulo *sulanca* deriva da palavra *helanca*, fibra sintética muito utilizada na confecção da época em estudo, ou seja, no auge da moda dos anos 1960 e 1970, que vinha do *Sul*. Ou seja, a maioria dos *retalhos* que vinha do *Sul*, era a sobra, o rejeito, das confecções fabricadas com este tipo de material, a *helanca*. Portanto, *sul* + *helanca* = *sulanca*. Com o tempo, o termo *sulanca* se generalizou e passou a ter uma conotação atrelada a produto mal feito, sem qualidade, de *feira*.

Esses mercados *improvisados, temporários e itinerantes*, as “feiras livres” que marcam a cena do Agreste, remontam aos primórdios da

colonização do Agreste. A primeira *feira livre tradicional* instituída na região foi a de Caruaru nos idos do século XVIII, quando se formou um povoado oriundo de uma fazenda que servia de paragem para os viajantes no caminho do litoral/sertão, um dos *caminhos das boiadas* observado em Abreu (1975). Depois, com a construção de uma capela nesse lugar, as pessoas começaram a se fixar em torno da igreja, constituindo um ponto de encontro para comércio e lazer nos dias de liturgia – a tradicional *Feira de Caruaru* visto em Ferreira (2001).

Esse mercado *informal, improvisado e popular*, denominado de *feira*, é um espaço que concentra atividades diversas, ligadas ao comércio, à produção e ao consumo, assim como aos campos da cultura e da política. A *feira* do Agreste de Pernambuco é um lugar onde encontramos variadas formas de sociabilidade e convivência, onde se constroem relações de trabalho, onde se inventam ocupações, lugar de competição, mas, ao mesmo tempo de muita cooperação. Esse tipo de mercado *livre* constitui verdadeiros complexos culturais para onde convergem vários ofícios e modos de fazer, espaços de grande criatividade, celeiro de cultura popular, de ideias originais, saberes ancestrais e expressões diversificadas, como argumenta Sant’Anna (2010). Portanto, consideramos que as *feiras* refletem o *modus vivendi* dos povos dessa região, os hábitos e *costumes* representados nesse mercado *improvisado*.

Nosso recorte de pesquisa tem como foco o período que vai da década de 1950 até a década de 1980, quando a *Feira da Sulanca* se estabeleceu e se desenvolveu na região. A partir da década de 1990, devido ao seu grande sucesso, tem havido esforços de regulação, formalização e *reestruturação* das atividades ali estabelecidas, pelas instituições oficiais que, a partir da década de 2000, passaram a denominá-la de *Polo de Confecções do Agreste de Pernambuco*. A criação do *Polo*, ao mesmo tempo, faz parte das estratégias de *marketing* dos *sulanqueiros*, dirigidos pelo SEBRAE, para tentar se livrar do estigma que carrega o termo *sulanca*, significando produto de baixa qualidade, de *feira*. De acordo com Alexandre Lima (2011), pesquisador do Grupo de Pesquisa *Trabalho, Desenvolvimento e Políticas Públicas*, na sua dissertação de mestrado sobre o SEBRAE

de Caruaru, as principais metas e objetivos deste órgão junto ao Polo são: desenvolver pequenos negócios; promover a acessibilidade desses empreendimentos à tecnologia; incentivar o *empreendedorismo*; viabilizar o acesso às linhas de crédito; implantar a gestão do conhecimento; apoiar o comércio de produtos. Outra iniciativa que faz parte destas estratégias é a construção de *shoppings* onde os *sulanqueiros* expõem seus produtos em lojas, e não mais em bancos de *feira* em áreas ao ar livre, tentando assim agregar valor ao seu produto e promover uma valorização da região. Porém, os *costumes* de origem da *feira livre* continuam a resistir (mesmo que metamorfoseando-se) no entorno desses espaços.

## Metodologia

Como metodologia, recorremos a estratégias de pesquisa baseadas centralmente na história oral de vida dos *agentes sociais* que compõem este complexo comercial/produtivo. A partir do relato oral (depoimentos e entrevistas individuais livres), foi possível chegar aos valores inerentes aos *sistemas sociais* em que vivem esses *atores sociais*. Aspectos importantes da comunidade, comportamentos, valores e *costumes*, podem ser detectados através da história de cada protagonista.

De acordo com Bom Meihy (2005), a história oral é um recurso moderno usado na elaboração de documentos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. A história oral de vida corresponde à narrativa do conjunto da experiência de vida de uma pessoa. As histórias de vida têm sido usadas com a intenção de entender a sociedade nos seus aspectos íntimos e pessoais. A história oral como metodologia de trabalho científico tem sido usada na academia brasileira como herança da tradição anglo-saxã. Paul Thompson (2000), sociólogo e historiador social britânico, utiliza esta reflexão como método para sua pesquisa científica - o *sujeito social*, o colaborador, tem mais liberdade para narrar sua experiência pessoal. As perguntas servem simplesmente como indicativo, colocadas de forma ampla dando maior liberdade ao *sujeito* para dissertar. Para conduzir as entrevistas das histórias orais de vida dos protagonistas

da *sulanca*, utilizamos uma espécie de “linha do tempo” possibilitando aos entrevistados “mergulhar” nas histórias de vida dos seus ancestrais do *sítio*, na *experiência* herdada e narrar o envolvimento com as atividades da *sulanca*.

A realização de entrevistas livres, gravadas e transcritas, com os protagonistas da *Feira da Sulanca* foram ferramentas fundamentais para esclarecer vários pontos da história desses *atores sociais* e suas posições e reações. Ao todo realizamos trinta entrevistas, principalmente com os *pioneiros da sulanca* e a geração dos filhos que deram continuação ao negócio da *sulanca*. As entrevistas foram realizadas durante os anos de 2012 e 2013.

## Entrevistas

Transcreveremos algumas entrevistas livres de alguns protagonistas da instituição da *Feira da Sulanca* seguidas de suas respectivas análises. A primeira história de vida foi narrada por Dona Creusa, uma das *pioneiras da sulanca*. Esta parte será estruturada com números ímpares sendo as narrativas e os números pares das suas análises.

Era tudo na base da confiança

*Eu nasci no sítio Olho D'água do Púcaro, no município de Brejo da Madre de Deus e meus pais vieram praqui [Santa Cruz do Capibaribe] na década de 50. Eu nasci em 46, eu ainda era menina. No sítio, a terra era deles e eles trabalhavam na agricultura, no roçado, era pobre. Ai eles vieram praqui e eles começaram a negociar, meu pai levava carvão, ovos, queijo para o Recife. Tinha as pessoa do sítio que traziam aqui pra casa. Eram 12 irmãos, 5 mulheres e 7 homens. O sítio ficou lá meio que abandonado e ai depois meu pai vendeu bem baratinho pra um sobrinho da minha mãe. Meu pai trocou uma madeira do sítio numa casa aqui em Santa Cruz. Ai a gente já veio morar em casa própria. Ai ele começou a negociar. E minha mãe, toda vida foi muito trabalhadeira, ai ela matava galinha e fazia aqueles pratinho e mandava os menino vender pelas casa, pelas porta. Ai, ela fazia também cocada, essas coisa. Ai ela começou a comprar uns retalhos.*

*Meu pai fretava um caminhão que levava a carga dele pro Recife. O ponto dele era no Largo da Feira de Casa Amarela. Ele tinha uma*

*barraca ali no Largo da feira. Ai ele voltava na marinete. Ele vendia em grosso para os clientes revenderem. Ai minha mãe começou comprando aqueles retalhinhos e começou a fazer coberta. Naquele tempo era retalho bruto mesmo. Primeiro comprava a seu Dom Rodrigues que esses retalhos vinham da Macaxeira [Cotonifício Othon Bezerra de Mello, conhecido como Fábrica da Macaxeira, que é como se denomina o bairro onde ela fica situada]. Ai ela fazia coberta, shortinho, vestidinho, mas tudo emendado, sabe? Esses tropeiros, galinheiros, levavam essa mercadoria pra vender no sertão. Eles trocavam também por galinha, ovos, queijo e rapadura. Levavam também louça pra vender lá. Eles levavam nos burro, era por isso que chamavam de carregação, a sulanca, no início, era bem bruto. Ai depois o pessoal começaram a viajar pra São Paulo e trazer retalho de lá.*

*Minha mãe entregava a mercadoria aos tropeiros que trocavam por galinha, ovo, queijo, rapadura. Ai quando eles chegavam aqui, vendiam as galinhas e pagava ao pessoal. Seu Adrião Rodrigues, que a gente chamava seu Dom Rodrigues trazia os retalhos da Fábrica da Macaxeira e vendia aqui e voltava com o dinheiro. Ele também negociava com algodão, comprava aqui e vendia no Recife. Na época era na máquina de mão, que rodava na mão. Ai depois seu Brás de Lira começou a trazer máquina de pé de São Paulo. Ele foi muito bom pro povo. Ele vendia as máquina fiado e o povo ia pagando a prestação. Era tudo na base da confiança, anotado num caderno. Ai depois começou vim a helanca do Sul, por isso que é sulanca. Ai depois começou os sulanqueiros, ai não era mais tropeiro e galinheiro. Ai eles levavam essa mercadoria pra Bahia e pra outros estados. Mas, principalmente, o primordial de tudo foi a Bahia. Os retalhos continuaram vindo da Macaxeira, mas também do Brás. Ai vendia aos sulanqueiros.*

*Quando começou, o pessoal que fabricava não vendiam, eles repassavam a mercadoria pra os sulanqueiros que revendia nos outros estados. As costureiras faziam as roupas e entregavam aos sulanqueiros pra vender nas feiras. Na semana eles faziam a rodada em várias cidades lá que eles comercializavam a sulanca. Até hoje continua. Ai na década de 60, 70, a carregação virou sulanca. Eles ia de caminhonete, ônibus, Toyota. Não era consignado porque eles não devolviam a mercadoria que sobrava. Quando eles voltavam eles pagavam as costureiras. Era*

o mesmo procedimento dos tropeiros e galinheiros, era tudo na base da confiança, só pagava quando voltava. Geralmente vendia tudo, se sobrasse não devolvia.

Foi daí quando surgiu a feira. O pessoal começou a botar os bancos na feira. Minha mãe vendia um tipo de tecido chamado calandra. Eu não sei pra que o povo queria aquilo não. Era um tipo de tecido grosseiro. Era como um tecido de algodão meio manchado. Calandra era um tipo de tecido dos retalhos. Ela vendia no peso. Banco ela só tinha de retalho, não vendia sulanca não. Minha mãe era costureira. Mais tarde, a gente foi que botou, os filhos. Ela vendia as roupa pros sulanqueiros. Alguns desse sulanqueiros se tornaram altos comerciantes aqui de Santa Cruz.

A feira começou na rua Siqueira Campos. O pessoal começou a botar uns banquinhos, a vender nas calçadas. Depois foi se expandindo. A feira livre é na Avenida Padre Zuzinha, onde tem a igreja. A sulanca é título de Santa Cruz, começou em Santa Cruz. Outra e qualquer cidade, como Caruaru, Toritama, já vieram depois de Santa Cruz. Santa Cruz foi onde começou tudo. Sulanca é de Santa Cruz, foi onde tudo começou e minha mãe foi uma das pioneiras. Eu faço parte dessa história.

A gente aprendeu a costurar desde pequena, nem alcançava na máquina. Cinco filhas, minha mãe ia ensinando, na máquina de mão, depois era máquina de pé, no pedal. Minha primeira overlock eu comprei pelo Banco do Brasil.

2. O *sítio* e o *roçado* estão presentes na origem da *sulanca* e a centralidade é sempre a família. Os nexos de confiança nas relações comerciais representam o conceito dos *valores essenciais da vida humana* de Polanyi (2000), encontrados na *tradição*, os quais, segundo o autor, se perderam com a Revolução Industrial. Com a expansão da *Feira da Sulanca* essas relações também se transformaram. Alguns depoimentos na pesquisa de Campelo (1983) narram experiências onde os credores tomavam as máquinas e a produção das *costureiras* quando elas não conseguiam pagar as prestações, já no início da década de 1980.

O isolamento daquela região através das condições das estradas e acessos daquela época é ressaltado, propiciando melhor compreen-

são das estratégias locais visando a *reprodução social*, nos termos de Marx (1950). Este fato também levava a comunidade em direção à solidariedade. Os *sulanqueiros*, na origem, eram uma espécie de *tropeiros* ou *mascates modernos* possibilitados através das estradas e rodagens instaladas na época do pós-guerra, da *substituição de importações de bens duráveis* que democratizou o uso do automóvel. Por outro lado, esses elementos de facilitação da *reprodução social* dos protagonistas da *sulanca* propiciaram uma “corrida ao ouro” para Santa Cruz do Capibaribe, de pessoas estranhas às origens, mas, em busca de oportunidades de emprego. Os *nordestinos retirantes* também começaram a fazer o caminho de volta, atraídos pela nova “vocação” da região.

Constatamos que as transações comerciais dos *tropeiros* e *galinheiros* se davam através de escambo, ou seja, através de trocas, elas não eram monetarizadas. Esse tipo de transação também denota a economia à *margem* do *sistema formal* no qual os consumidores de *sulanca* viviam, ou seja, não existia dinheiro disponível para o consumo e por isso mesmo eles tinham de lançar mão do escambo. Era necessário viajar em direção ao sertão para trocar a *mercadoria* transportada nos lombos dos burros e, posteriormente, nas caminhonetes galinheiros. Voltando à origem, eles conseguiam vender a *mercadoria* já trocada, por dinheiro, com o intuito de pagar as *costureiras*, as quais compravam os *retalhos* a preços módicos, costuravam as peças de roupa e cobertas e as confiavam à aventura dos *tropeiros mascates*.

Observamos que o ofício de *costureira* era transmitido oralmente de geração para geração que de acordo com Thompson (1991) são *transmissões de experiências sociais*, da *sabedoria comum da coletividade*, *costumes* que se reproduzem ao longo das *gerações* e se perpetuam pelas *tradições*. A mãe passou seu ofício para as filhas quando ainda eram pequenas, na realidade com intuito de ter a ajuda delas, o trabalho em família, como no *roçado* do *sítio*. Em geral, eram a mãe, junto com as filhas, as encarregadas de prover vestimentas para toda a família, de comprar os *retalhos* e fazer roupa para a família inteira. Da mesma forma que as sobras do *roçado* eram vendidas na *feira*, ou mesmo outros produtos como as panelas de barro feitas com a

argila do rio, as colheres de pau entre outros produtos, as mulheres começaram a costurar para fora com o objetivo de complementação da renda do sítio.

A *feira livre nordestina* se dá num circuito itinerante numa microrregião. Por exemplo: a *feira tradicional* de Santa Cruz acontece às segundas-feiras, a de Jataúba na sexta-feira, já a de Caruaru, que foi a pioneira e é a maior, tem lugar no sábado. Dessa forma, o *feirante* terá diversas oportunidades de oferecer seu produto na mesma semana com pouco deslocamento, ou seja, numa distância curta, dentro da mesma região. Caruaru, como é uma cidade maior, além da *feira* central aos sábados, tem também as dos bairros: no domingo no bairro de São Francisco, na segunda-feira no bairro do Salgado e assim por diante. Alguns *feirantes* ficam somente nesse circuito municipal. Estas são as características de base da *feira nordestina: improvisada, temporária e itinerante*. O que os *sulanqueiros* fizeram foi extrapolar esse circuito microrregional e ampliar sua área de atuação. Por exemplo: numa semana o *sulanqueiro* se deslocava para a região de Feira de Santana, na Bahia e fazia o circuito daquela região. Na outra semana ele se deslocava até a região de Barreiras, também na Bahia, e fazia as *feiras* da semana naquela área. Então, eles voltavam para Santa Cruz, pagavam as *costureiras*, se reabasteciam e saíam em busca de outro circuito de *feiras*. Dessa forma, o produto *sulanca* ficou conhecido pelo Nordeste afora. Verificamos também esta categoria de *feirantes itinerantes* denominada de *sulanqueiros*, por viajarem vendendo o produto *sulanca*, nos depoimentos das pesquisas de Sandra Alves Silva (2009); Alana Moraes (2012) e Glauce Campelo (1983). Devemos ressaltar que atualmente o termo *sulanqueiro* se refere a qualquer pessoa, a qual tenha uma atividade qualquer ligada à fabricação e comércio de *sulanca*, ou seja, que atue no universo múltiplo e diversificado no qual se tornou a *sulanca*.

Outra narrativa esclarecedora é a de Dona Gersina:

3. Era o tempo do pano na porta

*Eu vim pra Santa Cruz no ano de 55. Eu nasci em 1943 no sítio Caldeirão, município de Brejo da Madre de Deus, com 10 irmãos. O sítio era do meu pai, ele criava gado, eles traziam álcool lá do “sul”*

[sul neste contexto significa Zona da Mata Sul], no lombo do burro, álcool e açúcar. Desde do ano de 55 que eu moro nesta casa. Tinha uma venda nesta casa, uma bodega. Meu pai negociava, trazia café de Taquaritinga pra vender aqui. Meu irmão era que tomava conta da bodega e meu pai negociava com café, essas coisas, que ele trazia de Taquaritinga, e já tinha as pessoa que comprava o café. Ele fazia cachaça no alambique atrás de casa. Vendia o café em saco, em grosso, vinha as pessoa pra passar pra frente. Vendia farinha, vendia tudo. A feira sempre foi toda vida aqui nessa rua, pra lá é a matriz. Vendia feijão, secos e molhados.

*As mulheres casaram, outros foram embora pra São Paulo. Eu comecei a costurar com o tempo. Eu estudava numa escola aqui que era de dona Lúcia. Só era gado Santa Cruz. A minha mãe não costurava, não. A sulanca começou ali na rua do Pátio. Tudo o que se fazia, vendia. Foi essa Santa Cruz foi tão abençoada. O começo do povo foi nessa cidade. Começou mesmo lá pra baixo, perto do açougue. O que levasse pra vender ali na rua do Pátio, todo mundo vendia. Tudo começou em Santa Cruz e continua aqui. Eu comecei a costurar numa maquinazinha de pé, não era a motor. Eu fazia saia e short. Daí arrumei outra pessoa pra costurar. Comprava retalho por quilo. Ia pra feira, com as trouxas na cabeça, era, levava. Naquele tempo não tinha essa danação de bandido. A pessoa saía daqui de noite, de madrugada. Ia prali vender, quando chegava lá botava o pano no chão. Cinco hora da manhã tava dentro de casa com o dinheiro no bolso. O que se fazia se vendia. Graças a Deus, Santa Cruz deve tudo a Santa Cruz. O pessoal vinha do Acre e ainda vem umas pessoa comprar aqui com a gente, elas, com eu e a minha filha. A minha menina agora tem representação. Elas vem do Rio Branco. Vem gente do Pará, Maranhão, Piauí, Bahia. Tem gente daqui que tá morando no Maranhão, interior do Pará, tem muita gente daqui morando lá, vem buscar mercadoria aqui, na Bahia também, o acesso é mais fácil – Irecê, Barreiras.*

*Nunca parou de vim retalho do Recife, tinha umas apara quadrada, retalho bom, fazia vestido, saia, fazia tudo, emendava os retalhos. Depois eu comecei a comprar o brim de Lourinaldo e fazer short. Quando nós chegava na feira o povo já tava esperando, todo mundo. Eu já saí daqui até uma hora da madrugada. Naquele tempo eu ia sozinha, eu e*

*Deus, nunca vi nada, tu acredita? Naquele tempo a gente deixava um pano escorado na porta, quem fosse chegando pra dormir ia entrando, escorava o pano na porta. Era o tempo do pano na porta. Era isso mesmo! Quem fosse chegando ia entrando. E hoje, Jesus misericórdia, é tudo trancado, tá demais! Aqui tinha umas cacimba no rio Capibaribe com areia fina. O sapoli era de areia fina do rio, num tinha essas coisa de detergente não.*

4. A *bodega* descrita no depoimento e emblemática do cenário socioeconômico de Santa Cruz do Capibaribe era na realidade a casa familiar do *sítio* trasladada para a “zona urbana”. A família inteira morava nos cômodos que se seguem ao armazém e o quintal ainda acomodava o alambique onde se fazia a cachaça que era vendida na frente. Não existia separação entre o ambiente familiar e o ambiente de trabalho e essa relação continuou na *produção domiciliar familiar de sulanca*.

A protagonista do depoimento pertence à classe dos *pioneiros* da *sulanca* e a casa antiga, a qual abrigava a *bodega*, hoje se transformou numa casa *moderna* de dois pavimentos com pergolado e todos os apetrechos do conforto tecnológico, refletindo a nova condição econômica e a mobilidade social dos moradores. A família de origem rural e pobre integra hoje a *pequena burguesia sulanqueira*.

Segundo a análise de Polanyi (2000, p. 60), essa *metamorfose* da economia anterior para o *sistema autoregulável de mercados* foi mais completa do que qualquer alteração que possa ser expressa em termos de crescimento contínuo e *desenvolvimento*. De acordo com o autor, “a produção das máquinas numa sociedade comercial envolve uma *transformação* que é a da substância natural e humana da sociedade em *mercadorias*”. Essa *desarticulação* causada por essa *transformação* desorganiza as relações humanas e aniquila o seu *habitat*. As rendas passam a derivar da venda de alguma coisa e deve ser vista como resultante de uma venda.

Outra narrativa muito importante foi a de Seu Mauro Feitosa, indicando o movimento de expansão da *sulanca* e as *redes comerciais de parentesco e amizade* que se estabeleceram com São Paulo.

5. *Essa tatuzinha ainda funciona e tem no mínimo uns 150 anos*

Eu nasci no sítio Garrote, município de Brejo em 1938. Então eu vivi lá até a idade de 3, 4 anos. Meu pai trabalhava na agricultura. Depois nós mudou pra Paulista, a terra dos Lundgren, naquela época dos coronéis. Já tinha duas fábricas de tecido. Minha mãe teve 11 filhos, criou-se 9, quando nós mudou pra Paulista pra trabalhar naquela fábrica dos Lundgren, meu pai e minhas irmãs foram trabalhar na tecelagem e na fiação. Ele não vendeu o sítio, ficou a casa lá sem ninguém. E lá foi aquelas moça tudo trabalhar naquelas fábrica, enquanto tudo em casa, tudo bem, 6 pessoa trabalhava pra manutenção da casa. Aí depois foram casando, ficou somente umas três pessoas em casa, que não trabalhavam na fábrica, aí não dava mais pra sobreviver lá. Nós morou 8 anos lá em Paulista, aí nós voltou novamente pra o sítio Garrote, aí nessa época foi trabalhar totalmente na agricultura pra sobreviver. Aí depois não deu mais pra sobreviver trabalhando na roça e aí meu pai mudou pra Santa Cruz. Foi quando ele vendeu esse sítio, fez uma casa em Santa Cruz e veio morar aqui. A profissão dele chamava marchante, matava criações, né? Bode, carneiro, boi. Eu era sapateiro naquela época e com 20 anos eu fui embora pra São Paulo. Fui trabalhar em calçado lá. Trabalhei um ano em São Paulo, aí meu cunhado era chefe de uma mecânica lá e ele me colocou na mecânica. Aí foi quando eu passei a aprender a profissão de mecânico. Ainda consegui registrar na minha carteira quatro profissões dentro da metalúrgica.

*Eu trabalhava na Vila Maria e morava perto da Penha. Eu ia de bicicleta de lá pra Vila Maria. Quatro filhos, os três primeiros nasceram em São Paulo e a última nasceu aqui. Eu queria não era vir morar mais no Norte, eu não queria mais nunca vir m'imbora praqui, eu queria passear pelo menos, mas não tinha condição de vir passear. Aí um dia um homem arranhou uma passagem de graça pelo exército e eu vim passear com a família, a mulher e três filho. Quando eu cheguei aqui, tudo bem, fiz o passeio, aí voltei sozinho pra São Paulo, por que não podia pagar a passagem de volta e eles ficaram. Aí eu fiquei em São Paulo sem mulher, sem filho, só olhando... hi! agora deu certo: eu perdi a mulher e três filho, não posso mais ir buscar. Como eu passei uns dias afastado, aí fiquei desempregado, mas eu tinha conseguido fazer uma casinha lá. Aí eu fiz como diz o matuto: “colocar fogo no rancho e sair de dento”.*

*Primeiro, eu comprei uns retalho fiado a um cidadão lá, pra vir vender em Santa Cruz e com o lucro voltar com a família pra São Paulo. Eu deixei empenhado, porque naquela época eu estudava música, eu tinha um saxofone aí deixei empenhado lá, pelos retalho. Peguei os pano dele e trouxe pra Santa Cruz. Cheguei aqui ninguém quis de graça, porque era um negócio que não dava pra região. Aí eu peguei aqueles pano, aí eu fui costurar eles em Santa Cruz, fazer calção, porque o preço não dava pra vender os pano aqui. Aí eu tive que confeccionar eles, fazer o que chamam de sulanca. Fazer aqueles calção de homem emendado, fazer o que chamam coberta de retalho. Porque era umas tira grande daquele tecido daquela época que chamava de percal. Naquela época eu botei 33 costureira dos sítio que costurava nas maquininha de pé. Elas ia pegar lá em casa e depois trazia as coberta, não era só dos sítio, era de Santa Cruz também. Os pedaço menor fazia coberta e os pedaço maior fazia calção de homem, emendava e fazia calção. Então quando eu desmanchei aquela mercadoria toda em sulanca, como se chamava, vendi a sulanca por aqui e o que foi que eu fiz: “agora eu vou voltar pra São Paulo, sozinho”, aí voltei. Voltei, mas não tinha o dinheiro todo e tive que convencer ao cidadão: “eu comecei a estudar música, mas é muito difícil”, porque ele tinha um filho que estudava música, “tem esse instrumento, serve pra o seu filho”, pra ele ficar com o saxofone e eu descontei na conta. Quando eu cheguei lá, agora eu já sei o que é que compro pra levar pra Santa Cruz. Aí cheguei pelo Brás, pegava resto de confecção, uns eu pagava, outros me davam, aqueles retalho de malha. Tinha uns pedaço de malha que ia pras máquina e virava bucha de limpeza. E comecei trazendo retalho de malha, mas deu zebra também, porque a malha, pra costurar, tem que ser em máquina overlock, não pode ser nas máquina que era antigamente, máquina comum, estoura a costura. Resultado: começou a dificuldade de eu trazer aquelas malha, umas eu ganhava, outras eu comprava. Agora eu vou fazer o seguinte: eu vou levar uma máquina semi-industrial, uma maquininha pequena pra Santa Cruz e vou costurar isso aí pra o pessoal ver, que quando o pessoal vê que realmente funciona pra costurar malha, aí vão me comprar meus retalho, pra formar uma freguesia com isso aí. Aí eu trouxe essa tatuzinha, então, eu trabalhando em casa, eu e minha mulher, aí vinha o pessoal, as mulher olhar como era que fazia e eu ensinava pra*

*elas. Seis, sete, oito mulher olhando eu fazer aquilo e eu explicando, assim é melhor porque trabalhar com as malha dá mais lucro. Mas, a minha intenção na época não era vender máquina, era vender os retalho que eu trazia. A gente precisa ter muita precisão pra inventar alguma coisa. Aí começaram a comprar máquina aqui no Recife, naquela época era a Faf, a Juki e a Pan costura, era essas três firma que vendia máquina em Santa Cruz. Aí começou a inveja dessas três firma oferecendo dinheiro pra eu ficar representando aquela firma em Santa Cruz, que aquilo dava certo. Se eu já voltei de São Paulo pra não ser empregado, eu vou ser empregado de vocês aqui? Não quero, não. Eu vendo as máquina de vocês e não quero nada. Aí coloquei a Faf, a Pan costura e a Singer, o pessoal ia me perguntar quando ia comprar as máquina, que máquina é que eu compro. Aí, eu, compre tal máquina, até que começou os fabrico com máquina industrial. A mercadoria que eu fabricava eu vendia pra o povo revender na Bahia, os sulanqueiros, no caderno, na confiança. Ainda hoje eu uso. Nesse vai e vem pra São Paulo pra comprar esses retalho, foi quando surgiu na rua São Caetano uma maquininha, aí eu comprei pra trazer e depois dessa máquina eu comecei a conhecer as firma que vendia máquina usada, aí eu fui numa, fui noutra. Aí já comprei outra máquina. Cada viagem que eu ia, eu comprava uma máquina pra mim, pra costurar em casa. Aí foi que começou a história de máquina em Santa Cruz.*

*O dono dessa maquininha lá em São Paulo, eles com a honestidade deles, disse: “o senhor vai levar essa máquina pra lá e quando essa máquina quebrar como é que o senhor vai fazer?” “Venho passar uma hora mais ou menos dentro da sua oficina aqui com os seu mecânico e eu quero só que ele me explique como é o funcionamento dessa máquina, e o resto deixe comigo”, porque eu trabalhava em mecânica, só que não era de máquina de costura, era de fabricar máquina, mas máquina pesada, eu trabalhava pelo desenho mecânico. Não era assim a olho, era pelo desenho. Aí eu tinha muita noção de mecânica e ainda tenho. Só que o resultado: ele não queria que eu trouxesse a máquina porque não ia ter quem desse a manutenção dela. Mas aí eu me virei e aí eu não tive dificuldade, não. Essa tatuzinha ainda funciona e tem no mínimo uns 150 anos, que eu já comprei usada. Depois tornou-se isso aí em uma oficina grande, eu tinha uma oficina grande, cheguei a trabalhar*

com 30, 40, 50 pessoa. Tinha uma firma de vender máquina e assim por diante. Eu tinha que vender a máquina e dar a garantia, eu tinha que ter a oficina. Sim, eu fabricava as peça dela também. Todas as peça de uma máquina, eu só não fabricava a agulha, mas o resto, fazia tudo, tinha o torno, plaina, tinha tudo isso. A maioria das máquina agora é tudo chinesa.

2. A narrativa valida nosso estudo sobre o movimento migratório da família do *sítio* com intuito de complementação da renda familiar e mostra que já nos anos 1940 havia uma indústria têxtil florescente no Recife e já havia também uma *migração* de trabalhadores para essa indústria. De volta, mais tarde, a *reprodução social* não foi mais possível no *sítio* e eles mudaram para a “zona urbana”. Não obstante, devemos ressaltar que a emancipação política de Santa Cruz do Capibaribe só se deu em 1953, até então, se tratava de um distrito rural de Taquaritinga do Norte. Portanto, durante a década de 1950, a recente cidade de Santa Cruz do Capibaribe reproduzia ainda os *costumes* de uma comunidade rural.

Consideramos a década de 1960 como o *turning point* (“ponto de mutação”) da *sulanca*. As *costureiras* dos *sítios* aproveitavam, *a priori*, os *retalhos* de tecido de algodão rústicos, sem tecnologia sofisticada, que vinham das fábricas do Recife, os quais podiam ser costurados pelas máquinas manuais domésticas chamadas de “pé duro”. Os *retalhos* que começaram a vir do Sul eram de malha, e demandava uma costura mais cuidadosa, com acabamento para não desfiar a malha e essas máquinas semi-industriais eram elétricas. Na década de 1960, só havia eletricidade nas ruas centrais da cidade, fornecida por um motor. Na segunda metade da década de 1960 foi instalada a eletrificação fornecida por Paulo Afonso, a qual representou um grande avanço na época. No entanto, a eletrificação também era limitada às ruas centrais, os *sítios* continuaram sem eletrificação rural.

Acreditamos ser este fato a causa mais importante da *desruralização* na época. As *costureiras* dos *sítios*, para aproveitar as toneladas de *retalhos* que estavam sendo trazidos de São Paulo, eram obrigadas a se deslocarem para a sede do município e comprar uma máquina *over lock*, como a *tatuzinha* citada pelo narrador. Foi por isso que o

nosso entrevistado trouxe a *tatuzinha* já antiga e usada (fato comum nas economias periféricas), sendo necessário empenhar seu saxofone para tal compra. Este é outro *costume* muito corrente na cultura do *sítio*: “negociar” os objetos que possuem.

Para vender seus *retalhos* de malha, ele percebeu que seria necessário ensinar as *costureiras* como utilizar as máquinas elétricas semi-industriais. Como ele tinha aprendido o ofício de metalúrgico em São Paulo, aprendeu com facilidade a mecânica das máquinas e foi naturalmente se encaminhando em direção ao negócio de venda e manutenção de máquinas e acessórios. Acreditamos que, nesse momento, a produção de *sulanca* passou de *artesanal doméstica e rural* para *semi-industrial* “urbana”. Campelo (1983, p. 112) comenta: “ao ingressarem na economia urbana propriamente dita, passam a adquirir outros tipos de máquinas e a ampliar a sua clientela de forma mais significativa”.

Portanto, o *Ponto de Mutação* da “saga” *sulanca* teve um componente tecnológico importante. A tecnologia das máquinas domésticas das *costureiras* na década de 1960 não acompanhava a tecnologia dos *retalhos* de tecido vindos de São Paulo, para aproveitá-los tiveram que adquirir uma máquina semi-industrial *overlock*. O relato também confirma as *redes de parentesco e amizade*, entre *migrantes nordestinos*, já formadas no centro industrial do eixo Rio/São Paulo em 1958. Também confirma o desejo de não ter patrão do entrevistado, comum entre os protagonistas da *sulanca*.

Os fios que tecem os nexos entre a industrialização centrada em São Paulo e a instituição da *sulanca*, por meio de depoimentos como esse, mostram-se com toda sua complexidade. Tanto fica evidenciada a existência desses nexos (fator de atração das *migrações nordestinas* para o Sudeste); pressões exercidas pela evolução técnica das matérias-primas, “retalhos” em malha, produzidos em São Paulo, sobre os confeccionistas de *sulanca*; encontro entre a oferta de máquinas semi-industriais, a partir dos centros industriais do país, e a demanda por esses equipamentos no território da *sulanca*. Assim como fica evidenciado que tais nexos são tênues e, sobretudo, dependem da iniciativa das populações *marginais* da região para garantir sua *reprodução social*.

## Considerações finais

Ao analisar os *costumes* dos pequenos camponeses na França do século XIX, Marx (1937) assinalou que os *pequenos camponeses* formavam uma imensa *massa* cujos membros viviam em condições semelhantes, porém não estabeleciam *relações multiformes entre si*. Marx observou que esse *modo de produção* criava um isolamento o qual não permitia um intercâmbio mútuo. Segundo o autor, esse isolamento era resultado do péssimo sistema de comunicação e da pobreza existente no meio rural francês daquela época, onde cada família camponesa tinha que ser auto-suficiente, produzir o que consumia, adquirindo dessa forma os meios de subsistência mais por intermédio de *trocas com a natureza do que do intercâmbio com a sociedade*. Dessa maneira, a *pequena propriedade*, formada pelo camponês e sua família, vivia em condições econômicas que os separavam uns dos outros, estabelecendo apenas uma *ligação local*. Na nossa pesquisa, observamos que na origem da *sulanca* se encontrava uma realidade com aspectos similares com aquela analisada por Marx, referida à França do século XIX. O nosso material empírico mostrou que 100% dos protagonistas da *sulanca* eram de origem rural e a *pequena propriedade* era o *sítio*. As condições das famílias do *sítio agrestino* na década de 1950 e 1960 eram semelhantes às encontradas por Marx na França da sua pesquisa – as estradas eram péssimas, não existia luz elétrica e a família era a *força produtiva* a qual tinha que se encarregar da subsistência do núcleo familiar. A *ligação local* entre as famílias do *sítio* era estabelecida pela *feira livre*, espaços para o encontro das pessoas pertencentes a esses núcleos familiares isolados, onde podiam escoar seus excedentes, através das práticas de escambo, da venda *na base da confiança*, ou ainda trocar ou vender seus objetos pessoais para completar a renda da família no *sítio*. Ao mesmo tempo, aproveitavam para *fazer o social*, repassar suas crendices, obter algum momento de lazer fora da *produção do sítio*, *trocar ideias*, expor as novidades, as criações e recriações.

A *sulanca* foi produto dessas estratégias de *reprodução social*, de subsistência do núcleo familiar, resultado dos *costumes agrestinos* dentro de um contexto socioeconômico particular. As condições

físicas e tecnológicas fizeram com que esse núcleo familiar fosse transferido para a “zona urbana”, sede do município de Santa Cruz do Capibaribe e com ele seguiram os *costumes do sítio*. Esse *modo de produção* do *sítio* continuou sendo reproduzido nessa nova atividade que se apresentou como a estratégia mais viável para assegurar a subsistência no núcleo familiar: os *retalhos* que representavam uma matéria-prima barata ou até gratuita, a *experiência da costureira doméstica*, a família como mão de obra no *processo de produção da sulanca*, o domicílio da família como *unidade produtiva* e os homens como vendedores e divulgadores desse produto nas *feiras livres*, os *sulanqueiros*, à *margem* do mercado *formal*.

## Referências

ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

ALVES DA SILVA, Sandra Roberta. **A juventude na Sulanca: os desafios da inserção no mundo do trabalho em Taquaritinga do Norte, PE**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, Paraíba, 2009.

CAMPELLO, Glauce Maria da Costa. **A Atividade de Confecções e a Produção do Espaço em Santa Cruz do Capibaribe**. Dissertação do Mestrado do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife, 1983.

FEITOSA, Mauro. concedida a Annahid Burnett. Santa Cruz do Capibaribe, PE, 21 julho 2013.

FERREIRA, Josué Euzébio. **Ocupação humana do Agreste pernambucano: uma abordagem antropológica para a história de Caruaru**. João Pessoa: Ideia / Caruaru: Edições Fafica, 2001.

LIMA, Alexandre Santos. **“Empreendendo” a Sulanca: O SEBRAE e o Polo de Confecções do Agreste de Pernambuco**. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, Paraíba, 2011.

MARQUES, Gersina. Entrevista concedida a Annahid Burnett. Santa Cruz do Capibaribe, PE, 29 março 2013.

MARX, Karl. **Le Capital – Critique de L’Économie Politique, Livre Premier, Le Développement de La production Capitaliste, Tome Premier: La Marchandise et La Monnaie; Tome deuxième: La Production de La Plus-Value Relative, Nouvelle Recherches Sur La Production de La Plus-Value et Tome troisième: L’Accumulation Du Capital, L’Accumulation Primitive, Le Procès d’ensemble de la Production Capitaliste**. Traduction de Joseph Roy et entièrement révisée par l’auteur. Paris: Éditions Sociales, 1950.

MARX, Karl. **The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte**. Translated by Saul K. Padover based on the third edition prepared by Engels (1885). Moscow: Published by Progress Publishers, 1937.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo:

Edições Loyola, 1996.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação – As origens da nossa época**. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2000.

ROCHA, Creusa. Entrevista concedida a Annahid Burnett. Santa Cruz do Capibaribe, PE, 28 março 2013.

SANT’ANNA, Márcia. **Plano de Salvaguarda da Feira de Caruaru – Projeto de Educação Patrimonial para Feirantes**. Caruaru: Superintendência do IPHAN em Pernambuco, 2010.

SOUZA, Alana Moraes de. **“A gente trabalha onde a gente vive” – A vida social das relações econômicas: parentesco, “conhecimento” e as estratégias econômicas no Agreste das confecções**. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

THOMPSON, Paul. **The Voice of the Past: Oral History**. New York: Oxford University Press, 2000.

**Do aprender fazer ao  
saber fazer**

Aurélio Eduardo do  
Nascimento

## APRESENTAÇÃO

O artigo que aqui apresentamos deriva da realização da tese de doutorado apresentada em 2005, intitulada “*Fazer arte entre os jovens: Escolha, formação e experiência profissional*”, desenvolvida no programa de Ciências Sociais da PUC/SP. No entanto, em função da escolha metodológica que fizemos quando da construção da tese, esta entrevista foi analisada em composição com outras entrevistas, compondo um mosaico de informações que deram sentido ao nosso trabalho. No entanto no decorrer das análises fiquei tentado em realizar as análises das entrevistas, uma a uma, totalizando doze entrevistas, tal como José Machado Pais teria feito em seu livro “*Ganchos, Tachos e Biscates*”, publicado em 2001. Mas o bom senso demonstrou que eu não teria tempo e nem folego conceitual pra tal empreitada.

Quando convidado para publicar um artigo nesta revista, senti despertar o desejo até então adormecido. Seria, portanto, a possibilidade de apresentar aos leitores a história de vida da jovem editora de imagens, com ênfase na sua trajetória profissional, pautada na análise de conteúdo, com base na construção de isotopias, desenvolvida por Jean Pierre Hiernaux em seu livro “*Práticas e métodos de investigação em Ciências Sociais. Lisboa, Gradiva, 1997*”. Assim, por intermédio de um jogo de sim e não poderemos no final desse artigo observar os pontos fundamentais que nortearam nossa leitura para destacar o conteúdo do depoimento da jovem entrevistada.

## DO APRENDER FAZER AO SABER FAZER

Nossa personagem é uma jovem de 21 anos, recém formada no curso de Desing Digital em uma das Universidades da cidade de São Paulo. Com formação escolar contínua sem registrar nenhuma interrupção ou reprovação, ingressou no mundo do trabalho quando cursava o último ano do ensino médio, com o claro objetivo de juntar algum dinheiro para a realização de uma viagem de férias pelo litoral do país. Como uma atitude característica do mundo juvenil, depositou, no trabalho o nítido sentido de obtenção de re-

curso financeiro para finalidade lúdica.

Então, foi assim, eu comecei trabalhar quando eu estava no terceiro ano (do ensino médio), até passei para a noite e tal (...) na época o meu objetivo era trabalhar como secretária para poder correr a Costa do Nordeste inteiro de carro, então eu queria juntar dinheiro, poder pedir demissão a hora que eu quisesse.

O desejo da nossa entrevistada em trabalhar com imagens que vem da infância e foi despertado pelo seu contato com o cinema divulgado pela televisão. Sua escolha profissional teve como ponto de partida o encantamento com o que viu e pelo desejo em produzir aquilo lhe causou tamanho impacto. E, nesse caso, passar da condição de consumidora para a condição de produtora de imagens veiculadas pela mídia. Assim ela nos informa:

Fiquei fascinada quando vi um documentário sobre o filme Parque dos Dinossauros (...) eu acho que eu tinha uns 12 anos, quando eu vi no Fantástico, e aí percebi que era isso que eu queria fazer.

A mídia seria, portanto, um importante foco de influência na sua escolha profissional. Partimos do princípio que muitas das escolhas profissionais estão ancoradas no processo de socialização. Processo que denota intensa relação de interconectividade entre os vários “mundos” nos quais a trama da condição juvenil se constiui. Esses processos acontecem em uma teia de relações com caminhos emaranhados, que criam bifurcações e incorporam sentidos múltiplos, que embaralham os agentes e as relações sociais. Estabelecendo-se, como diria Pais, em “quotidianos juvenis que rodopiam entre tempos monocromáticos e tempos policromáticos” (Pais 2001, p. 71).

Os tempos monocromáticos se desenvolvem em instituições onde se privilegia a atenção com os horários, com a segmentação de atividades, com a pontualidade, com a hierarquia. Instituições como a família, as escolas, as igrejas, os espaços profissionais, etc. Os tempos policromáticos, por sua vez, são de natureza sociabilística e que têm ênfase na aleatoriedade, nos sentimentos, na experimentação, na convivibilidade. Esses tempos são vividos nas ruas, nas festas, nos jogos, nas relações entre os amigos e, no constante e intenso

contato com os meios de comunicação social.

Sem que haja, no entanto, um espaço privilegiado de socialização, notamos que as experiências são vividas no entrelaçamento dos tempos monocromáticos e policromáticos. Na família e na rua, entre os amigos e os parentes, na escola e na relação com a mídia, dentre outros, que se entrelaçam nesse processo. Caracterizando, assim, o podemos chamar de socialização compósita, que agrega várias vivências e possibilidades ao compor conhecimentos e saberes advindo de lugares e momentos diversificados da vida social.

O objetivo em trabalhar com imagens, citado por nossa entrevistada, é a mais forte expressão do seu desejo profissional. Assim, para fazer acontecer aquilo que sonhou, ela se lança no labirinto da vida. Procura a entrada para a área de produção de imagens. Parece que na faculdade ela encontrou a chave de uma das portas, mas, como se não tivesse a procura, ela se surpreende quando encontra. Estava, claramente, procurando a saída do labirinto e só isso interessava, mas ao achar, por não se deter os segredos exatos do caminho, fica a impressão que não se sabe bem como encontrou. Assim nos explica:

Aí eu fui fazer um técnico de publicidade, eu achei que fosse o que eu queria aí eu vi não era; aí fui atrás de cursos que chamavam multimídia, eu achei sempre que fosse efeitos especiais e aí nunca era. **Até que eu descobri, não sei como, a faculdade.**

A metáfora do labirinto foi desenvolvida por Pais no livro *Tachos, Ganchos e Biscates*, com o objetivo de caracterizar a imprecisão de um percurso. Ao viver em estruturas sociais crescentemente labirínticas, o jovem antenado como o seu tempo histórico, “possui uma trajetória dominada pelo aleatório e pela ambigüidade e parece assentar numa ética de experimentação” (Pais, 2001, p. 69). Nossa intenção, ao nos apoiarmos nessa metáfora, é demonstrar que existe entre os jovens a percepção de que a carreira linear não é mais uma demanda fechada. Vivenciar uma trajetória profissional a partir do labirinto significa se implicar com a coexistência de possibilidades e impossibilidades. Passar de um lado para outro em um labirinto é, antes de qualquer coisa, experimentar caminhos, sem, contudo, ter certeza de que esse ou aquele é o caminho correto que vai levar à

saída ideal, predeterminada ou esperada.

Quando, “de repente”, nossa jovem entrevistada percebeu que seus planos poderiam passar por certas mudanças. Ao invés de uma viagem, como era o esperado, surge a possibilidade de mudar de trabalho para a área profissional que almejava. Surgiu, portanto, a possibilidade de trabalhar como editora de imagens em uma produtora de vídeos.

Nesse momento, sua viagem sai dos seus planos imediatos e entra o seu trabalho na produtora.

**De repente**, tinha um amigo meu que trabalhava como técnico na produtora, e aí ele me chamou, eu entrei lá sem saber nada, definitivamente nada e comecei trabalhar, três meses para aprender de graça, pagava para trabalhar até que um dos monitores foi viajar para Londres também tentar algumas coisas e aí eu comecei a editar os programas.

Na linguagem comum temos expressões carregadas de sentidos, por vezes ocultos, mas que desafiam a observação e a análise sociológicas. “De repente”, por exemplo, é uma expressão comum entre os jovens. Expressão que pode denotar o sentido de “por acaso”, de “estar atento” de “sorte” ou surpresa. porque de repente, uma oportunidade pode aparecer. O que podemos notar, aqui, é que o “de repente” tem alguns sentidos. Como, por acaso, seu amigo lhe convidou para trabalhar na produtora. Como, por acaso, outro funcionário deixou a produtora para realizar uma viagem. Mas, embora, declare que nada sabia sobre o trabalho, porque nunca havia trabalhado nessa área, ela tinha como objetivo vir a trabalhar com imagem e por isso estava cursando a faculdade de design digital, por isso submeteu-se a trabalhar três meses sem remuneração, pagando para trabalhar. Assim, o “de repente” significa estar atenta e propensa a rodopiar nos calcanhares e rever os planos.

Fiz a faculdade de design digital que envolve um pouco isso e, por sorte também, consegui entrar, que foi uma sorte entrar, porque era só isso que eu queria fazer, à parte de design digital você engloba tanto a parte gráfica como a parte de weby e de internet, como a parte de vídeo. A parte de vídeo é a parte mais difícil, sabe? Eu consegui cair nessa área e aí eu acabei dois anos e meio na área da produtora.

O “de repente”, além da impressão de acaso, traz para ela também a impressão de sorte. O objetivo em trabalhar com imagens já lhe parece claro, seu empenho na busca também. Mas, como diria Pais, os jovens carregam, em relação ao trabalho, uma certa idéia de loteria. Assim, tem-se que ter sorte e contar com o acaso. Mas tem, também, que tentar a sorte e para tanto, estar atento. Mais que isso, é bom que esteja preparado para jogar. E assim tem sido com a nossa entrevistada. Com 16 anos começou a trabalhar como secretária para juntar dinheiro e viajar, com 18 anos entrou na faculdade de Design Digital, porque era só isso que queria fazer e com 19 anos começou a trabalhar na produtora, onde poderia, conciliar o aprendizado teórico, desenvolvido no curso universitário, com o aprendizado prático no trabalho da produtora, mesmo que, para isso tivesse que pagar para trabalhar. Nota-se, claramente, que seu movimento na intersecção do empenho pessoal com a percepção de loteria. Na intersecção do objetivo firmado com os bafejos da sorte. Um outro sentido, para além dos anteriores, pode sugerir, que na vida os eventos suregem de surpresa (não necessariamente por acaso) Eventos inesperados irrompendo no horizonte de possibilidades

Entre a Universidade e o trabalho, está surgindo uma nova profissional. O que significa dizer, que vem desenvolvendo um intenso processo de aprender fazer, e transformando isso em um saber fazer, um dos elementos fundamentais para a condição de profissional. Ela nos demonstra, didaticamente, como foi incorporando conhecimento e como foi se tornando profissional. O que Significa dizer que ela além da universidade teve uma formação pelo trabalho.

### Flexitempo<sup>1</sup>

Nossa entrevistada é uma jovem profissional em tempos da chamada “nova economia”, da flexibilização do trabalho, decantada em prosa e verso, como a melhor, ou, a única saída para o mundo do trabalho vindouro. Na perspectiva daqueles que defendem a flexibilização, o trabalhador seria dono do seu próprio tempo. Essa é, sem dúvida, a primeira e fascinante impressão que a flexibilização

<sup>1</sup> Expressão utilizada por Sennet, em A Corrosão do Caráter para designar o tempo flexibilizado da produção.

proporciona.

Eu gosto, porque não tem rotina. Por exemplo, tem uma produtora que é muito amiga minha, uma sempre quebra o galho para outra, ela estava precisando de dinheiro e pegou uma campanha política para fazer, o dia inteiro ela tinha que fazer a campanha. Então, a gente editava de madrugada, então eu troquei, eu chegava meia noite e saía cinco da manhã, para editar o programa, e ela poder ter os dois empregos. Então é assim, eu faço a hora que eu quiser, com tanto que eu entregue todo o trabalho no dia previamente estabelecido. Vamos supor, no dia 15 o programa tal tem que acabar. Se eu quiser fazer tudo no final de semana, eu faço, não interessa, o importante é eu entregar. Eu envio, eu mando para a menina (do expediente), para o motoqueiro, ele nem confere.

Mas, em uma perspectiva crítica, podemos registrar a percepção de Sennet, de que nos tempos da produção flexibilizada, “não há longo prazo” (Sennet, pág 15.). Não há tempo a se perder, não há espaço para o ócio, porque sempre tem que se estar correndo atrás do que ainda não se tem, o objeto da busca importa menos do que a ação de buscar. Esta busca constante é uma imposição dos novos tempos.

Então é assim, existem vezes que dois programas batem, então você trabalha 12 horas, 14 horas por dia, porque vai bater de atrasar de estragar equipamento, então acumulou. E as vezes você fica duas semanas sem fazer nada, você vai lá fica na internet umas 2 – 3 horinhas e vai embora, é assim. Ultimamente estava assim, mas às vezes que eu fiquei assim eu não gostei muito, então vou deixar o emprego, já que eu me formei, já que eu trabalhei dois anos e meio e vou ficar um mês no ócio, quer dizer, não no ócio, porque estou correndo atrás da minha viagem.

As transformações econômicas das três últimas décadas do século XX alteraram também a imagem do trabalhador assalariado que, afetado pela competição crescente no mercado de empregos inseguros, faz emergir a demanda por parte dos empregadores de outro perfil social do trabalhador. Frente a essa demanda, os trabalhadores assalariados devem ser mais maleáveis, criativos, afirmativos e sobretudo superficiais nos contatos pessoais e indiferentes aos projetos de vida mais duradouros, para responder às exigências do tempo flexibilizado.

O tempo do trabalho assalariado foi flexibilizado para que se produzisse mais, e não para que se trabalhasse melhor. Sennet ao definir o trabalho em *flexitempo demonstra que* “as organizações flexíveis de hoje estão fazendo experiências com vários horários do flexitempo. (...) Um trabalhador em flexitempo controla o local de trabalho, mas não adquire maior controle sobre o processo de trabalho em si” (Sennt, 2002 p. 68).

Na flexibilização da produção existe uma ilusória sensação de liberdade. “Na revolta contra a rotina, a aparência de nova liberdade é enganosa. O tempo das instituições e para os indivíduos não foi libertado da jaula de ferro do passado, mas sujeito a novos controles do alto para baixo. O tempo da flexibilidade é o tempo do novo poder” (Sennt, 2002 p. 69). A vida cotidiana e a prática de trabalho assalariado estavam separadas por um profundo fosso, provocado pela cisão estanque entre o local de trabalho (a fábrica) e o local de viver (a casa). O modelo flexível de produção libera os espaço de trabalho, mas enrigesse e aprofunda o controle do tempo de trabalho a medida que encontra recursos técnicos e organizacionais de invadir e asfixiar a vida cotidiana. Não há portanto, como por vezes possa parecer a religação da vida pessoal de do trabalho. Nota-se, pelo contrário, que o local de trabalho invadiu o lugar de vida cotidiana.

O fato de ela demonstrar um certo encantamento com o que faz, não anula sua capacidade de observação das dificuldades impostas pelo trabalho. Mesmo demonstrando gostar do tempo do tempo do trabalho flexibilizado, exatamente para que possa trabalhar mais, ganhar mais e dar vazão aos seus sonhos e objetivos, também sente a solidão imposta pelo ritmo que o trabalho lhe impõem. A exemplo do que acentua Sennet a dimensão do tempo do novo capitalismo, é o que mais diretamente afeta a vida emocional das pessoas fora do trabalho. Tal como ela nos informa a seguir:

O que pesa muito, nessa área que eu trabalho, é que eu gosto muito de viajar, de ter amigos, de conversar, de viver. O ambiente que eu trabalho chama “ilha de edição” não é por acaso, não tem janela, nem janela tem, é escuro porque o trabalho com imagem requer, tem ar condicionado, muitas vezes você entra de manhã, quando você sai já está de noite, se come na

ilha, é meio atrasado, eu gosto muito do que eu faço, mas não sei se é isso que eu quero para minha vida inteira,

A produção artística constituiu um dos componentes dos processos sociais da globalização abrangendo, conforme Canclini (2003), o “mundo audiovisual: música, cinema, televisão e informática, que vem sendo reordenado (...) para ser difundido em todo o planeta” (p. 20).

e é por isso que eu estou indo para os Estados Unidos, aproveitar que eu não tenho família, que eu não tenho nada que me prenda. Eu me formei, eu esperei me formar, porque tem muita gente que vai tranca e se arrepende porque gostaria de ficar lá e não pode ficar, então eu já me formei, então, eu não tenho nada que me prenda aqui, óbvio meus amigos todos, mas já é hora.

Apesar da rotina imposta pela não rotina do seu trabalho lhe distanciar de alguns amigos, ela ainda consegue ser detentora de uma consistente rede de sociabilidade. Ela detém um vasto capital social. Em vários momentos da sua trajetória se nota claramente a presença de amigos, de familiares etc. Além de cultivar uma rede de amizade, de saber o que quer fazer, que tipo de escola quer frequentar, ter noção do custo, ou, do quanto pode gastar, ela não deixa de acentuar a presença da sorte, que insiste em lhe acompanhar nesse jogo da vida:

Só que caiu do céu, não sei como, a minha amiga começou a ficar com um menino que vai para Los Angeles agora, a semana que vem, ele vai ficar na casa de uns caras que já moram um ano e meio lá. Eles estavam aqui no Brasil e eu os encontrei, o cara falou que vai me ajudar, vai procurar uma escola pra mim, vai me mandar a papelada, do nada, caiu do céu assim, nossa, eu to besta. E agora eu estou esperando, porque ele vai dia 6 procurar uma escola legal, nem precisa ser a melhor, mas eu quero uma escola legal. Ele vai mandar a papelada para eu conseguir meu visto e eu vou. Assim, como eu tenho dinheiro, eu não quero dividir (moradia) com uma pessoa que eu não conheço, porque eu pago, nem que seja 600 – 700 dólares por mês, durante três meses. Porque lá eles fecham contrato de três meses para alugar a casa, então se eu conseguir pagar a escola normalmente, a escola indica você para um apartamento. To mais tranqüila, dói o coração dói mesmo, assim, de bater mais forte, mas eu vou. Minha mãe disse que vai me visitar nesse tempo, minha irmã também, meu amigo vem

em dezembro e disse que vai me visitar.

Continuou a falar do medo e do fascínio que a viagem estava lhe provocando. Nesse momento, parece que eu precisava que ela dissesse que tinha um plano, que tivesse um planejamento. A interrompi e lhe perguntei se tudo o que ela estava vivendo era o desdobramento daquele desejo preconizado quando viu o “Parque dos Dinossauros”. Respondeu-me com um sincero “*não sei. Não sei mesmo*”. Insisti, e fui acalmado com um reticente “*acho que sim*”. Acho que, como pesquisador, eu estava, nesse momento, tomado pela dificuldade preconizada por Sennet, “de que não se podia captar a experiência de nenhuma pessoa jovem com os velhos hábitos de pensamento” (p.28). Insisti no tema, demonstrando minha incapacidade de reconhecer a vida sem um planejamento estrito, ou sem um desdobramento lógico formal.

É, eu tava com medo, mas agora não estou, o que for vai ser, se não for não vai ser. Eu falei com essa menina, minha amiga, que eu pretendo fazer estágio, tal. Ai ela falou é muito difícil, eu não estou com medo, eu não acho difícil, difícil é se você colocar isso na cabeça, eu vou atrás e pronto. Eu acho, eu não tenho ambição de ganhar dinheiro, se eu tivesse, eu to com vontade de aprender, então eu falo, eu não ganho nada, não precisa pagar, quero sentar do seu lado e aprender, mais nada. Eu acho que vai dar certo, estou com isso na cabeça que vai dar certo eu não to com medo.

### Flexigridade<sup>2</sup>

Finalmente, quando me dei por vencido diante da insofismável leitura do aqui e agora impetrado pela jovem e já me encaminhava para o encerramento da entrevista, fui surpreendido por novos depoimentos. Ela começou a falar sobre uma condição que não viveu diretamente no seu curto, porém intenso, percurso profissional. Passou a abordar como fizera Rico, personagem de a “Corrosão do Caráter” de Sennet, a vida profissional dos pais. Passou a falar de aposentadoria, de segurança, de poupança de precaução e de velhice. Pela primeira vez aparece em nossa conversa o vir a ser da

<sup>2</sup> Expressão utilizada por STAUBBER, Barbara; KOCHEYA, Siyka; LIESHOUT, Harm Van. **Flexibilidad y seguridad: el supuesto dilema de las políticas de transición**, para designar a demanda por Flexibilidade da Produção e Seduridade Social.

própria vida, pela primeira vez aparece a idéia de finitude das coisas.

A única coisa que pesa nessa área é, por exemplo, eu vejo minha mãe ela trabalhava na Prefeitura e tem uma aposentadoria muito legal 100% e vai reajustando, a única coisa eu acho que é isso ou eu tenho que trabalhar muito agora para ter uma reserva legal, ou não sei.

Ela fala isso porque tem a consciência que sua área de trabalho já nasceu desregulamentada. Em outra conversa que tivemos, ela me dizia que nessa área de trabalho é comum a maioria dos profissionais trabalharem sem seus direitos garantidos. O enfrentamento a essa condição, quando acontece, e raramente acontece, pode gerar a exclusão do rebelado. A impressão que fica é que as partes sabem que é assim que se faz e quem não estiver satisfeito que saia ou procure outras formas de se proteger.

Para Stauber, Kovacheva e Lieshout (2004), a flexibilidade é um dos termos mais recorrentes nos debates atuais sobre as políticas de emprego e desenvolvimento do mundo do trabalho. Opera tanto no nível econômico como no subjetivo (individual). “Por um lado, as mudanças nas condições econômicas e técnicas de trabalho produzem e reforçam as mudanças estruturais no que se refere aos mercados de trabalho e aos modelos de emprego, levando assim a uma significativa diminuição dos ‘trabalhos normais’, que seguem sendo o principal ponto de referência para os sistemas de proteção social dos regimes de bem-estar e emprego. Por outro, as mudanças dos modelos vitais, os planos de vida individualizados e os estilos de vida pluralizados requerem uma mudança nos modelos de trabalho que proporcione uma maior flexibilidade que demandam estes novos estilos de vida” (p. 100). Alguns jovens que se dedicam à prática do trabalho com artes e espetáculos estariam entre aqueles que diante de um trabalho requer maior flexibilidade. E, ao mesmo tempo, desejam a proteção social. Tais transformações apontam para outras formas possíveis de organização dos processos de trabalho, sem que liberdade e segurança desapareçam, ou mantenham-se dicotomizadas.

Eu não sei se tem que investir nessa previdência que falam né, não sei como investir. Eu vou ganhar dinheiro e aí comprar uma coisa, abrir um negócio, eu preciso de uma segunda coisa que me proteja, porque hoje eu posso estar empregada e amanhã, corte. Por exemplo, eu quero trabalhar com isso paralelo, quero abrir uma pousada ou um bar num lugar exótico, eu tinha vontade de abrir uma pousada e colocar o dinheiro girando ali, enquanto eu estou aqui, fazendo um negócio que eu gosto. É assim.

A segurança no futuro preocupa nossa entrevistada, tanto quanto preocupa a muitos que vivem no “mundo adulto”, mas as soluções propostas a recoloca na condição juvenil, oscilando entre a perspectiva de pagar uma previdência privada ou abrir uma pousada em um lugar exótico. Nada mal.

#### Isotopia 1 - Aprendizagem

Eu não tenho ambição de ganhar dinheiro, (...) eu to com vontade de aprender, então eu falo, eu não ganho nada, não precisa pagar, quero sentar do seu lado e aprender, mais nada.

Ganhar dinheiro	/	não ganhar dinheiro
receber	/	não receber
Não aprender	/	aprender

## Isotopia 2 - Segurança

Eu vou ganhar dinheiro e aí abrir um negócio, eu preciso de uma segunda coisa que me proteja, porque hoje eu posso estar empregada e amanhã, corte. É assim.

Ganhar dinheiro	/	não ganhar dinheiro
Segundo negócio	/	não segundo negócio
Amanhã	/	hoje
Não empregada	/	Empregada

Para se tornar uma profissional nossa entrevistada tem consciência da necessidade do aprendizado específico (isotopia 1). Para tanto ela procura articular o conhecimento que recebe na Universidade com a possibilidade de aprender com a prática efetiva do trabalho. Ela reconhece também, que tanto o aprendizado universitário, quanto o aprendizado prático, tem um custo e tem seus limites. No caso do aprendizado prático o pagamento que ela efetua é com o próprio trabalho, reconhecendo, portanto, que seu trabalho também tem um valor e que, para o momento, é uma moeda de troca. Trabalhar e não receber significa aprender e pagar com o trabalho (isotopia 1). Essa atitude, portanto, não é um fato isolado ou momentâneo, é, fundamentalmente, uma estratégia de aprendizado e de afirmação no meio profissional em questão.

Pela Isotopia dois podemos notar a preocupação em ganhar dinheiro para assegurar o futuro. Então hoje ela precisa trabalhar muito, ganhar muito dinheiro, para fazer um investimento, ou um empreendimento para que no futuro ela possa, mesmo que não tendo emprego, continuar tendo um trabalho e dinheiro para viver. Fora, portanto, do sistema previdenciário ou de qualquer forma de segurança coletiva

## BIBLIOGRAFIA

- BECKER, Howard Saul. *Art words*. Los Angeles, University of California Press, 1982.
- FERREIRA, Vitor; MARTINHO, Teresa; NUNES, João Sedas. *O mundo da arte jovem: protagonistas, lugares e lógicas de ação*. Julho de 2000, ICS (relatório de circulação restrita).
- HIERNAUX, Jean Pierre. *Práticas e métodos de investigação em Ciências Sociais*. Lisboa, Gradiva, 1997.
- PAIS, José Machado. *A vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo, Cortez Editora, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Culturas juvenis*. Lisboa, Imprensa Nacional casa da Moeda, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Ganchos, tachos e biscates. Jovens, trabalhos e futuro*. Lisboa, Ambar, 2001.
- SENNET, R. *Corrosão do caráter*. Rio de Janeiro, Record, 1999.
- STAUBBER, Barbara; KOCHEYA, Siyka; LIESHOUT, Harm Van. *Flexibilidad y seguridad: el supuesto dilema de las políticas de transición*. Madrid, Estudios de Juventud n° 65, 2

**A tradução como crítica,  
poesia e história**

Edilamar Galvão

## A tradução como crítica, poesia e história

Por Edilamar Galvão<sup>1</sup>

Este artigo foi inicialmente desenvolvido para minha dissertação de mestrado<sup>2</sup>, cujo objetivo foi pensar a influência da teoria da tradução na própria criação poética “original” do autor. O texto aqui apresentado traz apenas a reflexão em torno da teoria da tradução benjaminiana por ser ela um modo particular de pensar, na verdade, toda “leitura”: a História como Leitura, a Crítica como Leitura, a Poesia como Leitura, a Tradução de Poesia ou Prosa como Leitura. Isso implica também pensar a Poesia como Crítica, a História como Crítica, ou toda Leitura como Crítica. Ou seja, “Leitura”, “Crítica”, “História”, “Poesia” e “Tradução” são como que palavras/conceitos que se equivalem, se traduzem e se somam no entendimento do que deve ser toda “escritura”.

Por isso a reflexão de Walter Benjamin sobre tradução e linguagem pode ser uma boa contribuição para também refletir sobre a escuta do presente – e sua tradução em escritura.

\*\*\*\*\*

“Ausência de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza (e para redimi-la, é a vida e a linguagem do *homem* que está na natureza, e não unicamente, como se supõe, a vida e a linguagem do poeta).”

Walter Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem”

Em “Petrografia Dantesca”, (*Traduzir e Trovar*), Haroldo de

<sup>1</sup> Edilamar Galvão é jornalista, mestre e doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP. É professora de Estética nos Cursos de Comunicação e nos cursos de pós-graduação em Fotografia, História da Arte e Jornalismo Cultural da FAAP.

<sup>2</sup> Edilamar Galvão, *Nelson Ascher – Poesia em Tradução* (dissertação de mestrado). São Paulo: PUC, 1999.

Campos chama a atenção para o “isomorfismo”: “Forma e conteúdo identificáveis num circuito reversível. Ou a informação estética como informação sobre a estrutura, no axioma deliberadamente tautológico de moderna Estética Informativa”<sup>3</sup>. Quando Haroldo de Campos retoma Dante para explorar-lhe os procedimentos, “ler” neles o que estava escrito, podemos ver aí um movimento em direção ao passado que o atualiza e transforma. *Make it new* era o legado de Pound: “A tradição é uma coisa aberta.”, diz Haroldo de Campos, “não pode ser deixada à custódia sedentária de curadores acadêmicos, sem o faro do fazer criativo”:

A vanguarda literária, tal como a compreendo, envolve uma interpretação crítica do legado da tradição, através de sua ótica integrado no presente e feito contemporâneo. Não artefato de museu (para a contemplação), mas objeto linguístico vivo, para uso produtivo imediato (para a ação)<sup>4</sup>.

Podemos pensar aqui que a tradução (como a leitura e a crítica) é o totratá-la como “objeto linguístico vivo”, pronto “para a ação”, ou para suas releituras e atualizações sucessivas pelo processo da tradução. A tradução é também instrumento privilegiado para desencarnar no poema todos os seus truques e suas fissuras quando se pensa num transporte de sentido. Nesse jogo entra em cena a discussão entre literalidade e liberdade que, desde os textos clássicos, serão os primeiros dois pólos para discutir a eficiência das traduções. O que coloca em questão o que se pode entender por “literalidade” ou por “liberdade”, problema também trazido por Walter Benjamin no seu “A tarefa do tradutor”.

“Voltando a encarar a questão do ponto de vista de uma poética linguística, me parece possível afirmar que a tradução desvela o desempenho, (as táticas operatórias) da *função poética* no poema de partida, e transforma o resultado desse desvelamento em metalinguagem, para delinear a estratégia da construção do poema de chegada, diz Haroldo de Campos a respeito da “transcrição” do

3 Augusto e Haroldo de Campos, *Traduzir e Trovar*. São Paulo: Edições Papyrus Ltda, 1968, p.61 e Haroldo de Campos, *Pedra e Luz na Poesia de Dante*, Rio de Janeiro: Imago, 1998.

4 Augusto e Haroldo de Campos, op.cit, p.65.

poema “Blanco”, de Octavio Paz.<sup>5</sup>

Em “Petrografia Dantesca”, por exemplo, Haroldo de Campos também chama a atenção para a construção dos poemas de Dante: “pois, estreitando-se a correlação dialética forma-conteúdo, o *realismo* destes poemas acaba sendo, em última instância, um *realismo de signos*: a dama empedernida se converte no poema pétreo; o tema do poema passa ser sua reificação, a coisificação do poema enquanto sistema de signos”.<sup>6</sup>

Então o sentido do poema está, ou melhor, *é* o modo mesmo de construí-lo, tal operação poética, entre outras coisas, desvela o original ao mesmo tempo em que problematiza a língua. É preciso entrar mais que qualquer outro no poema e ainda descobrir um modo em que o sentido do poema traduzido se construa como o poema em tradução e que, afinal, mantenha os contornos, os caminhos, os desvios e as palavras implícitas, de modo que se tornem semelhantes pelo menos em sua estrutura.

Mesmo nos textos clássicos<sup>7</sup>, grande parte dos escritos sobre tradução surgem como prefácio de tradutores à essa “missão”. Walter Benjamin também prefaciava a tradução de poemas de Baudelaire. O ato de traduzir aparece como um problematizador da linguagem. É um denunciador da “imperfeição” das línguas à medida em

5 Haroldo de Campos, “Transblanco: Reflexão sobre a transcrição de ‘Blanco’”. Em *Diseminario – La Desconstrucion, otro descubrimiento de America* (Jacques Derrida, Emir Rodrigues Monegal, Haroldo de Campos, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman; presentación de Lisa Block Behar). Buenos Aires: XYZ editores, 1987.

6 Como o ensaio de Haroldo de Campos introduz sua tradução para as “Rimas Petrosas” o processo de tradução é problematizado como crítica e como processo de invenção. “Um dos problemas principais na construção dos poemas deste ciclo, e que merece, portanto, abordagem à parte, é o uso caracterizado da rima como suporte da informação estética: a rima, elemento de redundância, função lastro, passa a produzir informação original, dado o inusitado de seu esquema. Realmente, a extrema redundância (repetição), fugindo à normalidade da expectativa, acaba se convertendo em fator de surpresa e gerando informação original”. Depois sobre o sua tradução: “Na tradução dos poemas deste ciclo, procurei, dentro do conceito de tradução como criação e operação crítica, replicar, quanto possível, aos desafios do original. As notas explicativas indicam os passos em que fugi à letra das *petrose* e as interpretações que dei a certos trechos, as opções, enfim, do tradutor preocupado em ser mais fiel à invenção como algo vivo do que ao dogma do significado literal, tantas vezes esterilizante.” Augusto e Haroldo de Campos, op.cit, págs 63-64.

7 Aqui usamos uma coletânea de textos clássicos, que utilizamos como amostragem das questões colocadas pelas traduções desde a antiguidade. Cf. Miguel Ángel Veja (ed.), *Textos Clásicos de Teoría de la Traducción*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1994.

que deixa transparecer que o problema do significado está atado ao modo de significar. Isso em Benjamin torna-se muito mais complexo quando ele afirma que “uma língua só significa a si mesma. Que aquilo que uma língua comunica, não se comunica *através* da língua, mas se comunica *na* língua.

A tradução, então, se torna o procedimento que evidencia tais fissuras. E, talvez, a principal delas: como reproduzir a construção e o efeito (ou o efeito pela construção), não de significados, mas de “sistemas de signos”, tão diferentes entre línguas e tão “intrinsecamente ligados à própria língua em que foram escritos”<sup>8</sup>. Tal tarefa chama atenção sobre esse sistema (a linguagem) e, por isso, aqui, leitura crítica e tradução se aproximam muito. O tradutor e o crítico e o leitor “ideal” se debruçam sobre a obra em busca de todos os planos de leitura. Se pensarmos em cada palavra, rima, vírgula e imagem, todos os sinais que possam compor um poema, como atores, nós poderíamos dizer que esses leitores detonam a encenação no poema, o fazem “acontecer” aos nossos olhos.

Existe, nesse caso, um modo de construção que é pensado (ou, pelo menos, pode ser lido) a partir da tradução. Há uma tentativa de incorrer nos limites da intraduzibilidade. Essa tentativa pode ser interpretada como um modo de pensar a própria poesia. E, como veremos, é ainda um modo de pensar a História e a Crítica.

A idéia de impossibilidade de tradução, de uma tradução absolutamente e radicalmente impossível marca, digamos, uma idéia moderna<sup>9</sup> de tradução. Moderna, porque ela não vinha sendo tra-

8 Nelson Ascher, *Poesia Alheia*

9 Pode parecer complicado usar o termo moderno aqui, visto que essa radicalidade tem o seu “marco” no texto “A tarefa do Tradutor”, de Walter Benjamin e que, por sua vez, mantém relações estreitas com a teoria da linguagem dos românticos de Iena, como aponta Jeanne-Marie Gagnebin em “Origem, Original, Tradução,” em *História e Narração em Walter Benjamin* e desenvolve Márcio Seligmann-Silva num capítulo exclusivamente dedicado ao tema: “A Tradição Romântica de Iena” (que poderia se chamar a “Tradução Romântica de Iena”). Mesmo assim podemos entender essa discussão como moderna, no sentido de, modernamente (ou antropofagicamente), ter sido assumida como “crise” na modernidade. Mas é seguindo o pensamento de Haroldo de Campos que podemos tomá-la como moderna: “Da mofa superciliosa ou do labéu de desvario com que as receberam os contemporâneos do poeta [Hölderlin], até ao reconhecimento deslumbrado e reverente da crítica moderna, este percurso ilustra uma fratura fundamental: com estas traduções [as de Sófocles, feita por Hölderlin], e sem que o advertissem os que testemunhavam presencialmente o processo, permitia subitamente toda uma concepção literária e fundava-se a modernidade poética. As risadas divertidas de Schiller, na ilustre companhia de Goethe e de Voss [lendo as traduções de Hölderlin], eram na verdade o epítáfio irônico (na medida em que se desconhecia a si mesmo,

tada pelo menos nesses termos — de uma impossibilidade radical. Mas o que advém dessa radicalidade? Textos são, continuam sendo e foram traduzidos, de romances a tratados filosóficos ou obras poéticas. Mesmo a idéia de perda já estava colocada antes como a dificuldade de transpor sentidos que estavam muito ligados à maneira que foram ditos e, ainda, à cultura ou ambiência em que foram colocados.

Essa discussão ganhou especial atenção a partir do texto de Benjamin, já mencionado aqui, “A Tarefa do Tradutor” e também de “Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem dos Homens”.<sup>10</sup>

A língua pura para Benjamin é, claramente, aquela língua paradisíaca, a língua de Deus, onde todas as coisas foram criadas no nome, a língua que *corresponde, se equivale* ao conhecimento absoluto. Ela é esse conhecer. A linguagem humana é só o reflexo daquela criação, do Verbo. Ela é mais especificamente, a *tradução* da linguagem das coisas e que deveria tender a essa língua pura. Mas, como diz Benjamin, a essência espiritual não se comunica *apenas* através dos nomes. A função nomeadora do homem se faz, no homem, “à medida do conhecimento”. A linguagem, então, *se faz com* o conhecimento. O que Benjamin deixa entrever, se é que podemos arriscá-lo, é que a obra poética – ou a histórica, ou a filosófica, ou a literária, em geral, pois, no limite, toda escritura deveria tender à essa construção<sup>11</sup> – é

alegremente, como epítáfio) de uma determinada visão de poesia e do *decorum* artístico. As mesmas traduções que o Oitocentos alemão tachou de *mostruosas* pela voz de seus escritores mais representativos e reconhecidos, o século XX iria ressuscitar como marcos modelares do seu gênero”. Em “A palavra vermelha de Hölderlin”, *A Arte no Horizonte do Provável*, p. 95-96.

10 À época da dissertação, a tradução utilizada foi a realizada por Suzana Kampff Lages para sua tese de doutorado *Tradução e Melancolia*, publicada pela Edusp em 2002. As traduções, antes disponíveis apenas como anexo da tese, foram incluídas posteriormente em Walter Benjamin, *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Co-edição Editora 34 e Duas Cidades, 2011.

11 Em *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética* (Iluminuras, 2000), Márcio Seligmann-Silva desenvolve o tema do mundo como escritura em Benjamin mais especificamente e também das relações da filosofia da linguagem dos românticos de Iena com a teoria da linguagem em Walter Benjamin. O autor mostra como a reflexão da origem da linguagem estava presente no pensamento desses românticos e numa nota de rodapé afirma: “Ao invés de se afirmar simplesmente que os românticos não se preocuparam com a questão da origem da linguagem, como normalmente se faz, talvez o mais acertado seria dizer que eles passaram a discutir essa ‘origem’ não mais tanto em termos cronológicos, mas sim em termos de uma reflexão sobre a própria essência da linguagem. A concepção que

a tradução *par excellence* nessa língua pura, a língua da criação (como criadora) e do conhecimento. Mas, enquanto tradução, o que ela deixa entrever, também, é exatamente a queda, a perda original da língua pura. Assemelha-se então à tradução mesma quando Benjamin diz que esta deve se assemelhar à imagem de uma ânfora quebrada e reconstituída em cacos que se seguem “amorosamente” uns aos outros. Transpondo a imagem, a criação poética já é essa ânfora reconstituída de cacos e o que a outra tradução vem explicitar ou consegue identificar nela são as fissuras entre um caco e outro, os cortes entre cada uma das partes, que denuncia um todo partido já na origem. Um vaso quebrado está quebrado para sempre, mesmo ali, onde uma parte se justapõe de novo à outra, mas sem nunca fazer delas um *continuum* indissociável. São ainda, mesmo juntas, uma e outra parte, ou se preferir, um e outro caco.

Paul de Man, na sua conferência sobre “A tarefa do Tradutor” também aponta para esse caminho quando analisa a tradução em inglês, de Zohar, do texto, mas se referindo a outro ensaio “The Monstrosity of Translation”, de Carol Jacobs, que a corrige,<sup>12</sup> diz: “O que temos aqui é uma fragmentação inicial; qualquer obra é totalmente fragmentada em relação a essa *reine Sprache*, com a qual nada tem em comum, e toda a tradução é totalmente fragmentada em relação ao original. A tradução é o fragmento de um fragmento, está a quebrar o fragmento — de forma que o vaso continua a quebrar-se, constantemente — e nunca o reconstitui; em primeiro lugar não havia um vaso, ou não temos conhecimentos deste vaso, ou não temos consciência dele, não temos acesso a ele, portanto, para todos os efeitos, nunca houve um vaso”<sup>13</sup>.

Em Benjamin, seria inoportuno tentar pensar apenas em escritura poética. Poética, aqui, é apenas uma particularização de um tema bem mais vasto que é a linguagem — e a linguagem do homem. Benjamin não propõe uma distinção *a priori*, ou privilegia uma escritura. Talvez privilegie uma linguagem, a saber, a linguagem da

reduz a origem da linguagem ao seu aspecto puramente arbitrário submete-se totalmente a uma visão da linguagem apenas na sua função comunicativa; com esta doutrina da linguagem originária — divina e natural — os românticos visavam preservar justamente o elemento da linguagem que vai além da comunicação.” Em “A tradição romântica de Iena”, p.3

<sup>12</sup> cf. a comparação das traduções nessa parte no referido ensaio em *A Resistência à Teoria*, Lisboa: edições 70, 1989. pp. 120-122.

<sup>13</sup> Idem, p. 121.

arte em que se devessem inserir, inclusive, a filosofia e a história<sup>14</sup>.

Para Benjamin “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem”, segundo ele não podemos “conceber em coisa alguma uma total ausência de linguagem”. Nesse texto “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem”, Benjamin como que diz o que está por trás de sua concepção de tradução<sup>15</sup>. A linguagem paradisíaca equivale ao conhecimento, ela não pode ser entendida como “*medium*” aqui, pois, para Benjamin, a função nomeadora no homem é a continuação da criação divina. “Em Deus o nome é criador, por ser palavra, e a palavra de Deus é conhecedora, por ser nome. ‘E Ele viu que era bom’, quer dizer que o tinha conhecido por meio do nome. A relação absoluta do nome com o conhecimento está somente em Deus, só nele está o nome, porque em seu íntimo é idêntico a palavra

<sup>14</sup> Esse tema é por demais vasto. Não cabe aqui discutir o privilégio desta ou aquela linguagem em relação, digamos, a sua proximidade com a língua pura. É certo que essas escrituras tenham a sua especificidade, mas no que tange à sua construção, cada uma deveria ter como característica a tarefa sisífica de juntar cacos. Sobre a tradução de textos filosóficos, por exemplo, Márcio Seligmann-Silva, defende, nessa tarefa, a similaridade com a tradução poética partindo do pressuposto que a construção filosófica também retira na tensão da linguagem, os seus constructos, e que o transporte de sentido e de conceitos estão também intimamente ligados à língua em que foram escritos. A questão de que a poesia estaria no limite dessa construção, por se constituir em procedimentos que envolvem métrica, rimas, alterações e assonâncias que, em última instância, tensionam a partir da palavra ou da sintaxe um complexo de significações é, cada vez mais relativizada. O que há, na verdade, são escrituras que tendem a esse limite. Basta lembrar, por exemplo, para ficar no Brasil, as dificuldades impostas para as traduções de Guimarães Rosa. Ou, num exemplo bastante conhecido, *Finnegans Wake*, de James Joyce. Então, não se trata de negar as especificidades que houver entre uma e outra escritura, mas, certamente, não será produtivo colocá-las em competição no que diz respeito à sua complexidade. No contexto da dissertação de mestrado para o qual inicialmente essa reflexão foi produzida, o que esse trabalho propõe em nenhum momento é tomar a escrita poética como uma escrita privilegiada na “tradução do mundo”, embora não possamos ignorar que ela foi (e é) tida muitas vezes como um problema maior para a tradução (de onde poderia se inferir que fosse mais complexa ou privilegiada). O que está aqui em questão é como essa concepção de tradução proposta por Benjamin ao mesmo tempo em que ele a extrai de uma reflexão sobre a linguagem (mais uma vez, poética, filosófica etc) pode contaminar a escritura de um poeta contemporâneo, na tentativa de levar as possibilidades de sua linguagem ao limite.

<sup>15</sup> Márcio Seligmann nota que Winfried Menninghaus “demonstrou [que “Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem do Homem] ser o modelo de todas as demais obras relevantes de Benjamin, funcionando, assim, como um esquema fundamental para obras como o ensaio sobre *As Afinidades Eletivas*, para o livro sobre o drama barroco alemão — o dito *Traverspielbuch* — e para as reflexões posteriores de Benjamin sobre a linguagem”. Em “Walter Benjamin e a Leitura do Mundo”, op. cit.

criadora, o puro meio do conhecimento. Isso significa que Deus fez com que as coisas fossem cognoscíveis em seus nomes. O homem, porém, as nomeia à medida do conhecimento.”

Isso é importante para entender o que Benjamin está dizendo quando afirma que “a linguagem comunica a essência linguística das coisas”. O que segue um pensamento paradoxal que afirma que a linguagem *não* é a sua essência linguística, mas é “sua manifestação mais clara”. “A resposta à pergunta: ‘o que comunica a língua?’ deve ser ‘toda língua comunica a si mesma’”, diz Benjamin. E, depois, continua, “a essência linguística das coisas *é* a sua linguagem”. O que poderíamos pensar *é* que a “essência linguística das coisas” *se faz* como linguagem, *se constitui* como uma linguagem própria para *si mesma*. E, para Benjamin, a essência linguística do homem está na função nomeadora: “o ser humano comunica sua própria *essência espiritual* [grifo nosso] (enquanto essência comunicável) ao nomear todas as outras coisas.” E aqui começa a distinção entre a linguagem em geral e a linguagem do homem: “Não conhecemos nenhuma outra língua *nomeadora* que não a humana. (...) A essência de linguagem do homem está, pois, no fato de ele nomear as coisas”. É aí que Benjamin coloca a distinção fundamental entre a linguagem em geral e a linguagem do homem, ou seja, na sua função nomeadora.

Mas, então, pergunta Benjamin, para que o homem nomearia todas as coisas e a quem ele comunicaria? A resposta não poderia deixar de vir outra vez em forma de paradoxo: “Comunicará o homem a sua essência espiritual *através* dos nomes que dá às coisas? Ou *dentro* deles? No paradoxo da questão já está a sua resposta. Quem acreditar que o homem comunica sua essência espiritual por meio dos nomes, não poderá, por sua vez, supor que sua essência espiritual seja por ele comunicada, *pois isso ocorre não apenas através de nome de coisas, isto é, pelas palavras com as quais ele designa uma coisa* (grifo nosso)”. Quando Benjamin diz que o homem não comunica sua essência espiritual *apenas pelas palavras com as quais ele designa uma coisa*, parece colocar seu conceito de linguagem à frente, ainda, da simples nomeação. O nome não designa todas as coisas: “O nome *é* aquilo, por meio do que *nada mais se comunica*, e no qual *a própria língua*, (grifo nosso) absoluta, se comunica. No

nome, a essência que se comunica *é* (grifo do autor) a língua.” Daí que, mais uma vez, Benjamin marca nessa função nomeadora a essência espiritual do homem, que *é* a essência linguística daquilo que comunica.

Mas a idéia central desse texto talvez repouse também na distinção da função nomeadora de Deus e da função nomeadora do homem. Como já citamos “Deus fez que todas as coisas fossem cognoscíveis *em* (grifo nosso) seus nomes. O homem, porém, as nomeia *à medida* (grifo nosso) do conhecimento”. E Benjamin “esclarece”:

“Deus descansou, ao abandonar no homem seu poder criador. Esse poder, privado de sua atualidade divina, converteu-se em conhecimento. (...) Por isso, a afirmação segundo a qual a essência espiritual do homem *é* a linguagem, necessita esclarecimento. *Sua essência espiritual é a língua na qual ocorreu a criação. No Verbo houve a criação, e a essência linguística de Deus é o Verbo, a palavra. Toda linguagem humana é somente reflexo do Verbo no nome.* O nome atinge tão pouco a palavra quanto o conhecimento atinge a criação. A infinitude de toda a linguagem humana permanece sendo uma infinitude de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra de Deus.”

A linguagem humana já *é*, então, a linguagem depois da queda e o caminho que Walter Benjamin percorre passa tanta pela expulsão do paraíso quanto pela confusão babilônica como um “coroamento” daquela expulsão. É interessante notar que Benjamin não interpreta a árvore do conhecimento sobre o Bem e o Mal como o conhecimento sobre o Bem e o Mal, a árvore *é* símbolo do poder “judicativo”. Essa uma estranha passagem, pois se a língua paradisíaca já *é* “O” conhecimento, o que daria a conhecer a árvore do Bem e do Mal? E por quê ela representaria o julgamento? Benjamin vê “a árvore como emblema do Julgamento sobre o homem *questionador*” (!) (grifo nosso). (Ora, não poderemos ter nesse homem questionador a figura daquele que instaura a dúvida na ordem do que já era criado? Ou, ainda, o homem questionador *é* aquele que desafia a criação divina numa atitude luciferina?) Esse *é* um terreno um tanto árido porque, como adverte Jeanne-Marie Gagnebin, não podemos cair na tentação de confundir, em Benjamin, gênese

e origem e muito menos de acreditar na “recuperação” de uma origem perdida<sup>16</sup>. É certo que Walter Benjamin toma o texto bíblico já como uma representação possível da linguagem<sup>17</sup>. Na distância da “revelação” do texto bíblico é que pode ser entendida a linguagem humana e que para nós já é, em última instância, a linguagem da queda — e a perda, portanto, já é original. A confusão babélica é, nesse sentido, a afirmação de uma unidade de sentidos perdida e que, na linguagem humana, desemboca na “sobredenominação”, que é a perda da imediaticidade da língua de Deus, é o que podemos entender na seguinte passagem:

“A palavra deve comunicar ‘algo’ (além de si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra enquanto palavra que comunica exteriormente, por assim dizer, uma paródia da palavra expressamente mediata em relação à palavra imediata, criadora de Deus, e a queda do bem-aventurado espírito linguístico, do espírito adamítico que se encontra entre ambas”.

Jeanne-Marie Gagnebin interpreta essa sobredenominação como “uma mediação infinita do conhecimento que nunca chega ao seu fim. Desde então, a linguagem humana se perde nos meandros de uma significação infinita, pois tributária de signos arbitrários”<sup>18</sup>. Mais à frente a autora trata a alegoria como “exemplo extremo desta *sobredenominação* (...) que afeta as línguas humanas de depois da Queda: obrigadas a significar, obrigadas a transmitir um sentido, as palavras terminam por não dizer mais nada numa espécie de tagarelice (Geschwätz) necessária e perversa”<sup>19</sup>.

Ou seja, é essa multiplicação infinita de sentidos no nome a

16 cf. “Origem, original, tradução” em *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p. 11

17 “Ao considerarmos, a seguir, a essência da língua com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, não estaremos pretendendo, nem realizar uma exegese bíblica, nem colocar a *Bíblia*, objetivamente, enquanto verdade revelada, na base de nossa reflexão, mas descobrir o que se produz ao considerarmos o texto bíblico em relação à natureza da própria linguagem; e a *Bíblia* é, por ora, o princípio de que, nela, a língua é pressuposta como realidade última, passível de consideração somente em seu desenvolvimento, inexplicável e mística. Ao considerar-se a si mesma como revelação, a *Bíblia* deve necessariamente desenvolver fatos linguísticos fundamentais.” Em “A linguagem...”

18 “Origem, Original, Tradução”, em *História e Narração em Walter Benjamin*, p. 21

19 “Alegoria, Morte, Modernidade”, em *História e Narração em Walter Benjamin*, p.44 e 45

perda de um sentido único e conciliado e criador. “A vida do homem no puro espírito da língua era feliz. Mas a natureza era muda”. Depois da queda a natureza continua muda, mas está, na linguagem do homem, “sobredenominada”, numa “sobredenominação que é o fundamento último de toda tristeza e (do ponto de vista da coisa) de todo o emudecimento” e, por isso, “a língua nunca é apenas comunicação do comunicável, mas é também símbolo do não comunicável”<sup>20</sup>.

O que a língua da sobredenominação perde é a imediaticidade (ou a espontaneidade) em relação as coisas, é por isso que Benjamin afirma que “No nome, a palavra de Deus não permaneceu criadora; em parte, tornou-se conceptiva, ainda que linguisticamente conceptiva. Esse conceber dirige-se à língua das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra de Deus se irradia — sem som e na magia muda da natureza.” Quer dizer, ainda resta alguma coisa nessa linguagem da queda, Benjamin fala de uma “conexão única entre concepção e espontaneidade” que possui, na língua, “uma palavra própria” para designá-la:

Mas a língua possui uma palavra própria para designar essa conexão única entre concepção e espontaneidade, da forma com que se encontram, conjuntamente, apenas no campo linguístico; e esse termo vale também para aquela concepção do inominado no nome. É a *tradução* da linguagem das coisas na linguagem humana.

Não há dúvida que para Benjamin toda escrita é (ou deveria ser) essa tradução e, como ele afirma:

A tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas na tradução daquilo que é mudo para a sonoridade, mas também na tradução daquilo que não tem nome para o nome. Trata-se, pois, da tradução de uma língua imperfeita numa língua mais perfeita, e não pode deixar de agregar algo, ou seja, conhecimento.

#### A tarefa da tradução

No texto específico sobre “A tarefa do tradutor”, o que Ben-

20 “Sobre a linguagem em geral...”

jamin deixa entrever é exatamente esse processo de tradução que está inscrito no original “e que não pode deixar de agregar algo, ou seja, conhecimento”. Benjamin questiona a “tradicional teoria da tradução” por não dar conta do que seria a “exatidão” no transporte de sentido e forma e a velha dicotomia entre fidelidade e liberdade é colocada em cheque. Benjamin parece perguntar no subtexto: liberdade a quê e fidelidade a quê? O grande axioma desse texto é a afirmação de que “a tradução é uma forma” e de que as leis dessa forma estão contidas no original. Bem, se o original também já é uma outra espécie de tradução, tem também sua forma. E Benjamin afirma que toda a tradução é impossível “no sentido mais rigoroso do termo”. Essa radicalidade a que já nos referimos é fundada na perda da imediaticidade da linguagem, é anterior ao processo tradutório, porque essa perda já está inscrita no original. A tradução violenta um original que já estava partido. As famosas metáforas do fruto e da casca e do manto real mostram a diferença de natureza dos dois procedimentos, essa última “recobre seu conteúdo em amplas pregas, como um manto real. Pois ela significa uma língua mais elevada do que ela própria é, permanecendo com isso inadequada a seu próprio conteúdo — violenta e estranha.” Todas as línguas estão marcadas pela queda já avisava Benjamin n’ “A linguagem”, que se diferenciam entre si apenas em “graus de densidade” e é nessa relação que se dá a “traduzibilidade” entre as línguas e a tradução só poderia afirmar por outro lado, essa diferença, os intervalos — ou os abismos de sentido — onde pode soprar a “língua pura”.

Esses abismos são abismos de sentido na língua.

Pensamos que nos encontramos à vontade na nossa própria língua, sentimos um aconchego, uma familiaridade, um abrigo na língua a que chamamos nossa, da qual pensamos não estar alienados. O que a tradução revela é que esta alienação tem a maior das forças na nossa relação com a nossa própria língua original, que a língua original a que estamos ligados é desarticulada de uma maneira que nos impõe uma alienação particular, um sofrimento particular.<sup>21</sup>

Paul De Man já se refere aqui a um “sofrimento linguístico” da língua original, a tradução revela já a “disjunção do original” que,

21 De Man, op. cit., p. 114

seguindo Benjamin, “está entre o <das Gemeinte>, o que quer dizer, e a <Art des Meinens>, o modo de significação”. Se De Man, já tinha diferenciado a tarefa do tradutor e a do poeta, aproximando a primeira à filosofia, à crítica e a teoria literária e geral e à História, é por aqui que ele começa a fazer o caminho de volta para a aproximação entre a tradução e o original. Tradução que vem denunciar um todo que já está partido desde a origem.

Serão a gramática (palavra e sintaxe), por um lado, e o sentido (tal como culmina em *Satz* [frase] — serão compatíveis um com o outro? (...) Benjamin diz-nos que a tradução põe essa convicção em questão porque, diz ele, desde o momento em que uma tradução é realmente literal, *wörtlich*, palavra por palavra, o sentido desaparece por completo<sup>22</sup>.

O exemplo que De Man tem em mente, a partir de Benjamin, são as traduções Hölderlinianas de Sófocles. A questão que se coloca mais uma vez, é a questão da literalidade entendida por Benjamin.

Haroldo de Campos, partindo também d’ “A Tarefa do Tradutor” e das traduções de Hölderlin entende essa literalidade a partir da forma e aproxima o pensamento Benjaminiano à Ezra Pound: “*Traduzir a forma é*, para ambos, um critério básico” (grifo do autor)<sup>23</sup>. Mais a frente esclarece a afirmação:

Na tradução de um poema, o essencial não é a reconstrução da mensagem, mas a reconstrução do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem, da *informação estética*, não da informação meramente semântica. Por isso sustenta Walter Benjamin que a má tradução (de uma obra de arte verbal, entenda-se) caracteriza-se por ser a simples transmissão da mensagem do original, ou seja: “a transmissão inexata de um conteúdo inessencial”<sup>24</sup> (grifo do autor).

22 De Man, op. cit, p. 118

23 “A Palavra Vermelha de Hölderlin”, em *A Arte no Horizonte do Provável*. São Paulo: Perspectiva, 1969. p. 98

24 “A Palavra Vermelha de Hölderlin”, p.100. É interessante notar que as traduções de Campos, bem como do grupo Noigandres, são lidas como uma liberdade em relação ao texto original, até pelo termo cunhado como *transcriação*. Essa interpretação toma por base a liberdade “de sentido”, pois, a partir de Benjamin e de sua interpretação das traduções de Hölderlin, a literalidade formal como que destrói o sentido do original. Nesses abismos dos sentidos entre uma língua e outro, impostos pela “literalidade” de uma tradução formal, podem desembocar em outros significados, transforma, “transcria” esses significados.

Nesse texto, Haroldo de Campos retoma tanto a idéia de “informação estética” quanto de “sistema de signos” que ele havia usado no ensaio do ano anterior “Petrografia Dantesca”. Haroldo de Campos que considera a tradução uma “forma privilegiada de leitura”<sup>25</sup> também entendeu a criação poética pelo prisma da tradução<sup>26</sup>.

Esse breve percurso teórico não tem nenhuma intenção em estabelecer uma leitura “original” do conceito de tradução. Percorrer esse caminho é muito mais uma tentativa de reconhecimento, ao menos, da figuração desse conceito numa teoria da linguagem que ao mesmo tempo o envolve e é envolvido por ele. A “distância” sugerida no conceito serve de metáfora para qualquer tentativa de aproximação. Se a escritura é um outro modo de ler e essa leitura já é outra vez uma tentativa de “tradução” de um objeto que é sempre um outro, é nessa distância mesma que ela acontece. O que importa aqui é justamente essa noção de distância e de intervalo ou, talvez, de passagem que afirma as diferenças (as distâncias percorridas) antes mesmo de afirmar suas similitudes. A tradução para Benjamin, como já foi dito, também consiste em passar o “inominado no nome” e é essa distância que nos é fundamental. Nomear o inominado pode ser tomado antes de mais nada como uma tarefa sísifca, mas é o destino de Sísifo que o torna Sísifo. Se para Benjamin essa tarefa sísifca deve atravessar todo tipo de escritura (e de leitura e de crítica, como escrituras) e teria sua mais perfeita realização no âmbito da arte, a nós interessa particularizar a escrita poética<sup>27</sup>.

Nossa tentativa é de pensar, no caminho de Benjamin, que a criação poética é já em si um processo de tradução. Um poema diz (ou faz) alguma coisa. E essa alguma coisa é feita *no* poema e não *através* dele (para usar a mesma idéia de Benjamin). Como o tradutor, o poeta se vê as voltas para traduzir essa “linguagem das coisas”,

25 “Píndaro, Hoje”, em: *A Arte no Horizonte do Provável*. São Paulo: Perspectiva, 1969. p.115

26 Aliás é isso que nos diz De Man quando compara, em Benjamin, tradução e História: “(...) devemos entender as transformações naturais da perspectiva da história, em vez de compreender a história da perspectiva das transformações naturais (...) Da mesma forma, a relação entre tradução e original não deve ser compreendida por analogia com processos naturais como a semelhança ou derivação por meio de analogia formal, devemos antes compreender o original da perspectiva da tradução”. Op. cit., p. 112.

27 Este, como apontado antes, foi o trabalho realizado na dissertação de mestrado.

que tende ao silêncio. E que o poema escrito faça ainda outra coisa ou que ele possa ser lido de outras maneiras não imaginadas pelo autor é um destino que nem mesmo ele poderá controlar. Nesse sentido o poeta também tem uma autonomia (autoria?) relativa sobre o seu próprio poema, como é relativa a autonomia do tradutor em relação a sua tradução e como, ainda, é relativa a autonomia do crítico em relação a sua leitura. Mas são, em comum, autores de sua própria obra: o poema, a tradução e a leitura.

\*\*\*\*

No âmbito desse artigo, a reflexão de Benjamin pode nos fazer pensar também o trabalho de “tradutor” realizado por todo aquele que “ouve” uma narrativa – esta que já é uma tradução da experiência do sujeito que conta sua própria história. Aprender a ouvir essa sobreposição de histórias/narrativas e, ainda, “traduzi-las” em outra escritura capaz de trazer a própria presença da experiência que se relata, do sujeito da experiência e mesmo daquilo que escapa ao próprio sujeito, mas se revela no discurso que enuncia – transcrito/transcrito/traduzido por um outro, um outro que também fala por meio da escritura de sua escuta.

Los pueblos originarios y el pasado reciente en Argentina: memorias excluyentes, diversidades invisibilizadas y políticas genocidas: una invitación al debate desde la historia oral

Horacio Miguel Hernán  
Zapata



## Los pueblos originarios y el pasado reciente en Argentina: memorias excluyentes, diversidades invisibilizadas y políticas genocidas: una invitación al debate desde la historia oral<sup>1</sup>

Horacio Miguel Hernán Zapata (Universidad Nacional de Rosario – UNR – Argentina)<sup>2</sup>

### A modo de introducción

En las últimas décadas, la comprensión del pasado reciente de Argentina ha suscitado un conjunto de problemáticas y polémicas que constituyen una densa trama de interrogantes abiertos. Dichos interrogantes no se limitan a las formas de registro de lo sucedido, sino también a la indagación sobre las modalidades y formas posibles de los relatos acerca del pasado y sobre los lugares desde los cuales se elaboran o reelaboran esos relatos. Esos interrogantes abren entonces dimensiones que hacen referencia a aspectos más sensibles y traumáticos que no son sólo las del registro (la búsqueda y exploración de archivos), la reconstrucción del pasado inmediato (la escritura de la historia) o las representaciones colectivas o configuraciones de sentido (la memoria social), sino también las de la vigencia presente del conflicto, las diferencias y, hasta inclusive, las causas sociales, económicas, políticas y culturales que lo originaron.

Sin embargo, vale remarcar que esa densa trama de interrogantes que conciernen al pasado reciente argentino parece profundizarse – y acrecentarse aún más – cuando los temas abordados son la censura, la clausura de diversos proyectos de cambio y transformación política y social, el uso de violencia en sus diversas manifestaciones

1 El presente trabajo retoma algunas líneas de la investigación que desarrollamos en el marco del Proyecto “History and memory: politics, spaces and identities in Argentina”, radicado en el Departamento de Sociología y Geografía Humana de la Diakonhjemmet University College (Oslo, Dinamarca) y dirigido por la Mg. Anne Margrethe Sønneland.

2 Escuela de Historia - Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (CIESO), Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina. E-mail: [horazapatajotinsky@hotmail.com](mailto:horazapatajotinsky@hotmail.com).

(la muerte, la desaparición de miles de personas) y el ejercicio del Terrorismo de Estado, en especial aquel inaugurado en el marco del accionar de la última dictadura militar (1976-1983). En consecuencia, la constante evocación de ese “pasado que no termina de pasar” en la etapa democrática inmediata, a través de la fuerte impronta de los “discursos de la memoria” – o, mejor dicho, las memorias –<sup>3</sup>, junto con la persistencia de los organismos de derechos humanos y los sobrevivientes en la denuncia, esclarecimiento y pedido de justicia y castigo a los responsables de los crímenes de lesa humanidad (JELIN, 2004)<sup>4</sup>, generaron una recurrente identificación entre el campo de la historia reciente y los estudios propiamente de la dictadura (BRIENZA, 2008).

Tal sentido común historiográfico ha opacado, huelga decirlo, la recuperación y análisis crítico de otros episodios y trayectorias que significaron verdaderas experiencias traumáticas<sup>5</sup>, esto es, situaciones que amenazan el mantenimiento del lazo social y son vividos por sus contemporáneos como momentos de profundas rupturas y discontinuidades, tanto en el plano de la experiencia individual como colectiva (FRANCO; LEVÍN 2007b, p. 34). En efecto, dada

3 En los últimos años, se está asistiendo a un proceso de recuperación de memorias, lo que Franco y Levín (2007a, p. 16) no dudan en denominar pasión memorialista. Coincidiendo con las autoras, Enzo Traverso (2007, p. 68) habla de una reificación del pasado donde la memoria deviene en un objeto de consumo que, a la vez, atraviesa por procesos de reformulaciones estéticas, neutralización y rentabilidad. Esto nos lleva a la relación singular que se entretreje entre la Historia Reciente y la memoria como un elemento particular de este campo de estudios.

4 Como apunta Daniel Lvovich (2007, p. 48 y 115-122) en referencia al caso argentino, desde el fin del gobierno dictatorial en 1983 no se abrió un período de silencio sobre ese pasado inmediato lacerante para muchos sino que, por el contrario, su presencia en la esfera pública fue un dato constante, debate impulsado en buena medida por las organizaciones de Derechos Humanos, la cinematografía, las artes plásticas, la literatura o el periodismo.

5 Ciertamente distintos procesos emanados de la Primera y Segunda Guerra Mundial, los numerosos conflictos del período de entreguerras y la nefasta experiencia del Holocausto configuraron un primer y seguro impulso a este tipo de indagaciones que luego se complementó, desde los espacios académicos latinoamericanos, con las investigaciones sobre las implicancias de las últimas dictaduras militares padecidas en el cono sur. En relación a la categoría de trauma y sus utilidades en la Historia Reciente – y principalmente en relación a la última dictadura argentina –, nos parecen más que acertadas y pertinentes las consideraciones y reparos teórico-metodológicos que señala Alonso (2007), en la medida en que es el propio investigador quien identifica a determinado proceso como “traumático”, por lo que esta valoración decididamente subjetiva evidencia algunas lagunas y puntos débiles para definir que tal o cual temáticas pertenece a la historia reciente por se.

la naturaleza inacabada, abierta y políticamente vigente de los procesos históricos acontecidos en un pasado cercano, es posible detectar otros agentes y espacios de producción de sentidos y saberes ligados con procesos particulares de construcción de políticas de la memoria. De esta forma, la historia reciente lejos de referir exclusivamente a lo acontecido durante la dictadura, es terreno de múltiples voces, relatos y actores atravesados por las polémicas y las disputas sobre ese pasado.

En este sentido, los reclamos y reivindicaciones históricas de los pueblos originarios que poblaron y pueblan el actual territorio nacional, han suscitado arduas discusiones y distintos posicionamientos, no sólo en los escenarios estatales o institucionales, sino a nivel de las organizaciones, los movimientos sociales y al conjunto de la ciudadanía, generando – entre otras cuestiones – una revisión del campo de la memoria colectiva, impugnando las hasta entonces narrativas hegemónicas y fundacionales del pasado nacional. Desde finales del siglo XIX, la constitución del orden republicano se basó en el intento sistemático de eliminar o asimilar a las comunidades aborígenes al mismo tiempo que la sociedad argentina en general hizo todo lo posible para silenciar e ignorar su profunda naturaleza indígena. Es así que las luchas de los pueblos originarios, llevadas adelante con particular fuerza desde la coyuntura de afirmación y expansión de los derechos humanos, civiles, sociales y culturales (inaugurada por la recuperación democrática en 1983 y sostenida hasta nuestros días), no sólo representan una tentativa por echar por tierra esta construcción discursiva. En sus reclamos palpita, además, un reajuste descolonizador y crítico con las narrativas que los constituyeron como sujetos históricamente subalternizados. Una búsqueda constante por revertir, desde diferentes intersticios del discurso dominante, las situaciones de sometimiento y dominación, no sólo volviéndose “visibles” sino -y sobre todo- erigiéndose como agentes productores de acciones y discursos propios.

Al respecto, algunas de las investigaciones de historiadores y antropólogos argentinos de la última década revelaron cómo la Historia Oral ha aparecido como una práctica más que significativa para permitir la restitución y la incorporación de los pueblos indígenas en el curso histórico, ponderando la entrada a las *esferas escondidas*

(THOMPSON, 2005) a partir de sus propias palabras y puntos de vista que, hasta no hacía mucho tiempo, habían estado mal representados y comprendidos. En tal dirección, el presente trabajo recupera algunos de los canales de diálogo entre la historia oral, los relatos de los pueblos originarios y el desentramado de los andamios y hermenéuticas que consolidaron ciertas narrativas como verdades indiscutibles, silenciando y negando otras experiencias, identidades, territorialidades y saberes.

Entre el relato histórico nacional y las memorias indígenas:  
tensiones y silencios persistentes

Cargada de prejuicios y preconceptos, una imagen tuvo particular éxito en la historiografía argentina durante mucho tiempo: aquella que retrataba política, sociológica y antropológicamente a la República Argentina como un país “sin indios” o, como lo expresara el sociólogo Darcy Ribeiro, un “país de pueblos trasplantados”<sup>6</sup>. Esto encuentra su explicación en el hecho de que los elencos gobernantes del último cuarto del siglo XIX y principios del XX definieron la idea de la Nación Argentina en tensión con lo que imaginaban su contra-espejo: el “desierto”, término ampliamente extendido y utilizado para referirse a los espacios de Pampa, Patagonia y Chaco habitados por grupos nativos que resistieron, hasta bien entrado el siglo XX, el avance del Estado (HALPERIN DONGHI, 1982; ARENGO, 1996; WRIGHT, 1998). Desde su misma ejecución, la “Conquista del Desierto” (1879-1888) y la “Pacificación del Chaco” (1870-1938), campañas militares que concretaron la ocupación y el sometimiento de los habitantes nativos de estas regiones (SPO-TA, 2010a, 2010b), tomaron el carácter de mitos fundacionales de una Nación que pudo consolidarse en base al exterminio del “salvaje”, a la emergencia de un capitalismo agrario y a la expansión territorial hasta sus límites “naturales”.

A partir de ese “asalto al desierto”, la mayor parte de las obras escritas sobre la historia argentina, aunque respondieron a diversas

<sup>6</sup> Es decir, un modelo imaginado que responde o se configura demográfica y culturalmente por hombres “que descienden de los barcos” y donde no se concede lugar a los pueblos originarios como elemento constitutivo de identidad. Acerca de ello, cf. Quijada (2003).

y contradictorias tendencias historiográficas, coincidieron en un eje común: la negación de que las poblaciones nativas pudieran haber participado en la configuración de la sociedad argentina. En efecto, las versiones históricas dominantes a lo largo del siglo XX, dedicadas especialmente a exaltar las glorias patrias y militares, confinaron a los grupos indígenas a un oscuro trasfondo dentro del imaginario nacional como una fuerza salvaje y destructiva -ejemplificada en los malones-, consolidando la imagen en la que una sucesión de choques armados entre la “barbarie” y la “civilización” habría dado lugar a una nueva sociedad “libre de indígenas” y reproduciendo la idea de “lo indígena” como parte de un pasado prehistórico superado (PAPAZIAN, 2007; MANDRINI, 2007). Por su porte, los antropólogos argentinos de la primera mitad del siglo XX cayeron incluso en la propia trampa ideológica, al configurar un paisaje étnico “naturalizado”, en el que esas poblaciones se veían como grandes unidades cultural y racialmente estáticas y permanentes en el tiempo, descontextualizadas de los procesos históricos de contacto y dominación, y ajenas a toda perspectiva que las acercase a la categoría de agentes de la realidad social y política (NACUZZI, 1998; VEZUB, 2007).

El proceso de invisibilización fue tan fuerte que incluso la noción de mestizaje, tan central en otros discursos nacionales de América Latina, estuvo ausente en Argentina (QUIJADA, 2000, 2004, 2006)<sup>7</sup>. Por décadas, los textos escolares enfatizaron el origen europeo de la población argentina, así como su homogeneidad cultural y racial, y con suerte mantuvieron uno o dos capítulos dedicados a las tribus que “solían” habitar el territorio nacional. Pero inclusive en tales secciones las explicaciones fueron reemplazadas por juicios de valor: dominado por los instintos y pasiones más primitivas, el “indio” era haragán, ladrón, ocioso, ladino, sanguinario, vicioso, sucio; en última instancia, algunas mínimas referencias indicaban que los “descendientes” de ese pasado aborígen sobrevivían a duras penas en áreas marginales del país. En el peor de los casos, el indí-

<sup>7</sup> Esta situación marca un claro contraste con países como México, Perú y Brasil, donde los discursos que celebraban el componente indígena de la Nación y/o la relevancia cultural del mestizaje se volvieron elementos cruciales de las ideologías nacionales (BONFIL BATALLA, 1987; SOUZA LIMA, 1995; HALE, 1996; LAUER 1997; RAMOS, 1998; GOULD, 1998; WARREN, 1998; DE LA CADENA, 2000).

gena era una reliquia arqueológica cuyo lugar estaba en los Museos de Historia Natural y suponía, por tanto, un sujeto inexistente en una comunidad nacional imaginada “blanca” en el fenotipo y “occidental” en lo cultural.<sup>8</sup>

No obstante, luego de las campañas militares, los grupos indígenas en Argentina no se encontraban fuera de la mirada política de las distintas agencias provinciales y federales. Como han indicado Michael Foucault (1996) y James Scott (1998), la visibilidad de los grupos y cuerpos es una dimensión crucial del control estatal. A pesar de que este control estuvo en tensión con la construcción paralela de lo indígena como algo ausente, una fuerza no reconocida estaba sin embargo allí como un punto de referencia latente en las narrativas hegemónicas. Como resultado, el énfasis dominante en la blancura de los argentinos operó en paralelo con las ansiedades que generaba un posible y sutil origen indígena. Las incertidumbres se volvieron especialmente fuertes cuando en pleno siglo XX la clase media argentina temía ser vista como indios por los europeos y estadounidenses (JOSEPH, 2000). Inclusive hoy en día, buena parte de la población argentina no sólo tiene “olvidada” la presencia indígena en el país, sino que, en términos generales, la mayoría de la ciudadanía considera como algo bochornoso e insultante tener en su historia y ascendencia familiar algún antepasado indígena. En otras palabras, a pesar del aparente éxito de la cruzada por la invisibilización y desaparición de los grupos indígenas, este “genocidio discursivo” – en palabras de Solomianski (2003) – no los borró totalmente ni del imaginario nacional ni del conjunto poblacional; por el contrario, los transformó en un colectivo social y político no visible, aunque con profundos efectos sobre sus formas de vida,

<sup>8</sup> Como hemos mostrado en otros trabajos (ZAPATA, 2010, 2011), esta apreciación tuvo su contraparte en el largo y continuo proceso de negación y olvido generalizado de un pasado argentino “indígena” (también afrodescendiente, o incluso mulato/mestizo como categorías semejantes e intermedias que fueron subsumidas en la red clasificatoria de la argentinidad), invisibilizando en conjunto cualquier tipo de impronta étnica o legado ancestral de cuño aborígen en el imaginario nacional. Se mantuvo casi sin fisuras buena parte del siglo XX (GORDILLO; HIRSCH, 2003; MASES, 2010; TAMAGNO, 2010), encontrando varios adherentes en la sociedad y política a tal punto que todavía en los años setenta, un intelectual reputado – y tal vez uno de los máximos representantes de las letras argentinas – como Jorge Luis Borges, afirmaba en un reportaje brindado a la revista Siete Días (Buenos Aires, abril de 1973) que “aquí matamos a todos los indios” (Citado en TESLER, 1989, p. 26).

subjetividad y organización.<sup>9</sup>

Una imagen distinta de las sociedades indígenas como protagonistas de una historia propia y temporalizada y como partes integrantes de un pasado colectivo (que llevó a la configuración del Estado sobre un territorio tendencialmente nacional) empezó a aflorar al mismo tiempo que el Estado central comenzó a aceptar, al menos en el papel, algunos de los derechos de estas poblaciones, especialmente el derecho preexistente sobre las tierras de sus antepasados y el reconocimiento pleno de su identidad cultural (CARRASCO;

<sup>9</sup> Muchos de los miembros de las tribus se incorporaron al mercado de trabajo como peones en las estancias pampeanas y patagónicas que se fueron estableciendo al ritmo de la enajenación de las nuevas tierras en los territorios meridionales (DELRIO, 2005; HABBEGER, 2007; SALOMÓN TARQUINI, 2010); en tanto que otros se integraron en el ejército, la marina y la policía. La isla Martín García – bajo comando militar – fue convertida en un verdadero campo de concentración para que muchos de los indios patagónicos prisioneros permanecieran en una primera etapa (en la cual serían disciplinados) para luego enviarlos a la ciudad para trabajar (PAPAZIAN; NAGY, 2010a, 2010b). Similar o peor suerte corrieron los forzados a trasladarse a las lejanas provincias del norte como mano de obra barata y casi esclava para los ingenios azucareros, quebrachales, plantaciones y obrajes existentes en la región (CORDEU; SIFFREDI, 1971; LAGOS, 2000, 2001; TERUEL, 2005; GORDILLO, 2006). En cuanto a las mujeres y los niños, las estrategias fueron de una crueldad extrema – de acuerdo a la moral escolar, sexual e higienista de la época –: se los destinaba a trabajar como personal doméstico en las casas de las familias tradicionales de Buenos Aires, pero fragmentando los grupos familiares, separando madres de hijos, hermanos de hermanos, tías de sobrinos huérfanos (MASES, 2010). Muchos de esos niños y niñas separados fueron a parar en instituciones para escolarizarlos en la “civilización”, en la que la intervención de la Iglesia y distintas órdenes religiosas fue crucial (SALOMÓN TARQUINI, 2005; NICOLETTI, 2008). Aquellos jefes e individuos que no aceptaron adecuarse a los destinos señalados por las políticas oficiales, fueron estigmatizados y perseguidos como “bandoleros depredadores”, esto es, bandidos vinculados al robo de ganado y al cuatrismo, habituados a la bebida, a la vagancia y a las malas costumbres por su falta de educación en el trabajo, imagen que se exterioriza a través del rol determinante de la justicia (ARGERI, 2005). En la mirada de aquellos ocupados de aplicar la ley, los antiguos guerreros se convertían rápidamente en delincuentes y ese estigma los acompañaría el resto de sus días no sólo para el ámbito judicial sino para el resto de la sociedad. Paralelamente a estas readaptaciones, la población indígena habría vivido una “reclasificación” (QUIJADA, 2004) – nosotros diríamos un proceso de “etnificación” – que los llevó de ser “indios” a ser “ciudadanos argentinos”, invisibilizado su presencia bajo la mirada del exterminio y envolviendo sus memorias étnicas en memorias sociales. La etnificación, en la reflexión de Boccara (2002), indica la acción del Estado (cualquiera sea, colonial y/o republicano) de fijar ciertas identidades, produciendo un efecto tanto sobre las estructuras objetivas de los grupos indígenas como sobre las estructuras cognitivas de los individuos y colectividades, es decir, organizando las identidades para tratar más fácilmente con ellas. Ahora bien, esta estrategia de conversión ciudadana estaba muy lejos de constituir una feliz experiencia, ya que la inscripción de los aborígenes se hizo – como puede deducirse – desde los niveles inferiores de la escala social, pasando a formar parte de la mayoría depauperada, esto es, de los grupos subalternos y populares que devendrían en “clases obreras” más tarde.

BRIONES, 1996; MENDOZA, 2007; ROSTI, 2009; TRINCHERO, 2010). Ambos procesos tienen su común denominador en el contexto social y político generado por la apertura democrática iniciada en Argentina en 1983. En dicho marco, los reclamos de las agrupaciones indígenas por reivindicaciones inmediatas y concretas, sobre todo la devolución de sus tierras y el respeto a sus costumbres, lenguas y creencias, respaldados por algunos sectores progresistas, tuvieron alcance jurídico cuando algunas de las demandas fueron incluidas en la Constitución Nacional con la reforma de 1994.

Y si bien los logros efectivos sólo fueron parciales y modestos – dejando al desnudo o la urgencia de políticas concretas o la falta de espacios reales de participación, limitados los pocos organismos existentes a la consulta y no al proceso de toma de decisiones (GONZÁLEZ, 2006; CARRASCO, 2000, 2006) –, ciertamente la visibilidad que alcanzaron esos movimientos crearon un campo propicio para los debates sobre la naturaleza de la memoria histórica oficial en la constitución de las identidades colectivas, la presencia de historias subalterternizadas y las consecuencias de las luchas por los (contra)sentidos de la memoria sobre el conjunto de prácticas, discursos y actitudes culturales, sociales, económicas, y políticas. De hecho, la extensión de determinados derechos civiles, económicos, sociales o políticos y su paralelo discursivo, el planteo de virulentas críticas a dichos reclamos (que llegaron incluso en algunos casos a expresiones de exacerbada xenofobia y racismo) por parte de ámbitos muy conservadores<sup>10</sup>, son indicadores indiscutibles de que aún persisten tensiones entre, por un lado, las memorias públicas y canónicas de la sociedad nacional (pensada por sus “fundadores” en

<sup>10</sup> Reacciones expresadas, por ejemplo, en notas periodísticas y cartas de lectores en relación a la “cuestión mapuche” (ROULET, 2009; TRENTINI et al., 2010) o a la “Gran Marcha de los Pueblos Originarios” que partió el 19 de mayo de 2010 en tres columnas desde distintas zonas del país, llegó a la ciudad de Buenos Aires para pedir la reconstrucción del diálogo político con el Estado Argentino en el marco del Bicentenario de la Revolución que abrió paso a la Independencia del país. La movilización había comenzado ocho días antes de la fecha en el interior y se fue nutriendo con miembros de comunidades originarias y organizaciones de derechos humanos hasta formar una columna de más de 15.000 personas que colapsó el centro de la capital argentina, en la Plaza de Mayo, en reclamo de una “reparación histórica”. Allí, recibidos en la Casa Rosada, los militantes indígenas proclamaron su cultura e identidad y la restitución de tierras ancestrales. A su vez, denunciaron el “olvido” que sufren sus comunidades en la actualidad y demandaron *la conformación de un estado plurinacional*: el lema fue, precisamente, “Caminando por la verdad hacia un Estado Plurinacional”.

el siglo XIX como una sociedad homogénea desde el punto de vista identitario, cultural, lingüístico y étnico), y por el otro, las representaciones particulares, más “subterráneas” y más localizadas (sobre el lugar que deben ocupar los pueblos originarios en el contexto de la sociedad global) y que no logran generalizarse a nivel del Estado nacional por la persistencia prejuicios, olvidos y silencios que han circulado y circulan todavía, tanto en la esfera pública como en la privada.

#### Del silencio de la historia al ruido de las (contra)memorias

Tal como dejamos asentado más arriba, el relato de la historia emanado desde el Estado comenzó así a ser impugnado a partir de los interrogantes que fueron estructurando las mismas relecturas del pasado, la movilización que llevan adelante organizaciones y representantes de los pueblos originarios en la actualidad conforme a sus expectativas y proyectos políticos hacia el futuro. Entre estas múltiples narrativas, se encuentran aquellos registros que contienen configuraciones de sentido discordantes: identidades, experiencias y memorias configuradas en coordenadas espacio-temporales específicas, donde los episodios centrales para la mayoría de los argentinos cobran sentidos que no siempre pueden conciliarse con la trayectoria de las representaciones más públicas y oficiales vigentes o que simplemente permanecen veladas por las condiciones de opresión y marginalización a que fueron sometidas estas comunidades a lo largo del pasado y en una dinámica multiescalar con las memorias y relatos hegemónicos. Las percepciones se conforman alrededor de las acciones públicas de denuncia y reclamo al Estado, que comenzaron de forma aislada primero, y fueron continuadas y profundizadas por el movimiento protagonizado por los organismos de derechos humanos y entidades no gubernamentales.

Otro factor importante ha sido la presencia de un importante núcleo de historiadores, antropólogos sociales y sociólogos profesionales que, de forma individual o en conjunto, se dedicaron a investigar sobre lo que había sucedido en la historia. Algunos al menos, llevaron adelante proyectos e investigaciones rigurosas que

han permitido recuperar el protagonismo de las comunidades originarias a lo largo de la historia de la Argentina, en un intento mayor por “corregir” la memoria histórica y poner en cuestión las viejas afirmaciones. Al respecto, la explicación e interpretación del pasado reciente de las poblaciones originarias ha implicado una serie de desafíos significativos para los historiadores, puesto que han tenido que buscar nuevas fuentes y/o han releído antiguos documentos en función de nuevas perspectivas conceptuales y de haber aprendido, en el camino, a dialogar e intercambiar impresiones, experiencias y metodologías de trabajo con otras disciplinas que, como la Antropología o la Sociología, ya contaban con un derrotero importante en el tratamiento del pasado cercano.

Uno de los escollos a superar corresponde entonces con la limitación de fuentes en los dependencias públicas (archivos, bibliotecas y museos estatales, provinciales o municipales) y reservorios privados, ya que se trata de documentos oficiales, casi en su totalidad de origen “blanco” o, en el mejor de los casos, de cuño híbrido o mestizo, lo cual implica generalmente una tendenciosa deformación y omisión de datos; y en algunos casos, el obstáculo viene impuesto por la escasez misma de registros. Dentro de este estado de cosas, varios trabajos que abordan el destino de los pueblos originarios una vez iniciada la Campaña del Desierto y el avance del Estado hacen sólo una reconstrucción utilizando fuentes oficiales, por lo cual siguen resultando desconocidas las luchas y las estrategias de resistencia que las comunidades han llevado adelante (y las que llevan actualmente). Y es que en la memoria social de estas comunidades se aloja un bagaje histórico de luchas y conflictos sociales específicos, los cuales fueron (re)constituyendo la propia identidad comunitaria. La violencia y la represión cobran sentido en esta trama, inscribiéndose en un marco cultural más amplio, en una realidad de negación y de luchas que vienen de más atrás. El desafío de la historia oral radica en examinar las huellas que dejaron las ofensivas militares ocurridas en los espacios de Pampa, Patagonia y Chaco, y lo elaborado (estrategias y discursos) en el momento posterior, cuando las tribus que sobrevivieron fueron dispersadas y obligadas a incorporarse a las estructuras productivas, institucionales y jurídicas

de la Nación. En este sentido surgen algunos interrogantes: ¿Cómo sería posible acceder a esas narrativas, específicamente a aquellos relatos y sentidos más “privados” y subterráneos”? ¿Cómo esos relatos ponen en juego ciertas identidades? ¿De qué manera se conectan o tensionan con los discursos nacionales que hablan en nombre de intereses más generales?

Es así que desde una perspectiva metodológica, y en el horizonte de los cambios historiográficos de las últimas décadas vinculados al desenvolvimiento profesional del subcampo de la Historia Oral en Argentina (ÁGUILA; VIANO, 2002)<sup>11</sup>, el uso de entrevistas y el trabajo con fuentes orales -en especial con historias de vida<sup>12</sup>- fueron introducidas en la caja de herramientas de aquellos académicos preocupados por asir no sólo los procesos de desarticulación y rearticulación étnica (en un contexto marcado por la expulsión violenta de sus tierras y por la imposibilidad de mantener, tanto en ámbitos urbanos como rurales, las tradicionales condiciones de producción económica y social y su bagaje cultural). Fueron además empleadas como técnicas para triangular con la información provista por las fuentes escritas, prestando atención a las diversas representaciones, perspectivas y evocaciones indígenas que han circulado tras la violencia desatada por las campañas militares. Desde este ángulo, trabajar con los relatos de memoria de los pueblos originarios permite acceder no sólo a la lucha y disputa por los sentidos adosados al pasado, sino a aquellas marcas, conceptos y categorías que fueron

11 Al menos en Argentina, la Historia Oral ha ido ganando mayores posiciones y legitimidad, teniendo que enfrentar aún hoy fuertes críticas no siempre bien fundamentadas. La falta de objetividad o las “falencias” de la memoria (ACHILA NEIRA, 1998) son alguna de las tantas imputaciones que se le hacen, las que Ronald Grele (1991, p. 122-124) agrupa – y contesta a su turno – en tres categorías: las entrevistas (en tanto se ponderan las facultades del historiador para su realización, a lo que Grele opone que la gran cantidad de bibliografía existente al respecto habilita a estos científicos sociales para controlar la técnica de la entrevista con maestría); los niveles de investigación para la preparación y las cuestiones de metodología histórica (criterios de selección de los entrevistados, representatividad de la muestra y lugar que debe ocupar la fuente oral en relación a la escrita).

12 De acuerdo con Suely Kofes (1998), los relatos de vida son considerados como fuentes de información (en tanto se refieren a una experiencia relatada por el sujeto), como evocación (transmiten la dimensión subjetivo-interpretativa del entrevistado) y como reflexión (contienen un análisis sobre la propia experiencia recordada). A partir de las historias de vida se pueden comprender relaciones sociales, procesos culturales, experiencias sociales y subjetividades, así como alcanzar distintos niveles de generalidad en la medida en que se puedan establecer redes de interconexiones entre varias narrativas.

inscriptas hegemónicamente en los propios sentidos de pertenencia de los grupos indígenas. Interesan estas voces en tanto reflejan el tipo de prácticas e identidades que resultan de ciertas coyunturas, constituyendo una forma de comprender los condicionamientos que determinadas trayectorias, rupturas y marcos han impreso a la conformación de comportamientos, actitudes y subjetividades específicas.

Creemos que la auténtica posibilidad de avanzar en este camino es, tal como lo plantea Liliana Tamagno (2008, 2010), hacerlo desde una postura ética y política fundada en la producción conjunta de conocimiento y cercana a lo que en los últimos años se plantea como una “antropología en colaboración”, compartiendo las reflexiones con la gente – con la que trabajamos e intercambiamos un sinnúmero de experiencias – en un diálogo simétrico, plural, fecundo y enriquecedor (IBÁÑEZ CASELLI, 2006). Los pueblos indígenas son capaces de construir sus propios relatos y debemos disponernos a escucharlos, porque están compartiendo con nosotros un mismo tiempo. No son la expresión del pasado en el presente. Como todas las personas, son el presente que nos remite necesariamente al pasado para revisarlo y son quienes decidirán junto con nosotros el futuro (TAMAGNO, 2006, 2009). En lo que sigue, nos permitimos referenciar, a modo de ejemplo, tres excelentes trabajos.

El primero de Walter Delrio (2005), ya publicado y más conocido en el medio historiográfico argentino, presenta un original planteo sobre el sometimiento y la incorporación de los pueblos originarios del área de Norpatagonia, en el marco del proceso histórico de formación del Estado Nacional y de la economía capitalista. Su trabajo se inserta en un campo de investigación novedoso, pues sin negar el impacto de las campañas militares en la desarticulación de los pueblos originarios, pretende revertir la imagen según la cual la mal llamada “Conquista del Desierto” implicó una eliminación total de la población indígena. A pesar de la utilización de éstos como mano de obra en forma compulsiva, las deportaciones masivas y su confinamiento en campos de concentración en la Patagonia, los sobrevivientes elaboraron distintas estrategias para obtener tierras que les permitieran vivir en forma comunitaria, que tuvieron más o

menos éxitos según los contextos. Su objetivo es describir los modos en que se produjo la marginación material (evidenciada en la disputa permanente por la tierra) de los pueblos originarios y explicar las distintas estrategias adoptadas por éstos para enfrentar la dominación, para lo cual aborda el estudio de un caso en particular, como el de Colonia Cushamen. La construcción de un estatus particular de subalternidad en distintos contextos temporales y espaciales, es el hilo conductor de la obra, cuyo marco temporal abarca las etapas decisivas en el proceso de construcción de subalternidad. Por ello, se extiende desde 1872, presidencia de Sarmiento que define una relación particular entre Estado nación y los pueblos indígenas de Norpatagonia – materializada en las campañas militares denominadas “Conquista del Desierto” –, y llega hasta el advenimiento del peronismo, con la sanción del estatuto del Peón rural, que marca un nuevo momento en la historia. A través de una metodología dialéctica, Delrio analiza el corpus de un archivo hegemónico (memoria oficial) con el propósito de dar cuenta de los procesos de exclusión y marginación del “otro” y, por otra parte, reconstruir a través de la historia oral y de vida, la voz del “otro” subalterno como memoria y como narración contrahegemónica. La reconstrucción minuciosa del contexto y los actores le permite analizar en detalle sus intereses, y la articulación de las acciones a través de una permanente confrontación de las fuentes.

Una segunda investigación producida por la antropóloga Ingrid de Jong (2003) ha apuntado a incorporar la dimensión histórica en el estudio de las representaciones de la memoria y la identidad de la población indígena de la localidad de Los Toldos, en la provincia de Buenos Aires, tratando de encontrar los nexos entre el contexto histórico-regional, las prácticas simbólicas y simbólicas que articulan las relaciones interétnicas y las formas que adquieren tanto las expresiones y contrastes de etnicidad como los usos del pasado entre los grupos aborígenes y no-aborígenes. A pesar de que De Jong no referencia su texto como un trabajo de historia oral, sin embargo -y esto es lo más importante- apela a técnicas y recursos vinculados a este tipo de registro para reconstruir, desde el planteo inicial hasta el final del recorrido, los contextos históricos en que se fueron con-

formando los límites y los sentidos identitarios en relación con la diferencia “indígena” y su relación con lo “nacional” y “local”. De acuerdo con la autora, la historia de la Tribu del Cacique Ignacio Coliqueo en la pampa bonaerense posibilita sostener que la presión material y simbólica dirigida hacia la desarticulación de la posesión comunal y formas autónomas de representación grupal significaron el debilitamiento de sus formas de organización social y la invisibilización de la pertenencia étnica, en función de integrarse como ciudadanos a una nación definida a partir de la retextualización de metáforas de “civilización y barbarie”. El abordaje de los actuales discursos de la identidad revela, en consecuencia, que como producto de un fenómeno histórico con fuertes tendencias asimilacionistas, la población (auto)identificada como aborígen, se posiciona ante esta identidad desde el marco de ideas y marcas con que el entorno no-indígena construye la aboriginalidad.

Un trabajo más reciente, realizado por Claudia Salomón Tarquini (2010), también pone de manifiesto este complejo tejido de tensión entre las palabras que emanan de las políticas y discursos oficiales de una Argentina que se imagina de exclusivo origen blanco y europeo por un lado, y las voces, memorias y contrasentidos que se escuchan tras los velos de la invisibilización en los testimonios que brindan los pobladores de los pueblos originarios. Su texto, también organizado alrededor del análisis de las características de la incorporación indígena de la actual provincia de La Pampa a la economía capitalista desde fines del siglo XIX, explora como pocos las presiones estatales y privadas por someter, subordinar y desarticular la organización comunitaria indígena y los mecanismos de incorporación como mano de obra barata, sin dejar de lado la propia agencia subalterna. A consecuencia de ello brinda un pormenorizado análisis de las estrategias de los pueblos originarios por subsistir y reorganizarse, las que en muchos casos lograron persistir hasta bien avanzado el siglo XX. A partir de una trama clara y contundente, se ingresa en una investigación que aporta elementos muy valiosos acerca de procesos sociohistóricos que, en general, no forman parte de las narrativas oficiales, como es el caso de los nativos sometidos y su incorporación subordinada, pero a la vez, no es

menor el modo en que Salomón Tarquini encara la difícil tarea de dar cuenta de acontecimientos silenciados acerca de actores sociales que suelen constituir un “no relato”. En tal sentido, este libro no es sólo una invitación a conocer una historia negada, sino también a “cómo se hace” historia acerca de estos procesos desatendidos hasta hace unas décadas, transformando este estudio en un material insoslayable para cualquier investigador dedicado a las ciencias sociales, ya que como adelanta Daniel Villar en el prólogo “hay mucho que aprender en este libro y mucho que reflexionar en su relato que trata de los Indios, y sin buscarlo, de nosotros” (SALOMÓN TARQUINI, 2010, p. 20).

Los ejemplos analizados no agotan las investigaciones que se están formulando sobre las formas de resistencia y rearticulación étnica de las sociedades indígenas ante el avance de las lógicas modernas del Estado Nacional y del mercado capitalista, pero sí reflejan algunas de las coordenadas centrales desde las que se produjeron importantes avances sobre el pasado y presente de la condición indígena en Argentina. A partir de estos trabajos y de otros, se hace evidente que los descendientes de los pueblos originarios, transformados así en una minoría étnica marginada social y económicamente, debieron luchar a partir de entonces por su supervivencia, generando distintas respuestas y resistencias frente a las políticas estatales. Probablemente el aspecto más polémico que resultó de esta reconsideración de la historia nacional desde la perspectiva de los pueblos originarios haya sido la misma reevaluación del carácter de un Estado moderno, de una estructura de instituciones y redes de poder que por su accionar y lógicas requirió que no hubiera más diversidad interna. En efecto, se ha alcanzado un punto medianamente consensuado – pero que aún presenta enconadas resistencias entre algunos intelectuales y gran parte de la ciudadanía – según el cual en la historia violenta de la Argentina, la guerra contra los pueblos originarios fue el primer genocidio (DÍAZ et al., 2008; DELRIO, 2010; DELRIO et al., 2010; BAYER; LENTON, 2010) y la “acción civilizadora”, el primer gran etnocidio (BARTOLOMÉ, 2003).

Una historia que continúa y aún duele: políticas estatales y genocidio indígena

La cuestión del genocidio indígena vuelve a poner en la mesa de discusión las tensiones provocadas por la revisión del pasado argentino a la luz de las actuales políticas de la memoria, las acciones judiciales y los debates en torno a los años setenta y al terrorismo de Estado ejercido por la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Los efectos jurídicos, por un lado, y la actuación de los organismos de derechos humanos por otro, han estado tan presentes en la esfera pública al punto de inducir que las propias relecturas del pasado argentino no fueron únicamente ejercitadas en los acontecimientos más recientes de la historia nacional. Por el contrario, han alcanzado, con fuerza inédita, a este segmento significativo del XIX cuando comenzaban a desplegarse el conjunto de políticas que tendrían una decisiva impronta en la formación del Estado Nacional y del imaginario colectivo argentino. Basta señalar que una de las polémicas inaugurada tras la recuperación democrática es, justamente, aquella plantea entre quienes aún – desde posiciones muy conservadoras y nacionalistas – defienden la llamada “Conquista del Desierto” como una gesta patriótica y quienes – sobre todo agrupaciones indígenas que reivindican este modo de identificación étnica e investigadores de diversas disciplinas cuya producción es cada vez más numerosa – afirman el carácter genocida de las políticas indígenas y que se aplicaron prácticas de este tenor con la población indígena durante y con posterioridad a la “Conquista del Desierto”.

Como respuesta en gran medida a esta observación compartida de la historia de los pueblos originarios como un no-tema en la matriz estado-nación-territorio, en 2004 se conformó la *Red de Investigaciones en Genocidio y Política Indígena en Argentina* (inicialmente desde el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires) para articular los esfuerzos de docentes, documentalistas, periodistas, estudiantes e investigadores universitarios y miembros de organizaciones y comunidades de los pueblos originarios, y de todo el país, interesados en trabajar sobre estos conceptos, que habían sido desestimados en los marcos académicos tradicionales. Esta Red procura, entre sus objetivos principales, plantear la necesidad y la posibilidad de aprehender científicamente el fenómeno del genocidio de los Pueblos Originarios en la historia republicana

argentina, tópico que si bien recurre en el sentido común general y en el discurso de las organizaciones de militancia y raíz indígena, no ha sido en la misma medida abordado y sistematizado desde la academia antropológica local; rastrear, compilar y sistematizar un corpus documental o archivo de la memoria que, a la manera de otros reservorios existentes, permita no sólo desmentir la presunta falta de indicios escritos sobre este genocidio sino también preservar y actualizar la historia oral sobre el genocidio, trabajando junto con sus testificantes; sentar las bases para la discusión pública del tema, tendiente a potenciar los esfuerzos de des-encubrimiento, erradicar los prejuicios existentes y formar conciencia histórica, única manera de prevenir la repetición de esta clase de crímenes de lesa humanidad.

En los últimos años, las actividades de investigación, transferencia y divulgación de la producción científica de la Red hacia sectores interesados en la cuestión el genocidio indígena y los silencios historiográficos, ha mostrado que la lógica de las prácticas y las representaciones que sentaron las bases de las políticas genocidas, salvando las distancias de las coyunturas históricas y las condiciones socioeconómicas, no parece diferir en demasía de aquellas instauradas por el último gobierno militar en Argentina. La violencia y la criminalidad de este último genocidio debe entonces vincularse no sólo a las condiciones estructurales que las hicieron necesarias para la entrega del patrimonio de la Nación que luego se concretaría; sino también a ese genocidio-etnocidio anterior que caracterizó la constitución del Estado argentino y que fue necesario para desarrollar las formas productivas que garantizarían el enriquecimiento de las clases dominantes.

La posibilidad de repensar el proceso de sometimiento de las comunidades originarias a través de su incorporación como mano de obra esclava, su encierro en campos de concentración, el intento de borramiento de su identidad y la distribución forzada de sus miembros a partir de la categoría genocidio ha ayudado, por sobre todo, a destrabar el discurso de la dictadura militar como hecho anómalo, único e irrepetible ya que la genealogía del terrorismo ejercido desde el Estado no se limita a este último período nefasto de la historia ar-

gentina, sino que se ancla en la génesis misma del Estado moderno y de sus dispositivos portadores de hermenéuticas estigmatizantes y racistas (TAMAGNO, 2006; VALKO, 2010). El hecho de que la dictadura operó en la clandestinidad mientras que el sometimiento y el exterminio de indios durante el período roquista fue defendido públicamente en las Cámaras y, sobre todo exhibido, de ninguna manera puede ser tomado como una variable suficiente que se eche por tierra la analogía con las medidas terroristas implementadas por la cúpula castrense a mediados de los '70 (que incluyó, además, la desaparición física de personas, persecución, torturas, robos, sustracción de recién nacidos y otros delitos graves de lesa humanidad). Este factor ha sido esbozado por muchos intelectuales para desestimar el planteo de genocidio. Contrariamente a ello, los últimos trabajos de la antropóloga argentina Diana Lenton (2010) han mostrado que las prácticas de la utopía civilizatoria expedicionaria conllevaron desastrosas consecuencias para los supervivientes indígenas al punto de que eran denunciadas en la época de su ejecución por la crueldad e impunidad con que se realizaban. Por otra parte, desde nuestra reflexión la categoría genocidio resulta una herramienta conceptual valiosa para analizar y condenar tales prácticas estatales criminales. De ninguna manera impide interpretar/explicar otros muchos aspectos que se desprenden de las dinámicas sociales presentes en los espacios de frontera y de la Conquista, tales como las múltiples hibridaciones culturales entre criollos e indígenas, las relaciones inter e intraétnicas, el trazado de los territorios, la extensión de la policía del Estado, la producción de saberes literarios y científicos, entre otros.

Los pueblos originarios, una historia reciente

Decimos que la historia de los pueblos originarios en Argentina es historia reciente porque nos remite a una gama de procesos sociales, económicos, políticos y culturales considerados *traumáticos*, cuya actualidad viene dada por la vigencia de las problemáticas acontecidas en ese pasado que, en la medida que siguen sin resolverse, son constitutivas de nuestro presente. En pleno siglo XXI,

los argentinos seguimos teniendo nos encontramos ante el mismo desafío al que tuvo que enfrentarse la comunidad nacional en el siglo XIX: articular la diversidad étnica y los derechos comunitarios con un principio de ciudadanía que se basa en la legalidad positiva y en los derechos individuales. Volvemos a tener, o mejor dicho, seguimos teniendo, este dilema a partir del cual hemos aprendido mucho a fuerza de errores, golpes y culpas. Vivimos en un país que para ser Nación saquea memorias, despoja subjetividades, lastima identidades, desestima sentires y desprezica saberes. En ese ser nacional fraguado, los excluidos son muchos. Lejos de ser anónimos, reclaman que sean escuchados aquellos relatos de los “pasados que no pasan”...

Hablamos del historia cercana de los grupos indígenas cuando nos referimos a un pasado de naturaleza aún inacabada, abierto a las pasiones y a las luchas simbólicas (y no tan simbólicas) de estos pueblos que pugnan por capturar y edificar sus sentidos. Un pasado abierto e inconcluso, cuyos efectos en los procesos individuales y colectivos interpelan nuestro presente. Su historia concita la atención y el interés del grueso de la sociedad, ya que demandan no sólo explicaciones sino también reparación, justicia y la constante pretensión de superar ciertos estereotipos, simplificaciones, esquemas discriminatorios y prácticas racistas muy arraigadas en nuestras sociedades – algunas de ellas generadas y/o reforzadas por la propia academia –, que hemos internalizado por formar parte de las mismas. La labor irresuelta es, por consiguiente, generar nuevas prácticas y modalidades de relación que no estén cimentadas en la explotación y el prejuicio. Sólo así se podrán edificar sociedades dignas de ser vividas, entendiendo que el valorarnos como ciudadanos y – más que nada – como personas es imprescindible para diseñar un proyecto de país que contenga y a su vez responda a las diversidades que lo constituyen (TAMAGNO, 2008), encontrando conjuntamente los modos de vehicular la superación de las desigualdades.

Es así que la historia oral representa un ámbito y una herramienta necesaria y pertinente para abordar estas cuestiones, poniendo especial cuidado en habilitar la voz e imaginación de los pueblos originarios para proponer, cuestionar, inventar y resolver sobre la base

de una triple mirada: hacia el pasado, incorporando críticamente las evaluaciones de amargas privaciones, pesadas desilusiones y luchas silenciosas de los últimos cien años; hacia el presente, reconociendo los problemas y desafíos, elaborando diagnósticos y propuestas; y hacia el futuro, diseñando un horizonte para el tercer siglo argentino que además de renovar viejas esperanzas, proporcione sentido al proyecto de crear un país en el que quepan “muchos mundos”.

## Referencias bibliográficas

ÁGUILA, G.; VIANO, C. Las voces del conflicto: en defensa de la Historia Oral. In: GODOY, C. (Comp.). *Historiografía y memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002.

ALONSO, L. Sobre la existencia de la historia reciente como disciplina académica. Reflexiones en torno a Historia reciente. Perspectivas y desafíos de un campo en construcción, compilado por Marina Franco y Florencia Levín. *Prohistoria*, Rosario, año XI, n. 11, 2007.

ARCHILA NEIRA, M. Fuentes orales e historia obrera. In: LULLE, T.; VARGAS, P.; ZAMIDIO, L. (Coord.). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Barcelona: Anthropos, 1998.

ARENGO, E. *Civilization and its discontents: history and aboriginal identity in the Argentine Chaco*. 1996. Ph.D. Dissertation - Department of Anthropology, New School for Social Research. New York, 1996.

BECHIS, M. ¿Exterminio o elaboración identitaria? In: BECHIS, M. *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010.

BOCCARA, G. Etnogénesis, etnificación y mestizaje en las fronteras americanas. In: BOCCARA, G. (Ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.

BONFIL BATALLA, G. *México profundo: una civilización negada*. México D.F.: CIESAS, 1987.

BRIENZA, L. *La escritura de la historia del pasado reciente en la Argentina democrática. Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos A. Segreti, Córdoba, año 8, n. 8, 2008*.

CARRASCO, M. Diversidad cultural en pueblos indígenas. In: AMEIGEIRAS, Aldo; Elisa JURE (Comp.). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Los Polvorines/Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, 2006.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA-Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat, 2000.

\_\_\_\_\_; BRIONES, C. *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA, 1996.

CORDEU, E. J.; SIFFREDI, A. *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez, 1971.

DE JONG, I. *Historia, etnicidad y memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*. 2003. Tesis (Doctorado en Antropología) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003.

DE LA CADENA, M. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Peru*. Durham: Duke University Press, 2000.

DELRIO, W. et al. Discussing indigenous genocide in Argentina: past, present, and consequences of Argentinean State Policies toward native peoples. *Genocide Studies and Prevention*, Toronto, v. 5, 2010.

\_\_\_\_\_. El genocidio indígena y los silencios historiográficos. In: BAYER, O. (Coord.); LENTON, D. (Ed.). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/El Tugurio, 2010.

DÍAZ, S. et al. Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en Argentina". *I-Sociología: revista electrónica de ciencias sociales* [En línea], Buenos Aires, año I, n. 1, 2008. Disponible en: <<http://www.isociologia.com.ar/numero1/pdf/articulo/red-investigadores-genocidio.pdf>>.

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México D. F.: Siglo XXI, 1996.

FRANCO, M.; LEVÍN, F. Introducción. In: \_\_\_\_\_. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. El pasado cercano en clave historiográfica. In: \_\_\_\_\_. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007b.

GONZÁLEZ, A. Culturas indígenas e interculturalidad. In: AMEIGEIRAS, A.; JURE, E. (Comp.). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Los Polvorines/Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, 2006.

GORDILLO, G. *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

\_\_\_\_\_; HIRSCH, S. Indigenous struggles and contested identities in Argentina: histories of invisibilization and reemergence. *Journal of Latin American Anthropology*, Arlington, v. 8, n. 3, 2003.

GOULD, J. *To die in this way: Nicaraguan indians and the myth of mestizaje*. Durham: Duke University Press, 1998.

GRELE, R. J. Movimiento sin meta: problemas metodológicos y teóricos en la historia oral In: SCHWARZSTEIN, D. (Comp.). *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.

HALE, C. Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology*, Arlington, v. 2, n. 1, 1996.

HALPERIN-DONGUI, T. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1982.

JELIN, E. Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. *Estudios Sociales*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, n. 27, 2004.

KOFES, S. Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales. In: LULLE, T.; VARGAS, P.; ZAMIDIO, L. (Coord.). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Barcelona: Anthropos, 1998.

LAGOS, M. *La cuestión indígena en el Estado y en la sociedad nacional: Gran Chaco, 1870-1920*. San Salvador de Jujuy: Ed. de la Universidad Nacional de Jujuy, 2000.

LAUER, M. *Andes imaginarios: discursos del indigenismo*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1997.

LENTON, D. La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. In: BAYER, O. (Coord.); LENTON (Ed.). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/El Tugurio, 2010.

LVOVICH, D. Historia reciente de pasados traumáticos. De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina. In: FRANCO, M.; LEVÍN, F. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

MANDRINI, R. *La Argentina aborígen: de los primeros pobladores a*

1910. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

\_\_\_\_\_. La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol: Revista de Historia Regional*, Santa Rosa, n. 11, 2007.

MASES, E. *Estado y cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1870-1910)*. Buenos Aires: Prometeo, 2010a.

\_\_\_\_\_. La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilización de los pueblos originarios. *Pilquen: Sección Ciencias Sociales* [En línea], Bariloche, año XII, n. 12, 2010b. Disponible en: <[www.scielo.org.ar/pdf/rpsc/n12/n12a03.pdf](http://www.scielo.org.ar/pdf/rpsc/n12/n12a03.pdf)>.

MENDOZA, M. E. Identidad y políticas reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios. *Quinto Sol: Revista de Historia Regional*, Santa Rosa, n. 11, 2007.

NACUZZI, L., *Identidades impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998.

NICOLETTI, M. A. *Indígenas y misioneros en la Patagonia: huellas de los salesianos en la cultura y la religiosidad de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Continente, 2008.

PAPAZIAN, A.; NAGY, M. La Isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX. In: BAYER, O. (Coord.); LENTON (Ed.). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/Ediciones El Tugurio, 2010a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín Indígena hacia fines del siglo XIX. *Revista TEFROS* [En línea], Rio Cuarto, v. 8, n. 1-2, 2010b. Disponible en: <<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/vol8n1P10/cuadernos/Papazian-Nagy.pdf>>.

\_\_\_\_\_. El discurso histórico nacional y la “campaña del desierto”. *Signos del Tiempo y Rastros en la Tierra*, Luján, v. 2, 2007.

QUIJADA, M. La caja de Pandora: el sujeto político indígena en la construcción del orden liberal”. *Historia Contemporánea*, Leioa, n. 33, 2006.

\_\_\_\_\_. De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales: los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX al XXI. In: ANSALDI, W. (Coord.). *Calidoscopio latinoamericano: imágenes*

históricas para un debate vigente. Buenos Aires: Ariel, 2004.

\_\_\_\_\_. ¿"Hijos de los barcos" o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX). *Historia Mexicana*, México D. F., v. 53, n. 2, 2003.

\_\_\_\_\_. Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra. In: \_\_\_\_\_; BERNARD, C.; SCHNEIDER, A. (Comp.). *Homogeneidad y nación: con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

RAMOS, A. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

ROSTI, M. La tierra entre derecho y cultura indígena en Argentina. *Altre Modernità*, Roma, n. 1-3, 2009.

ROULET, F. Comunidades mapuche en Argentina: una reacción a comentarios periodísticos. *Revista TEFROS* [En línea], Santa Rosa, v. 7, n. 1-2, 2009. Disponible en: <[www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v7n12d09/paquetes/roulet.pdf](http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v7n12d09/paquetes/roulet.pdf)>.

SALOMÓN TARQUINI, C. *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

\_\_\_\_\_. "Gracias a la fe": misioneros franciscanos y salesianos e indígenas en la Pampa Central (1860-1930). *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, Santa Rosa, año 7, n. 7, 2005.

SCOTT, J. *Seeing like a State*. New Haven: Yale University Press, 1998.

SOLOMIANSKI, A. *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2003.

SOUZA LIMA, A. C. *de. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidad e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SPOTA, J. C. Violencia en la frontera sur. Guerra ideológica y propaganda estatal durante la conquista del desierto. *Todo es Historia*, Buenos Aires, 2010a.

\_\_\_\_\_. Política y estrategia militar de fronteras en el Chaco argentino (1870-1938). In: LUCAIOLI, C.; NACUZZI, L. (Comp.). *Fronteras: espacios de interacción en las tierras bajas del Sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010b.

TAMAGNO, L. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional. In: QUINTAR, Juan; GABETTA, C. (Comp.). *Pensar la nación: conferencias del bicentenario*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010.

\_\_\_\_\_. *Pueblos indígenas: interculturalidad, colonialismo, política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

\_\_\_\_\_. Diversidad/desigualdad en el espacio nacional: negación – ocultamiento – racismo – violencia. In: NUN, J.; GRIMSON, A. (Comp.). *Territorios, identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa, 2008.

\_\_\_\_\_. Interculturalidad: una revisión desde y con los pueblos indígenas. In: BARAS, A. (Comp.). *Diversidad y reconocimiento: aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. México: CO-NACULTA-INAH, 2006.

TERUEL, A. *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Ed. de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

TESLER, M. *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989.

THOMPSON, P. Historia Oral y contemporaneidad. *Anuario de la Escuela de Historia*, Rosario, n. 20, 2005.

TRAVERSO, E. Historia y memoria: notas sobre un debate. In: FRANCO, M.; LEVÍN, F. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007.

TRENTINI, F. et al. "Los nostálgicos del desierto": la cuestión mapuche en la Argentina y el estigma de los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, México D.C., año 4, n. 8, 2010.

TRINCHERO, H. Los pueblos originarios en Argentina: representaciones para una caracterización problemática. *Cultura y Representaciones Sociales*, México D.C., año 4, n. 8, 2010.

VALKO, M. *Pedagogía de la desmemoria: crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo, 2010.

VEZUB, J. E. La crítica histórica y antropológica de los "panoramas etnológicos" de Patagonia. *Etnia*, Olavarría, n. 48, 2007.

WARREN, K. *Indigenous movements and their critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

**Narrativa, sujeito e  
modernidade: da épica  
ancestral ao infinito fluxo**

Maria Lucia Homem

---

## Narrativa, sujeito e modernidade: da épica ancestral ao infinito fluxo

Maria Lucia Homem

### RESUMO

O artigo busca analisar as relações entre a constituição da subjetividade moderna, a ascensão da forma romance e as ancestrais formas de narrativa, como a épica. Para tanto, retoma aspectos das epopéias clássicas, de Homero a Virgílio, passando por Camões e chegando na modernidade da forma romance. Destaca, entre outros, Cervantes e Shakespeare, além de Flaubert e a figura de *Bovary*. Ao longo do percurso, acompanha alguns expoentes da teoria literária e da reflexão sobre a arte de narrar, como Walter Benjamin e Ian Watt.

### PALAVRAS-CHAVE

Narrativa, épica, romance, sujeito, modernidade

## A intrincada questão dos gêneros

Borges nos traz uma curiosa classificação encontrada em “uma certa enciclopédia chinesa: os animais dividem-se em a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões e sereias, f) fabulosos ... n) que de longe parecem moscas”. Seu recorte sintético já nos deixa entrever a densidade da questão: como compreender, ordenar, enfim, categorizar a imensidão dos escritos humanos? Caldo variadíssimo de palavras a tentar decantar – em diversos estilos, modos e perspectivas – a igualmente complexa experiência humana. Essa foi uma tarefa incontornável e já os antigos começaram a desbravar suas searas. Acabou-se por, *grosso modo*, por se estruturar os chamados “gêneros” em três modalidades, de acordo com tais estilos, formas e posicionamentos: épico, lírico e dramático. *Epos* como verso, verbo, narrativa, mesmo que rimada; lírico ao som da lira, instrumento que durante séculos acompanhou a poesia; *drama* do grego ação, a representação em cena tanto da tragédia como da comédia.

Mas o percurso que acaba por propor tal distinção foi mais delicado. Gorgias e Platão deram o primeiro passo, e buscaram situar uma referência classificatória a partir do conceito de mimesis. Arte é, inescapavelmente, buscar recriar algo do vivido. Imitar, narrar, refazer... as interfaces são múltiplas. Platão, no III Livro da *República*, debate o assunto e coloca sua posição: a poesia, enquanto descrição mimética – tal como se revela na epopéia – é cópia, e, “lamentavelmente”, poderíamos dizer, cópia em segundo grau. Já a nossa realidade terrena é cópia, mundo sensível que é de fato anteparo entre o humano e o almejavél mundo das Idéias. Ou seja, a mimesis afastaria os homens dos ideais do Bem, do Belo, da Verdade. A filosofia, sim, seria um caminho menos equivocado. Enfim, o famoso conselho platônico: retirar o poeta da República. Aristóteles, na *Poética* retoma o conceito de mimesis como referencial, colocando-o, porém, em outro patamar, ultrapassando o caráter normativo platônico: o processo mimético opera em dois níveis: pode ser revelador àquele que se embrenha pela poiesis essa relação, obtendo-se o

prazer da *catarsis* além do conhecimento, elemento inevitável ao se entrar em contato com a representação do humano. Enfim, prazer e saber via mimesis. Aristóteles, de fato, abraçou na *Poética* a epopéia e a tragédia, de forma mais direta. O sonhado segundo volume, que teria sido dedicado à Comédia, ficou para sempre perdido (tal “mistério” inclusive sendo tema de um romance muito lido no século XX, *O nome da rosa*, de Umberto Eco).

Alguns séculos depois, em I a.C., Horácio sistematiza de forma mais clara a tríade classificatória dos gêneros em sua histórica “Epístola aos pisões”, cunhada mais adiante por Quintiliano como sua “Ars Poetica”, também retomada por Cícero. Os gregos e os latinos estruturam, assim, os chamados gêneros literários, cuja forma basal iria permanecer relativamente intocada, atravessando a Idade Média e o Renascimento. Até então, muito dos estudos literários tinham um caráter “adequativo” da obra em relação ao cânone assim estabelecido. A métrica, a rima, a temática, o desenrolar dramático ditavam a boa (ou má) forma.

Foi com a Modernidade e sua outra concepção de sujeito e representação – como veremos adiante – e especificamente com o Romantismo, e a ideia de gênio criador, que começa a se considerar a possibilidade de maior liberdade formal e criativa na arte. A própria história da crítica literária se adensifica a partir daqui, com as considerações fundamentais de Hegel e Schlegel, desembocando nas contribuições de Brunetière e Croce no XIX. E, enfim, abre-se de maneira radical o espectro da eventual postura classificatória, além de analítica e metodológica dos estudos literários no século XX, com formas tão diversas de compreendê-los como o Formalismo e o *New Criticism*, o estruturalismo e a hermenêutica, a teoria crítica e a crítica genética – tema, no entanto, amplo o suficiente para merecer outra ocasião para ser tratado.

## As matrizes da épica

Uma vez um entrevistador perguntou a Clarice Lispector: “Por que você escreve?”, ao que ela retornou com outra pergunta: “Por que você bebe água?”. E complementou, frente ao ar atônito de

seu interlocutor: “Escrevo para me manter viva”. Talvez esteja aí um dos cerne fundamentais do ancestral ato de contar: narrar é a retomada do vivo, discorrer é ‘correr através’ da multiplicidade da matéria humana, aquele infinito inalcançável para a pequenez de somente uma vida, aprisionada, afinal, em somente um corpo, aprisionado, de maneira brutal à terra e ao tempo que tudo desconstrói. A narrativa não deixa de ser a busca de uma transcendência, parcela mínima – e tão magnificada – de ultrapassar os limites de uma história, simples, una, uma, que é a minha. Já desde 4000 a.C. temos a escrita como alinhavadora do contar: *Os contos dos mágicos*, a Bíblia, Sherazade e suas Mil e uma noites... persas, indianos, judaicos, egípcios, todos contamos desde sempre e até mais além. Como diz Jolles, o humano se trança com as “formas simples” desde há muito, reflexo de arquétipos em movimento de um inconsciente coletivo, simbólico a pulsar entre nossas falas e textos. Também Propp vai estudar essa formas, buscando determinar sua “morfologia” a partir dos contos maravilhosos do antigo folclore russo, antigo como todo folclore. Narrativa e morte, narrativa e tempo, narrativa e elaboração a partir do espelho multifacetado que se revela para nós ao ouvir e apreender os acontecimentos da inesgotável alteridade humana. O épico não deixa de nos brindar com todas essas camadas.

Ele é a origem fundacional de uma certa perspectiva narrativa. Seu marco encontra-se nos obras de Homero, situadas por volta de VIII a.C. A *Iliada* e a *Odisséia* cifram de maneira modelar os elementos centrais do épico: a ação, as personagens, a forma métrica e o maravilhoso, que compõem, não podemos deixar de notar, um desenrolar sucessivo de contos encadeados, ao mesmo tempo que uma grande narrativa. O épico opera com a lógica de glorificação de um povo, representado de forma coletiva ou individual, como Aquiles, Heitor, Ulisses, entre tantos outros. A narrativa épica gesta a formação dos grandes agrupamentos simbólicos humanos, com suas necessárias identificações em torno de marcas simbólicas que os reunissem na formatação da unidade, que acabará por se desenharem: o povo, no caso, grego. O narrador é aquele que mantém uma retidão de formatação ao longo de toda a narrativa, mantendo seu estilo de exterioridade ao mesmo tempo que de elo mediador

entre as musas transcendentais e seu público, estando no lugar daquele que poderia encarnar a sabedoria e o aconselhar. O tempo e o espaço são cristalinamente colocados, de forma tal que nós vamos pouco a pouco reproduzindo um desenho mental pretensamente inequívoco das peripécias de Aquiles ou Ulisses. O tempo é o do desenrolar presente dos acontecimentos, enquanto a narração é necessariamente passado, e passado distanciado. A guerra, o retorno; a luta, o herói, as peripécias, a conquista, o desalento, a bravura, e mais uma vez a luta, o herói, o engodo, o ultrapassar, o retomar, formando movimentos na superfície aquática e visível do narrar. Como bem captura Auerbach, em seu monumental *Mimesis*, eis o “impulso fundamental do estilo homérico: representar os fenômenos acabadamente, palpáveis e visíveis em todas as suas partes, claramente definidos em suas relações espaciais e temporais. O mesmo ocorre com os processos psicológicos: também deles nada deve ficar oculto ou inexpresso”. E mais adiante: isso que ele nomeia o ‘estilo’ de Homero “só conhece o primeiro plano, só um presente uniformemente iluminado”.

Como diria Adorno, estamos no reino do “mandamento épico da objetividade”. Objetividade, causalidade unívoca permeando o encadeamento da narrativa e forma de narrar se entrelaçam. Um clássico início da épica é feito a partir do que ficou conhecido como *In media res*, ou seja, o início se faz pelo meio da cadeia dos fatos. Na *Iliada*, Homero inicia a narração já no final dos dez anos de guerra, e no decorrer da narrativa é que se utilizam recursos de retomada e avanço da diegese – analepses, prolepses, deslocamentos – de forma tal que o leitor se vê enredado no fio de Ariadne, ao mesmo tempo que ordena de forma objetivante seu desenrolar, uma vez que se X implicou Y, então é certo e claro que Y foi derivado de X. Digamos que essa estrutura conhecerá transformações radicais na narrativa da modernidade e, sobretudo, do século XX em diante. Mas observemos mais de perto um breve trecho da *Iliada*, no canto IX:

“Tremo que se efetue essa ameaça  
Que, longe das fecundas pátrias veigas,  
O céu nos fade a perecer em Tróia”

Vários dos elementos colocados acima se revelam. Primeiramente, a ameaça paira sobre o herói e seu povo, e justamente aí se insere sua missão: ser porta-voz e comandante do coletivo, dirigindo a ação do grupo em direção ao extermínio da ameaça inaugural da narrativa. Constitui-se aí um outro elemento: a pátria, terra distante que se trata de honrar e à qual se retornará, após finda a travessia do herói em seu *exílio*. Pátria onde tudo viceja, Grande Mãe Terra da língua natal, ao mesmo tempo que arquétipo, como o nome diz, do patriarca, da tradição. Em terceiro lugar, a separação entre dois mundos: a Terra e o Céu, naturalizando uma espécie de *Weltanschauung* pré-moderna, onde o céu Divino se coloca coma instância que carrega o poder do fado, do destino. Humano incompleto em sua imanência, a constituir uma totalidade com as forças do além, deuses e magos transcendentais a auxiliar ou atrapalhar os humanos e os seres metamorfoseados, aqueles que ficam no “meio do caminho” entre o humano e o divino, filhos mestiços de forças distintas. Aquiles é um desses, e só não ficou inteiramente protegido pois sua mãe não conseguiu mergulhá-lo completamente na poção mágica e protetora, restando-lhe o ponto dramático da falta, seu famoso calcanhar, doravante cifrado na língua de muitas nações de origem greco-latina como a nossa. Além do calcanhar, fixemo-nos um instante na cicatriz de Ulisses. Como revelara Propp, a cicatriz é marca invariavelmente *necessária* do herói, aquela que trará o testemunho de sua batalha e sua saga, ao mesmo tempo que o revelará no momento do retorno ao lar, em que ele poderá precisar empreender nova luta para reconquistar seu lugar usurpado pelo falso herói. Enfim, transcendência, divino, herói, pátria e tradição, num tempo cíclico das aventuras que se narram sem cessar: eis aí a cosmovisão da antiguidade clássica nomeada por Koyré como o “mundo fechado”. Koyré assim caracteriza a era pré-moderna em seu longo tratado da filosofia da ciência, *Do mundo fechado ao universo infinito*, referência primeira, agora se percebe, do título deste texto, feito juntamente a partir do subtítulo da *Teoria do romance* de Lukács, *A grande narrativa épica*.

## O desenrolar do gênero

A partir da matriz homérica, inúmeros, diversos, por vezes inigualáveis textos se desenrolaram. Tracemos um breve fio nesse território, a fim de desembocar na transformação do épica na Modernidade.

Um primeiro e inevitável ponto de parada é a *Eneida* de Virgílio, poeta romano que viveu em I a.C. Ele já tinha sua fama quando o imperador Augusto encomendou-lhe uma obra que ressaltasse o brilho dos romanos e que se igualasse, quiçá superasse, a magnitude da obra de Homero. Missão quase impossível da qual Virgílio se desembaraçou, sem dúvida, da melhor forma possível. Escolheu o herói Eneias, saído da guerra de Tróia – podemos ler, da *Iliada* – para ser o condutor e patriarca fundamental do povo romano, narrando as inúmeras peripécias de seu caminho até a posterior formação do reino que daria origem aos gêmeos Remo e Rômulo que por fim lutariam até a morte e à glória da fundação soberana de Roma, centro do Império. Projeto de certa forma semelhante ao grego, em seu mapeamento de um povo, dando-lhe, mais que mapa, uma terra (no Palatino da Península Itálica), um nome, uma história e uma origem heróica.

Assim Virgílio inicia sua epopéia: “Arma virunque cano”, os famosos versos que anunciam seu narrar. Como Homero, ele canta o herói, o povo e o meio necessário para sua constituição, a luta - Canto as armas e o homem. Homem que se revela logo a seguir, um troiano. Roma é feita à imagem e semelhança de sua prima irmã grega, mas descende de Tróia, o lado heróico embora perdedor da longa contenda. Assim como as obras homéricas, a *Eneida* também inicia sua narração *In media res*, no naufrágio de Eneias em Cartago. Será aí que, junto à rainha Dido, contará sua história desde o final da Guerra de Tróia e de como foi salvo da destruição. De certa forma, como vimos mais acima, mais uma vez a causalidade lógica linear encontra-se demonstrada, onde um fato levando ao outro traduz a ordem do necessário, e muitas vezes do divino, para o encadeamento da ação – e, mais do que isso – da vida.

Saltemos alguns séculos e aportemos na *Divina Commedia*, obra prima de Dante que, no século XIV, já esboça elementos da transição do gênero épico para uma outra perspectiva. “Nel mezzo del camin di nostra vita” o autor relata encontrar-se numa selva escura e, inevitavelmente, estava perdido. Aí, nesse tempo e nesse espaço algo vagos, faz-se o encontro: cruza com Virgílio – e toda a cultura clássica, podemos inferir – ao qual dá a mão em sua longa jornada pelos anéis do Inferno e do Purgatório. Como é sabido, chegando ao Paraíso, é conduzido pela amada Beatriz e, ao final, depara-se com o inenarrável do encontro com a luz misteriosa do divino. A *Comédia* é obra de entrelaçamento, pois retoma o tema da viagem heróica e sua incontável saga pelos caminhos atribulados do mundo, e, simultaneamente, demonstra uma alegoria religiosa, construída na macroestruturação do universo medieval. Embora construída a partir daí, já algo do sujeito deslocado moderno se revela.

Elemento também presente no *Orlando Furioso*, de Ariosto, também do XVI. Aqui fica mais clara a desestruturação do mundo ordenado da Idade Média, em sua lógica feudal e cavaleiresca. Orland carrega em seu nome a referência direta à Chanson de Roland, épico em voga no século XI, do imaginário de louvação dos paladinos de Carlos Magno. Orland, ao contrário, abandona Carlos Magno e passa a perseguir Angélica, até ficar louco de ciúmes. Lenta, mas inexorável construção de um dos pilares modernos: o sujeito individual dotado de uma interioridade própria e irreversível.

Detenhamo-nos, por fim, na grande épica escrita em nossa língua, do grande Luís de Camões. Assim abre ele *Os Lusíadas*:

As armas e os barões assinalados  
Que, da Ocidental praia Lusitana,  
Por mares nunca de antes navegados  
...  
E também as memórias gloriosas  
Daqueles Reis que foram dilatando  
A Fé, o Império, e as terras viciosas  
De África e da Ásia andaram devastando,  
E aqueles que por obras valerosas  
Se vão da lei da Morte libertando:  
Cantando espalharei por toda a parte,  
Se a tanto me ajudar o engenho e arte.

Cessem do sábio Grego e do Troiano  
As navegações grandes que fizeram;  
Cale-se de Alexandro e de Trajano  
A fama das vitórias que tiveram;  
Que eu canto o peito ilustre Lusitano,  
A quem Neptuno e Marte obedeceram.  
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,  
Que outro valor mais alto se alevanta.

Camões canta o ilustre português, aquele que, partindo da porção mais ocidental da Europa, realizou a façanha talvez mais heróica: conquistou os mares e atravessou aqueles jamais atravessados. O herói individual que perfaz a conquista é Vasco da Gama, o tempo, fim do século XV. Mais uma vez temos a glorificação de um povo, assim como a esperança de que essa glória vença a morte e que o feito realizado supere os feitos anteriores. Eis uma estratégia importante do discurso épico, como diz Anatol: transformar o acontecimento, célula mater do mundo ‘terreno’, no grande “feito”, a ser cantado, louvado e sistematizado como marca a gravar na memória de um povo e de todas as culturas. Ou, nas palavras do crítico, o narrar das “coisas espantosas”. “Cesse tudo o que a Musa antiga canta”, pois que sou portador de valor mais alto; calem-se gregos, troianos, alexandres e trajanos, pois que Vasco lhes é superior.

No entanto, Camões, como narrador de seu tempo e de cultura vasta (além de crítica), já anuncia, de início, uma posição menos ingênua em relação ao narrador épico clássico. Aqui, a voz condutora

demonstra ter consciência do movimento expansionista realizado por parte dos grandes contra os pequenos, dilatando seu Império em nome da Fé; e marca, ainda, o explícito manejo de devastação que se deu em África e Ásia. Enfim, algo em gestação nessa era já se anunciava: a fratura moderna. Revela-se o doravante inescapável conflito com o mundo, desdobrando a quebra de harmonia estabelecida entre o ser e o cosmos, permeada pelo diálogo entre deuses e homens que, cada vez mais, será perdido.

### O romance como epopéia moderna

Benjamin abre em seu clássico ensaio sobre “O Narrador” atestando sua crise: “A experiência caiu na cotação. E a impressão é de que prosseguirá em queda interminável”. Ao longo tempo do narrar oral, seguiu-se a era da escrita. A experiência e a figura do narrador eram aí centrais, sendo ele a conexão mais palpável entre o mundo das musas, dos deuses, da tradição ancestral e os homens, reunidos talvez em volta do fogo no aqui e agora da narração. A escrita, e, mais do que ela, a escrita enquanto literatura, e a imprensa colocam em xeque essa cena. Boccaccio, no século XIV, é tido, com seu Decameron, como aquele que representa o marco de um tratamento literário ao elaborar seu contar em dez partes das dez jornadas. Daí à formatação moderna do romance será um passo. Passo longo, mas realizado de forma inexorável.

O romance assume o lugar do sujeito moderno individual como aquele que, ao mesmo tempo, narra o mundo e é narrado. Sujeito e objeto de uma linguagem nova, que Cortázar chamará de “linguagem estética”, este filho do cogito cartesiano irá, a partir de sua racionalidade iluminada, conhecer o mundo e sua própria subjetividade agora amplamente formalizada. A Hegel coube a nomeação: o romance se apresenta como a epopéia burguesa moderna. Em seu curso de *Estética*, alinhavou os movimentos pendulares de sua dialética, colocando a epopéia como síntese entre a objetividade do drama e a subjetividade da lírica. O romance irá carregar essa marca, tendo como objeto a trajetória – mais ou menos épica, mais ou menos desencantada – do indivíduo moderno. Aqui, Cervantes

e Shakespeare são marcos incontornáveis. D. Quixote não deixa de operar a partir dos escombros de uma épica cavaleiresca medieval em decadência, seguindo incólume com sua lança moderna a desbravar o novo, satirizando os modelos antigos. E Hamlet traz para o interior da subjetividade a grande questão, antes presa da voz oracular: “Ser ou não ser?” Escolher vingar a morte do pai ou escolher abster-se dos esteios antes imperativos da tradição? O herói agora está em crise. Ou melhor, o frágil herói moderno já nasce em crise.

Vários autores buscam retrair esse movimento da formação do romance moderno a partir dos vetores nascentes da Modernidade: Ian Watt, com seus iluminadores *Mitos do individualismo moderno: Fausto, D. Quixote, D. Juan, Robinson Crusoe e Ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*; Louis Dumont, em *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* e William Everdell, com *The first moderns. Profiles in the origins of 20th century*. O ser (quase) solitário em sua ilha, o cavaleiro de triste figura, o homem agoniado em seu pacto com a transcendência que não nos assegura mais, eis algumas das formas que o herói decaído num mundo desencantado assumirá. Mais liberdade, sim, mais autonomia, talvez; mas o preço a pagar foi caro: a consciência de nosso lugar instável no universo cada vez mais infinito da modernidade.

Desenvolver as linhas que moldam essa trama, correndo ao longo da história e do texto, seria trabalho fascinante, mas aí estaríamos entrando no campo de outras reflexões, outras teorias. Como a do romance.

Fiquemos então por aqui, com a insular síntese de Henry James: Madame Bovary – um dos grandes romances jamais escritos – é o “épico do comum”. Sonha com a saga épica e os ideais românticos enquanto sua vida se desenrola com a mais árida carga possível a se carregar: o absolutamente banal que nos molda a todos. E, não por acaso, aqui se formaliza uma forma de discurso condizente com todo esse percurso. o estilo indireto livre: cada vez mais distante do antigo narrador onisciente, a narrativa agora se faz na fragmentação e no universo de uma subjetividade mais complexa. Para além da consciência racional, clara e cristalina, o inconsciente; para além do texto unívoco, camadas várias e entrelaçadas. “Da grande narrativa

ao infinito fluxo”, nosso título inicial.

Ulisses fez a grande travessia e, assim, funda nossa civilização. Emma Bovary “morreu de tanto ler romances”. Resta-nos agora perguntar qual o estilo de narrativa que gestaremos.

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor. “Posição do narrador no romance contemporâneo”. In: BENJAMIN, HABERMAS, HORKHEIMER, ADORNO. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, col. *Os pensadores*, p. 269-273, 1983.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978.
- BELLEMIN-NOËL, Jean. *Psychanalyse et littérature*. Paris: PUF, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- EVERDELL, William R. *The first moderns. Profiles in the origins of twentieth-century thought*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.
- FELMAN, Shoshana. *La folie et la chose littéraire*. Paris: Seuil 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- PLATÃO. *A República*. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- WATT, Ian. *Ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

**A representação popular  
do guerrilheiro português  
Remexido e o empenho  
na invenção de uma  
memória algarvia**

Nilce Camila de  
Carvalho

## A representação popular do guerrilheiro português Remexido e o empenho na invenção de uma memória algarvia

Nilce Camila de Carvalho<sup>1</sup>

### RESUMO

Considerando tanto as obras populares do século XIX e início do século XX como as releituras contemporâneas acerca do personagem histórico Remexido, alcunha de José Joaquim de Sousa Reis, guerrilheiro que lutou na Guerra Civil de 1832-1837 e que após o seu término permaneceu como rebelde opositor ao governo, este artigo tem como objetivo analisar o percurso das representações acerca desse guerrilheiro, as quais estão sendo resignificadas e reapropriadas no sentido de se constituir enquanto símbolo de uma herança histórica cultural com vistas a constituição de uma identidade local e regional.

**PALAVRAS-CHAVE:** bandoleiro; guerrilha; memória; tradição.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Estudos Literários na Universidade Estadual e Londrina (UEL). O presente artigo é oriundo de uma bolsa de pesquisa PDSE, financiada pela CAPES, e realizada junto à Universidade do Algarve sob a orientação do professor Dr. José Joaquim Dias Marques.

A “literatura de cordel”, folhetos vendidos “a cavalo num barbante”, é comum em Portugal desde o século XVI. A edição desses folhetos era feita em brochura e papel barato, a grande maioria escritos em prosa, embora houvesse muita versatilidade no gênero (ABREU, 1999, p. 19-25). As produções portuguesas abarcavam temas variados e muitos estavam agrupadas tematicamente dentro de coleções específicas.

Dentro dessas produções, haviam algumas coleções que se dedicaram a narrar a história biográfica de famosos bandoleiros que perambularam pelo país. “Os grandes criminosos”, “Criminosos Célebres” e “Histórias Populares Portuguezas” eram coleções focadas na vida de crimes e nas aventuras de bandidos populares como José do Telhado, João Brandão, Diogo Alves, Remexido, entre outros.

Tais coleções, baseadas em um procedimento editorial que revela o alcance popular desses textos, apresentavam em cada edição um personagem diferente. De modo geral, expunham resumidamente os crimes e façanhas dos personagens sem problematizar os fatos ou relacioná-los ao contexto histórico social, o único propósito sempre reiterado era o compromisso com a verdade, verdade que se reduzia, muitas vezes, à mera biografia, exposição cruel dos atos criminosos de uma maneira sensacionalista e julgamentos moralizantes.

Esse artigo propõe uma análise mais detida acerca da representação de Remexido, personagem histórico que teve um grande papel político na cidade em que habitou, São Bartolomeu de Messines (região do Algarve), e transformou-se em “vilão” em razão de sua participação na Guerra Civil e em sua resistência posterior, foi de certa forma esquecido (por um determinado tempo), e, recentemente, é homenageado no lugarejo como um ícone local<sup>2</sup>. Em razão desse processo de reinvenção de uma memória local, o objetivo do artigo é perceber o modo como se está reformulando uma história e uma identidade regional a partir da imagem que ficou consolidada em alguns desses textos populares que, por vezes, apresentam uma visão romantizada do guerrilheiro e em outras uma

2 É importante destacar que Remexido vem sendo rememorado não só na vila de São Bartolomeu de Messines, mas também em outras vilas e cidades da região do Algarve, como Loulé e Silves (sede do concelho na região).

visão sanguinolenta, vão até a gestação de práticas e bens culturais que buscam demarcar o lugar social e histórico ocupado pelo guerrilheiro/bandoleiro na região.

Historicamente, Remexido<sup>3</sup>, José Joaquim de Sousa Reis, foi um guerrilheiro que lutou bravamente pelos interesses miguelistas na Guerra Civil (1823- 1834), cujo propósito era defender o direito do “trono e do altar” representado na bandeira absolutista. Nasceu em Estômbar, no Algarve, em 1792. Foi um homem um tanto quanto esclarecido e preocupado com as questões sociais da pequena freguesia de São Bartolomeu de Messines, vila na qual se estabeleceu após seu casamento. Remexido conseguiu melhorias para essa freguesia como a criação de uma escola primária, um forno público para assar pães e uma feira (1825) em homenagem a Nossa Senhora da Saúde, que até hoje é realizada naquele lugarejo.

Os motivos que levaram tal homem a participar da Guerra Civil e nas lutas posteriores deve-se a sua popularidade na região. Ao casar, ele ascendeu socialmente e passou a ocupar o cargo de cobrador de impostos de várias freguesias do concelho de Silves. Quando D. Miguel subiu ao trono em 1828, ele nomeou Remexido ao cargo de Alferes de Ordenanças, título que lhe deu poder militar e se somou à autoridade fiscal que já possuía (MESQUITA, 2009, p. 170). Com essa nomeação, Remexido tornou-se, de certa forma, um defensor da D. Miguel e um defensor de seu direito ao trono por interesses pessoais, uma vez que com o governo liberal seu poder em São Bartolomeu de Messines enfraquecia. Mais tarde, no momento em D. Miguel perde a coroa e se instaura a contra-revolução miguelista, Remexido é nomeado, pelo exilado D. Miguel, como Comandante dos Terços de Ordenanças de Silves na intenção formar uma tropa para resistir ao novo governo.

Finda a Guerra Civil, o governo português decide extinguir as revoltas localizadas que ainda apoiavam a política absolutista. Diante desse quadro, Remexido resolve se manter escondido na serra do Algarve, lugar de difícil acesso para o exército da rainha, D. Ma-

3 Alcinha que, segundo o autor da obra *Remexido*, foi dado por sua esposa devido ao modo como se “remexeu” (sublevou) contra as imposições de seu tio que desejava que o sobrinho seguisse a carreira eclesiástica.

ria II, e continua com sua guerrilha particular conhecida como “A guerrilha do Homem da Serra” (1834-1838). Assim, para a manutenção da guerrilha, Remexido saqueava e queimava as vilas mais próximas e assaltava nas estradas, ações que o qualificaram também como bandoleiro. No caso, a conjuntura social do país, principalmente a perseguição instaurada contra aqueles que lutaram pelo lado que foi derrotado, foi um dos motivos centrais para a prática bandoleira na região das serras do Algarve.

A guerrilha do “Homem da serra” conseguiu a proteção dos camponeses que habitavam as serras e também a adesão de mais homens dispostos a manter a luta contra o governo, os quais persistiam no combate contra a perversidade dos interesses políticos e das provocações perpetradas pelo governo, preferencialmente inflingidas sobre a Igreja – de que resultou o pauperismo das massas camponesas – que se reanimaram as guerrilhas e se reacendeu a contra-revolução miguelista. Não podendo contar com as chefias militares que no tempo da guerra-civil conferiram ao exército miguelista a necessária organização e disciplina, estas limitaram-se a levantar um grito de revolta contra a rapacidade dos novos senhores da terra, clamando por melhor justiça e maior proteção às classes desprotegidas. Embora irmanadas nos espírito político da ressurreição da causa realista, o certo é que as diversas guerrilhas que por todo o país pegaram em armas fizeram-no em nome de D. Miguel e da moralidade das leis. Combateram ao lado de um ideal, mas tiveram como móbil imediato a necessidade de saciarem a fome, que impiedosamente grassava nas aldeias do interior, esquecidas por um governo demasiado centralizado e por um regime de vorazes clientelas políticas. Depois de quase dois anos de silêncio, de aparente letargia e conformismo, eis que ressurgem das cinzas da guerra e das brumas sebastiânicas, as justiceiras guerrilhas camponesas. À testa desses grupos armados, a que uns chamavam bandoleiros e outros simplesmente ladrões de estradas, (res)surgem míticos heróis populares como o Remechido (MESQUITA, 2005, p. 12-13).

No sentido apontado por Mesquita, é justa a causa para a adesão popular dos camponeses na guerrilha, entretanto, é relevante ressaltar que tais homens cometeram diversas atrocidades em nome

dessa luta, mesmo na época da Guerra Civil, os constantes assaltos realizados nas freguesias mais próximas, como os violentos ataques em Loulé, Albufeira, destacados pelo próprio Mesquita em outro texto, deixaram a população estupefata e enfurecida contra os guerrilheiros, principalmente o Remexido. A visão um pouco idealizada que sobressai na citação acima é desfeita pelo autor no artigo “O Remexido e a resistência miguelista no Algarve”, publicado em 2009, quando o autor relaciona algumas atitudes assumidas por Remexido a características do “bandido social” proposto por Hobsbawm, mencionando que “o Remexido, pela essência da sua luta política, deve ser considerado como um guerrilheiro, que só esporadicamente assumiu particulares atitudes de bandido social” (MESQUITA, 2009, p. 167).

Para compreender o apoio dado pelos “serrenhos” e a revolta da população habitante das vilas e cidades é preciso considerar o antagonismo que se desenvolveu entre campo e cidade (MESQUITA, 2009, p. 166). Os camponeses se viam prejudicados diante da política que privilegiava os burgueses citadinos e esses eram espoliados pelos guerrilheiros/bandoleiros. Claro que os assaltos e crimes sangrentos não eram cometidos somente contra essa burguesia, mas também contra qualquer civil que habitava as freguesias do Algarve, principalmente as da costa oeste litorânea e as que ficavam mais próximas das serras.

A maioria das obras escritas a respeito de Remexido e de sua guerrilha possuem um caráter histórico, sendo apenas duas de laivo mais literário. Entre essas, quase todas são biográficas e narram a história do herói desde sua infância, passando por sua vida adulta em Messines, sua entrada na guerrilha do lado de D. Miguel, suas lutas e batalhas contra os soldados de D. Maria e, por fim, sua prisão, julgamento e fuzilamento pelas tropas liberais.

Depois das Convenção de Évora Monte, quando é declarada finda a guerra, os miguelistas são obrigados a se desarmar e entregar-se ao exército inimigo. É nesse momento que Remexido passa de guerrilheiro a bandido, uma vez que, desconfiado da proteção que seria dada aos antigos guerrilheiros e da inserção assegurada numa vida normal, ele manda seu filho mais velho (ainda uma criança)

até à cidade de Silves, e este é preso pelas tropas liberais. Assoma-se a esse evento a violência cometida pela Guarda Nacional contra a sua mulher, que é espancada e tem seu cabelo raspado, e a população aproveitando a oportunidade assalta sua casa, queimando-a, em seguida.

Desse modo, considerando seus ideais políticos e vendo que “entregar-se é morrer”, Remexido permanece escondido na serra situada na fronteira entre o Algarve e o Alentejo, conseguindo agrupar consigo até 600 homens, os quais cometeram muitos crimes em seu nome. Além das invasões em vilas e freguesias, os guerrilheiros interceptam os correios para obter informações acerca das estratégias do exército liberal. É claro que essa resistência absolutista também é apoiada por D. Miguel, mesmo do exílio, o qual nomeia Remexido capitão de tropas, seu representante no sul de Portugal.

Os atos criminosos cometidos pelos guerrilheiros perturbavam a população, que vivia em sobressalto, sempre à mercê dos constantes ataques. Os guerrilheiros deixavam o povo sem mantimentos e reciosos de atos extremos. Como precaução, os camponeses da região deixaram de usar as estradas para comercializar suas produções, o que dificultava e muito o cotidiano dos habitantes do Algarve.

No momento em que essa situação ficou insustentável, e que vários pedidos das câmaras locais foram expedidos à Rainha D. Maria, o governo determinou a extinção do grupo nomeando para esse fim o coronel José Joaquim Gomes Fontoura. Tarefa que levou tempo para ser cumprida, principalmente porque o exército da rainha subestimou a resistência tática do chefe guerrilheiro.

Um dos fatores que beneficiavam os homens acoitados na serra algarvia era o apoio dado pelos “serrenhos”. Enquanto a população das aldeias, vilas e cidades nos arredores de Silves temiam as ações do bandoleiro e de seu grupo, os “serrenhos” os proviam de material bélico, através do exercício de ferreiros locais, e alimentos. Uma das estratégias do exército liberal para enfraquecer Remexido e seus homens foi transferir a população serrana com seus mantimentos básicos e suas produções (as quais também iriam prover sustento para parte dos guerrilheiros) para as cidades. Desse modo, não tendo de quem obter proteção, os homens de Remexido ficaram mais

vulneráveis e sucumbiram mais rapidamente.

Quando, enfim, conseguiram prender Remexido, sobre o qual já existia a lenda de que se tornava invisível quando passava pelos exércitos dos liberais em razão de sua forte resistência – resistência que em muito se deve a tática de interceptação dos correios e das ciladas que armavam contra a Guarda Nacional – este foi levado a julgamento na cidade de Faro. Após ser condenado à pena capital, os responsáveis pela sentença não quiseram esperar pelo perdão da Rainha, que possivelmente chegaria no dia seguinte (e, de fato, chegou), e fuzilaram o guerrilheiro.

A história de Remexido relatada acima é, a grosso modo, a que se encontra na maior parte das obras que foram escritas a seu respeito. A maioria dedica-se muito mais à reconstrução histórica da luta entre miguelistas e liberais e da vida pessoal do personagem, sua infância, formação religiosa (Remexido formou-se para a vida eclesiástica no Seminário de Faro) e como cidadão respeitável na freguesia de São Bartolomeu de Messines.

O folheto de cordel intitulado *Remexido* da coleção “Criminosos Célebres” é uma obra interessante, repleta de ditos ou provérbios populares, através dos quais pode-se perceber que o autor tentou recriar a história do personagem em uma linguagem popular. Excepcionalmente as obras mais antigas, como uma biografia intitulada *Biografia do Remexido* de 1838, escrita logo após a morte do guerrilheiro (reeditada em 1892), o romance histórico *O Remexido* de Eduardo Noronha de 1922 e o pequeno artigo *As relíquias de Remexido evocadoras do valoroso e nobre defensor da realeza de D. Miguel no Algarve* de 1945, as outras são publicações bem recentemente, posteriores à década de 1980. Após a obra de Eduardo de Noronha, até 1981, ano da publicação de *A guerrilha do Remexido* dos historiadores António do Canto Machado e António M. Cardoso, há um longo período de silêncio, apenas interrompido pelo opúsculo de 1945.

Durante algum tempo, nos anos posteriores à Guerra Civil e à guerrilha do Homem da Serra, na freguesia de São Bartolomeu de Messines, ainda se falava acerca de Remexido, sua guerrilha, seu bando, sua morte. Muitas lendas foram contadas no Algarve sobre o personagem, sobre as casas que assaltara e incendiara, sobre seus es-

conderijos, e também correu na tradição oral algumas quadras soltas sobre sua figura. Contudo, hoje, o Remexido parece estar bastante esquecido no Algarve e mais ainda no resto de Portugal.

A partir da minha experiência pessoal na vila, percebi que mesmo a população de Messines, atualmente, conhece poucas lendas ou versos sobre o guerrilheiro. Um poemeto recolhido durante uma pesquisa de literatura oral por Leite de Vasconcellos e que está publicado em *Cancioneiro Popular Português* (não possui data, local e nem mesmo o nome do informante) referem-se a uns versos já publicados, sob o título de “O Remexido”, que foi memorizado e transmitido oralmente:

Avança, caçadores, avança,  
Soldados, tropa de linha,  
P'ra matar o Remexido  
Que foi traidor à Rainha.

Isto é bem bom,  
'Stá menos mau  
Tudo remexido  
Com bacalhau.

O poema demonstra certa empolgação com o esforço das tropas na captura do bandoleiro/guerrilheiro, a qual permitiria que a situação ficasse “menos mau” para aqueles que vinham sofrendo diante dos ataques perpetrados por Remexido. A segunda quadra mostra certo humor diante da brincadeira com o nome do personagem. Das narrativas orais acerca do personagem, uma lenda, recolhida pelo professor José Joaquim Dias Marques (coorientador desse trabalho) em Messines, refere-se a um dos incêndios causados pelos guerrilheiros:

Ouvi falar de um assalto em que eles [os guerrilheiros] queimaram uma casa, queimaram tudo, escapou umas crianças. E, no fim de uns anos, tornaram a passar lá, e a pessoa da casa, portanto já adulta, disse-lhe [ao Remexido] para se sentar num banco e o banco tinha as pernas queimadas, e tinha sido queimado naquele assalto. A pessoa da casa procurou-lhe, perguntou se ele se lembrava que afinal já tinha lá passado e esse banco havia sido queimado nesse assalto. Perguntou se ele tinha a memó-

ria curta, se não se lembrava das coisas que fazia (Fato dado como tendo acontecido numa aldeia da freguesia de São Marcos da Serra, relatado por Rui Martins, 52 anos, São Bartolomeu de Messines, 2012).

A lenda contada pelo morador de São Bartolomeu de Messines pretende expor as ações do bandoleiro como volúveis, impensadas, mostrando a inconsequência de seus atos e a pouca importância que dava a violência que praticava, parecendo não se aperceber do prejuízo que representavam para os lesados. Essa história reflete o desejo popular de repreender o bandoleiro pelos atos desumanos que cometeu. Como demonstra a narrativa oral, o personagem histórico sobreviveu na região na figura de guerrilheiro e bandido lendário.

Acerca do Remexido não se construiu um imaginário bem definido. A maioria da população o via como inimigo, o temia. As benfeitorias que havia realizado à vila antes de sua participação na guerrilha nada mais significavam diante dos prejuízos e sofrimentos causados por seu idealismo político que nenhuma mudança prática trazia para os habitantes do lugarejo. Logo, a população das vilas e aldeias nos arredores somente o tinha como um bandido que roubava e matava. Não havia, nesse sentido, motivos para heroificá-lo.

A ausência de produção literária e historiográfica que vai de 1922 a 1981, interrompida apenas por um folheto em 1945, denota que há, hoje, uma valorização da imagem do guerrilheiro/bandoleiro, uma tentativa de trazê-lo novamente à cena. Talvez a reconstrução histórica encetada pela obra *A Guerrilha do Remexido* tenha inspirado os autores regionais a publicarem novas versões acerca da vida e das lutas que envolveram esse personagem.

Nesse âmbito, há, recentemente, um esforço em reavivar ou mesmo reafirmar uma memória acerca desse guerrilheiro. Em relação às obras e estudos históricos realizados a partir da década de 1980, Isabel Nobre Vargues, professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, afirma que houve “novas interpretações” (VARGUES, 2005, p. 6) acerca de personagens envolvidos nas lutas miguelistas do século XIX, citando vários estudos sobre o tema. Especificamente sobre Remexido, é necessário considerar as teses de José Carlos Vilhena Mesquita e Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, os estudos mais regionais de Ofir Chagas, José Rosa Sampaio e a

coletânea de artigos publicados pelo Arquivo Municipal de Lagoa, o romance *Balada do Remexido* (2003) de José Manuel Palma<sup>4</sup>.

À essas novas produções que buscam reintegrar o personagem na memória dos algarvios, deve-se as diversas referências que se sobrevieram. Com exceção a homenagem feita ao guerrilheiro nomeando uma rua como “Rua do Remechido”, sobre a qual não foi possível saber sua data de nomeação ou renomeação, outros bens e práticas culturais se seguiram.

Juntamente com a feira de Nossa Senhora da Saúde realiza-se na vila de São Bartolomeu de Messines, há pouco tempo, uma festa denominada “Festa das Tradições”, a qual está em sua quinta edição, sendo Remexido homenageado na edição de 2012 através da representação de um fragmento de uma peça teatral na qual ele está sendo levado à prisão e no caminho a guarda liberal passa por Messines, a cena privilegia a reação exaltada do povo que pede sua cabeça.

A já mencionada obra *Biographia do Remexido* (1892) narra a entrada do personagem em Faro em cima de um burro humilde acompanhado por uma comitiva de soldados da guarda liberal. Toda a população o espera para bradar contra ele palavras como: “bandido”, “assassino” e “mate-o”. O episódio reflete a revolta dos populares desgastados com a opressão e a violência praticada por Remexido e por seus homens. Ele era visto pela maioria unicamente como assassino, como o bandido que liderava os outros nos assaltos constantes às vilas e freguesias. Apesar disso, havia também quem o considerasse um cidadão honrado, um pai de família respeitável, que apenas estava lutando por seus ideais e convicções: a causa absolutista de D. Miguel.

As duas representações de humilhação pública revelam a ação de revolta popular contra o personagem. O trecho da peça, adaptado pelo Grupo de Teatro Penedo Grande sob o título “Às voltas com o Remexido”, apresentado na festa refere-se às recordações da infância do poeta local João de Deus. Desse modo, a passagem de Remexido, já preso, por Messines, a caminho de Faro, cidade onde é julgado e

<sup>4</sup> Os artigos e obras de cunho literários que discorrem sobre o Remexido possuem um caráter popular não só por tratar de um personagem famoso localmente, mas também porque visam divulgar uma referência para a região do Algarve.

fuzilado, é transmitida como uma das mais antigas lembranças do consagrado poeta. Pode-se pensar, nesse sentido, que a peça intenciona agregar valor a um personagem pouco lembrado através de outro já reconhecido.

Em 2012, quando fiz essa pesquisa, poucas pessoas sabiam dizer algo sobre o guerrilheiro/bandoleiro além do que constava nos livros. As poucas as referências eram em relação ao lugar do esconderijo do Remexido, a casa a que ele havia tocado fogo e onde depois foi pedir abrigo, entre outros vagos registros. Em linhas gerais, não parece haver uma memória popular do personagem, nada que tenha se fixado profundamente no imaginário local.

A historiadora Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira em sua tese *Rebeldes e Insubmissos – Resistências Populares ao Liberalismo (1834–1844)* afirma que a notoriedade pública que o Remexido conheceu no pós-guerra parece dever-se mais à conjuntura que o país atravessava quando ele torna a pegar em armas, em 1836, do que à sua reputação como combatente. A coincidência temporal entre as primeiras ações da sua guerrilha e a revolução que, em setembro de 1836, conduziu ao poder a esquerda liberal, fê-lo figurar muito cedo no conjunto das grandes questões da política nacional (FERREIRA, 2002, p. 262).

Como menciona a historiadora portuguesa, a conjuntura histórica e social vivida pelo país no período pode ter contribuído para a relevância obtida por um personagem como Remexido. Havia muitos resistentes devido à obstinada perseguição encetada contra os opositores do liberalismo político da rainha D. Maria II.

Se por um lado há muitos estudos históricos que tratam das vitórias e derrotas das batalhas comandadas por Remexido, como o famoso caso do assalto à Albufeira (existe um estudo específico somente sobre essa batalha), por outro, a memória oral sobre o personagem é bem tênue se comparada, por exemplo, com a existente em relação à João Brandão<sup>5</sup> na Beira, o qual suscitou diversos poemas e lendas, além de ter sido, quantitativamente, mais representado em obras de cunho literário.

<sup>5</sup> João Brandão, conhecido como o “terror da Beira”, era de uma família liberal que foi acirradamente perseguida a partir de 1828. Com o fim da guerrilha que perseguiu os miguelistas a família conseguiu se restabelecer servindo no combate aos miguelistas insurretos.

Nesse sentido, em razão à própria ausência do tema, que perdurou por anos, pode-se dizer que na vila de S. B. de Messines há uma tentativa em reinventar uma memória perdida, ou melhor, quase esquecida. Para tanto, o esforço vai além das obras oficialmente publicadas, havendo uma peça teatral - escrita por Maria Luísa Anselmo, moradora de Silves, para o Grupo de Teatro Penedo Grande - totalmente dedicada ao Remexido. O grupo de teatro promoveu uma turne em várias cidades do Algarve para apresentar a peça.

Há também três *blogs* na internet que pretendem contar a história de Portugal do período, a participação do Algarve na Guerra Civil e a vida e relevância de Remexido para a guerrilha de 1832-1834<sup>6</sup>. Um desses blogs menciona a existência do *Projecto Remexido*, “uma associação movida pelo interesse de manter viva a memória de José Reis”. O projeto pretende ainda fazer a árvore genealógica do guerrilheiro e realizar um banco de dados com informações que possam auxiliar na produção de um documentário sobre o personagem.

A atual “ressurreição” simbólica desse personagem exprime uma tentativa de reconhecimento e compreensão de algo que fez parte da história do lugarejo e que foi importante para a história de Portugal. Talvez o interesse tenha surgido mesmo após o estudo de 1981, da autoria, sublinhe-se, de historiadores que não eram dessa região, estudo que pode ter despertado os historiadores locais para a oportunidade de escrever sua própria história e repensar, assim, sua identidade local.

Possivelmente, o objetivo dos responsáveis por essa retomada histórica e social do personagem seja atrair notoriedade para a vila de Messines, haja em vista a “Festa das Tradições”, em sua terceira edição (2012), representar a referida cena teatral sobre o Remexido, sendo o personagem histórico apresentado como uma importante figura local que deve ser conhecida e preservada.

Tendo em vista que as memórias locais sobre o Remexido são fragmentárias, pode-se afirmar que, mais do que reavivar uma memória, as publicações e os eventos parecem reinventá-la em razão desta apresentar a possibilidade de se constituir em uma herança histórica cultural que legitime uma identidade local.

6 Os endereços dos blogs são: <http://quem-foi-o-remexido.blogspot.com.br/>; <http://www.remexido.web.pt/>; <http://remechido.jimdo.com/>.

As referências ao personagem são recentes, entretanto, ele já se faz presente no cotidiano da comunidade através de nomes de rua e de restaurante (Restaurante: “O Remexido). Em 2007, o historiador messinense Teodomiro Neto promoveu uma exposição também em homenagem ao antigo guerrilheiro e na palestra de abertura ele justificou a importância do tema mencionando que Remexido “é uma figura ilustre, conhecida pelas más experiências que deixou na nossa terra, contudo, faz parte da nossa história. Cresci a ouvir falar nele, por histórias contadas pela minha mãe que, por sua vez, já as ouvia dos seus avós” (Disponível em <http://quem-foi-o-remexido.blogspot.com.br/>).

Em seu discurso, Teodomiro Neto procura legitimar a figura histórica por meio de uma tradição oral familiar. A iniciativa caracteriza o personagem como uma antiga lenda que vem sendo passada por muitas gerações. Essa releitura acerca do personagem está sendo bem aceita pela população local e rendendo frutos: em 2011 foi lançado um vinho com o nome *Remexido* em homenagem ao guerrilheiro. O produtor Rui Virgínia ao justificar a escolha do título, resume a história do personagem:

«Remexido» era a alcunha de um guerrilheiro algarvio, nascido em Estômbar e que viveu em Messines, a dois passos do local onde decorreu o jantar de lançamento dos novos vinhos. Era uma figura de guerrilheiro algo romântica, que se rebelou contra a ordem estabelecida, um miguelista que, no século XIX, se bateu contra as tropas Liberais de D. Pedro I e acabou fuzilado em Faro. Era também uma espécie de Robin dos Bosques algarvio, ou pelo menos assim ficou recordado nas memórias e nas lendas (Disponível em <http://www.sulinformacao.pt/2011/12/rui-virginia-quer-ser-o-%C2%ABremexido%C2%BB-dos-vinhos-do-algarve/>).

O produtor destaca que sua escolha decorre não somente da importância regional do personagem, mas também porque seus vinhos são rebeldes assim como Remexido era “um espírito rebelde da serra”. A originalidade do vinho *Remexido* é o fato deste não apresentar um rótulo ou selo que forneça informações sobre sua produção e classificação, deixando à cargo do consumidor a apreciação do produto. Rui Virgínia assim se posicionou porque acredita que não é uma instituição que vai dizer se o vinho que produz é ou não de

qualidade.

Todas essas referências culturais que se iniciaram com obras literárias de cunho popular, cujo conteúdo é frequentemente veiculado oralmente, que passaram por revisões históricas até a interpretações históricas locais e que, agora, resvalam em homenagens em festas, monumentos<sup>7</sup> e em nome de vinhos, decorre de uma tentativa de formalizar, de elaborar uma continuidade histórica para um evento passado que foi significativo para a região e que atualmente está sendo ressignificado e reapropriado com outros objetivos.

Um dos motivos que certamente impulsiona a constituição de uma figura histórica local como representante identitário são as discussões conceituais surgidas a partir da década de 1980 em torno da ideia de patrimônio, bens culturais materiais e imateriais. Tais fatores promovem iniciativas e debates locais que são indissociáveis da questão relacionada ao turismo de caráter histórico, regional, cultural, que, além de servir de elo comum aos pertencentes dessas comunidades, agem diretamente na economia local.

As memórias remissivas desses acontecimentos históricos, bem como suas consequências foram cruciais para a origem de relatos, os quais depois de um século e meio são revistos e reconsiderados como um bem imaterial que estabelece certa coesão social não só à localidade, embora em São Bartolomeu de Messines seja mais patente, mas em várias vilas e freguesias do Algarve. Sendo assim, as representações contemporâneas acerca do Remexido revelam a existência de um símbolo local e regional que comporta valores e reporta à vivências culturais passadas com os quais os habitantes da vila e da freguesia de Messines se identificam.

Remexido foi um guerrilheiro, também considerado um bandido, e como todo bandido provocou sensações contraditórias e opiniões diversas, porém, a posição simbólica adquirida pelo personagem na região independe das circunstâncias de sua aceitação (como político, guerrilheiro ou bandido), posto que ele está se tornando em um bem cultural imaterial para o qual convergem sentimentos de pertencimento comunitário. Seu nome, assim como a lenda

<sup>7</sup> O monumento foi construído junto à *Ermida de Sant'Ana* em São Bartolomeu de Messines relembrando o célebre combate de San'Ana no qual Remexido participou em 1834.

da fundação da vila de Messines, sempre divulgada na ocasião das festas, acaba por integrar coletivamente os membros desse grupo social.

Anexos



“Rua do Remexido” em São Bartolomeu de Messines



Remexido



Vinho Remexido



Slogan do Restaurante em São Bartolomeu de Messines



Capa de apresentação do blog "O Portal do Remexido"

## Bibliografia

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- ALARCÃO, Miguel. *Príncipe dos ladrões: Robin Hood na cultura inglesa (1377 – 1831)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- ANÓNIMO. *Os crimes de José do Telhado*. (Coleção "Os grandes criminosos"). Lisboa: Livraria Barateira, [S.l. : s.n.], 1928.
- ANÓNIMO. *Biographia de Remexido*. Lisboa, Tipografia Belas Letras, 1838; Tavira, Tipografia Burocrática, 1892.
- ARANTES, Antônio A. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. In.: *Resgate* (13), 2004, p. 11-18.
- BARREIRA, César. "Banditismo e práticas culturais: A construção de uma justiça popular." In: *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, v. 41, no 2, jul/dez, 2010, p. 73-82.
- CASTELO BRANCO, Camilo. *A brasileira de Prazins: cenas do Minho*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Memórias do cárcere*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 2001
- CHAGAS, Ofir. *Remexido: guerrilheiro realista do Algarve*. Edição do Autor. Torres Novas, Gráfica Almondina, 1997
- FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. *Rebeldes e Insubmissos - Resistências Populares ao Liberalismo (1834-1844)* Porto, Edições Afrontamento, 2002.
- GAMA, Arnaldo. *Paulo, o montanhês*. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1981.
- HOBSBAWM, Eric. *Bandidos*. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. – Tradução de Celina Cavalcante – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- IRIA, Alberto. *As relíquias de Remexido evocadoras do valoroso e nobre defensor da realeza de D. Miguel I no Algarve*. Edição do Autor. Lisboa, Tip. Das Escolas P. S. José, 1945.

MACHADO, António do Canto; CARDOSO, António M. – A Guerrilha do Remexido. Mem Martins, Europa-América, 1981.

MEDINA, João. Portuguesismo(s). (acerca da Identidade Nacional). Lisboa, 2006.

MELETÍNSKI, Eleazar M. Os arquétipos literários. São Paulo: Ateliê, 1998.

NETO, Teodomiro. Teatro na história do Algarve. Faro : [s.n.] D.L., 2007.

NORONHA, Eduardo de. José do Telhado: romance baseado sobre factos históricos. 2ª edição. Porto: Domingos Barreira, 1974.

NORONHA, Eduardo. O Remexido. 2v. Porto, Companhia Port. Editora, 1922.

PALMA, José Manuel. Balada do Remexido. Lisboa: Notícias, 2003.

PINTO, José M. de Castro. O Remechido: entre a guerra e o amor. Lisboa: Plátano Editora, 2005.

REIS, João Vasco, il. Remexido. Lagoa: Câmara Municipal, 2005.

RIBEIRO, Aquilino. O malhadinhas. Lisboa: Bertrand Editora e Herdeiros de Aquilino Ribeiro, 2011.

RODRIGUES, Donizete. Património cultural, Memória social e Identidade: uma abordagem antropológica. In.: Revista online do Museu de Lanifícios da Universidade da Beira Interior. s/d

SAMPAIO, José Rosa. A guerrilha do Remexido no Concelho de Monchique. Ed. Do autor, Monchique, 2006.

SAMPAIO, Maria de Lurdes Morgado. “Nas margens dos códigos legais: a tradição dos bons criminosos na ficção de Miguel Torga.” Disponível em <http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/25378/2/lurdessampaionasmargens000100389.pdf>

SOUSA, Florêncio de. Remexido: criminosos célebres. Lisboa: Barateira, 1922.

TORGA, Miguel. Contos da Montanha. Alfragide: Leya BIS, 2012.

\_\_\_\_\_. Novos contos da montanha. Alfragide: Leya BIS, 2011.

VASCONCELLOS, José Leite. Cancioneiro Popular Português, coordenação de Maria Arminda

Zaluar Nunes, II vol., Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1979.

**“Era uma vez” estranhos  
pássaros de asas abertas**

Robson Dutra

---

## “Era uma vez” estranhos pássaros de asas abertas

Robson Dutra

### RESUMO

A partir da leitura de “Estranhos pássaros de asas abertas” pretendemos discorrer sobre

a retomada do discurso épico através de um diálogo com Camões. Para tanto, partimos do conceito de “estranhamento” e das teorias de Henri Léfèbvre que sustentam uma nova discursividade a partir da apropriação do sujeito e seus feitos. Assim, vemos o destrinchamento do embate ficcional entre os deuses do Olimpo, em *Os Lusíadas*, e deuses africanos, antigos habitantes do território angolano, bem como as propostas de leitura associadas ao presente.

### PALAVRAS-CHAVE

História; Ficção; Estranhamento; Pepetela; Léfèbvre.

## "ONCE UPON A TIME" STRANGE OPEN WINGED BIRDS

### ABSTRACT

From Pepetela's tale, "Strange open winged birds", we intend to discuss the epic approach throughout a dialogue with Camões. To do so, we start at the concept of strangeness and the theories by Henri Lefebvre, the basis of a new discourse from a new idea of subject and his deeds. So, we face the achievement led by a fictional clash between classical god, in *Os Lusíadas*, and African gods, former inhabitants of Angola, as well as new reading proposals towards present.

### Key Words

History; Fiction; Strangeness; Pepetela; Lefebvre.

Quando o descobridor chegou à primeira ilha  
nem homens nus  
nem mulheres nuas  
espreitando  
inocentes e medrosos  
de trás da vegetação.  
Nem setas venenosas vindas no ar  
nem gritos de alarme e de guerra  
ecoando pelos montes.

Havia somente as aves de rapina  
de garras afiadas  
as aves marítimas  
de voo largo  
as aves canoras  
assobiando inéditas melodias.

E a vegetação  
cujas sementes vieram presas  
nas asas dos pássaros  
ao serem arrastadas para cá  
pela fúria dos temporais.

Quando o descobridor chegou  
e saltou da proa do escaler  
varado na praia  
enterrando  
o pé direito na areia molhada  
e se persignou  
receoso ainda e surpreso  
pensando n'El-Rei

Nessa hora então  
nessa hora inicial  
começou a cumprir-se  
este destino ainda de todos  
nós.

(Jorge Barbosa, *Prelúdio*, 1956)

“Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades”, diz o soneto camoniano a fim de ilustrar não apenas as transformações do século XVI percebidas pelo poeta, mas também discorrer sobre a condição humana e o fato de que, ao habitar variados espaços em movimento, o ser humano também acaba por habitar o tempo, construindo, com isso, a história. Além do soneto, o todo de sua obra traduz uma nova visão de mundo que aclara as variações no ser e no tempo, bem como a relação subjacente entre o homem e a obra de arte.

Além da lírica, o poema épico *Os Lusíadas*, obra em que o poeta tem seu país e povo como personagens principais, é também uma forma de demonstrar a confrontação do homem com outra vontade através da narração. Ainda que escrita séculos depois das epopeias clássicas, a épica camoniana mantém uma proximidade no que se refere aos limites do *to épos* e do *poiéio*, que representam, respectivamente, “palavra, discurso e narrativa” construídos através do “ato de fazer e criar” que fazem com que o passado se transforme num tempo ideal. É por seu intermédio que o fato histórico se mescla ao fausto do outrora e transforma a memória em recitação, isso é, algo que, por sua grandiosidade, transcende a realidade para ser compreendido a partir da interpretação mítica do que, efetivamente, “assinala” e distingue os barões.

O *épos* europeu no século XVI se vincula a um modelo de desenvolvimento operativo de imagens alegóricas e, metaforicamente, se explicita na sintaxe da história, visto que nela é que se justificam momentos imprescindíveis àquelas sociedades em transformação, mas ainda apoiadas no conceito hegemônico de *alétheia* (“verdade”). As descobertas ultramarinhas, os conflitos variados e a competitividade ali instaurados são manifestações de uma tendência implícita para a argumentação e explicitação de fatos que ainda se justificam na ampliação do significado de ações que promovem uma concepção do mundo capaz de os salvar do esquecimento da história. Todavia, ainda que o poeta épico queira abstrair de sua narrativa o tempo passado para torná-lo um *aión*, ou seja, um tempo eterno, somos outra vez conduzidos aos versos de Camões já citados, mostrando que a passagem do tempo ocasionou uma série de mudanças no

panorama dos grandes feitos portugueses, nomeadamente, a contestação de seu “justo império sobre o mar”.

Essa é a perspectiva de Pepetela ao escrever o conto “Estranhos pássaros de asas abertas”, publicado inicialmente em 2003 no suplemento literário do jornal *Expresso*, de Lisboa, e, posteriormente, no livro *Contos de morte* (2008) editado em Portugal e Angola, bem como numa antologia do conto angolano organizada pela União dos Escritores Angolanos.

A narrativa começa retoma o Canto V d’*Os Lusíadas*, em que Vasco da Gama narra ao rei de Melinde a passagem de sua frota pela costa africana. Sua versão é recontada por Pepetela que, tal qual Jorge Barbosa no poema citado como epígrafe, descreve chegada dos lusitanos àquele continente habitado por “negra e estranha gente” (*Os Lusíadas*, V, 7-10).

Ironicamente, Pepetela escolhe o adjetivo “estranho”, o mesmo usado por Camões para ressaltar o viés parcelar da história a partir do primeiro contato com o português. Para *Namutu*, personagem que testemunha sua chegada, as naus do Gama assemelham-se a “grandes pássaros de asas abertas a passarem o cabo que abrigava a baía” (PEPETELA, 2009, p. 227). O termo, por sua vez, aponta para o conceito de “estranhamento” do ponto de vista histórico, pois, tal qual Walter Benjamin preconiza, há a entrada no discurso historiográfico de vozes antes relegadas à subalternidade. Sendo assim, a ideia de que a história deve ser “escovada a contrapelo” (BENJAMIN, 1996, p. 225) relativiza o conceito de verdade histórica na medida em que o estranhamento é mútuo, criando, portanto, uma contraposição discursiva que dilui as características da épica clássica.

Etimologicamente, “estranho” deriva do latim *insolitu*, que significa representa tudo aquilo que foge à rotina, como a constatação das aves/naves que, definitivamente, segundo as palavras de Jorge Barbosa, “preludia” uma série de transformações drásticas no continente africano. Mais que isso, se tivermos em mente que as narrativas históricas são “ficções verbais cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos” (WHITE, 1994, p. 98), vemos que a confecção de um registro ultrapassa a herança cultural de quem

escreve, ou seja, sua representação escrita. Se essa é representação, a narrativa não é seu ícone, passando a remeter para tal através da ficção que se faz a seu respeito. Se, de igual modo, a narrativa não revive o passado tal qual ocorreu, a relação entre o passado e o enredo se revela paradoxal, oscilando, assim do estranho ao familiar e demonstrando a relatividade que o que nos circunda e nos é enigmático pode dizer sobre nós mesmos.

Entretanto, o estranhamento das personagens do conto com relação ao português é de outra grandeza, visto que o que está em risco não é a civilização, nem a organização social em si, mas a própria terra e sua força anímica. Sendo assim, *Namutu* vê alguma semelhança com “pássaros de asas abertas”, mas, em contrapartida, reconhece sua diferença em relação ao vivido, uma vez que esses “pássaros voando em cima da água, tão monstruosos, não podiam ser aves como as que conheciam” (PEPETELA, 2009, p. 227). A única resposta possível para esse estranhamento está no concebido, ou seja, uma alusão à crença no mundo invisível, já que, segundo sábio Manikava, “talvez os antepassados estavam a mandar aviso, cuidado, muito cuidado” (PEPETELA, 2009, p. 227).

As definições de “vivido” e “concebido” vão ao encontro do pensamento crítico de Henri Léfèbvre, na medida em que as representações sociais se situam entre eles, agindo como mediadora da consciência subjetiva. É por meio da Filosofia que esse autor reata criticamente as reflexões fragmentárias e os conhecimentos relativizados que constituem, por exemplo, o discurso histórico. Uma vez que é impossível fazer abstração da Filosofia como pesquisa sobre o homem, isso é sobre sua essência e existência, nem sobre o conhecimento verdadeiro ou falso que ele tem de si e do mundo, tampouco sobre o possível e o impossível que nos circunda, não há outra referência para se apreciar e pôr em conexão que os elementos e fragmentos oriundos de sua representatividade. Nesse sentido, a crítica através da representação requer uma apropriação do discurso filosófico que, contudo, não decorre mais de Filosofia em sentido estrito, mas de uma “Metafilosofia” que, por meio de elementos históricos e práticos, dão complexidade ao pensamento.

Para Léfèbvre, a prática espacial está diretamente ligada à ex-

periência, ao domínio da percepção física e às sensações que fazem com que o espaço seja plenamente percebido. Há nele uma relação paradoxal que envolve as várias escalas da produção e reprodução do capital. A representação do espaço está diretamente relacionada ao espaço concebido, o que produzido pelos cientistas, engenheiros, urbanistas, etc. Este é o espaço dominante em qualquer sociedade, pois tem relação intrínseca com o domínio dos conhecimentos técnicos, dos códigos hegemônicos que, inevitavelmente, levam ao poder. Por sua vez, o espaço de representação é aquele diretamente vivido através da associação de imagens e símbolos; é o espaço dominado pelas sensações pela imaginação, pela emoção, pelos significados. É a partir dos eventos ocorridos em ambos que se viabiliza o terceiro, a partir de onde esses elementos são incorporados ao viver diário. A partir da conjugação desses espaços de representação, isso é, “parcelas” da forma como vivemos no mundo, é que somos afetados diretamente nas experiências e maneiras de entender e interpretar as representações. Assim, essas três categorias se organizam hierarquicamente, devendo ser entendidas em uma relação dialética, visto que ocorrem juntas.

Com efeito, Léfèbvre produziu suas análises visando à unidade do pensamento nessas três dimensões, de sorte que sua análise do sistema de representações parte de uma crítica ao Marxismo no que se refere à ideologia e ao modo como a representação fora ali avaliada. Por isso, achou por bem substituir o vocábulo “ideologia” pelo “representação”. Seu texto deixa claro que é preciso (re)pensar os termos, reconstruindo a definição de “ideologia”, acima de tudo porque é impossível defini-la sem que se considere que sua eficácia deriva das representações sociais. Ao nível da linguagem, por exemplo, a palavra define um signo a partir das vivências por ele apresentadas e difundidas no meio social que, no conto em questão, é associada ao conceito de pássaro e de nau, reproduzindo o espanto vivenciado por *Namutu*. No que se refere à língua portuguesa, o escritor usa diversas palavras e expressões angolanas com o intuito de mostrar realidades diversas. Mais que isso, utiliza verbos em português com a regência, entretanto, do *quimbundo*, como, por exemplo, “contou no chefe” (PEPETELA, 2003, p. 69), “estão passar lá

na baía” (p. 71), “dongo” (p. 72), “cazumbi” (p. 75), entre outros.

É nesse viés que a literatura de Pepetela opera, pois ao reescrever a história da chegada do português ao seu país o autor lida com conceitos como “presença” e “ausência”, posto que, enquanto há presença, o passado se enlaça no atual e conserva a vivacidade cambiante do presente, o qual não significa uma presença, mas uma ausência na presença. Enquanto é representado, o passado se fixa e morre tanto na história como na memória subjetiva.

Literariamente, esses fatores resultam no já mencionado estranhamento de “pássaros” no meio do mar, à língua do colonizador e “o mau cheiro dos espíritos entrando no nariz” (PEPETELA, 2009, p. 228). A oferta de missangas coloridas que, oscilando entre o vivido e o concebido, levam o ancião a pensar que “se os espíritos lhe davam coisas, então não vinham se vingar” e pareciam “sorrir com simpatia, faziam “gestos de amizade” (PEPETELA, 2009, p. 229) tornam-se a tônica desse primeiro contato e sua receptividade por parte dos africanos. Semelhantemente, calcados na mundividência africana que resulta “num modo diferente de textualizar o mundo que nasce do encontro de cosmogonias e ontologias diversas e específicas” (TRIGO, 1986, p. 17), os demais habitantes da aldeia dão-lhe boas vindas, sem reconhecerem o perigo que se aproximava, o que resulta da falta de conhecimento das representações sociais. Assim, Pepetela encena incompreensões entre conquistadores e os povos locais que, claramente, ocorrem ao nível da enunciação. Ou seja, numa disparidade entre o vivido e o concebido. Em contrapartida, ao nível da recepção, os leitores do conto, cientes da trajetória histórica, entendem, retomando Jorge Barbosa, que estes atos “preludiam” o sistema colonialista e toda a perversidade nele envolvida ao longo de séculos.

O fim desse sistema, retomando Léfebvre, decorre de dois conceitos importantes: o de “alienação negativa” e “alienação positiva”: o primeiro é a consciência que vem do Outro e que, nesse caso, resultou numa anulação do sujeito de si e de seu lugar na história, visto que a “verdade” que lhe foi mostrada foi a desse Outro, um instrumento hábil, portanto, para perpetuar, por séculos, o colonialismo. O segundo, todavia, aponta para a tomada de consciência

que fez com que o sujeito se apercebesse de suas potencialidades e agisse em prol do que fazer com o resultado de sua produção, fato que, historicamente, estruturou o movimento revolucionário e as guerras de independência. Por isso, consciente de sua positividade, os africanos, sobretudo através da arte, questionaram o *status quo* e fizeram dela, sobretudo da literatura, um meio de reivindicação.

Atuando ao nível da discursividade e da tomada de consciência, há o que Ana Mafalda Leite denomina “contradiscursividade épica” (1995, p. 104) que, ao condensar o tempo, instaurou uma percepção profética do futuro que o africano elegeu para si mesmo. Esse é

um tempo mítico que intensifica o espaço e o agita no advir da nação que nele pré-existe; espaço apreendido e medido pelo tempo que, hierático, devolve a presença da identidade nacional, entre o simulacro da profecia e o oráculo: prospecção retrospectiva entre o tempo-espaço vindouro e o tempo-espaço já integralmente conquistado.

Ao reelaborar linguisticamente o ser e o tempo, ocorreu, portanto, uma dessacralização da épica tradicional através de uma nova consciência e uma nova autoral que relativizaram o peso da história num plano acima senso-comum. É a partir dessa nova vertente que é possível subverter os paradigmas e criar o diálogo com Camões que, sob perspectiva autóctone, reencena as incompreensões mútuas dos conquistadores com os povos locais. Ou seja, o Canto V d’*Os Lusíadas* narra o momento em que os portugueses ultrapassam o Cabo das Tormentas, ponto-chave de sua viagem, e ouve-se a voz misteriosa do gigante Adamastor que vaticina o futuro glorioso dos portugueses. Todavia, Pepetela faz com que Adamastor e os deuses greco-latinos travem um duelo com as divindades africanas na medida em que elas também tornam-se personagens da narrativa, insurgindo-se contra a aura de glória vislumbrada. Para tanto, num movimento de subversão, mas também de apropriação, Pepetela faz com que o estrato mítico também aconteça no plano enunciativo, ou seja, tal qual no texto camoniano, as personagens humanas desconhecem a presença dos deuses e apenas os leitores tonam-se cientes do novo estranhamento. Além disso, Pepetela aclara a ambiguidade dos deuses do Olimpo, pois se estes são seres paradigmáticos

para os humanos, as relações entre si são calcadas em sentimentos inerentes aos mortais, como cobiça, ciúmes, rancores e contendas que, inevitavelmente, os colocam em campos opostos. No texto camoniano, por exemplo, Baco condena a empreitada lusitana por achar que, uma vez concluída, estes se equiparariam aos deuses, ao passo que Vênus os apoia por vislumbrar nela audácia e sabedoria. Paralelamente, foi por desejar Tétis que gigante Adamastor foi lançado nos confins do Atlântico, materializando-se no Cabo que reforça a glória portuguesa ao impor-lhes, com sua raiva, ondas gigantescas e tempestades que dificultam, mas enaltecem sua saga.

Pepetela relativiza ainda o saber de Júpiter – uma das metáforas do poder unívoco – quando a divindade ignora que “a terra remota” à qual condenara o gigante era habitada por divindades de igual representatividade. Nzàmbi, seu equivalente africano, é criador do mundo e deus supremo de etnias como a banto. Como fizera na dedicatória de Maybome (1980) aos guerrilheiros que participaram da revolução contra o colonialismo, o escritor põe em nível de igualdade Ogum, divindade africana responsável pelo forjar do ferro que constrói as armas de guerra, a Prometeu, o titã grego que roubou o fogo sagrado para ofertá-lo aos homens.

Foi Nzàmbi que, a partir do barro, moldou Samba e Máwèzè, o casal primordial banto, aspergindo-lhe água para que tivesse vida e povoasse a terra. No entanto, diferentemente do Deus cristão, Nzàmbi delegou poderes aos homens e aos espíritos, afastando-se da liderança do mundo para retornar apenas em última instância. Assim, é furiosamente convocado por Kianda, a divindade das águas aviltada pela invasão de Netuno, que Nzàmbi volta à cena para reagir à invasão europeia, turvando e agitando as águas:

Kianda ficou com raiva, ali, naquelas águas só Kianda podia agitar as profundezas e criar calemas. Quem era esse Neptuno para vir ali, no seu reino, provocar o caos? Fez recurso a Nzàmbi, o senhor de todos os deuses, o seu bocejou depois de criar o mundo e os homens. Nzàmbi não gostou da intromissão de deuses estrangeiros no seu Sítio. (PEPETELA, 2009, p. 230)

Se são as águas que conduzem o europeu à glória, a inversão do discurso historiográfico faz com que sua agitação mostre aos

habitantes da aldeia de *Namutu* a intervenção de sua divindade e regressem rapidamente ao *kimbo*, num primeiro lampejo da alienação positiva metaforizada no duelo de ondas e ventos que presenciavam. Porém, numa nova insubordinação, o épico e o contraépico se unem ao trágico que faz com que “Veloje”, ou seja, Veloso, um das personagens e narradores de Camões, ataque uma das mulheres presentes, desmistificando a aura de *cazumbi*, ou seja, de espírito que lhe é atribuída. Seu ato revela as intenções do abuso sexual que precipitam o confronto entre portugueses e africanos, e que termina com a debandada daqueles após a morte de um africano, fato que demonstra como a obra poética condensa o cotidiano do poder nos mesmos moldes do trágico.

Pepetela une esse aspecto ao épico, posto que narra a ação dos portugueses simultaneamente ao relato mítico do ataque de Tétis por Adamastor, fazendo entrever que o violador português também merece ao castigo recebido pelo gigante. Dessacraliza-se, assim, a aura que reveste o herói épico que, posto no nível do humano, é passível de erros fatais que não mais justificam a aparente grandeza de seus atos.

Com isso, Pepetela une sua voz à de Manuel Rui ao ressaltar o desconhecimento do invasor e sua prepotência diante da presença africana naquele continente: “Quando chegastes, mais velhos já contavam histórias” (MONTEIRO, 1987, p.308), isso é, toda uma teia de cultural e humana já havia sido tramada, de modo que o aspecto violador de Veloso, das navegações e da própria estrutura épica mostram o outro lado da história. Ao plasmar seu conto ao texto camoniano, o escritor ressalta que o mundo não se resume ao espetáculo da conquista de novos espaços, mas ao choque de forças diferentes que convulsionam seu interior diante dos novos tempos. Por isso, seus narradores adentram a subjetividade ao mostrarem a impalpabilidade das divindades diante da alegoria do novo.

Para além do componente épico, o lírico se insinua nesse processo de desvelamento do homem, deixando de lado a linguagem rebuscada das musas que se alterna com a narrativa da epopeia. Através da vertente lírica, somos levados à experiência cotidiana que revela traços de uma polifonia narrativa ainda silenciada pelo dis-

curso do poder. Ainda, é a constatação da dúvida que faz com que, à guisa do que preconiza Lukács, se insinue uma fenda que o discurso épico queria fechada, e que, discursivamente, faz com que o pedido feito às musas da voz equiparada ao som potente da tuba canora, no Canto I, resulte no desalento da rouquidão e do destempero da lira presentes no Canto X. Aí está a marca da distopia que o próprio Camões percebeu e ressaltou entre o tempo de escrita e publicação d’*Os Lusíadas*. É através da fenda na epopeia, na lírica e na própria Filosofia que surge a tragédia que faz com que o herói épico deixe a marcha ativa de outrora para, tal qual Édipo, rumar para sua interioridade, em busca de seu lugar entre seus semelhantes e as diversas representações de si e do seu tempo.

Com isso, e à guisa de conclusão, somos direcionados a Léfèbvre e a demonstração de que a teoria das representações ressalta como a consciência e o pensamento calcados no real se orientam para a construção de seu objeto virtual, tateando constantemente o impossível. É nesse entrecruzamento que ele traz à tona os termos “recordação” e “representação”, assinalando eles se diferenciam por uma qualidade da vivência. A semântica de “recordação” envolve o passado, entrelaçando-se com o atual com o objetivo de preservar a vivacidade estrutural do presente. Paradoxalmente, aí não há presença, mas sim ausência da presença. Uma vez que o passado morre na representação, esta substitui a recordação, pondo a representação entre o vivido e concebido, isso é, nos desvãos entre um processo de escapamento e um de apropriação que o *corpus* literário que utilizamos corrobora.

A vivência, em toda sua complexidade, inclui não apenas o corpo e a subjetividade, mas um tipo de vivência social e coletiva. Entre o que é vivido e o que é concebido não há ruptura. Ainda, sua relação é também o lugar de seus conflitos que reforçam a presença da representação que faz com que a dialética entre o vivido e o concebido nunca cesse. O ápice desse movimento é o da unidade momentânea ou da contradição descoberta que acompanha os momentos em que a Liberdade tanto é concebida pelos filósofos quanto vivida pelos revolucionários em sua ânsia por novos tempos. Essa problematização ressalta as relações que se tem do poder e que o po-

der tem de si mesmo, cuja representação aponta, inequivocamente, para seu questionamento através de movimentos conspiratórios de liberdade, mesmo que ela represente a morte e a tragédia.

Apesar disso, o poder das representações suplanta as representações do poder. Estas, por sua vez, se organizam em doutrinas políticas que variam ideologicamente do stalinismo ao neoliberalismo, o que nos mostra que o universo das representações deve ser compreendido e levado a cabo criticamente, sobretudo em tempos em que o poder político e o Estado moderno são frequentemente conclamados face ao esvaziamento oriundo da queda dos referenciais.

No entanto, tal vazio não é um nada absoluto, mas sim uma possibilidade advinda da dualidade da “presença” e da “ausência”, ou seja, de uma ausência que torna possível a presença fictícia/real do Estado e de toda sua representatividade. Entre o mundo das representações e a modernidade de nossos dias temos a oposição entre a homogeneidade do Estado e a fragmentação do vivido.

Ambos integram grande palco das representações, pondo em cena elementos díspares como o sonho, a recordação, o saber, os equívocos. A identidade em meio a esse mundo das representações abstratas (repetição, redundância) e concretas (vivência em contradições) se desenvolve em meio ao drama da permanência formal e a validação prática. Tal dialética da identidade no mundo das representações implica a reflexão sobre o fato de que os valores que estão vinculados às representações as consolidam. Tornam-se éticas ou estéticas; guiam a ação, suscitam conflitos durante os quais aumentam de intensidade e de evidência ou desaparecem.

Em última instância, Léfèbvre mostra que a teoria do conhecimento por si só não é suficiente. É necessário que se desenvolva o reverso, ou seja, uma “teoria do desconhecimento” que seja capaz de criar uma visão crítica do mundo e de suas representações. Elas oscilam em torno do vivido, ajudando-nos a entender a vivência e a prática, intervindo nelas dialeticamente. Mais que isso, ensina-nos que apenas uma reflexão crítica as distingue e nos habilita a escolher as representações que nos permitem conhecer os fenômenos da modernidade.

A partir daí tornamo-nos aptos a melhor considerar as repre-

sentações como fatores sociais, psíquicos, políticos e a exercer uma crítica que nos leve a reagir contra as formulações imperialistas e unilaterais que as diversas instâncias do poder vêm construindo ao longo dos tempos.

Como forma de reação a esse processo temos a arte. É através de sua infinita capacidade de retratar o mundo, suas mazelas, incoerências e potencialidade que se revela o objeto aurático de concepção do futuro que faz, retomando o soneto de Camões que, "do mal fiquem as mágoas na lembrança, e do bem (se algum houve) as saudades". No entrelugar entre o vivido e o concebido, ela nos mostra, agora nas palavras de Drummond (1997, p. 81), que

(...)Restam outros sistemas fora  
do solar a colonizar.  
Ao acabarem todos  
só resta ao homem  
(estará equipado?)  
a difícilima dangerousíssima viagem  
de si a si mesmo:  
pôr o pé no chão  
do seu coração  
experimentar  
colonizar  
civilizar  
humanizar  
o homem  
descobrir em suas próprias inexploradas entranhas  
a perene, insuspeitada alegria  
de con-viver.

## REFERÊNCIAS:

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. (Tradução de Sergio Paulo Rouanet). São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

CAMÕES, Luis de. *Os Lusíadas*. Porto: Porto Editora, 1984.

DUTRA, Robson. "Entre Cassandra, Carmina e *Kianda*: feminino e nação". *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades da Unigranrio*. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.com.br/index.php/reihm/article/view/351/336>. Acesso em 08 de março de 2013.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *As impurezas do branco*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

LÉFÈBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEITE, Ana Mafalda. *Modalização épica nas literaturas africanas*. Lisboa: Veja, 1995.

MONTEIRO, Manuel Rui. "Eu e o outro - o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto)". In: MEDINA, Cremilda (Org.). *Sonha Mamana África*. São Paulo: Edições Epopeia, 1987.

PEPETELA. "Estranhos pássaros de asas abertas". In: *Contos de morte*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TRIGO, Salvato. *Ensaio de literatura comparada afro-luso-brasileira*. Lisboa: Sá da Costa, 1986.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso – ensaios sobre a crítica da cultura*. (Tradução de Alípio Correia de Franca Neto). São Paulo: EdUSP, 2001.

Diálogos interculturais entre a  
umbanda e a sociabilidade do  
homem simples

Rodrigo Casali

## Diálogos interculturais entre a umbanda e a sociabilidade do homem simples<sup>1</sup>

Rodrigo Casali<sup>2</sup>

**Resumo:** o presente trabalho tem por finalidade realizar um diálogo entre a história da Umbanda e o livro de José de Souza Martins “A sociabilidade do homem simples”, traçando um paralelo entre o contexto histórico da modernidade no Brasil feito pelo autor e o contexto de formação ou constituição da Umbanda no Brasil. É uma tentativa para mostrar como a Umbanda não estava alheia aos acontecimentos mais ideológicos presentes no país ao longo do século XX e mostrar também como a síntese teórica de Martins pode contribuir para um aprofundamento das relações sociais numa perspectiva de história do cotidiano.

**Palavras-chave:** Umbanda – cotidiano – modernidade – história – diálogo

**Summary:** This study aims to conduct a dialogue between the history of Umbanda and the book by José de Souza Martins “A simple man’s sociability”, drawing a parallel between the historical context of modernity in Brazil made by the author and the context of training or establishment of the Umbanda in Brazil. It is an attempt to show how the Umbanda was not oblivious to events more ideological in the country throughout the twentieth century and also show how the theoretical synthesis of Martins can contribute to a deepening of social relations in the perspective of history everyday.

**Keywords:** Umbanda - everyday - modern - history - dialogue

1 Artigo apresentado como forma de avaliação à disciplina de Diálogos Interculturais I, ministrada pelos professores: Dr. Júlio Susuki, Dr. Mauricio Cardoso e Dra. Sanda Nunes, no 2º semestre letivo de 2012.

2 Aluno regular do Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades, nível de doutorado, matriculado no ano letivo de 2012.

Refletir sobre a Umbanda é refletir sobre a presença de uma história cotidiana construída por um homem de aspecto simples que busca soluções rápidas para os problemas que enfrenta nesse mesmo cotidiano. Assim, parece muito pertinente que essa reflexão, que tem por objetivo contar aspectos da história da Umbanda, faça um diálogo com o texto de José de Souza Martins: “A sociabilidade do Homem Simples”.

Diria primeiramente que afirmar que a Umbanda é uma religião sincrética não explica muito, certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos (MAGNANI, 1992). É sim, resultado de um processo de ressignificação de religiosidades populares a partir de uma base banto-sudanesa<sup>3</sup>, católica e do esoterismo europeu que sofreu transformações por meio da lógica da dinâmica cultural através de mudanças em suas estruturas.

Deste modo, prefiro referir-me a Umbanda como uma religião formada a partir de um desiderato eclético, que conceitualmente tem por objetivo remodelar o antigo sincretismo. Esse desiderato corresponde a um projeto consciente, a um empenho decidido de interligar elementos religiosos de distintas origens com vistas a uma síntese, a num credo conciliador universal (SERRA, 2001).

Esse cerne conciliador se dá obviamente no cotidiano, enquanto espaço de remodelagem dessas diversas influências, por isso, “é na história cotidiana que a História [da Umbanda] se desvenda ou se oculta (MARTINS, 2008. p. 12)”. Assim, José de Souza Martins ao narrar a história do homem simples contribui também para o entendimento da história dessa religiosidade, já que ele mesmo fala de modernidade e cotidiano, duas questões importantes que permeiam a construção e a trajetória da Umbanda, uma vez que esta nasce no século XX num contexto de fundação da modernidade no Brasil, de busca de novos paradigmas para esse novo século e de crise dos antigos ideais aristocratas, progressistas e positivistas.

<sup>3</sup> Esta base cultural se refere necessariamente aos grupos de escravos trazidos da África ainda no período colonial. Assim podemos pontuar os Lorubás ou Nagôs e suas subdivisões Queto e Ijexá – Jejê, Fanti-aschante que são algumas nações do chamado grupos Sudanês; Angola, Congo, Cabinda, Benguela, Moçambique, do grupo Banto; Haussa, Peul, Mandinga, Tapa, do grupo islamizado (MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo : Ática, 1992. p. 15).

Desta maneira, não quero com isso afirmar que a Umbanda está livre em sua totalidade de elementos sincréticos, mas objetivo-me a deixar claro que esse:

Sincretismo é espontâneo, e muitas vezes inconsciente. Não constitui de forma necessária, uma doutrina. Tampouco corresponde sempre a uma orientação universalista (frequentemente não). É claro que, processos sincréticos marcam o horizonte da Umbanda, mas é o desiderato eclético que a distingue entre as religiões afro-brasileiras e dá novo sentido aos sincretismos de que ela é partícipe, protagonista ou tributária (SERRA, 2001, p. 219).

Martins (Op. Cit.) diz que não se pode ignorar a vida cotidiana, e que decifrá-la na trama que enreda o repetitivo nos desafios e possibilidades do que não se repete da história da própria vida cotidiana, já define e propõe uma práxis criativa que a transforma. O autor fala dessa circunstância ao fazer uma referência ao conjunto da obra de Henri Lefebvre e Agnes Heller.

Neste caso, quando falo desse desiderato como um projeto consciente e não somente sincrético presente a Umbanda, falo também dessa possibilidade de criação e de transformação corrente no cotidiano que leva a criação do novo, à remodelagem do antigo, à ressignificação dos significados.

Essa referência ao desiderato eclético está ligada a um processo meio consciente de mesclar elementos necessários no culto umbandístico. Mas essa consciência não é ao mesmo tempo de todo consciente, deve ser interpretada dentro de uma dinâmica cultural (BHABHA, 1998; GEERTZ, 1973; HALL, 1997) e pensada de acordo com o contexto histórico, na medida em que a sociedade ou as relações sociais impõe, por força da circunstância, um estigma, um empecilho ou mesmo uma espécie de desafio que faz parte da disputa de bens simbólicos (BOURDIEU, 2000). Quando isso acontece, realizam-se escolhas de elementos culturais, sociais, que darão um novo sentido ao ritual, ressignificando suas antigas práticas.

Diante desse processo, dessas adversidades, a questão é saber como a História irrompe na vida de todo dia. Como no tempo miúdo da vida cotidiana, travamos o embate, sem

certeza nem clareza, pelas conquistas fundamentais do gênero humano; por aquilo que liberta o homem das múltiplas misérias que o fazem pobre de tudo; de condições adequadas de vida, no trabalho, de criatividade, de alegria e de festa, de compreensão ativa de seu lugar na construção social da realidade (MARTINS, 2008, p. 10).

Esse processo de conquistas fundamentais a que o humano busca, leva-o a adaptar-se a realidade imposta, e que não pode ser descartada no entendimento da história da Umbanda também. Assim, esse processo de ressignificação de práticas contribui para a criação de certo regionalismo do culto da Umbanda. Acredito que não ocorre somente com ela, mas com todos os segmentos de religiosidades afro-brasileiras. É preciso haver adaptabilidade ao teatro social onde se reside, isso facilita a inserção de seus partícipes no contexto do espaço simbólico que está sendo disputado.

É o que se pode chamar de apropriação do universo cultural, que aprofundada por Ginzburg (1989) no campo da história cultural permite entender melhor esse processo, chamado de circularidade cultural, também discutido por Bakhtin (1987). Deste modo, mesmo que uma série de elementos se cruze, se tracem e se encontrem de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam a identidade da religião, - a sua forma de expressão através do uso do curandeirismo, da magia, da feitiçaria, que são elementos importantes para a negociação - a composição de seus rituais permanece original.

Esse processo fica mais claro quando se tem a oportunidade de vivenciá-lo na prática, no culto de Umbanda. É ali, neste espaço simbólico onde ocorrem num período de tempo único, toda essa transformação. É observando os rituais desse culto que será possível captar o sentido do outro, pois, referir-se a qualquer uma dessas religiosidades afro-brasileiras é antes de tudo dar voz ao outro, a partir de seu lugar.

É como no dizer de Michel de Certeau (1994 p. 78-9):

Um uso (popular) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistências, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com

a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.

Temos então uma forma de religião moderna, uma vez que segundo Martins (Op. Cit.) “a modernidade se instaura quando o conflito se torna cotidiano e se dissemina, sobretudo sob a forma de conflito cultural, de disputa de valores sociais, de permanente proposição da necessidade de optar entre isto e aquilo (p. 20)”.

Sempre existirão, nesses espaços, rupturas, transformações e resistências, sobretudo porque quando se trata de religião, trata-se de discurso que deve ser legitimado ou contestado. Daí entender a formação da Umbanda é também entender paralelamente a formação de uma sociedade que nesse espaço, sendo sacralizado ou profanado, busca legitimar-se como protagonista do teatro social vigente.

A Umbanda é uma religião de possessão que carrega elementos culturais das nações africanas, e ainda que se quisesse de um modo ou de outro, negar essa influência, ainda que os elementos do Kardecismo apareçam às vezes mais visíveis do que os elementos africanos, não poderia, pois seus rituais estão repletos de magia e de feitiços.

Além disso, uma característica muito peculiar é a rapidez na solução dos problemas, sejam eles quais forem. Seus rituais, suas magias, seus feitiços são sempre voltados para a solução das necessidades tanto materiais, quanto espirituais de seus partícipes, e, nesse sentido, ela apresenta-se muito mais eficaz porque coloca as pessoas em contato direto com a entidade ou o plano sobrenatural.

Mais uma vez encontramos na constituição da Umbanda os indícios de uma modernidade se instaurando no Brasil, conforme Martins observa na ‘sociabilidade do homem simples’, já que este envolto a problemas, embates ideológicos, deve resolvê-los buscando uma racionalidade funcional e cotidiana para prosseguir, assim ele afirma:

O que se propõe à vida de todos os dias do homem contemporâneo não é essa racionalidade ilimitada, mas seus problemas, sua inconclusividade, suas dificuldades. O homem comum tem de descobrir e inventar caminhos para superá-las (p.20).

Ainda na mesma página ele continua:

A modernidade não é só o moderno e, menos ainda, o modernismo. Na América Latina, é uma modernidade constituída ao mesmo tempo por temporalidades que não são as suas. A diversidade dos tempos históricos que se combinam nessa modernidade difícil, como observam Canclini e Schelling<sup>4</sup>; incorpora a cultura popular que pouco ou nada tem de moderno; mas insisto, incorpora também efetivas relações sociais datadas, vestígios de outras estruturas e situações que são ainda, no entanto, realidades e relações vivas e vitais. E que anunciam a historicidade do homem nesses desencontros de tempos, de ritmos e de possibilidades, nessas colagens.

Dessa maneira falamos de práticas bastante diversificadas no interior de seu ritual, com elementos que fazem referências históricas às mais distintas temporalidades, fundindo-as numa outra temporalidade, contemporânea e extemporânea ao mesmo tempo. O contexto da organização da Umbanda se enquadra na análise de Martins justamente porque se coloca dentro de uma historicidade de desencontros de tempos, ritmos e de possibilidades que mais enunciam um caos quando na verdade é apenas uma bricolagem cultural.

Segundo o Guia de Religiões Populares do Brasil organizado por Gaspar (2002), na região sudeste do Brasil a contribuição dos povos africanos (Bantos) foi mais significativa para a formação das religiosidades afro-brasileiras, e deve servir de exemplo para o que foi salientado até aqui.

Sobre a incorporação de culturas que nada tem de moderno como Martins (Op. Cit.) coloca, a Umbanda é uma grande tributária, isso deve, sobretudo, ao fato de sua base cultural ser diversificada e constituída por diversos povos, dentre eles os bantos, que por possuírem uma religião mais permeável às influências europeias e indígenas que dos outros povos, permitiu a constituição de novas práticas religiosas com características próprias, diferente do candomblé, mais fechado e com menos influências.

Para Magnani (1992, p.17):

As religiões das nações bantos, ao contrário, foram mais permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar dos próprios

4 É uma referência a obra “Culturas Híbridas de 1990, de Nestor Garcia Canclini e Vivian Schelling, cuja obra dá título ao capítulo de seu livro “As hesitações do moderno e as contradições da modernidade no Brasil”, publicada em 2000.

ritos nagôs e jejês. Destes, adotam não apenas o panteão – fazendo novas correspondências – , como também populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também a influência de cultos como a pajelança e o catimbó.

Essas influências que marcam a história do surgimento da Umbanda, não estão ligadas somente ao tráfico de escravos e nem aconteceram no momento que estes chegaram nas terras brasileiras. Deve-se levar em conta, as ressignificações que já aconteciam desde a chegada dos portugueses nestas terras, ou seja, do contato do branco com o índio.

Assim, se houve um cruzamento de etnias, também houve um cruzamento de santos:

Terra de Vera Cruz, verdadeira cruz, depois Terra de Santa Cruz, a cruz santa, assim se chamou o Brasil, nos primeiros tempos, após a chegada dos portugueses em Porto Seguro. Cruzados, cruz: Vera e santa cruz. O sentido religioso da expansão ultramarina, empenhado, como na cruzada, em alargar território dos fiéis ao Cristo, se transmutaria depois na ideia de missão, ora empenhada na salvação das almas.

Não por outro motivo a Bahia seria “Salvador da Bahia”, “Bahia de todos os santos”. Mas os santos da Bahia seriam múltiplos, muito mais numerosos do que os mil santos da igreja e mais do que podiam imaginar nossos primeiros jesuítas (VAINFAS, 2000, p. 17-9).

Antes da mestiçagem<sup>5</sup> católica com a cultura negra, houve a mestiçagem católica com a cultura indígena, e o mesmo tempo catolicismo não chegou totalmente livre de qualquer influência, veio povoado do misticismo europeu das bruxas, das fadas, e das várias personificações do diabo, que trasladou o Atlântico em busca de novas almas<sup>6</sup>.

Essa mestiçagem foi muito importante na constituição da Umbanda e marcou a história da presença da cultura africana no Brasil. Um exemplo disso foi o costume dos escravos de se reunirem após o horário do trabalho para dançarem e cantarem suas músicas tradicionais. Além disso, passaram a substituir seus deuses pelos santos católicos de acordo com a personalidade que os ligava, assim era

5 O uso do termo mestiçagem está empregado de acordo com o uso dado por GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.

6 Cf. SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, 1989.

comum logo abaixo do altar dos santos católicos estarem assentados os orixás no qual os escravos faziam suas oferendas e rezas.

As práticas se tornaram num ritual religioso que aos poucos foi se difundindo por regiões mais ermas, e ganhando contornos e sentidos mais amplos que, pelo seu caráter mágico, as autoridades passaram a chama-las de “macumba”.

Esse cruzamento de práticas religiosas ao longo do processo histórico brasileiro deixa bem claro que a igreja não seria uma instituição única e dominadora no novo mundo. Se havia na sociedade diversas camadas sociais, sobretudo aquelas excluídas pela cor, - fator preponderante para o trabalho escravo – no campo religioso haveria aquela que estando relacionada a essa camada, passaria pela exclusão.

Nina Rodrigues (1932) em suas observações inferiu a unicidade dos cultos de origem africana no Brasil tendo por base o modelo da religião dos nagôs. Esse esquema foi combatido por Carneiro (1964), pois para ele era pouco provável que se pudesse esperar que entre negros houvesse uma uniformidade nas suas crenças religiosas.

Foram, portanto, essas diferenças que permitiram distintos cultos de origem africana ganhar espaço no Brasil. É sabido que todos os grupos africanos que forneceram escravos tinham as suas religiões particulares, isso possibilitou as várias formas de representações de seus cultos no Brasil conforme demonstrou Carneiro (1964, p. 122-3):

Ainda em começos do século XIX, o conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus batuques, porque “proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo, indiretamente a união entre eles” – embora tais diferenças já estivessem apagando com a desgraça comum. Se todas essas religiões se resolvessem numa unidade de culto, reconhecível ao menos pelas suas características essenciais, em todo o Brasil, que circunstâncias favoreceram a fusão das várias crenças?

O próprio tráfico de escravos, tanto externo quanto interno pode servir de resposta. De acordo ainda com o autor, o externo se dirigiu sucessivamente para três áreas africanas: a Guiné, Angola e

a Costa da Mina. Enquanto o interno se produziu em todos os sentidos, em épocas determinadas do povoamento e da colonização do Brasil. Uma e outra das faces desse tráfico se juntou na combinação para anular sobre o dominador comum a escravidão, todas as peculiaridades nacionais dos grupos africanos.

A partir desse acontecimento, possibilitaram-se dentro do processo de resistência, as múltiplas ressignificações entre esses mesmos grupos isolados ou não, muitos atrelados aos cultos de pajelança das tribos indígenas do Brasil, outros ao catolicismo, e deram origem aos mais variados cultos de base africana, como o Candomblé, o Batuque, o Tambor de Minas, a Macumba, a Umbanda etc.

No século XIX a disputa de bens simbólicos se torna mais explícita, sobretudo por parte do catolicismo que tem que dividir esse espaço com o Espiritismo e o Protestantismo. É nesse momento que as reportagens de João do Rio – um jornalista do século XIX – chamam a atenção para os cultos de possessão que existia no Rio de Janeiro, chamados coletivamente de *candomblés*, como na Bahia. Mas reconheceram-se duas características principais em seus cultos – os orixás e os alufás, ou seja, a presença de culto nagô e de culto mulçumano (Malês) trazido pelos escravos. Mais tarde o termo genérico passou a ser chamado de macumba e substituído no início do século XIX por Umbanda (CARNEIRO, Op. Cit.).

As tradições malês, com o tempo se perderam e o culto da macumba abriu-se a outras influências, sobretudo a do Kardecismo e do catolicismo. É possível observar a presença de personagens católicos, indígenas e africanos nos cultos de Umbanda, há também, a relação destes com entidades do oriente como é o caso dos ciganos. O arcanjo Miguel, por exemplo, passou a ser o rei chefe da Umbanda e comanda todos os personagens celestes de acordo com a posição que estes desfrutam no catolicismo, ou seja, como chefe dos anjos.

A influência do ocultismo na constituição da Umbanda também foi importante, pois a esta influência se deve a tentativa de sistematização das entidades em grupos de sete linhas ou legiões sendo estes subdivididos em três grupos:

Os orixás nagôs, advindos do candomblé, constituem no cerne

da Umbanda;

Os caboclos, uma forma de representação dos índios brasileiros;

Os preto-velhos ou ex-escravos, que trazem o conhecimento da África para a Umbanda e ocupam o lugar da linha das almas, tidos também como as entidades mais evoluídas do panteão;

Desses três grupos, segundo os estudos de Carneiro (op. Cit.) os dois últimos se constituíram no século XIX. As outras linhas, como a do oriente em que chegam os ciganos, e outros seres mitológicos, foram ganhando espaço no decorrer do tempo de acordo com os estigmas sofridos pela religião, novos personagens foram sendo incorporados ao panteão, como é o caso dos baianos.

É importante salientar que houve no meio de todo esse movimento de modificação, um movimento de preservação e transformação de crenças, ritos e mitos, que de certo modo deve ser visto de forma mais idêntica para todas as nações. Os nagôs (queto e ijexá) foram entre outros, uma das nações que mais preservaram suas religiões chegando até impor suas práticas a outras nações. Essa atuação possibilitou uma estrutura interna sistematizada e agiu como um freio à desintegração da cultura africana no Brasil.

Deferentemente da religião dos bantos de um modo geral, com seus cultos baseados nos antepassados, divergia das do grupo sudanês, que apresentavam um duplo aspecto de linhagem e comunidade.

Assim, os bantos foram mais permeáveis aos influxos de outros cultos, em primeiro lugar ao dos rituais nagôs, e é por isso motivo que seus orixás formam o cerne da Umbanda na atualidade.

Considerando a lógica da sociabilidade do homem simples, de Martins, é possível observarmos que as possibilidades estavam presentes em todos os lugares na formulação de estratégias para a criação de saídas frente a uma crise ou um embate. O autor dá sempre um enfoque bastante grande sobre essa questão, principalmente ao tratar do advento do cotidiano na contemporaneidade e nela o de uma vida cheia de desencontros entre os homens e sua obra. Ele fala da dissimulação, da duplicidade e dos ocultamentos que difundem a necessidade de teatralizar não só os grandes gestos solenes da vida, mas também os gestos pequenos do dia.

Nessa perspectiva, tendo a história da Umbanda como exemplo, é possível elucubrar a perspectiva que o cotidiano oferece ao sociólogo, historiador, pesquisador em geral, a respeito da construção social e inserção do indivíduo nessa esfera social. A Umbanda, nascente ou constituída em pleno século XX, portanto, tributária dos valores da modernidade, atravessa em sua historicidade todas essas questões, porque mergulha o homem moderno, seu partícipe, seu fiel, seu confidente, num desencontro com sua obra histórica, na medida em que reavalia seus elementos culturais e propõe constante mudança, que reitera a angústia de uma história que já não parece fluir senão como uma farsa, justamente porque seus valores são tão díspares, tão diversos que parece que perdeu a unidade.

A história da Umbanda é marcada por sucessivas crises, principalmente sociais, políticas e culturais como veremos adiante, e este fato também a aproxima do projeto da modernidade porque esta também vive uma crise sociológica, que pede uma síntese das dificuldades, um mapa de alternativas e saídas para essa modernidade indecisa de que fala Martins. Para a Umbanda, o seu mapa de alternativas está no processo de distanciamento e de aproximação constante com elementos culturais diversos, ora construindo, ora ressignificando rituais, entidades, mitos e lendas.

A Umbanda nasce, por assim dizer, dentro de um processo histórico marcado por conflitos e em constante transformação, chamado de macumba, tal como se encontrou no Rio de Janeiro no século XIX. Era menos que um culto organizado. Era um agregado fluído de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma doutrina ou sistema intelectual que fosse capaz de juntar tudo num conjunto único – homogêneo -, mas que ainda assim, não deixava de ser um conjunto heterogêneo.

É desse conjunto heterogêneo que a Umbanda surgiria no século XX entre elementos da classe média carioca como médicos, militares etc., egressos do espiritismo Kardecista, mas que voltam para esses cultos por meio de uma apropriação de seus rituais modificando-lhe o sentido e impondo-lhe uma nova estrutura e roupagem, sobretudo, com um discurso intelectualizado.

Sá Junior (2004) discute o surgimento dessa nação umbandista a partir da história de Zélio de Moraes, colocando a essencialidade da geração de um discurso de aceitação social que viabilizasse o uso no cotidiano dessa nova doutrina que nascia na década de 1920 no Rio de Janeiro.

A história narrada entre os intelectuais da Umbanda refere-se a uma narrativa imaginária que se reporta a “um passado imaginário para legitimar através de uma série de símbolos aquilo ou aquele instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo (CHAUÍ, 2000, p. 09)”.

Deste modo, foi no ano de 1908 que o jovem Zélio Ferdinando de Moraes, então com dezessete anos começava a sofrer coisas estranhas que mais tarde se identifica com uma mediunidade muito forte, levando ao questionamento da Federação Espírita no mesmo ano, onde o espírito que Zélio incorporava profetizou o surgimento da Umbanda.

O importante nessa história é que ela é um mito fundador, visto como um discurso idealizador para melhor explicar o sentido da religião, do que de fato tenha ele existido. Na verdade, essa referência marca o surgimento e a passagem da macumba para a Umbanda e o significado é residir no fato de que esta deixou de ser um conjunto heterogêneo de particularidades alheias unidas sem nenhuma ligação e passou a ser um conjunto homogêneo ligado por um discurso intelectualizado que ora se aproxima do catolicismo, ora está próximo do Kardecismo e ora confabula com os cultos nagôs.

O passo inicial para a institucionalização da Umbanda estaria na codificação Kardecista. Nas sessões não era raro, ao lado de desencarnados de maior prestígio, a presença de espíritos de velhos escravos e indígenas, inicialmente identificados pela lembrança de sua antiga vida encarnada, mas que aos poucos iam perdendo os traços mais individualizadores e constituindo-se em categorias de preto-velhos e caboclos.

Esta transformação era vista nos centros espíritas como ‘baixo espiritismo’, e por isso essa concepção de culto estava mais próxima dos cultos bantos dos antepassados, deste modo integrado nas categorias de macumbas praticadas do que na versão erudita do Karde-

cismo da época.

Assim, os praticantes dessa Umbanda tinham um problema, pois se por um lado eles reconheciam a força desses espíritos, não poderiam admitir aqueles elementos incompatíveis com as concepções evoluídas do Kardecismo.

Nesse sentido, a apropriação de elementos passa a ser seletiva e depuradora, e deste ponto de vista, o princípio do desiderato eclético passa a ser o regulador daquilo que será apropriado ou descartado é, na verdade, uma intenção por ora consciente e por outra inconsciente: se reconhecem a aceitam a presença de espíritos de índios e de escravos, mas eliminavam tudo o que chocava às mentalidades esclarecidas da sociedade carioca, como é o caso dos sacrifícios de animais, das oferendas de comidas e bebidas aos espíritos, o uso do fumo, o emprego de instrumentos de percussão.

Essa exclusão que se fazia entre a macumba e esses elementos era uma exclusão ao que parecia ser grotesco, ininteligível aos olhos da sociedade.

Bakhtin (1987) define o conceito de grotesco como sendo:

A vida que passa por todos os estágios, desde os inferiores inertes e primitivos até os superiores mais móveis e espiritualizados, numa guirlanda de formas diversas, porém unitárias. Ao aproximar o que está distante, ao unir as coisas que se excluem entre si e ao violar as noções habituais [dentro de um sistema social], o grotesco se assemelha ao paradoxo lógico. A primeira vista o grotesco parece apenas engenhoso e divertido, mas na realidade possui outras grandes possibilidades (p. 29, grifos meus).

A Umbanda - enquanto elementos negros e índios a que ela pertence – para uma sociedade fundamentada em ideais brancos advindos dos projetos republicanos nacionalistas, positivistas e modernistas refletia uma imagem negativa na sociedade, sobretudo não evoluída, primitiva e, portanto, grotesca.

Há uma contradição nessa história porque se de um lado afirmamos que ela também é uma religião moderna, por outro o ideal de modernidade não podia ser aplicado à Umbanda, já que fugia dos padrões estabelecidos. A Umbanda é moderna

porque consegue dialogar dentro da crise e da falta de paradigmas e ideologias com a sua própria, mas mesmo ela, contempla o enunciado de significação conceitual que Martins lhe deu:

No caso latino-americano e, sobretudo, brasileiro, a crítica constitutiva da modernidade vem do “hibridismo cultural”, da conjunção de passado e presente, do inacabado e inconcluso, do recurso ao tradicionalismo e ao conservadorismo que questionam a realidade social moderna e as concepções que dela fazem parte e a mediatizam; a opressão e os absurdos do moderno, da racionalidade, da quantidade, do modismo, do transitório e passageiro como maneira permanente de viver e de ser. O inacabado e inconcluso, a modernidade que não se completa, produziu no Brasil uma consciência social dupla, o diverso segmentado e distribuído nos compartimentos da cultura e da vida (2008, p. 22).

Assim, ela – a Umbanda – não usa a pintura dos monstros para pintar as imagens do mundo, como o grotesco artístico presente na obra de Bakhtin, mas o mundo [a sociedade] não quer ver claramente os objetos considerados por ela, ou seja, o que se transformou depois em símbolo de brasilidade – o passado negro e indígena que era um sustentáculo para o projeto da República e que fora engessado, endossado pela própria história oficial do Brasil.

Nesse processo de lapidar o grotesco da macumba, foram descartados tanto aqueles aspectos que eram considerados primitivos e muito próximos da matéria, como também, principalmente aqueles elementos que se remetiam às origens negras – assim:

A África foi transformada em mero lugar de paisagem e deturpação de um sistema religioso praticado há mais de cem séculos por povos hindus e originários de um fantasioso continente perdido – a Lemúria; chegou-se até a identificar raízes sânscritas do termo umbanda (MAGNANI, 1992, p. 24-25).

Conforme já assinali, a Umbanda é então o resultado de um movimento duplo, ou seja, da apropriação de elementos já existentes no interior dos cultos, ritos e valores religiosos populares que constituíam a macumba e o chamado baixo espiritismo, bem como do candomblé, e de outro lado, da reinterpretação desses mesmos

valores de acordo com a ótica Kardecista.

Esta ação “civilizatória” sobre os rituais tidos por “bárbaros” representa numa tentativa de reestruturar essas práticas mágico-religiosas que eram heterogêneas e sujeitas ao improvisado e à criatividade de cada chefe de terreiro, passando a institucionalizá-las categorizando-as dentro de um segmento lógico a ser seguido por todos cujo único fim era o de trazer a homogeneidade.

A institucionalização acontece através da atuação de novos líderes que ao reivindicarem, para ela, um espaço social legítimo, reivindicam também um espaço simbólico ao lado de outras religiões.

Outro fator importante que contribuiu para gerar toda essa trajetória da Umbanda reside no fato de este, bem como todas as religiões de origem africana, serem cultos que usam a possessão como forma de comunicação com um mundo que até então o ocidente não considerava ou não aceitava como válido, ou seja, o mundo dos espíritos.

Esse mesmo fator foi também o que contribuiu para uma aproximação da Umbanda com o Kardecismo.

As religiões de possessão sempre combatidas pela igreja ganharam espaço entre as camadas menos favorecidas, que necessitando de médico e conforto espiritual, viam nestes rituais chamados de macumbas uma solução instantânea para aliviar o sofrimento.

O Estado, principalmente após a abolição da escravatura, via nas camadas mais baixas um perigo eminente à ordem da sociedade, as chamadas classes pobres eram também ao mesmo tempo um sinônimo de classes perigosas (CHALHOUB, 1999).

Desta forma era comum a prisão ou a proibição desses rituais pelas autoridades. A igreja atacava, sobretudo, no que concerne à imagem demonológica da possessão, questão essa que até o Kardecismo não escapou.

A ideia de possessão não estava vinculada apenas nos cultos afro-brasileiros, mas era um fenômeno comum em todo o país e se apresentava em muitos cultos distintos que seguiam princípios religiosos múltiplos.

A possessão, segundo Birmam (1985) é uma forma particular de contato com o sobrenatural e também uma referência constante da

cultura brasileira.

Por isso, muitos seguimentos religiosos cristãos vão combater essa forma de religiosidade, o que expressa na verdade uma dificuldade de se relacionar com a possessão, dificuldade esta que não ficou somente ao cargo do catolicismo, mas também do Estado. O único contato que há entre o catolicismo e os seguimentos pentecostais com a possessão ocorrem através do exorcismo, prática antiga, existente desde a Idade Média na Europa.

O exorcismo é assim uma categoria que explica muito bem a relação das igrejas cristãs com a possessão, é também, “um movimento que possui duplo sentido: exorcizar os demônios e também separar o Bem do Mal, definir claramente o que pode e o que não pode permanecer no corpo de um cristão” (BIRMAM, 1985, p. 12).

A busca pelo que é santo corresponde desta forma ao exorcismo como uma prática de expulsar os pecados, às tentações e tudo aquilo que puder ser identificado com o Diabo ou o Mal, oposto de Deus ou do Bem.

Na Umbanda, a dicotomia entre o bem e o mal adquire outra dimensão simbólica, uma vez, que há a presença do mal, mas não dicotomicamente entre Deus x Diabo. Neste sentido, no campo oposto ao exorcismo, está a possessão, cultivada pela Umbanda como algo benéfico fazendo com que seus partícipes adquiram pensamentos e atitudes diferentes.

Assim, entre expulsar as entidades sobrenaturais, consideradas necessariamente malélicas pelos cristãos, a Umbanda adota outra prática: conviver com elas. Aceitar a Umbanda é antes de tudo aceitar também a possessão. A partir deste princípio tido como religioso, desdobra-se todo o seu conteúdo ideológico, discursivo e teatral, permitindo a Umbanda tornar-se ampla, infinita “nos limites de uma progressão geométrica” como observou Concone (2001).

É neste alargamento de possibilidades que encontro suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens como caboclos, baianos, preto-velhos, boiadeiros que podem ser considerados como produtos da intersecção da religião com a realidade nacional e o processo histórico.

Esta chamada intersecção acontece através da carnavalização<sup>7</sup> dos tipos sociais excluídos e dos elementos da cultura popular que são transformadas em símbolos, nos rituais umbandísticos os quais são atribuídos várias qualidades nestas figuras do imaginário popular.

A Umbanda, desta maneira, coloca em ação tipos que correspondem aos elementos do imaginário popular ou símbolos populares que são interpretados segundo os segmentos sociais que dela participam.

A ação destes tipos está remetida diretamente à ação de um ator no teatro que diante do desafio de interpretar um personagem em determinado local ou momento, interage com o meio que o cerca resignificando suas relações com o mesmo meio social onde vive, é, portanto, esta relação que possibilita a Umbanda a maior e mais rápida adaptação ao meio social.

Sabe-se que no processo de resignificação da macumba para a Umbanda, muitos setores elitizados preferiram as suas entidades por terem a capacidade de resolver os problemas das doenças com mais eficácia que as do Kardecismo. Eles achavam os rituais de macumba mais estimulantes e dramáticos do que os do Kardecismo, que eram por eles considerados estáticos e insípidos.

Mas, por outro lado repugnavam os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos ‘diabólicos’ ao lado de ambientes que envolviam bebedeiras e certo comportamento um tanto grosseiro.

A Umbanda veio equilibrar esse tipo de ritual. Isso aparece muito claro nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo e Umbanda realizado no Rio de Janeiro em 1941, conforme relatou Brown (1985), em que dois temas centrais eram destacados nessas atas: a preocupação com uma Umbanda desafricanizada, onde suas origens deveriam ser encontradas no Oriente Próximo, fazendo assim, um distanciamento com as origens africanas, consideradas como primitiva e bárbara. Por outro lado, como algo que soa muito estranho, era a busca pela África ao mesmo tempo, embora se deva deixar claro que isso era feito de modo muito seletivo, conforme já

<sup>7</sup> No sentido de inverter a ordem vigente. Cf. BAKHTIN, Mikail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo: Hucitec, 1987.

tenho apontado acima.

Nessa ata também outro tema foi muito debatido, a missão da Umbanda de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria chamada de quimbanda.

O projeto novo idealizado por esses fundadores da Umbanda era que a partir dessa ata, passariam a referir-se a Umbanda como sendo uma Umbanda Pura, livre do primitivismo e barbárie a que estava confinada a antiga macumba.

Logo, a Umbanda deveria ser uma mistura particular entre alguns elementos afro-brasileiros e a tradição Kardecista, representando assim, como uma religião voltada para os elementos oprimidos na sociedade.

É importante também dizer, que esse movimento de articulação na formação de caracteres do culto ou rito da Umbanda, não ficou nenhum pouco dissociado do cenário político-social da época, ao contrário, é justamente as inúmeras mudanças que aconteceram a partir da década de 1930 no campo político brasileiro que fortemente contribuíram para as articulações que a Umbanda cria no interior de seu culto.

A fundação da Umbanda, portanto, fez parte dessas relações de classes urbanas em processo de mudança. Assim, ela expressava o reconhecimento, pelos setores médios da força crescente das massas, que caracterizava muito bem os primeiros anos do governo de Getúlio Vargas, que estava preocupado com essa movimentação e daí, criou uma política que engendrava ao mesmo tempo a escolha de símbolos nacionalistas para a cooptação dessas massas no sentido de manter a ordem social, partindo de um discurso de unificação do povo brasileiro.

Um aspecto importante, pois houve de certa forma a ligação dos fundadores da Umbanda com a política varguista, projeto este frustrado porque, quando começaram as empreitadas contra os terceiros, nenhum deles escapou.

Embora a repressão tenha sido dirigida, sobretudo contra organizações políticas e sindicatos da esquerda, atingiram também grupos sociais e religiosos muito menos radicais, entre eles os umbandistas e as religiões afro-brasileiras.

Brown (1985) lembra que essas perseguições seguiram a partir de 1934 quando todos esses grupos foram enquadrados sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões.

Era um departamento especial, organizado pelo governo dentro de um projeto que tinha por finalidade equilibrar a sociedade e, portanto, lidava com problemas relacionados ao álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição.

Assim, os grupos religiosos, segundo a autora, para poder funcionar, eram obrigados a solicitar registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas,

portanto, esta lei enquadrava, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores. Esta classificação continuou vigorando para os centros de Umbanda até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. (BROWN, 1985, p.13).

A Umbanda passava deste modo por uma dura repressão. O Kardecismo, pelo seu discurso altamente vinculado ao teatro social vigente, ou seja, o interior de seus rituais, e o seu próprio discurso era na maioria das vezes apenas uma extensão da sociedade enquanto tal, a sua hierarquia, sua organização não dissociavam da hierarquia e organização da sociedade lá fora, no campo social. Ao contrário, a Umbanda por sua vez, assim como os cultos afro-brasileiros, carnavalizava a ordem social vigente.

A carnavalização, no sentido que tem o carnaval, é o de inverter essa ordem, dando voz aos tipos sociais que eram controlados e excluídos socialmente, assim, no interior de seus rituais, eles eram venerados, não pela sua condição social, mas pela capacidade de comunicação com o mundo dos espíritos, pelas qualidades que apresentavam cada uma dessas figuras.

Outra questão era o tipo de entidade que vinha para a realização dos trabalhos.

Enquanto no Kardecismo era comum, médicos e espíritos de luz, que desciam em uma reunião fechada onde não havia o uso de

tabaco e bebidas e tampouco altas vozes e tambores, na Umbanda, eram justamente o contrário, espíritos de caboclos, escravos, que falavam o português de forma bem simples, usando tabaco, bebidas, sem falar no transe que era proporcionado pelo som dos atabaques, enfim, era justamente a organização desorganizada pela visão do Estado que gerou as perseguições.

Enquanto o Kardecismo tinha adeptos bem estabelecidos nos setores mais amplos da sociedade civil, sobreviveu sem muitas dificuldades, com a Umbanda a história não seguiu o mesmo curso, mas propiciou a capacidade da mesma de se adaptar facilmente frente aos problemas sociais que ela enfrentava.

A lei colocou os praticantes da Umbanda e das religiões afro-brasileiras numa situação complicada e dual: de um lado o registro permitia-lhes a legalidade da prática, por outro lado chamava a atenção da polícia o que poderia aumentar a intimação e extorsão. De um modo ou de outro não estariam livres da severa perseguição policial. Pelas pesquisas de Brown (1985), muitos terreiros foram extorquidos, fechados e perseguidos.

Muito embora fossem obrigados a se registrarem, poucos umbandistas de uma maneira mais compreensível desejavam atrair a atenção da polícia e, em sua maioria, permaneciam na clandestinidade, realizando os seus rituais em segredo.

A consequência desse processo pode ser vista tempos mais tarde, quando cessa essa perseguição, duas linhas de atuação ficam muito evidentes dentro da Umbanda. A chamada Umbanda branca modifica o seu ritual aproximando-se mais do Kardecismo, excluindo o uso do batuque, do tabaco e do álcool. Passaram a usar roupas brancas e suas entidades não chegavam mais nos terreiros girando e gritando como faziam antes. Muitos daqueles terreiros que ficaram na clandestinidade buscaram manter seu ritual, sobretudo sua origem africana, de forma que, em seus rituais a presença de álcool, tabaco e do batuque é muito importante.

É claro que os intensos esforços realizados por algumas federações em dissociar a Umbanda da sua imagem afro-brasileira foram influenciados pelo desejo de escapar das perseguições a que estavam sujeitas.

Com a volta da política eleitoral a partir de 1945, a ampliação do sufrágio universal foi estendida para as camadas mais baixas da sociedade, sendo assim, parte da população se tornou muito importante em termos eleitorais em todos os níveis da política da época.

Havia ainda os esforços de inúmeros líderes da Umbanda que no sentido de proteger seus praticantes, já tinham criado a primeira federação de Umbanda, que começaram a proliferar no sentido de buscar uma maior legitimidade e proteção através do processo político.

Desta forma,

Diversos políticos em busca de acesso aos eleitores, particularmente nos setores mais baixos, também reconheciam na Umbanda e nas religiões afro-brasileiras importantes fontes em potencial para a obtenção desse apoio. (BROWN, 1985, p.19).

O resultado é que as federações de Umbanda continuaram a representar interpretações diferentes e conflitantes do seu ritual o que gerou flexibilidade e dinamismo que demonstra por sua vez o espírito inovador desta religião.

Ao longo de todo esse processo, a Umbanda aprendeu a negociar a sua legitimação, sobretudo, porque sua aproximação com setores da política colocou-lhe num novo patamar, de perseguida a colaboradora.

É possível dizer que passou a cumprir um novo papel, a de extensão do Estado na resolução de problemas do cotidiano, que estavam ligados diretamente aos seus partícipes, assim, seus líderes reclamam o apoio a este ou aquele político negociando obras de melhorias para o bairro, a rua ou mesmo o terreiro.

Não se pode esquecer que numa sociedade descontínua como a nossa, o poder atuante indica os limites da extensão do poder de cada um. Sabe-se, por exemplo, que quanto menor o poder aquisitivo de um agente social, menos será o seu poder de decidir como aplicar o seu tempo e como se deslocar no espaço.

O caráter negociador da Umbanda projeta-se nas federações, onde o que implica a configuração específica das relações de poder vem a ser uma ameaça aos padrões consagrados da sociedade, de maneira que, na medida em que amplia seu poder de negociação,

ela subverte a ordem, invertendo o modelo social vigente legitimado, que é aquele pautado na existência das instâncias controladoras hierarquicamente organizadas e subordinadas.

É válido também lembrar, que nessa busca por uma legitimação e inserção no meio social, há uma construção do imaginário no discurso da Umbanda, que mesmo após a onda de perseguição pela qual ela passa, alguns desses elementos continuam sendo veiculados no discurso da religião, criando um mundo de magia, ressignificado e amplamente contínuo com a realidade social em que estão inseridos seus personagens.

A história da Umbanda desta maneira se enquadra no contexto estudado por José de Souza Martins em “a sociabilidade do homem simples” porque emprega esse caráter de cotidiano que gera múltiplas possibilidades para o entendimento dessa história, multifacetada, diacrônica, fugindo de um olhar que aponta apenas um caminho de conclusão. Ainda nesse sentido cabe dizer no interior da sociedade e das pessoas se agita uma efervescência de existências de modos, de mundos, culturas, práticas sociais, concepções e ideologias que não são necessariamente contemporâneos ou modernos.

Martins (Op. Cit.), ainda ressalta que nesse interior dessa contemporaneidade está cheio de negações e contradições que servem para a criação de uma práxis revolucionária que pode ser fundada no resgate de resíduos que não foram capturados pelo poder e que permaneceram nos subterrâneos da vida social. Talvez esse foi o caminho que permitiu que a Umbanda sobrevivesse à sua própria história sempre se ressignificando e se reconstruindo com uma capacidade de adaptabilidade que certamente a manterá viva.

Ainda sobre os resíduos, cito Martins (2008, p. 107):

Nos resíduos e no virtual estão as necessidades radicais, necessidades que não podem ser resolvidas sem mudar a sociedade, necessidades insuportáveis, que agem em favor das transformações sociais, que anunciam as possibilidades contidas nas utopias, no tempo que ainda não é, mas pode ser. Para isso é preciso juntar os fragmentos, dar sentido residual, descobrir o que ele contém como possibilidade não-realizada.

Assim, pode-se dizer que a Umbanda é ressignificação: resíduo do sagrado e do profano que, dentro do espaço social, se rompe, se quebra e se transforma numa nova possibilidade – a de homem religioso trilhar sua busca pelo céu, pelo divino, pela vida.

**REFERÊNCIAS**

- BAKHTIN, Mikail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BHABHA, Homi. O local da Cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIRMAM, Patrícia. O que é Umbanda?. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Primeiros Passos).
- BOURDIEU, Pierre. O poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BROWN, Diana et al. Umbanda e política. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CARNEIRO, Edson. Ladinos e Criolos: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. (Retratos do Brasil, v. 28).
- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano. 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 9 ed. Petrópolis. RJ: Vozes, 1994.
- CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. (Mito História do povo brasileiro).
- CONCONE, Maria Helena V. B. Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo. Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- GASPAR, Eneida D. Guia de Religiões populares no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: CTC, 1979.
- GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GRUZINSKI, Serge. O pensamento mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.
- MAGNANI, José G. C. Umbanda. São Paulo: Ática, 1992.

MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala. 2º ed. rev. e ampl., São Paulo : Contexto, 2008.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. São Paulo: Nacional, [1933], 1977.

SÁ JÚNIOR, Mário Teixeira de. A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). 2004. 107f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

SERRA, Ordep. Águas do Rei. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SOUZA, Laura de Mello. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, 1989.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana de. Brasil de todos os Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (Descobrimos o Brasil).

História oral de vida  
ou entrevista

**Negros em terras de  
brancos? História de  
vida de um imigrante  
angolano na cidade de  
São Paulo**

Teresa Cristina Teles

## Negros em terras de brancos? História de vida de um imigrante angolano na cidade de São Paulo

Teresa Cristina Teles

A história de vida de Marseu de Carvalho é uma dentre um conjunto de histórias registradas durante minha pesquisa de mestrado sobre o tema da imigração angolana na cidade de São Paulo, desenvolvida no período de 2011 a 2013. Quando iniciamos a entrevista, aquele jovem rapaz ainda com rosto de garoto, com apenas 21 anos, mostrou uma clareza incrível nas suas argumentações e reflexões sobre o problema político e econômico do seu país, o lugar da tradição na modernidade em Angola, a necessidade de integração e solidariedade no seio da comunidade angolana em São Paulo e a sua condição de estrangeiro.

A narrativa desse jovem nos remete a dilemas antigos, cuja origem está na escravidão. Ele é fruto de uma imigração de negros africanos recente no país, que cresce a cada dia, e traz à tona reflexões sobre os problemas sociais e a superação ou permanência desses grupos na cidade de São Paulo. Jovens provenientes de países africanos lusófonos como Marseu optaram por estudar no Brasil pela facilidade da língua e por acharem que este é um país de oportunidades tanto de trabalho, como de formação para se qualificarem profissionalmente e retornarem aos seus países.

Sua narrativa nos dá a dimensão do que significa ser imigrante africano e negro em nosso país, uma vez que essa imigração está carregada de estereótipos e preconceitos e que a representação de África está centrada na miséria, nas guerras e doenças e, muitas vezes, associada e identificada ao tráfico internacional de drogas. A homogeneidade na representação do continente, os estigmas oriundos da escravidão e da eugenia recorrentes na configuração da sociedade brasileira sobre esses recém chegados mostram que ainda há muito preconceito racial em nosso país.

Eis sua história:

Marseu Sebastião de Carvalho

Se eye tala oportunidade yetu mo kwatenu!  
(Se você encontrar uma oportunidade, agarra-na!)

Eu sou Marseu Sebastião de Carvalho. Nasci exatamente no dia 2 de abril de 1992. O meu pai se chama Sebastião Candembele e a minha mãe, Vitória Geraldo Pongo. Somos quatro filhos do mesmo pai e da mesma mãe. O meu pai não tem filhos fora do casamento. Eu tive uma infância um tanto quanto sacrificada, por ser o primeiro. E, por ser o primeiro filho, minha mãe me teve muito nova. Acompanhamos, eu e a minha irmã que vem depois de mim, a falta de condições e a trajetória de luta de vida dos meus pais. A minha infância, embora filho de casal pobre, humilde, foi muito boa. Alguns tios auxiliaram na minha educação e na dos meus irmãos. Não tenho queixas, nunca me faltaram pão e água na mesa para comer.

Estudei em escolas públicas em Angola, na cidade de Luanda, que é a cidade onde eu nasci, no bairro Golfe no Kilamba Kiaxi, um dos municípios periféricos. O meu pai é psicólogo do exército e a minha mãe é quitandeira – nós chamamos quitandeira em Angola –, ela tem um comércio.

A minha família é do grupo kimbundo de uma região Oeste de Angola que se chama Malange. Malange é o centro da cultura kimbundo e é o lugar onde o povo mais fala o kimbundo. Em Angola, existe cerca de oito a nove dialetos diferentes, dependendo de cada região, e nosso dialeto é o kimbundo. O povo kimbundo é descendente da rainha Nzinga Mbandi, do reino de Ndongo, de lá que veio a nossa essência cultural. Hoje se pratica o kimbundo em algumas províncias de Angola: Malange, Luanda, Kwanza Sul, Bengo, aqui no Brasil vocês chamam de estado. Se você for para algumas regiões do interior da província de Malange, encontrará pessoas que não falam português, apesar de o português ser a língua oficial de Angola; eles só falam o kimbundo. Em algumas famílias, ainda pratica-se o kimbundo, o avô passa para o pai e o pai passa algumas coisas para o filho. Então, há esse entrosamento cultural entre nós.

Mas junto também tem a aculturação. Nós estamos sofrendo uma aculturação muito intensa por causa da globalização. Hoje há mais produtos estrangeiros que nacionais. Nas redes globais, televisão, rádio e jornais, hoje acompanhamos mais a cultura dos outros do que a nossa própria cultura. Para vivenciar a nossa cultura, você tem que procurar, você tem que se interessar em saber mais daquela cultura, saber quem foi, por exemplo, a rainha Nzinga Mbandi, quem foi o rei Mandumi, quem foi Mutu Ya Kevela, etc., quem foram esses heróis, quais foram os reinos que compunham Angola antes da colonização. Pelo fato da nossa história ser por meio da oralidade, não temos muitos registros, não temos muitas cartas, temos poucos livros... Então, você tem que procurar os senhores mais velhos, os avós, os bisavós para conhecer a história.

Em Angola, ainda temos uma espécie de governo tradicional, uma liderança tradicional que são os sobas. Cada região tem a sua liderança tradicional. Os sobas são uma espécie de sociedade que anda paralela com o governo. Tem a estrutura governamental e organizacional: governador, administrador do município, economistas, etc. Abaixo dessa estrutura, cada região tem um grupo de sobas, que respeita as tradições daquela região. Tem região, por exemplo, que para você entrar num rio você tem que pedir autorização ao soba. Eles são a polícia do bairro periférico. Por exemplo, você vai para uma região do interior do Brasil, em Botucatu, uma cidade daqui de São Paulo. Chegando lá, você vai encontrar o prefeito, os vereadores, etc. Abaixo desse grupo, vai ter outro, que é o grupo que, na realidade, rege aquela sociedade. Você fala com os sobas primeiro e depois é que você vai falar com os vereadores, com os administradores, com o delegado, com o prefeito. Na verdade, a base das regiões do interior de Angola são os sobas, é lá onde estão concentradas as histórias, os segredos, os mitos e as lendas daquele lugar. Em algumas partes de Angola, as lendas e os mitos ainda são bem rigorosos, você tem que seguir as regras segundo o que manda a tradição.

A escolha dos sobas é através da descendência. Por exemplo, eu tenho um tio avô que é sobeta. O que é um sobeta? É como se fosse um vice-soba, após a morte de um soba, sobe um outro, que são os

sobetas. Então, quem tem um avô soba, se ele quiser e tiver interessado em continuar a tradição, o avô passa para o neto toda a base cultural, as práticas, as religiões que são praticadas naquele meio. Passando tudo isso, a partir dali você já está apto para ser um soba. Para ser um soba, tem que se dedicar muito, tem que abrir mão de muitas coisas.

Nessa estrutura tem várias categorias, primeiro você vai ser um ajudante de soba, depois um sobeta e depois um soba. A pessoa faz parte daquele ciclo. É dessa forma que os sobas são eleitos. Todo mundo que faz parte daquele ciclo, por ordem de idade, vai subindo, do mais velho para o menor.

E mesmo em Luanda, que é a capital do país, isso acontece. Tem uma região que é a base de Luanda, que é a região da Ilha de Luanda. Dentro da Ilha de Luanda, existe uma estrutura dessas, você encontra alguns sobas, que são os responsáveis pelo nascimento de Luanda. Mas essa comunidade hoje está meio que camuflada, temos uma comunidade anônima porque justamente Luanda é a capital do país, está superlotada, é o centro da globalização e de toda estrutura de Angola. Também tem vários grupos culturais, estrangeiros e hoje você não encontra uma estrutura cultural da essência de Luanda. Encontra apenas uma décima parte nos escombros da cidade. Mas se você sair da região de Luanda, você encontra muitos. Eles usam uma roupa creme, como a roupa social dos militares do exército, mas é um pouco diferenciado, é uma roupa bege, como vocês chamam aqui, e eles ficam lá como se fossem os policiais daquela região. Por exemplo, você deve um boi à sua vizinha e não quer pagar, chamam o soba e ele decide:

— Você vai ter que pagar o boi em x tempo, se você já não tem boi você vai ter que pagar de outra forma, o que é que você tem? Tem milho, tem mandioca, sei lá, tem alguma coisa, então você vai dar a quantidade de milho que você tiver equivalente a um boi.

O soba dizendo isso está decidido!

Os rituais também passam pelos sobas. Existem as cidades do interior e, dentro dessas cidades, a periferia. É dessas regiões que eu estou falando, são regiões totalmente rudimentares, lá você vai encontrar panela de barro, colher de pau, panela de madeira. São pequenas aldeias dentro dessas regiões. Das aldeias até a administração

daquele município é longe, não tem uma estrutura do governo para organizar e liderar aquele povo, então dentro dessas aldeias existe a sua própria liderança. Algumas pessoas morrem naquelas aldeias e não conhecem um carro, não conhecem televisão, não conhecem nada. Mas hoje há um trabalho que, de alguma forma, faz chegar um rádio, uma televisão nesses lugares. O soba já tem um rádio, bicicleta, faz um jango<sup>1</sup> para o pessoal assistir a TV. Mas o que ele vê na TV? Salve Jorge! Então, é essa a estrutura lá.

A relação com o estado é de respeito, o estado tem que respeitar porque ele é a liderança tradicional. Em África, ainda é muito forte essa questão da tradição. Por exemplo, se o mais velho diz que naquele lugar você não coloca o pé, você não coloca o pé! Tem uma história lá, um mito que contam que no tempo colonial tinha um lugar que o colono cobrava imposto dos trabalhadores. Só que tinha uma região que não queria pagar imposto, era uma região perto de um rio com uma fauna muito predominante. Eles trabalhavam muito e achavam que o imposto era muito alto. O que aconteceu? O governo colonial, no caso os portugueses, insistia que o povo teria que pagar imposto. Um dia, num posto de pagamento de imposto, foi um jacaré pagar o imposto... Esse mito é engraçado! Enfim, foi um jacaré pagar imposto. Os caras arredaram o pé, fugiram do lugar porque era um absurdo um jacaré ir pagar imposto... Como que é que um crocodilo vem pagar imposto? Esse é um mito que tem naquele lugar. E hoje você encontra nesse lugar uma escultura do Jacaré Bangão, o jacaré vaidoso! Você encontra um jacaré lá no meio da cidade representando a história daquele lugar, do jacaré que foi pagar imposto, porque não era para ser pago o imposto...

Essa história aconteceu no Bengo, uma província perto de Luanda, na cidade de Caxito. Então, é a questão da tradição. Obviamente que o jacaré não foi pagar imposto, de alguma forma o cara viu um jacaré, mas não era um jacaré... Talvez ele tenha tido uma alucinação, e tem explicação científica para isso. Nessas regiões, as pessoas têm o domínio das plantas e cada planta tem um efeito. Tem planta que você cheira e fica alucinado, tem planta que serve para tratamento. Na minha família, eu fui tratado à base de plantas.

<sup>1</sup> Jango – espaço construído a base de pau a pique, em formado de círculo que serve para reunir os membros da aldeia nas festas tradicionais e resolução dos problemas.

A minha avó é curandeira, é uma espécie de médica tradicional. Tem algumas coisas que eu até sei como tratar porque ela passou para mim. Então, tem uma explicação científica para isso, de alguma forma o cara que foi pagar levou alguma planta alucinógena e ele viu o jacaré...

Na minha família, nós falamos o kimbundo, os meus pais passaram para nós. A minha avó fala... Eu falo um pouquinho, eu arriscaria... Da minha família, ninguém é soba, nós somos meio que desvinculados dessa essência porque a maior parte da família vive em Luanda, os que ficaram na cidade do interior são alguns tios, alguns tios avós que não querem sair da sua base materna.

A minha avó é curandeira até hoje. As pessoas a procuram para curar doenças. Tem um negócio que nasce no olho que a retina do olho fica branca, parece uma bolinha pequena que vai se alastrando e você não consegue ver. A pessoa tem que fazer uma operação para tirar aquela parte e colocar uma espécie de prótese. Essa doença eu sei como tratar, não precisa fazer nenhuma operação. Eu tive essa doença e quem tratou foi a minha avó. É simples! Quando está nascendo o tal tumor, podemos assim dizer, quando você dá conta que existe alguma coisa estranha, nós chamamos de catarata, tem um negócio para tratar. Sabe o que é? Quiabo. Você pega o quiabo, ferve e tem aquela água, aí lava o olho com a água do quiabo... E tem outra coisa: folha de bananeira. Na folha da bananeira, tem uma parte sólida que parece um pauzinho no tronco. Corta aquela parte da folha, pega uma folha de palmeira, tira o palito, que em algumas regiões usam para fazer vassoura, e coloca no meio da folha de bananeira. Aquece numa temperatura que não vai machucar os olhos. Quando tiver mais ou menos aquecida, vai soprando o ar quente da bananeira na direção do olho de forma que vai expulsando o tumor para o lado, afastando o tumor da retina do olho. Em algumas seções diárias, vai lacrimar um pouquinho e vai desaparecendo...

E outras doenças também. Tem as folhas que fazem as buchas de banho que vocês usam aqui no Brasil. Na plantação dessas buchas tem uma folha enorme, parecendo folha de mamoeiro. Essas folhas curam dor de cabeça, o cara que tiver com dor de cabeça, pega aquelas folhas, ferve até uma dada temperatura. Na panela onde estão

as folhas, pega um cobertor e se cobre dentro daquilo. A pessoa vai transpirar um monte com aquela temperatura, mas quando tirar estará ótimo!

A minha avó aprendeu tudo isso com a minha bisavó, que eu também conheci. A minha mãe não sabe, mas eu tenho interesse em saber algumas coisas. Acho que, se eu estivesse lá hoje e se vivesse como ela, eu seria um curandeiro, aprenderia com ela, mas me desliguei da cultura, hoje prefiro fazer um exame, pagar um médico...

Como eu estava a falar dos sobas, essa figura que é a base tradicional, eles tinham três, quatro mulheres. Uma vez me apresentaram um homem que tinha 154 filhos e 42 mulheres. Em Angola, culturalmente não é errado ter duas ou mais mulheres, isso vai de acordo com o que homem consegue sustentar e com a aceitação das mulheres que ele tem. Os mais velhos, os mais antigos, dos anos 30, anos 40, 60 até os anos 70, tem duas, três ou quatro mulheres. Na minha família, tem um tio que tem quatro mulheres, outro tem três e outro que teve duas. O meu pai é o único que tem só uma mulher. Eu via como era difícil o tio que tem quatro mulheres administrar isso. E, em outras famílias, você vê homens que têm nove filhos e quatro mulheres. Muitas vezes, não conseguem dar uma base, sustentar todos os filhos, e colocam apenas um filho na escola, têm uma família aqui, outra ali e ambas desestruturadas. Hoje é crime ter mais de uma mulher, mas, se não casar, pode viver com mais de duas mulheres desde que elas aceitem.

Isso é socialmente aceito. Mas existe o preconceito com a segunda mulher, tipo: “Como você aceita ser a segunda mulher? Você tem que ser a primeira.”. A primeira mulher tem mais vantagens e mais privilégios que a segunda. A casa grande, por exemplo, fica com a primeira mulher. Se um homem casado se encanta por outra mulher, ele chega para ela e fala: “Eu já tenho uma mulher, mas do mesmo jeito eu vou te dar uma casa, vou dar um sustento, mas vou continuar com a minha mulher.”. Dependendo da condição social dele e do amor que ela tem, ela vai pensar: “Será que vale a pena ficar com esse cara?”. Por exemplo, o cara é um general, tem uma mulher, pode me dar uma casa luxuosa e não vai me encher o saco porque vai vir me ver duas ou três vezes... Aí ela se convence e casa com ele. Então, o preconceito é com a segunda mulher, pois ela que

é a submissa. Geralmente, a primeira mulher também sabe que seu marido tem outra.

E tem a cerimônia tradicional que é o alambamento. Faz a cerimônia tradicional e vão morar junto. O alambamento é um casamento tradicional e funciona da seguinte forma: quando você vê uma mulher e quer casar ou quer morar com ela, você entrega uma carta para o pai da menina acompanhado do seu pai. Leva um garrafão de vinho, a família da menina, obviamente, vai fazer o jantar ou o almoço com comida típica, funji, cabidela, kalulu, etc. e vai conversar. O seu pai vai pedir a mão da menina em casamento para você. Ele diz:

— O meu filho quer casar com a sua filha.

Aí o pai da menina vai falar:

— Tudo bem. Se o seu filho quer casar e ela também quiser, podem casar.

Hoje respeitam a vontade da menina também, mas antigamente não tinha essa dela querer, o pai é que analisava: “Tem quantos bois? Tem quantos terrenos?”... Mas hoje perguntam se ela também quer. Muitas vezes, já estão namorando, escolheram se casar e vão só cumprir o ritual.

Aí o pai da menina fala: “Tudo bem, vamos marcar o pedido.”. Na marcação do pedido, a família da jovem elabora uma carta e essa carta tem as exigências que o noivo deve dar. Ele traz o fato, um terno e um sapato bonito; traz um pano, mas não é um paninho, é um pano da melhor qualidade, todo completo que dê para fazer uma roupa para a mãe da moça; traz caixas de cerveja, caixas de gasosa<sup>2</sup>, cigarro, garrafão de vinho. Junto com a carta de pedido, traz também um anel e uma quantia em dinheiro, normalmente tem sido entre U\$ 1,5 e U\$ 2 mil. Ele pega todas essas oferendas e dá para a família da menina, que não ficam com pais dela, mas com os tios, ou seja, os tios fazem os pedidos da sobrinha, os tios e as tias é que concedem a sobrinha à outra família. Então, o pai dessa menina vai conceder a sobrinha e não a filha dele. O moço entrega as oferendas e eles entregam a menina. Você leva a menina para a sua casa e a partir dali já estão casados.

Isso tudo sem passar por um casamento civil ou religioso. An-

<sup>2</sup> Gasosa - Refrigerante.

tigamente, faziam o alambamento e iam morar juntos, mas em algumas famílias são feitos o casamento civil e o religioso. Agora, se o moço fez o pedido, ele está bem com a sociedade, bem consigo mesmo e bem com menina.

Se o moço engravidou a menina antes de fazer o pedido, ele paga uma multa porque ele entrou na casa pela janela e não pela porta... Durante o pedido tem uma brincadeira, as pessoas dizem: “A menina não se encontra aqui, ela está lá no Maranhão, por exemplo, você tem que pagar o transporte da menina.”. A menina fica no quarto escondida, aí o moço tem que dar um dinheirinho para o tio mais velho ir buscar a menina no Maranhão... É uma brincadeirainha...

O dote, na realidade, é a retribuição de tudo o que a família fez durante a vida pela menina, que agora estará a serviço do marido. O moço escolheu uma mulher com qualidade para ficar. Ainda bem que pretendo me casar no Brasil...!

As duas famílias ficam numa mesa grande no quintal, quase todos comparecem, os tios, tias, irmãos, sobrinhos esquerdos, sobrinhos diretos, as duas bases familiares se encontram e é a oportunidade de todos se conhecerem. Os amigos chegam depois da cerimônia de pedido, chegam para a festa! Tem o almoço, a bebida, a música etc. Tem uma brincadeira, que no caso é a família do noivo que sofre, porque tem um corredor do portão até o quintal que colocam panos. Em cada pano que for passar toda a família do homem tem que deixar uma quantia em dinheiro. Se o quintal é atrás da casa e a casa é enorme, vai colocando o dinheiro. Até chegar no lugar do pedido, você já deixou uns tantos kwanzas<sup>3</sup> lá!

Tem a conversa dos tios, a cerimônia da entrega das coisas, a forma que tem que entregar, o respeito para com a família... O valor em dinheiro solicitado na carta são os tios que decidem o que vai fazer... Eles que se dão bem nisso!

É uma cerimônia bonita! Quando eu for para Angola, pretendo fazer um documentário da cerimônia de pedido para mostrar um pouco a cultura e a beleza da cerimônia.

Nós já pensamos em fazer a cerimônia aqui, mas muitos amigos já são casados com brasileiras ou com angolanas. Os que começam a namorar aqui vão para Angola resolver a situação, fazer

<sup>3</sup> Moeda de Angola.

o alambamento lá. Mas seria interessante, devíamos fazer...

### Eu sempre quis estudar fora de Angola

Bom, fiz o ensino fundamental em escola pública. Até pouco tempo atrás, em Angola, você estudava quando tinha oportunidade de estudar, você não escolhia o que estudar. Eu fiz até a oitava série e depois na altura de ir para o ensino médio eu não tive oportunidade de fazer o que eu queria. Eu prestei um vestibular e passei num outro lugar que não tinha nada a ver com o que eu queria, fui fazer técnico em automação industrial. A estrutura era muito agradável, tinha alguns equipamentos que o governo dava, mas faltava capacitação de pessoal. E nós fomos estudando arrojadamente durante quatro anos. A partir de 2010 que passou a ser três anos o ensino médio.

Quando entrei no ensino médio técnico, eu perdi todas as outras bases de disciplinas, como Biologia, História Geografia. Das disciplinas convencionais, as únicas que tive foi Português e Inglês, o resto foi tudo técnico: eu tive Matemática, Física, Química, Eletrônica Industrial, Automação Industrial, Informática Básica.

Eu sempre quis estudar fora de Angola, mas o que acontece? Para estudar fora, eu só uma tinha alternativa, que era conseguir uma bolsa de estudos. Porque não tem quem vai para lá e fala das possibilidades de estudar em outros países sem precisar ter uma bolsa, que com alguma renda das pessoas da família que fazem um sacrifício juntando algum dinheiro, esse dinheiro vai dar para pagar a sua estada, por exemplo, no Brasil, nos Estados Unidos ou num outro país qualquer. Então, nós não temos essa base, ninguém vai para lá e passa isso para os alunos do ensino médio. Quem sai para fazer faculdade fora são os filhos dos caras do governo, dos empresários e quem, de alguma forma, tem um irmão que já foi por bolsa e conhece alguma outra estrutura. É um círculo fechado! Então, eu não tinha outra oportunidade, era ter bolsa para estudar fora ou estudar em Angola mesmo. Eu já estava lutando por uma bolsa no Instituto Nacional de Gestão de Bolsas de Estudos, que é o INAGBE. Eu não sabia que tinha o PEC-G, que é um convênio do governo do Brasil

com alguns países da África.

Onde é que começa a minha trajetória e a minha chegada ao Brasil? Começou da seguinte forma: quando eu estava no último ano do ensino médio, foi uma universidade do interior de São Paulo para Angola, a FACOL (Faculdade Orígenes Lessa), fazer recrutamento de alunos do ensino médio. A partir dali nós conhecemos o Brasil, no caso São Paulo. A proposta da universidade era tirar alunos de Angola, que tivessem possibilidades de pagar uma faculdade média no interior de São Paulo, que tem um custo de vida baixo. O aluno teria direito à estada, universidade e transporte, e pagaria uma quantia no final do mês por esse pacote.

Não consegui a bolsa no INAGBE porque ao mesmo tempo estava decorrendo o processo da FACOL, e a FACOL foi muito mais ágil porque no INAGBE você tem que terminar o ensino médio e esperar por dois ou três anos... Pode ser que o meu nome tenha saído, mas eu já estava aqui, não dava para esperar mais de três anos. O meu pai e o meu tio disseram: “O rapaz pode ir para lá, vamos fazer um sacrifício, apertar um pouquinho os cintos e mandar uma quantia para ele sobreviver lá.”. O custo mensal era uns U\$ 600,00 ou U\$ 700,00, juntando cada um, um tio dá U\$ 200,00, outro dá U\$ 100,00, vai juntando e não pesaria no bolso de uma pessoa só. Foi assim que eu vim.

Os representantes da FACOL foram no ensino médio de mais referência de Luanda, no IMIL (Instituto Médio Industrial de Luanda), e montaram a sua base naquele instituto. Tudo que acontece no Macarenco, toda a comunidade estudantil sabe. Eles foram lá, fizeram palestras, você via os panfletos. Nossa, que bonito, que estrutura linda, vans que faziam a recolha do pessoal, uma estrutura ótima que não tínhamos em Luanda, bibliotecas... Lá tem uma biblioteca portuguesa e bibliotecas municipais, mas olhe lá! Então, era a oportunidade de estudar com uma estrutura, transporte, estágio e pensei: “Vou pra lá! Mas quando chegamos foi bem diferente...”.

Hoje outras universidades brasileiras também fazem isso. Tem o INATEL, mas o INATEL não é propaganda enganosa, tem uma boa estrutura e está conveniado com o ITEL, que é o Instituto de Telecomunicações de Angola. A Universidade de Agudos também

faz propaganda lá. E tem outras universidades que vão lá. Tem uma acho que do Maranhão também. As universidades vão para lá buscar alunos, porque descobriram que em Angola há um mercado potente, a maior parte da população é jovem e está para entrar nas universidades. Comparando o custo de vida, lá é mais alto que aqui. Os U\$ 100,00 de lá viram R\$ 200,00 aqui. Então quem vem de lá dá para sobreviver aqui mais ou menos bem. Os estudantes sobrevivem aqui com uma média de U\$ 650,00 mensais, vive meio que apertado né, mas vive... E, unindo a família, um dá U\$ 100,00, quem tem mais dá U\$ 200,00, tem quem menos dá U\$ 50,00... Nas famílias pobres de Angola, a nossa base de formação é a seguinte: forma-se primeiro o mais velho e depois o menor. E é um ciclo, primeiro forma-se o mais velho, o mais velho e os pais formam o segundo, o segundo, o mais velho e os pais formam o terceiro e assim toda a família tem uma formação superior. Nesse meio tempo, pode acontecer da irmã mais nova engravidar, o irmão mais novo decidir trabalhar, mas quem quiser se formar, se forma. Lá o cara que é formado tem obrigação de ajudar toda a família, essa é a nossa base de estrutura familiar.

Fizemos o vestibular em Angola, a universidade conseguiu as declarações para obtenção do visto de estudante e veio um grupo de cerca de 20 pessoas para Lençóis Paulista. Chegando a Lençóis Paulista, eu e mais alguns amigos constatamos que havia algum equívoco sobre a estrutura que seria Lençóis Paulista e a universidade, e nós começamos a visionar a ideia de vir para uma cidade grande, no caso São Paulo. Vivemos lá os primeiros seis meses e começamos a organizar a nossa vinda para São Paulo.

A partir dali investigamos as universidades em São Paulo, as formas de locação de casa e as formas de obtenção do segundo visto. Ao tempo que fomos saindo, houve uma forma de caça... Fomos caçados pelo dono da universidade, porque para ele aquilo era um negócio rentável, ele teria alunos que pagaria cerca de R\$ 1.500,00 mensais, a universidade era R\$ 300,00 e ele colocava 8 a 12 pessoas dentro de uma casa que daria um custo mensal de R\$ 500,00 a R\$ 600,00; ele ficaria com um lucro de R\$ 800,00 a R\$ 900,00 por pessoa. Então ele decidiu que caçaria os estudantes que saíram

da universidade. Como? Ele fez uma denúncia na Polícia Federal, porque, quando você sai de um país para outro, você fica vinculado a uma universidade e ele denunciou que estávamos desvinculados. Todos os que foram saindo, automaticamente ele denunciava que tinham se desvinculado da universidade. Ele também não nos deu o direito de transferência para que pudéssemos chegar a São Paulo e nos transferirmos para outra universidade sem precisar voltar para Angola e pegar um novo visto.

Então, a partir daí alguns foram ficando irregulares e outros voltaram para Angola. Alguns fizeram o processo seletivo na UNIP, outros na UNINOVE, na PUC, fomos nos distribuindo nas universidades daqui de São Paulo. Pegamos as declarações que comprovavam o vínculo com essas universidades, fomos para Angola, tiramos o segundo visto e voltamos para o Brasil, já em São Paulo.

A grande dificuldade aqui em São Paulo foi a locação de casa, porque para locar precisa ter um fiador ou dar um depósito a mais, tem que ter alguns documentos, tipo: comprovante de renda, que nós não tínhamos. O meio que temos usado é os três depósitos, mas ainda assim o processo de locação vem acompanhado de uma série de documentos que nós não temos e não tem um órgão que possa declarar que não temos tais documentos, mas temos condições de pagar aquela locação.

Então, essa foi a primeira dificuldade que nós encontramos. Vivemos em alguns pensionatos durante alguns meses, três ou quatro alunos em quatinhos de meio metro quadrado com treliche, um quarto de dois metros quadrados com oito pessoas... Com o passar do tempo, nós conseguimos alguns meios de fazer a locação. Alguns angolanos que estavam aqui há mais tempo cederam os nomes e os documentos, aceitaram fiar na confiança, na fé e agradecemos os que fizeram isso.

Também encontramos outro problema: a falta de apoio. Nós não tivemos apoio nenhum, viemos por conta própria, com a cara e a coragem nos pusemos em São Paulo! Não tivemos direcionamento nenhum, não sabíamos fazer nada em São Paulo. Por exemplo, como chegar à universidade, qual a estratégia usar para locar uma casa mais perto da universidade, a questão do bilhete único estu-

dantil, toda essa estrutura que, se nós tivéssemos algum apoio, não sofreríamos tanto. Imagina, algumas pessoas estudando na Barra Funda, mas morando no Butantã, em Osasco, em São Bernardo, cidades vizinhas que tem um custo menor.

Dentro dessas dificuldades todas, surgiu a ideia de criarmos uma associação de estudantes angolanos aqui. Criou-se a ideia, reuniu-se o pessoal e fizemos a nossa primeira reunião no dia 8 de fevereiro de 2012. Nesse dia, foi marcado o nascimento da UNEA, União dos Estudantes Angolanos em São Paulo. Esse grupo de jovens reuniu-se, elaborou um estatuto, uma ata e a partir dali nós fomos ajudando uns aos outros.

Fazemos alguns grupos de debates, nos reunimos semanalmente aos domingos para debater algumas questões como a nossa estada aqui, política, economia. Algumas pessoas foram fazendo pequenas palestras referentes às suas áreas específicas: como economizar energia, água, gás. Então, organizamos novas formas para que possamos ter uma vida mais saudável e mais aconchegante partilhando um pouquinho da experiência que cada um tem.

E fomos caminhando desse jeito, unidos, um grupo sólido até que um dia acontece uma tentativa de chacina que culminou na morte de uma estudante angolana, a Zulmira Cardoso. A morte foi noticiada em alguns jornais, mas, de certa forma, maquiada. Maquiaram as notícias, maquiou-se o verdadeiro fato da morte! Nós sentimos muito e um núcleo da União sentiu-se obrigado a reivindicar por essa morte, até porque era uma tentativa de chacina que quase morreram quatro pessoas..., morreu uma estudante, uma angolana, uma cidadã. Então, independente disso nós queríamos evitar futuras situações do gênero, preservar a nossa segurança. Cadê a nossa segurança?! Por preconceito e ignorância de algumas pessoas, vão morrer outras pessoas? Tínhamos que fazer alguma coisa para melhorar isso.

Foi assim que nós intervimos nisso e passamos a integralizar uma parte do movimento social em São Paulo. Participamos de algumas reuniões com a Educafro, a UNEafro, a UNEGRO, com os quilombolas, vários grupos sociais do movimento negro e movimentos sociais de São Paulo. A partir dali fomos caminhando com esses

movimentos para tentar solidificar a nossa união, reivindicar e zelar pela nossa segurança. Não tivemos apoio nem do nosso governo, pelos órgãos consulares, embaixadas, e nem do governo brasileiro, que não tem nenhum departamento que auxilie esses tipos de casos não previstos na legislação.

Então, nós tentamos juntar aliados para fazer uma união sólida, tanto de angolanos, quanto de brasileiros. E estamos assim até hoje, com a União dos Estudantes, que é basicamente constituída por estudantes e que não tem nenhum vínculo governamental. Contamos com o apoio da comunidade angolana, que é composta por comerciantes, ex-refugiados, estudantes bolsheiros, estudantes por conta própria, que somos nós, e temos as nossas parcerias brasileiras, que são as pessoas que nos apoiam e nos ajudam a sobreviver em São Paulo.

Dentro dos níveis da nossa comunidade angolana, existem aqueles que chegaram primeiro e existem aqueles que chegaram após. Os que chegaram primeiro são os ex-refugiados, que hoje já não são mais porque terminou a guerra. Angola já não se encontra numa situação como se encontrava há dez anos. As pessoas que foram chegando nesse meio tempo, algumas estão regularizadas e outras não. Naquele ciclo de pessoas que não são regularizadas, há uma luta pela regularização da documentação dos que querem continuar em São Paulo. As pessoas que estão nessa luta estão sozinhas, não têm apoio algum e nós vamos ver se conseguimos, de alguma forma, uma brecha na lei para conseguir essa regularização. Até porque, estar sem documento, sem o CPF, por exemplo, no Brasil não se faz nada, as pessoas simplesmente não vivem, apenas sobrevivem dependendo das outras pessoas que têm a documentação regularizada e que podem auxiliar.

Esse grupo que eu estou me referindo é o de pessoas que vieram como turistas para fazerem negócios ou tratamento médico em hospitais e foram ficando. Muitos pegam o visto de turista, que dura de três meses a um ano, e acabam de alguma forma se identificando com o país e ficam. Em alguns casos, o governo brasileiro prevê formas de obtenção de regularização a partir do Brasil.

Mas, quando se fala especificamente de imigração africana, traz

consigo outros fatores que nós já sabemos: a questão social, o preconceito, que ainda é vigente na sociedade brasileira, como têm constatado aqui dia após dia. E tem todo esse critério, a Lei brasileira é muito antiga e vê os africanos da mesma forma que se previu há 60, 70 anos atrás, que eram pessoas totalmente desfavorecidas que vinham para cá pura e simplesmente para procurar uma forma de condição melhor. Só que em contrapartida a lei diz que os cidadãos são cidadãos do mundo, que podem viver em qualquer parte do mundo que escolheram e se sentiram bem...

Da mesma forma que os cidadãos africanos moram e vivem aqui, vivem italianos, espanhóis, americanos, e pagam imposto, têm registro, CPF; se trabalha registrado, paga o INSS. Nós vivemos da mesma forma, a contribuição que outros povos dão para o Brasil, nós também damos. Entretanto, fazem uma espécie de barreira para o nosso povo e uma espécie de facilitação a outros povos. Na Polícia Federal, por exemplo, o tratamento que você vê as outras pessoas recebendo é diferenciado, a facilidade que as outras pessoas têm para obter a documentação e a regularização é totalmente diferenciada da nossa. E aí têm várias outras coisas que acredito que não seja desse fórum, mas que vai associando e faz com que nós tenhamos que ver o modelo de vida que temos hoje em São Paulo.

Quando eu vim pela FACOL, fiz o curso de Sistemas da Informação porque não tinha engenharia. Como eu tinha feito o médio técnico industrial, procurei em São Paulo uma faculdade de engenharia e ingressei na UNIP no curso de engenharia elétrica. Mas no decorrer do tempo, com a formação da União dos Estudantes e com a minha integração nos movimentos, fui descobrindo que não tinha muito dom para engenharia, mas sim dom para as disciplinas que tinham mais um contato humano, Ciências Humanas, e hoje eu faço administração.

A dificuldade no vestibular foi em Biologia, História e Geografia, porque tinha feito o ensino técnico e não tive essas matérias. Então, qual foi o nosso jogo aqui em alguns testes? A gente se empenha nas disciplinas práticas: Física, Matemática, Química e Português, aí dá o gás todo e obtém uma nota suficiente para superar as matérias que temos mais dificuldade. Acho que eu tive média sete porque

fiz a redação, Matemática, Química e Física. Nós aprendemos em Angola que não se deixa nenhum texto em branco, aí você vai fazendo qualquer coisa que sabe vagamente sobre Biologia, História, algo que você ouve na TV, que você vê no jornal, em recorte de revista, lembra o que você vê e vai respondendo as outras questões, o que vier de pontuação é lucro!

Eu não conhecia São Paulo, não sabia que existia São Paulo. Para mim o Brasil era Rio de Janeiro, Carnaval, samba, cerveja, praia e mulher bonita! Era essa a ideia que eu tinha! Só que, chegando aqui, a realidade é outra.

Em São Paulo, é difícil se relacionar com as pessoas. No meu primeiro contato aqui, eu vivi uma situação de preconceito puro. A primeira vez que eu botei os meus pés aqui, eu vim sozinho. Estava em Lençóis Paulista procurando casa na internet para morar em São Paulo. Vimos o anúncio do aluguel de um apartamento perto do metrô Anhangabaú, juntamos o dinheiro e eu vim vê-lo. Eu cheguei à São Paulo, desci na Rodoviária Barra Funda. Era horário de pico, imagina! Tinha um monte de gente, eu falei: “Nossa Senhora, de onde é que saiu essa gente toda!”. Fiquei parado na estação e só passava um monte de gente, parecia uma manada e eu lá um leãozinho no meio de búfalos! Fui até a catraca e perguntei como é que eu fazia para chegar naquele endereço. O cara me explicou, disse que eu teria que pegar o metrô Anhangabaú e logo que descesse já veria o prédio. Eu desci na Nove de Julho, subi a Maria Paula, estava chovendo, coloquei o capuz do casaco na cabeça, o endereço na mão e fui falar com um senhor. O senhor estava se protegendo da chuva e eu falei:

— Por favor senhor, sabe como chego nesse endereço?

Logo que me viu, ele botou-se a correr.. Eu não entendi nada, pensei: “Mas o que é que aconteceu?”. Mas tudo bem, vamos lá. Estava chovendo, o cara estava se protegendo da chuva e botou-se a correr para a chuva? Tá estranho! Eu falei: “Tudo bem, vamos lá!”. Tinha outro rapaz se protegendo da chuva, aí a medida que eu fui me aproximando ele ia recuando. Eu pensei: “Nossa, o que está acontecendo? Será que eu estou com alguma coisa diferente?”. Aí eu falei:

— Senhor, eu preciso que você me diga onde é que fica este endereço.

E ele meio assustado:

— Ah, é ali, à direita.

Eu fui lá, falei com a moça da imobiliária, conheci o apartamento e voltei no mesmo dia porque eram apenas três horas de viagem, cheguei aqui às 18:00 e às 20:00 tinha um ônibus que saía para Lençóis. Cheguei em casa e fiquei pensando: “O que aconteceu?”. Eu não entendia...

Antes de voltar para Angola para obter o segundo visto, nós ficamos em São Paulo. Foi aí que a gente viu a realidade daqui. Uma vez fui ao shopping e logo que entrei numa loja o cara pegou na arma. Eu olhei para ele... Eu tinha entrado na loja só para perguntar um item, mas tudo bem, continuei... Entrei na loja, falei com a moça, perguntei o que eu queria, eu queria o conserto de um relógio, era uma relojoaria no Shopping Paulista, perguntei se eles tinham suporte para aquele relógio. Quando ele viu que era um relógio de marca cara, porque eu estava com o relógio na mão, um telefone celular médio, estava com uma roupa apresentável, segundo o preconceito né, aí ele relaxou. A moça falou comigo, eu olhei para ele, dei uma risada e saí da loja, pura e simplesmente.

Então, a nossa chegada aqui foi começando a ser caracterizada desse jeito. Para ir aos lugares, tinha que me vestir diferenciadamente. Se eu estou na minha casa e vou ao supermercado, não preciso botar um tênis e uma calça, você coloca a chinelinha e vai na loja comprar o item para casa. Mas aqui não sei o que as pessoas têm na cabeça, aqui sendo negro e aparecendo de chinelo você não é bem atendido pelas pessoas. E eu que o diga! Eu acho que o preconceito não é nem a cor, não é nem a raça, é a associação com a classe social que você pertence. No mundo existe rico, pobre, não existe nem negro e nem branco, se você for pobre tanto quanto eu, você vai sofrer preconceito do mesmo jeito. Eu acho isso. Só que com algumas alternativas, o ruim é ser preto e pobre ao mesmo tempo! Agora, aí é que está, se você for um preto rico, não vai sofrer preconceito, ainda que for maquiado, não vai sofrer. Temos vários exemplos de pessoas famosas que você vê que não sofrem preconceito.

Também acho que o preconceito nasce na cabeça das pessoas, eu chamo isso de sobrevivência. Todo mundo quer sobreviver, quando você sente que o outro vai ocupar um espaço que seria seu, você cria algumas barreiras, para você e para os outros, no caso. O povo do Ocidente era totalmente branco e era o povo que dominava. Com a descoberta da África, descobriram que não era o único povo que existia no mundo, existiam os índios, os africanos e os asiáticos, e claro, existiam os brancos, os europeus, os ocidentais. Ao descobrir as outras partes do mundo, de alguma forma os europeus se sentiram ameaçados, pensaram: “Não vivemos sozinhos nesse lugar, o que vamos fazer? Vamos aproveitar deles, ou nós vamos servir a eles ou eles servirão a nós.”. Mas é mais fácil alguém te servir do que você servir alguém, e optaram fazer com que os outros povos servissem a eles. Tiravam as famílias dos índios, dos africanos, dos asiáticos e os colocavam para trabalhar para eles, porque tinham a tecnologia.

Se você analisar do ponto de vista filosófico e cultural, o jeito deles viver não significava que era o jeito certo. Na outra parte do mundo, cada povo culturalmente tinha a sua vivência e a sua estrutura. Na China, tinham imperador, governador e ministros naquele tempo, o Confúcio foi ministro muitos anos. E tinha estrutura em outras partes do mundo, na África tinha vários reinos e em cada reino tinha um rei e um soba, como eu falei na minha região, e dentro desses sobas tinham as suas ministrações dentro do povo. E eles viviam lá do jeito dos reis, das rainhas, as tropas, os soldados etc. Nós tivemos os nossos soldados, mas não precisávamos entrar em choque todos os tempos, por isso tinha lá o rei, alguns caras com uma lança, que na maior parte das vezes servia para caçar e pescar para sobreviver. Os caras vêm lá do Ocidente e querem impor o jeito deles de vida, o jeito que eles acham que é o certo.

Dali que surgem as chamadas superioridades raciais. Eu chamo os preconceituosos de pessoas ignorantes e com falta de conhecimento, de uma forma mais dura, são burros! As pessoas ignorantes apenas vão seguindo uma tradição, um hábito sem saber verdadeiramente a origem disso. Tanto que antigamente você via uma mulher negra amamentando um nenê branco. Mas como é que você diz que

esse cara é “macaco” se está amamentando o seu filho? Você tem alguma base para explicar isso? Você deixaria uma macaca alimentar o seu filho? Você deixaria o seu filho viver num curral de porcos, por exemplo, sendo cuidado por um porco? Não existe isso! Então, eu chamo essas pessoas de ignorantes, não sabem a base.

Por isso que eu digo que raça, hoje em dia com o capitalismo, está associada à questão social. E você, trazendo um leque de africanos, negros, traz o estereótipo de que África é miséria, como o do Brasil que é samba e futebol. Quando você vê um africano você já deduz que ele vem de um lugar onde tem muita miséria para tentar alguma coisa aqui. E aí você vê a Globo só falando dos caras que foram apanhados com drogas na TV e não fala nada dos professores da USP que são africanos, não fala dos professores da PUC que são africanos, não falam dos empresários africanos que estão aqui pagando muito imposto para desenvolver o Brasil. Só falam dos africanos que são apanhados no aeroporto trazendo drogas. Se tiver três traficantes africanos e um italiano, eles vão falar dos três africanos e vão se esquecer do italiano que foi pego no mesmo dia. Então, trazendo isso, você falando com um sotaque diferente com uma pessoa, sendo negro e com uma aparência que para ela não é agradável, aciona o quesito sobrevivência, que por trajetória histórica não é o melhor, não é o mais agradável. Então, tenho que fugir desse cara! Eu entendo dessa forma.

Não tinha ideia disso antes de vir para cá. Eu via o campo de futebol, no time do Brasil tinha Ronaldo, Cafu, Romário, via um monte de jogadores lá e nunca vi um totalmente branco, branco, branco, a maioria era parda. Aí eu pensava: “Tá aí, o Brasil é o país da diversidade!”. Você vê nas escolas de samba, passa o Carnaval do Brasil como se fosse o melhor lugar do mundo para se estar. A cara do samba são as passistas negras, e é isso que passa lá fora. “Ali é um país de harmonia, o pessoal lá interage independentemente desse negócio de cor, de raça.”. Eu nasci num país onde 99% das pessoas são negras de origem, então eu pensava: “Vou para um país que é aceitável, não vai ter essa diferença cultural.”. Eu saberia, por exemplo, que, se eu fosse para o Paquistão, seria diferente. No Paquistão, todo mundo é árabe, aqueles panos na cabeça, os brancos verem

um negro de *short* não seria aceitável. Aqui eu sabia que encontraria um entrosamento melhor. A gente estuda na escola que a maior parte dos escravos foi para os Estados Unidos e Brasil, porque era onde tinham as maiores plantações e fazendas de café, que era a base comercial do mundo antigamente. Então, achávamos que iríamos para casa e que encontraríamos a mesma estrutura, pois fomos colonizados pelo mesmo país, que é Portugal, e de certa forma a gente se torna irmão.

Quando chegamos aqui, vimos que é totalmente diferente. A gente tem que passar por uma reeducação, tem que passar por um processo de aprendizado a lidar com essa nova estrutura que você encontra. E, com alguns estudos, eu fui percebendo que o preconceito no Brasil é uma questão histórica, é uma base que já vem há muito tempo.

Na UNEA, justamente pela liberdade de expressão, a gente faz o seguinte: quem se interessa por alguns assuntos vai criando núcleos. Tem umas pessoas mais reservadas que acham que não devem sair por aí falando o que pensa e que algumas questões não são assunto delas. E tem outras pessoas, como eu e mais alguns outros colegas, que acham que devem lutar por alguma coisa. É o que a gente faz? Tem um núcleo que faz algumas palestras, ajuda alguns movimentos sociais falando exatamente de racismo e imigração africana. Eu estou dentro desse núcleo, tenho vínculos com alguns movimentos negros. No ano passado, estivemos na cúpula social do Mercosul e trabalhamos em parceria com a Educafro, a UNEafro, a UNEGRO. Quando há palestras, atividades sociais e manifestações, saímos pelas ruas também. Mas é um grupo específico dentro da UNEA que acredita nisso.

Nós nos aproximamos desses grupos através da morte da Zulmira. A União reuniu um grupo de angolanos na Praça da Sé para ir até o nosso consulado saber o que o consulado estava fazendo para cobrar essa morte ao governo brasileiro, ou seja, saber o que os órgãos diplomáticos tinham feito quanto ao caso. Fizemos a divulgação no Facebook de como seria o encontro. Então, muitas pessoas já sabiam, através do Face, que teria alguma coisa na Praça da Sé. Frei David, que é responsável pela Educafro, passou por nós e per-

guntou:

— Esse é o movimento em prol da menina angolana que morreu? Vocês estão indo para onde?

Falamos:

— Estamos indo para o consulado.

E ele disse:

— Quando vocês voltarem do consulado, passem na Educafro. A gente vai ver outras formas de reivindicar isso.

Quando chegamos lá, já tinha uma estrutura preparada para a reivindicação. Nós fomos dar um apoio e trazer uma base de pessoas que verdadeiramente estavam perto disso. A partir dali, nós conhecemos o movimento, era uma comissão de 40 grupos sociais envolvidos nessa questão. Quando passou esse alvoroço todo, eu e algumas pessoas continuamos os trabalhos.

Quando fomos ao consulado, tivemos uma reunião com o grupo de cônsules, eles passaram para nós todo o processo legal que estavam fazendo com a família para a transladação do corpo. O governo brasileiro não apoiou em nada, tudo foi coberto pelo governo angolano e pela família. E o consulado, a partir do Ministério das Relações Exteriores de Angola e o embaixador, endereçou uma carta ao governo brasileiro. Eles nos deram uma cópia da carta e passaram também toda a informação que estava a ser feita e o contato do advogado brasileiro contratado pelo consulado para acompanhar o caso aqui a partir das entidades brasileiras. Durante o processo, todos nós fomos acompanhando com o advogado, com o delegado, as entrevistas, o processo de apreensão dos indivíduos etc. Foram apreendidos alguns indivíduos que seriam culpados, mas a última informação que nós tivemos é de que o indivíduo que tinha sido preso não era o verdadeiro culpado, e até hoje a polícia diz que o processo está correndo em segredo de Estado.

Algumas pessoas pensam que o cara que foi pego era o culpado, mas eram acompanhantes do verdadeiro assassino. Eles chegaram num carro e eram dois rapazes, o que estava conduzindo o carro que foi preso, o outro rapaz, como está correndo em segredo de justiça, só o advogado tem essa informação, e o Estado, no caso. O cara que assumiu o assassinato é menor de idade, mas foi uma jogada deles,

porque ele é réu primário, sem antecedentes criminais, estudante... Era uma pessoa fácil de soltar.

O caso repercutiu muito em Angola, nas redes sociais, estudantes angolanos de vários pontos do Brasil fizeram manifestações até os seus consulados...

Se houve interesse do consulado e da embaixada angolana em resolver o caso? Essa é uma questão meio controversa. Junto com esse sucedido, estavam sendo feitas negociações e acordos bilaterais entre os dois povos, o brasileiro e o angolano. Os dois países têm muitos convênios. Muitas empresas brasileiras indo para lá e muitas pessoas vindo para cá... Esse caso repercutiu muito e ainda não solucionado, isso traz desvantagem para os dois lados. No meu ponto de vista os dois governos usaram estratégias para não fazer desse caso um tumulto, para não fazer desse caso uma avalanche para os acordos, ou seja, sacrifica-se um para várias pessoas viverem.

Eu tenho uma relação boa com a comunidade. Conheço um número bom das pessoas que moram em São Paulo. Em qualquer ponto, fala-se da União dos Estudantes, fala-se do meu nome, das outras pessoas que trabalham conosco, o Agostinho, o Álvaro, a Solange, a Fernanda... E conseguimos estar e conviver bem com os imigrantes que estão aqui, sejam eles comerciantes, sejam bolsiros.

Quando estou na região do Brás, eu me sinto um pouco em Angola... Lá é onde está concentrado o maior número de angolanos. Os angolanos reúnem-se ali como se estivessem em Angola, ouvindo as nossas músicas, conversando, ali é a nossa comunidade. O Brás para nós é como se fosse a Liberdade para os japoneses. Tem um grupo específico que organiza festas com as nossas músicas, com os nossos DJ's, churrascos, almoços com as nossas comidas típicas... Agora, o grupo da UNEA é muito unido. Por exemplo, sempre nos reunimos para almoçar na casa do Agostinho ou na minha casa, e o almoço não tem arroz e feijão, a gente faz a nossa comida típica.

Sabe, eu mudei muito depois da minha vivência aqui

O que eu mais gosto na cidade de São Paulo é a estrutura do Estado. Essa facilidade de locomoção, a facilidade de acesso aos ob-

jetos de estudo, bibliotecas, *lan houses* públicas, facilidade de acesso aos estágios. Eu acho que São Paulo é um Estado muito bem estruturado. Eu fui ao Rio de Janeiro, fui ao Distrito Federal, Brasília, e dentre esses estados acho que São Paulo está mais estruturado. Eu digo isso porque em São Paulo você consegue ter uma vida média, você consegue ir a qualquer lugar a qualquer hora, você consegue comer em qualquer canto, tem sebos, bibliotecas, tem parques. Aqui eu faço o que quiser a hora que eu quiser e como eu quiser. Agora o que eu menos gosto é o jeito com que algumas pessoas olham para mim... Acho que é o preconceito.

Eu já namorei uma brasileira, sim, e, apesar da diferença cultural, não tivemos problemas de relacionamento. Normalmente, eu me apaixono por mulheres mais velhas e ela era mais velha. Ela estava a se formar em Direito e tinha uma base cultural mais sólida. Então, não foi muito difícil, nós nos entendíamos bem e conversávamos muito, nós até mais conversávamos que namorávamos. E foi uma troca de experiência e tanto! Até hoje somos amigos, nos falamos todos os dias, quando teve a manifestação no consulado ela apoiou. A relação homem e mulher não teve muita diferença se ela fosse uma namorada angolana, por exemplo. Independente de ser brasileira, chilena, paraguaia, chinesa, etc., ela tinha os seus valores como mulher e que me fizeram apaixonar por ela.

Sabe, eu mudei muito depois da minha vivência aqui. Na verdade, acho que mudou quase tudo. O que eu sou hoje é apenas um pouquinho do que eu era há três anos quando eu vim de Angola. Eu me tornei uma pessoa melhor aqui. Eu era um pouco arrogante, um pouco não, eu era muito arrogante! Eu não conhecia nada de movimentos sociais, nunca tinha participado de nada disso. As minhas crenças eram totalmente diferentes das que tenho hoje... A minha realidade era totalmente diferente.

Hoje eu me sinto uma pessoa mais madura, mas ainda em crescimento, com vontade de querer aprender, querer crescer cada vez mais, e antes eu não era assim. Eu era um adolescente arrogante que só queria saber do que existe no momento. Eu não acreditava e não lutava por nada. Lutava para eu estar bem, seguia aquilo que me fazia bem, e o que me fazia bem era pouca coisa, era um tênis novo

e o lugar onde eu estivesse em evidência entre as meninas. Mas hoje eu já não sou só isso. Ainda sou um pouco vaidoso, mas aprendi alguns valores... Eu passei por algumas dificuldades que me fizeram crescer mais...

Eu acho que o que me fez mudar foram os movimentos sociais. O que eu sou hoje, talvez, já existisse lá dentro de mim, lá nos escombros, mas na sociedade onde eu morava, era obrigado a agir num determinado padrão. Biblicamente, dizem que não serás profeta em sua própria terra... Os psicanalistas, como Augusto Cury, por exemplo, dizem que a sociedade impõe o que você tem que fazer. Numa sociedade, existe o cara superinteligente, o *nerd*, o idiota, a mulher que é *top* e que é a mais querida no bairro. Num grupo de amigos numa escola, por exemplo, vai ter isso, vai ter o *nerd*, a gostosa, a menina *nerd*, o esportista saradão. Ainda que o esportista queira ser o *nerd*, a sociedade vai lhe induzir a ser esportista o tempo todo, porque as pessoas crescem vendo ele como esportista. O *nerd* cresce estudando porque quer pegar as mulheres que o esportista vai pegar. E assim vamos... Então, as pessoas criam uma barreira dentro de si e, quando saem desse ambiente e vão para outro, descobrem que, afinal de contas, não são só aquilo. Eu posso ser um *nerd*, ler dois ou três livros e tirar um tempo para ir correr, para fazer uma academia. Então, você percebe isso quando sai de um ciclo. E, quando eu saí do meu, fui percebendo que eu não precisava mais ser aquele cara.

No meu ciclo, eu era o cara que conquistava tudo na marra. Como falei, era muito vaidoso, então eu tinha que me vestir muito bem, estar sempre bem apresentado para conquistar o que quisesse. Tinha que ser arrogante porque eu morava num lugar em que a maior parte das pessoas era de classe alta e eu era de classe baixa. Eu era aquele cara que andava com os ricos, mas era pobre! Se um cara rico chegava tentando te esculachar, você não ia ficar por baixo. Você vai vendo as pessoas conversando sobre as viagens que fizeram para Portugal e você não puder falar nada?! Então, eu era o cara que aprendia as coisas na marra. Quando eu saí e conheci algumas pessoas aqui que me fizeram muito bem, fui percebendo o meu potencial para outras coisas e moldei aquilo que eu achava necessário

para viver fora do meu ciclo.

Continuo um pouco vaidoso, mas um vaidoso com olhos no futuro, com olhos nas coisas que verdadeiramente fazem sentido na vida... Um vaidoso, mas que foi fazer um curso para conciliar a faculdade, que faz algumas ações sociais, que faz algumas palestras, que luta por alguns objetivos, que tem a capacidade de parar e ouvir os outros, que antes eu não tinha... Hoje eu estou crescendo e eu estou gostando de viver dessa forma. Estou querendo viver e aprender cada vez mais! E com esse crescimento, quem sabe, contribuir para o desenvolvimento e mudança do mundo, sei lá, atingir a mente das pessoas, mostrar que, apesar da cor da pele e da classe social, existem pessoas com cabeça, tronco, membro e cérebro...

No meu cotidiano, eu me relaciono mais com os meus, o meu contato com brasileiros é só na universidade mesmo. Fora da universidade, o máximo é uma baladinha de brasileiros e só. Eu não fiz nenhum amigo aqui, fiz duas amigas e alguns colaboradores, algumas pessoas dos movimentos que eu posso contar quando precisar.

Como eu olho o meu país de fora? As pessoas aqui de São Paulo reclamam, mas às vezes precisariam sair daqui para saber o quão é valiosa a vossa cidade, São Paulo. Quando saí de Luanda para São Paulo, cheguei à conclusão de que, além da base cultural e da essência familiar, não há muita coisa para ter de referência. Não tem muita coisa que eu possa referenciar, eu seria um patriota egoísta dizendo hoje que o meu país é super, que está tudo bem e que estou morrendo de vontade de estar lá. Mentira! Eu não estou morrendo de vontade de estar lá, eu estou morrendo de vontade de ficar com a minha família, com os meus amigos, de ir para uma aldeia e ver um soba, tomar um banho de rio... Mas vontade de estar no país com a base política, com a falta de estrutura que tem lá? Não tenho!

A minha visão é a seguinte: falta estrutura naquele país, tem valores culturais e étnicos, mas muita coisa precisa ser corrigida. Vendo de fora essas coisas que precisam ser corrigidas, eu quero voltar para lá e ajudar corrigir, de uma maneira ou de outra. Eu quero voltar! Mas se surgir uma oportunidade de ficar aqui, eu fico! Por exemplo, se eu me apaixonar, tiver filhos e casar aqui... Mas, mesmo ficando aqui eu vou encontrar um meio termo para ajudar

no desenvolvimento de lá, não vou deixar de ser angolano. Eu não vou quebrar o compromisso que eu tenho com a minha terra!

Se eu ficar aqui, pretendo montar algum negócio, e morando aqui vou trazer o meu irmão mais novo para morar comigo e estudar, depois ele volta se quiser. Assim, eu vou ajudando da mesma forma no desenvolvimento do país.

Se eu voltar, volto muito mais crítico. Eu sou uma pessoa muito crítica hoje. Em cada lugar que eu coloco o pé eu observo, vejo e já vou criando base para criticar. E com essa base que eu estou criando aqui, estou criticando desde o ambiente familiar até a sociedade. Por exemplo, em Angola se você vai numa loja, a moça não vem perguntar o que você deseja comprar. Você vai chegar na loja, ninguém vem falar com você, você escolhe o produto, pergunta o preço, paga e vai embora. Então, já surge uma base crítica ali. As estruturas familiares hoje em Angola também é outra base crítica. As mães lá são super protetoras e querem que os filhos saiam de casa com 30, 40 anos. Se casar, o pai acha que deve mandar no filho, mesmo com mulher e filhos, e colocar ordem. Então, quando você entra em contato com outras culturas, e em São Paulo você entra em contato com uma série de culturas, vai agregando outros valores. Então, acho que, quando chegar em Angola, serei o *mala*, porque para mim nada vai estar legal, vou estar vendo tudo de outra forma. Ou eu vou me readaptar ou as pessoas do meu lado se readaptarão a mim. Acho que é isso que vai acontecer quando eu voltar.

Agora, o que é ser estrangeiro?... Pergunta pertinente... Estrangeiro, como a palavra já diz, estranho. Você é uma pessoa estranha. Ser estrangeiro, na realidade, é se encontrar no meio de uma sociedade que você desconhece, de uma cultura que você não sabe nada, ou seja, ser estrangeiro é renascer, é nascer de novo, começar do zero. Sair de um lugar para o outro é recomeçar, aqui você vai ter que fazer amigos, fazer irmãos dentro dos amigos, ter uma casa para morar, ter um trabalho, ter uma escola, formar uma opinião baseada naquela sociedade, porque eu não posso ser altruísta, sair de um lugar específico e trazer a mesma opinião. Tenho que balançar as coisas, saber que nesse lugar agem dessa forma por causa de certas situações. Como eu saio de um lugar e vou para outro, tenho que

aprender a agir com essas situações. Isso é um renascimento. Eu defino ser estrangeiro como ser um renascido, um cara que aflorou num outro lugar e tem que aprender a sobreviver dentro de onde ele renasceu.

Para finalizar, vou deixar uma mensagem em kimbundo, minha língua materna: Se eye tala oportunidade yetu mo kwatenu! (Se você encontrar uma oportunidade, agarra-na!).

Tradução

# A música no século XX

Cergio Prudencio

## A MÚSICA NO SÉCULO XX

Cergio Prudencio. Hay que caminar sonando. La Paz: Fundación Otro Arte, 2010

Tradução de Sandra Regina Chaves Nunes<sup>1</sup>

O século XX é o século da interpretação. As salas de concertos converterem-se em uma espécie de museu, que se percorre para a admiração de relíquias musicais. As orquestras, grupos de câmara e solistas são como restauradores das valiosas peças. Os conservatórios e as escolas de música resultam em centros onde a formação que se dá, não é outra coisa senão a saturação do aluno com uma história passada. A atividade musical dos nossos dias limita-se a homenagear a arte de épocas anteriores à nossa.

No entanto, esta realidade alcança grandes objetivos: a existência de verdadeiros gênios da interpretação e da criação; o aporte, de valor musicológico que os estudiosos de estilos e épocas nos legam; os importantes dados com os quais agora se conta, graças ao trabalho de biógrafos e historiadores. Enfim, hoje podemos escolher a versão a nosso gosto da *Sinfonia inconclusa* entre dez ou mais que nos apresentam, todas excelentes. Ou podemos nos formar com um sólido juízo crítico ao estudar os princípios estilísticos prefixados pelos especialistas. É possível também que estarmos inteirados dos pormenores da agitada vida de Wagner ou do lugar e datas exatos da conclusão da *Sinfonia fantástica*.

Mas a atualidade musical nos mostra o seguinte panorama: o instrumentista comum que terminou seu estudo, não tem outra possibilidade que a de aspirar a integrar um grupo orquestral. Aqui no melhor dos casos e com a elevada porcentagem de sorte, poderá chegar ao primeiro atril; formará um conjunto de câmara que o tire da rotina sinfônica e finalmente envelhecerá conhecendo quase de memória suas partes do repertório tradicional.

Mais dramático ainda é o caso de diretores e compositores. Os primeiros, após terminar sua formação, se lançam na busca de um

<sup>1</sup> Pesquisadora e docente do programa de pós-graduação do Diversitas/USP. É professora de Literatura da Fundação Armando Álvares Penteado e de Comunicação e Expressão da Fatec.

trabalho em que possam comprovar se seus vastos conhecimentos teóricos funcionam à frente de uma orquestra; ao adquirir com o tempo alguma experiência, são poucos os que estabilizam uma situação e praticamente nenhum o que alcança a fama e o estrelato ansiados por todos. A oferta é maior que a demanda. Quanto aos compositores – que para sobreviver estão sempre em busca do som jamais escutado – devem ficar satisfeitos quando por compaixão alguém lhes oferece interpretar uma de suas obras: as principais salas de concerto são tão remotas que talvez somente com um forte respaldo econômico poderão alcançá-las.

O público, por seu lado, está acostumado à audição de programas bem equilibrados: uma obra clássica de curta duração, uma obra com solista cujo virtuosismo maravilhe e uma obra de grande efeito na qual se possa encontrar uma descarga para as emoções. Eventualmente poderá incluir-se uma obra moderna capaz de dar um toque exótico à apresentação.

Esse é o presente musical. Artistas, instituições e público esforçando-se por reviver ou talvez representar a história. Atitude mais incompreensível ainda no continente americano, para o qual resulta uma história alheia conhecida apenas pela informação, e em nenhum caso vivida por gerações anteriores.

No entanto, cabe aclarar que não é o propósito nem a intenção diminuir o valor que têm merecidamente as obras de arte de séculos passados. Menos ainda à toda tradição musical que elas traçaram. É evidente que em toda essa cultura está o fundamento para a formação de qualquer um que queira se preciar de músico. O problema radica em querer sobreviver musicalmente com base em um trabalho que outros fizeram e em outro tempo. Sendo assim, não pelo fato de serem profundos conhecedores dos autores, das obras e dos estilos passados, se deu solução à atitude artística desse século. Há que se reconhecer que uma expressão contemporânea de tridimensional valor criativo, interpretativo e vivencial, não existe: essa ocupação que permita a todo aquele que consagra sua vida à arte, considerar-se músico do século XX de pensamento, palavra e obra. E mais, nem artistas nem educadores, ninguém tenta sequer alcançar que nossa época conte com uma arte que a identifique.

Considerando a situação deste ponto de vista, se suscita a necessidade de uma mudança de direção do quefazer musical; ou melhor a necessidade de assumir uma atitude artística própria, que tenha que ver com o presente histórico. Que seja um fator integrado da estrutura atual, como são os fatores social, econômico, político e religioso. Qualquer manifestação artística que não seja o reflexo de seu tempo, é uma expressão que carece de vigência e cujo valor é meramente artesanal. “Porque arte significa arte nova”, diz Schoenberg. Ou seja, que a arte nova é a única arte.

Hoje faz-se necessário a confluência de energias (intérpretes, diretores, instrumentistas e compositores) para poder sobreviver como artistas e para que a arte sobreviva. Unir esforços em virtude de nossa própria expressão artística, aquela que nos pertence e na qual nos vemos refletidos. Somente quando houver uma vivência humana em torno da arte, uma aceitação, uma negativa ou uma censura à atual produção musical já seja por parte de artistas ou público, só então poderemos falar da música do século XX. Enquanto isto não se dê, a arte seguirá sendo uma manifestação esporádica e pouco representativa.

A criatividade é o dom supremo; arte é criação, e somente através da criatividade poderá o artista justificar sua condição de tal.

Que transcendência histórica pode haver para a sociedade o ir à cena de *O lago dos cisnes*, por mais excelente que seja sua representação e com todo o respeito que a obra merece? Praticamente nenhuma. E, qual é a importância de estrear a obra de um compositor contemporâneo? A importância da criação. No primeiro caso se busca repetir o gozo; e no segundo se busca descobrir um novo.

Publicado originariamente em *El Diario*, La Paz, 15 de janeiro de 1978.

Resenha

**A música contando a  
vida: "Strange Fruit: Billie  
Holiday e a biografia de  
uma canção"**

Marcela Boni  
Evangelista

## A música contando a vida: “Strange Fruit: Billie Holiday e a biografia de uma canção”

Marcela Boni Evangelista<sup>1</sup>



MARGOLICK, David.  
Strange Fruit: Billie Holiday  
e a biografia de uma canção.  
Tradução José Rubens Siqueira.  
São Paulo: Cosac & Naify, 2012. 144 p.

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO-USP). Membro da Comissão Editorial Executiva da *Oralidades: Revista de História Oral*. E-mail: [marcela.boni@gmail.com](mailto:marcela.boni@gmail.com).

Escrever uma biografia é um desafio que envolve a entrega do biógrafo a um universo outro. Universo esse permeado de subjetividades e versões. Universo que passa gradativamente a ser também parte de sua vida. Escrever uma biografia é mergulhar em uma história de vida e, muitas vezes, considerar as muitas vidas que se enlaçam na trajetória do biografado.

As formas de produzir um documento biográfico podem ser muitas e, geralmente, demandam trabalho intenso de pesquisa em fontes diversas, tais como outras biografias e autobiografias, diários, matérias publicadas em periódicos, livros sobre o contexto em que viveu o biografado e, sobretudo, entrevistas.

David Margolick lançou mão de todos esses artifícios para escrever uma biografia sobre Billie Holiday, grande ícone da música negra norte-americana, mas foi além. Margolick inspirou-se em uma das muitas músicas cantadas por Billie Holiday, “Strange Fruit”, e, assim, construiu “Strange Fruit: Billie Holiday e a biografia de uma canção”.

A autenticidade do trabalho desempenhado é claramente identificada desde o seu título. Trata-se de uma biografia de Billie Holiday, mas também de uma canção, que em seus escritos parece ganhar vida própria e nos remete a momentos marcantes da história norte-americana, da luta pelos direitos civis dos negros e de experiências vividas ou sentidas por tantos quantos ouviram Billie Holiday interpretá-la.

Lançado nos Estados Unidos em 2000, o livro foi traduzido por José Rubens Siqueira e publicado no Brasil pela Cosac Naify em 2012. Tomando como fonte a canção “Strange Fruit”, David Margolick desenhou a trajetória da cantora, do autor de sua letra e de um momento peculiar na história do século XX.

Ao trazer à tona em forma de versos o cenário de um linchamento no sul dos Estados Unidos, “Strange Fruit” conferiu visibilidade a uma experiência que fez parte do cotidiano dos negros que viveram naquele lugar e, mais que isso, tornou-se uma espécie de lema para a discussão sobre a situação de violência e racismo sob os quais muitas vidas se transformaram.

O que torna essa história tão surpreendente, no entanto, tem a

ver menos com o que ela traz à tona do que com a peculiar condição de sua produção e difusão. Curiosamente, a canção é de autoria de Abel Meeropol, um professor branco e judeu, engajado na escrita de letras de cunho político e social. Porém, a efervescência em torno dessa música tem íntima relação com sua interpretação por Billie Holiday. E é partindo dessa contradição que “Strange Fruit: Billie Holiday e a biografia de uma canção” ganha sua cor particular.

A leitura nos convida a uma viagem à década de 1930, mais particularmente à atmosfera cultural e musical de Nova Iorque, onde no Café Society “Strange Fruit” foi cantada por Billie Holiday pela primeira vez em 1939. Mesmo tendo sido musicada anteriormente pelo seu autor e algumas outras pessoas, é na voz de Billie Holiday que a canção se torna conhecida do público e traça um divisor de águas em sua história como intérprete e, de acordo com Margolick, também em sua trajetória pessoal.

“Strange Fruit” destoaria de tudo o que Billie fizera até então, sobretudo em termos de temática. Diferente das letras em que o amor e as decepções são o assunto por excelência, aquela canção trouxera uma nova e enigmática feição às apresentações da cantora. O silêncio do público, o nervosismo daqueles que se posicionavam contra os direitos civis, a vergonha dos brancos perante a verdade contida nos versos, o sofrimento dos negros que podiam se sentir identificados em suas palavras passaram a fazer parte dos inúmeros artigos publicados a respeito.

São tais registros da imprensa parte indispensável do trabalho de pesquisa de Margolick, que os utiliza abundantemente para constituir o cenário de recepção da canção e da postura de Billie Holiday. São as palavras de músicos, críticos, estudantes, produtores, jornalistas dos mais diversos periódicos as principais fontes do autor que nos apresenta de forma, em muitos casos controversa, o que a performance da cantora causava ao público. Também sua autobiografia é acionada para problematizar o que a canção representou para sua principal intérprete.

Muitas vezes, um tom de desconfiança é lançado aos leitores quando o foco é justamente o entendimento da tão inebriante letra. Diante da dúvida acerca das convicções de Billie Holiday sobre o

assunto e mesmo das origens de sua autoria, é indiscutível a importância que sua voz e dramatização trouxeram para as reflexões acerca da história dos negros norte-americanos. As interpretações que se sucederam também têm seu espaço na obra de Margolick, sempre enfatizando nas palavras dos outros cantores a particularidade da apresentação de Billie Holiday.

A carreira da cantora, permeada por problemas com drogas, álcool e relacionamentos desastrosos, se encerra com sua morte em 1959, mas seu legado e o encantamento desencadeado por uma performance diferenciada permanecem encantando os públicos mais diversos. Não por acaso, essa biografia enlaça sua história de vida e de tantas outras vidas. “Strange Fruit”, enquanto mote para a publicação, aqui é também símbolo para abordar as diversas fases da vida da cantora. Estamos, sem dúvida, diante de uma biografia múltipla: a de uma das mais importantes representantes da música norte-americana e a de uma canção que descortina o contexto de sua produção e difusão, mas também aquele suscitado pelos seus versos, os quais de forma poética dramatizam a experiência dos linchamentos de negros no sul dos Estados Unidos.

A publicação brasileira traz, em sua estética restrita às cores branca e preta, a sensibilidade do conflito racial inerente à canção e, em páginas negras, traz em letras brancas as impressões sobre a “Strange Fruit” e sua intérprete mais marcante. As imagens são poucas e dizem muito: a primeira, que abre as páginas do livro, reflete Billie Holiday como tantos a descreveram ao cantar “Strange Fruit”; o texto é finalizado por outra imagem, desta feita remetendo ao conteúdo da canção – a cena do linchamento de um negro...

Esse é o resultado de um trabalho de imersão na história de vida de Billie Holiday e daqueles que fizeram de “Strange Fruit” uma canção digna de nota quando o assunto é o racismo. A biografia de uma canção, assim, se assenta em fontes diversas em que as versões e as verdades cedem lugar a novos sentidos, aqueles que os leitores irão conferir a um fruto estranho e cujas significações terão sempre novos sabores e conotações.

---

## {Normas de Publicação

1. A Revista Oralidades recebe textos inéditos, em fluxo contínuo. São aceitos artigos em português, inglês e espanhol. Dossiês e números temáticos terão chamada e normas especiais.

2. São aceitos trabalhos nas seguintes modalidades: Artigos, Resenhas, Histórias de vida, Informes de pesquisa, Entrevistas e Ensaios. Artigos traduzidos podem ser enviados, desde que não publicadas no Brasil.

3. Entrevistas/histórias de vida e artigos traduzidos devem ser acompanhados de autorização de uso. Em ambos os casos, preferem-se autorizações formais por meio de carta de cessão. Autorizações informais (gravação em fita/mp3, escrito ou e-mail) e entrevistas anônimas passarão pelo conselho editorial para avaliação dos riscos legais.

4. Os originais (exceto resenhas e ensaios) devem ter entre 21.000 e 42.000 caracteres (contando espaços), fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas 1,5, devendo ser acompanhados de resumo (máximo 10 linhas) e palavras-chave (entre 3 e 5). Resenhas de livros deverão conter no máximo 12.000 caracteres. Ensaios têm apenas limite máximo de caracteres (42.000).

5. Título, resumo e palavras-chave devem ser apresentados em português ou espanhol e inglês.

6. As referências bibliográficas deverão obedecer à seguinte orientação: A) As remissões bibliográficas deverão figurar no corpo do texto, devendo constar, entre parênteses, o sobrenome do autor seguido da data de publicação da obra e número da página. Exemplo: (CARVALHO, 1998, p. 128); B) As referências bibliográficas deverão ser listadas em ordem alfabética no final do artigo.

7. Os autores brasileiros deverão seguir as normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas), em especial a NBR 6023 e a NBR 10520 que tratam, respectivamente, das referências bibliográficas e da apresentação de citações em documentos.

8. A publicação reserva-se o direito de devolver aos autores os textos fora dos padrões descritos.

9. A publicação reserva-se o direito de executar revisão ortográfica e gramatical nos textos publicados.

10. A simples remessa de textos implica autorização para publicação e cessão gratuita de direitos autorais.

11. As imagens devem ser enviadas separadamente em arquivos JPG com resolução de 300 dpi.

12. O nome do autor deve ser acompanhado por titulação, filiação institucional e função exercida no momento do envio do texto.

13. Todos os artigos apresentados dentro das normas serão analisados pela comissão editorial.

14. O processo de avaliação segue as normas internacionais de peer review. Os textos recebidos são encaminhados a dois pareceristas integrantes do conselho editorial, consultivo ou a convidados “ad hoc”. Em casos especiais, pode-se consultar um terceiro revisor. É mantido o anonimato do autor e dos consultores.

15. Em conformidade com a proposta de avaliação por pares, os autores com titulação mínima de Doutor que tenham textos aprovados podem ser incluídos no corpo de consultores “ad hoc” da revista.

16. Os textos devem ser enviados para: [oralidades.neho@gmail.com](mailto:oralidades.neho@gmail.com).

---

## {Editorial rules

1. The Oralidades Journal receives unpublished writings in ongoing flood. Articles are accepted in Portuguese, English and Spanish. Dossiers and thematic volumes will have special convocation and rules.

2. Productions are accepted in the following sorts: articles, reviews, life histories, research reports, interviews and essays. Translated articles may be sent as long as they haven't been published in Brazil.

3. Interviews/life histories and translated articles must be followed by an authorization of use. In both cases, formal authorizations are preferred by using letter of cession. Informal authorizations (recording on tape/mp3 or any sound file type, writing or e-mail) and anonymous interviews will be sent to the editorial council for evaluation of legal risks.

4. The original papers (save reviews and essays) must have from 21.000 to 42.000 characters, in Times New Roman font, size 12, space between lines 1,5, followed by an abstract (maximum of 10 lines) and 3 to 5 keywords. Book reviews must have a maximum of 12.000 characters. Essays have only a maximum of characters (42.000).

5. Title, abstract and keywords must have both Portuguese and English versions.

6. The bibliographical references must submit to the following orientation: A) The bibliographical quotations must be in the text body, with the author's last name, the publishing date and the page, using parenthesis. Example: (CARVALHO, 1998, p. 128); B) The bibliographical references must be listed alphabetically at the end of the article.

7. The publication has the right to return the articles to its authors without the patterns listed above.

8. The publication has the right to review the writings both orthographically and grammatically.

9. The sending of the writings implies authorization for pu-

blishing and remission of copyrights.

10. Pictures must be sent individually in JPG files with 300 dpi quality.

11. The author's name must be followed by academic background, institutional links and position hold at the current moment of the sending.

12. The editorial commission will analyze all articles presented within these rules.

13. The analysis process follows the international rules of peer review. The writings received are given to two different people from the editorial council, consultants or guests "ad hoc", who pass sentence upon the work. In special cases, a third reviewer can be consulted. Both the author and consultants' anonymity are kept.

14. The papers must be sent to: [oralidades.neho@gmail.com](mailto:oralidades.neho@gmail.com).

## {Normas editoriales

1. La Revista Oralidades recibe textos inéditos, en flujo continuo. Dossiers y números temáticos tendrán llamada y normas especiales.
2. Son aceptos trabajos en las siguientes modalidades: Artículos, Reseñas, Historias de Vida, Informes de investigación, Entrevistas y Ensayos. Artículos traducidos pueden ser enviados, desde que no publicados en Brasil.
3. 3. Entrevistas/historias de vida y artículos traducidos deben ser acompañados de autorización de uso. En ambos casos, son preferibles autorizaciones formales por medio de carta de cesión. Autorizaciones informales (registro en fita/mp3, escrito o correo electrónico) y entrevistas anónimas serán enviadas a el consejo editorial para la evaluación de los riesgos legales.
4. Los originales (excepto reseñas y ensayos) deben tener entre 21.000 y 42.000 signos, fuente Times New Roman, tamaño 12, espacio entre líneas 1,5, debiendo ser acompañados de resumen (máximo 10 líneas) y palabras-clave (entre 3 y 5). Reseñas de libros deberán conter como máximo 12.000 signos. Ensayos sólo tienen un máximo de caracteres (42.000).
5. Título, resumen y palabras-clave deben ser presentados en español y inglés.
6. Las referencias bibliográficas deberán obedecer a la siguiente orientación: A) Las remisiones bibliográficas deberán figurar en el cuerpo del texto, debiendo constar, entre paréntesis, el apellido del autor seguido de la data de publicación de la obra y el número de la página. Ejemplo: (CARVALHO, 1998, p. 128); B) Las referencias bibliográficas deberán ser listadas en orden alfabética al final del artículo.
7. La publicación reservase el derecho de devolver para los autores los textos fuera de los patrones descriptos.
8. La publicación reservase el derecho de ejecutar revisión ortográfica y gramatical en los textos publicados.
9. La simple remesa de textos implica autorización para publi-

cación y cesión gratuita de derechos autorales.

10. Las imágenes deben ser enviadas separadamente en archivos JPG con resolución de 300 dpi.
11. El nombre del autor debe ser acompañado por titulación, filiación institucional y función ejercida en el momento del envío del texto.
12. Todos los artículos presentados dentro de las normas serán analizados por la comisión editorial.
13. El proceso de evaluación sigue las normas internacionales de peer review. Los textos recibidos son encaminados a dos examinadores integrantes del consejo editorial, consultivo o a invitados “ad hoc”. En casos especiales, se puede consultar a un tercero revisor. Es mantenido el anonimato del autor y de los consultores.
14. Los textos deben ser enviados para: [oralidades.neho@gmail.com](mailto:oralidades.neho@gmail.com).