

Latinidade

Revista do Núcleo de Estudos das Américas

Volume 8 • Número 2 • Agosto - Dezembro 2016

Latinidade – Agosto-Dezembro 2016



DOSSIÊ

El des(orden) global contemporáneo:
la geopolítica del Nuevo Meridionalismo
Dejan Mihailovic

RESENHA

Markun, Paulo. *Dom Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca*
Maria Teresa Toribio B.Lemos

ISSN 1983-5086

Latinidade

Revista do Núcleo de Estudos das Américas

Volume 8 • Número 2 • Agosto - Dezembro 2016

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Ruy Garcia Marques

Vice-reitora

Maria Georgina Muniz Washington

Sub-reitora de Graduação – SR1

Tania Maria de Castro Carvalho Netto

Sub-reitor de Pós-graduação e Pesquisa – SR2

Egberto Gaspar de Moura

Sub-reitora de Extensão e Cultura – SR3

Elaine Ferreira Torres

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - CCS

Diretor

Domenico Mandarinino

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

Diretora

Dirce Eleonora Nigro Solis

FACULDADE DE DIREITO

DIRETOR

Ricardo Lodi

NÚCLEO DE ESTUDOS DAS AMÉRICAS - NUCLEAS

Coordenadores

Maria Teresa Toribio B. Lemos

Alexis T. Dantas

Paulo Roberto Gomes Seda



CATALOGAÇÃO NA FONTE - UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

- L357 Latinidade. – Agosto-Dezembro 2016 - Rio de Janeiro : UERJ. IFCH.
Nucleas, 2016.
v. ; il.
p.

Semestral.
Inclui bibliografia.
ISSN 1983-5086
1. América Latina - Periódicos. 2. Ciências sociais Periódicos.
I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. Núcleo de Estudos das Américas.

CDU 3(05)

Linha Editorial

A Revista *Latinidade* se norteia para os estudos das sociedades americanas, priorizando as linhas de pesquisa *Política e Cultura*, *Política e Sociedade*, *Economia e Relações Internacionais*, além de *Saúde e Educação*. Os estudos sobre cultura política atendem aos Grupos de trabalho/ GT do Núcleo de Estudos das Américas/NUCLEAS e dos latinoamericanistas do país e do exterior.

A Revista *Latinidade* é assessorada por pareceristas, professores da UERJ/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro e colaboradores brasileiros e estrangeiros. Destacam-se entre os pareceristas brasileiros , professores da UFRJ/Universidade Federal do Rio de Janeiro; UNIRIO/ Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e UFSM/Universidade Federal de Santa Maria, entre outras instituições de ensino superior e, do exterior da TEC Monterrey, México; Universidad Nacional Autónoma do México/ UNAM; Universidad Nacional Autónoma da Costa Rica/ UNA; Institute for Intercultural and Comparative Research/ IDEAZ , Viena/Áustria e Universidad de Córdoba.

As datas de recebimento e aprovação dos textos encontram-se no final dos artigos entregues para publicar.

Os volumes da Revista *Latinidade* publicados a partir de 2012 apresentam alterações em sua estrutura. Foram acrescentados à publicação: dossiê, resenha, comunicações e estudos de caso, além do Sistema de Editoração Eletrônica.

Editor Responsável:

Maria Teresa Toribio B. Lemos

Conselho Editorial:

Alexis T.Dantas – UERJ

Carlos Juárez Centeno – UNC

Dejan Mihailovic – TEC/Monterrey

Katarzyna Dembicz – CESLA

Lená Medeiros de Menezes – UERJ

Maria Luzia Landim – UESB

Mauricio Mota – UERJ

Nilson Alves de Moraes – UNIRIO/BR

Tatyana de A. Maia – USS

Zdzislaw Malczewskis – Scr. – Paraná

Conselho Consultivo:

Raimundo Lopes Matos – UESB

Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ

Andre Luis Toribio Dantas – UERJ/FAETEC

Eduardo Antonio Parga – UGF

Fernando Rodrigues – USS

Alexandre Dumans – UCAM

Maria Medianeira Padoin – UFSM

Marianna Abramova – Academia Financeira/Gov.Moscou/RU

Sergey V. Ryazantsev – ISPR/RAS/Moscou/RU

Adalberto Santana – UNAM

Irina Vershinina – Academia Financeira/Gov.Moscou/RU

Hennque Shaw – UNC

Editoração Eletrônica:

Rogério Mota – UERJ

Revisão:

A revisão dos textos é de responsabilidade dos autores.



CAPES

**Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior**

Beneficiário de
auxílio financeiro da CAPES - Brasil.
Programa de Apoio a Projetos Institu-
cionais com a participação
de Recém-Doutores (PRODOC)



FAPERJ

**Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro**

Sumário

Apresentação 7

DOSSIÊ

**El des(orden) global contemporáneo: la geopolítica
del Nuevo Meridionalismo 9**

Dejan Mihailovic –TEC /Monterrey/ME

RESENHA

Maria Teresa Toribio B.Lemos – NUCLEAS/UERJ

MARKUN, Paulo. *Dom Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca* 63

ARTIGOS

Centro D. Vital: entre o tradicionalismo e a inovação 71

Angela Cristina Sarvat de Figueiredo

**O Movimento Black Soul carioca – histórias e
identidade negra na década de 1970 84**

Bruna Cássia Nascimento Fonseca

**Por um cinema negro: Quilombo dos Marques
contra construtora Queiroz Galvão 103**

Cardes Monção Amâncio

Zeballos y la función de la escuela en la identidad patriótica 117

Enrique Shaw y Esther S. Borgarello

**A comida de a rua em promoção: socialidades,
consumo e gastronomia no calçadão de Caxias 131**

João Maia e Adelaide Chao

Lundu: um olhar etnomusicológico 143

José Fernando S. Monteiro e Catherine Furtado

Imaginário jesuítico: uma leitura a partir do Pe. Fernão Cardim 159

José Lúcio Nascimento Júnior

Escola de Santana: reflexões acerca dos desafios do ensino de história e cultura afro-brasileira e das temáticas ambientais em uma Comunidade Remanescente de Quilombo 171

Katia Mika Nishimura

Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores 193

Leandro de Castro Tavares

Mariana Coelho: a escritora-urso 217

Leonardo Soares Madeira Iorio Ribeiro

Da história das ciências a história das mulheres: a contribuição de Maria Odila Leite da Silva Dias 255

Ricardo José de Azevedo Marinho e Renata Bastos da Silva

Construção identitária das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Mucuri: um emaranhado de significados 273

Sidimara Cristina de Souza e Prof. André Augusto Pereira Brandão

Ocupações Puri e/ou Coroado na Serra da Piedade: elementos para uma reflexão entorno da ocupação do espaço 309

Vladimir José Luft

A América nas telas do cinema. Análise de filmes em diferentes momentos da história americana 331

Wanderson Oliveira dos Santos

Apresentação

A Revista *Latinidade*, 2016, vol. 2, reúne artigos de pesquisadores latino-americanistas resultantes dos projetos e estudos dos grupos de pesquisa desenvolvidos em suas universidades como Sociedade e Cultura, Cultura Política, Economia e Relações Internacionais, Saúde e Educação, Cinema e História e História e Cosmovisão.

Os estudos apresentados revelam a preocupação com a transdisciplinaridade e problemas pluriculturais que predominam nas formas de pensar as questões que norteiam a diversidade cultural latinoamericana.

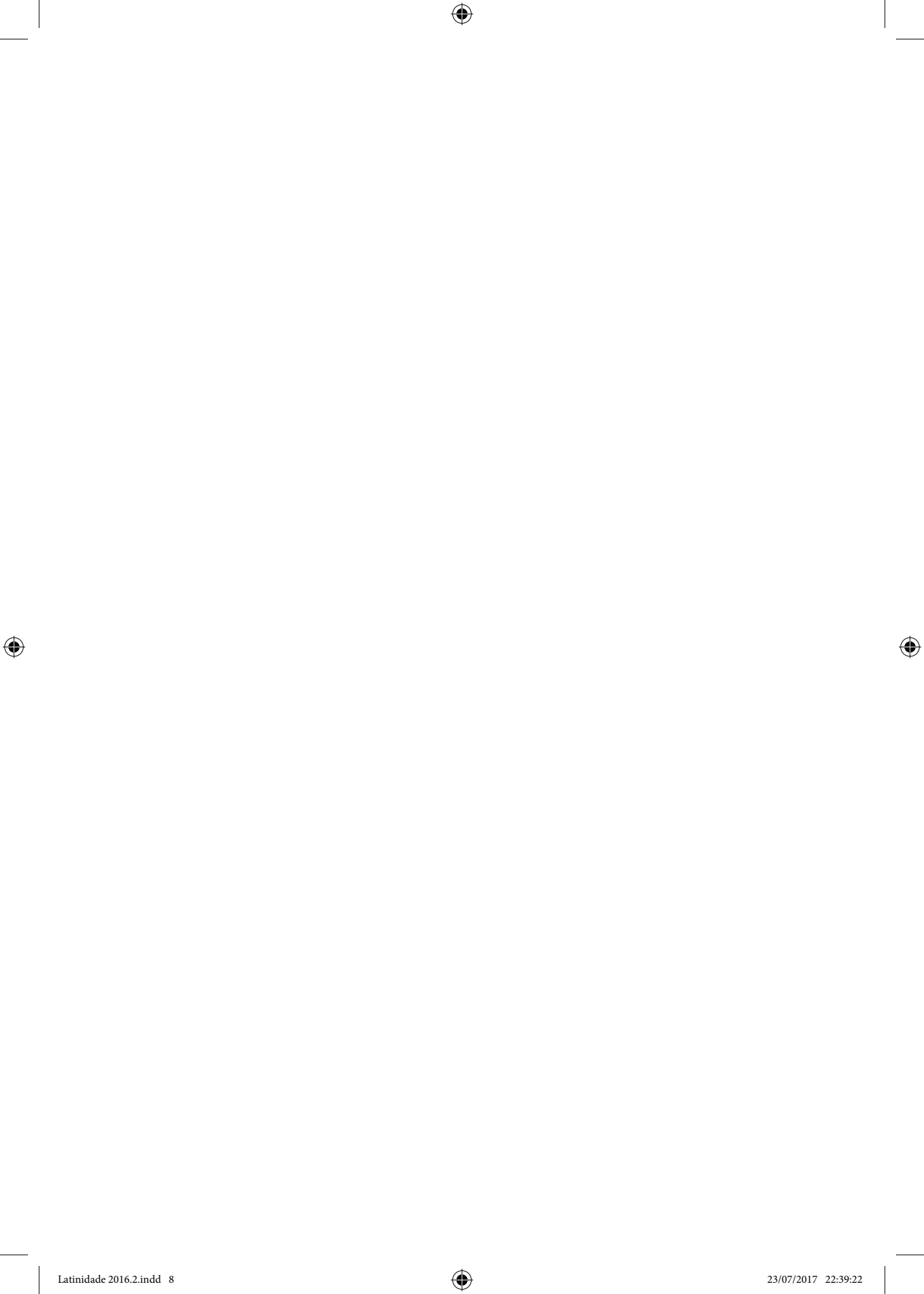
A Revista *Latinidade* destaca, nesse volume, a profundidade epistemológica e o caráter acadêmico das questões tratadas pelos autores.

O Dossiê sobre Identidade e Poder Simbólico abrange estudos fundamentais sobre as representações e os dilemas encontrados na construção dos processos identidades numa sociedade plural como a latinoamericana.

A resenha do livro *Dom Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca*, de autoria de Paulo Markun, integra os textos reunidos neste volume e acrescenta novas abordagens e análise crítica à historiográfica colonial americana.

Maria Teresa Toribio Brittes Lemos

Alexis T.Dantas



DOSSIÊ

El des(orden) global contemporáneo: la geopolítica del *Nuevo Meridionalismo*

Prof.Dr. Dejan Mihailovic –TEC /Monterrey/ME

Hasta hace poco la supremacía de la racionalidad moderna era incuestionable. Resultado de la expansión geográfica del universo de los capitales y basada en la institucionalización de las formas sociales capitalistas, durante siglos inspiraba la confianza en la acumulación como un camino seguro al bienestar generalizado. Sin embargo, altamente dependiente de la explotación frenética y desregulada de recursos fósiles, este proyecto muestra signos de extrema debilidad y su viabilidad es severamente cuestionada. Asistimos al fin de un ciclo y a la necesidad de crear un nuevo modelo de organización y funcionamiento de la humanidad como tal. Las dos grandes amenazas a la supervivencia humana que nos enfrentamos actualmente son la militar y la medioambiental. Es probable que vayan convergiendo cada vez más entre ellas en el futuro, a medida que la competencia y las pugnas por unos recursos escasos degeneren en un conflicto armado a gran escala. Vivimos una crisis universal, con un despliegue global y una escala de tiempo extensa (Mesaros, 2012). Pero, “no hay nada como una crisis para clarificar las cosas” (Panitch y Gindon, 2015: 367). Solo así será posible atender las múltiples formas de su manifestación. El debilitamiento de la hegemonía occidental acumula cada vez más testimonios que confirman este hecho: el colapso financiero del 2007/8; el recrudecimiento de guerras por los recursos; el peligro de la desintegración de la Unión Europea después de BREXIT; la crisis de la democracia representativa en Estados Unidos y la ausencia de una rumbo claro en la política exterior del recién inaugurado gobierno de Donald Trump; el avance de un posible colapso ecológico global; los movimientos

migratorios fuera del control sistémico y; finalmente, el fracaso del modelo neoliberal basado en la dictadura del mercado y los capitales financieros.

En estas circunstancias surge un nuevo fenómeno que denominó como *Nuevo Meridionalismo*. Cabe destacar que el significado del *meridionalismo* no se restringe exclusivamente a su dimensión físico-geográfica sino, más bien, se refiere a una serie de elementos ideológicos, culturales y civilizatorios diferenciados. De esta manera, la tendencia *meridionalista* rompe con la tradicional geopolítica imperial generando una nueva configuración del poder global. En ese mismo sentido, resulta interesante preguntarnos si el *Nuevo Meridionalismo* irá más allá de su actual estatus de fenómeno contra-hegemónico para convertirse en un movimiento/proceso anti-sistémico. Debido a su creciente protagonismo en escala global, sobre todo en las áreas político-diplomática, comercial-financiera y militar, los países llamados BRICS¹ durante la última década han causado un gran impacto en el sistema internacional. Se trata de un fenómeno que con mayor fuerza comenzó a desafiar el modelo de la hegemonía occidental utilizando el marco de la globalización y los principios sistémicos del capitalismo mundial. A continuación presentaremos un intento de diseñar el futuro escenario de un orden global radicalmente transformado. Comenzaremos con la sospecha de un posible derrumbe sistémico del orden actual. Posteriormente, analizaremos el fenómeno del *Nuevo Meridionalismo* en el contexto de la geopolítica mundial, sus posibilidades en un mundo “post-ideológico” y sus alcances como un nuevo tipo de poder interregional contra-hegemónico. La última parte de este texto examina el impacto de las nuevas tendencias en el sistema internacional contemporáneo tales como la Nueva ruta de la Seda, la

¹ En 2001, el economista Jim O’Neill en aquel entonces presidente de *Goldman Sachs Assets Management*, acuñó el acrónimo haciendo referencia a las “economías emergentes” y su potencial para atraer las inversiones extranjeras y, de esta manera, dinamizar las actividades económicas a nivel mundial. No fue sino hasta 2008 cuando el grupo se consolidó mediante una serie de acuerdos y proyectos comunes suscritos en las cumbres a nivel ministerial en Ekaterimburgo (Rusia) y Sao Paulo (Brasil), hecho que le permitió aparecer en el panorama internacional como un nuevo y cada vez más importante actor.

propuesta de un modelo financiero alternativo y algunas tensiones militares que amenazan la paz mundial.

1. El orden global actual: ¿el inicio de un derrumbe sistémico?

Comúnmente, el concepto del orden global se vincula con el fenómeno de la Modernidad identificado como un proyecto histórico universal de largo alcance. La economía del mercado, la sociedad industrial, la secularización, la extensión del estilo de vida racional y el “desencantamiento del mundo” (Weber) son algunos referentes asociados a la “era moderna” que frecuentemente son utilizados en forma de seudónimos evasivos con respecto a un concepto clave: el capitalismo. Este último, siendo un específico modo de producción de la vida humana (Marx), llegó a consolidarse mediante la expansión geográfica de la lógica del capital por un lado, y la instauración de un sistema político, económico, social y cultural por el otro. El motor del capitalismo, la ley del valor mundializada, en su papel de mecanismo de regulación, abrió la puerta a la acumulación pero, a su vez, dio inicio al proceso de polarización que, prácticamente, convirtió el capitalismo en un sistema-mundo (Wallerstein) guiado por una especie de cartografía de las ambiciones imperiales. En ese sentido resulta interesante la persistencia de la ecuación discursiva entre Modernidad-Occidente-Europa-Capitalismo, sobre todo cuando el primer eslabón transformado en adjetivo -lo moderno- se refiere al tiempo y, de esta manera, suaviza la responsabilidad histórica de un *proceso de racionalización* directamente involucrado en la creación del sistema imperial/colonial. De ahí, que la estrategia expansionista y el control de las tierras conquistadas por parte de las potencias hegemónicas desde el siglo XVI a la fecha siempre tuviera un sello geopolítico. Un enfoque detallado y muy original sobre este tema ofrece Boaventura de Sousa Santos cuando caracteriza la modernidad occidental como:

un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social (...) Por debajo de esta distinción existe otra, una

distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esta distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí la otra dicotomía fue aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario sería inconcebible si se aplicase sobre este lado de la línea (Santos, 2014: 22).

Aparentemente, se impone un desajuste entre el concepto de la modernidad en su dimensión temporal y la relación imperial/colonial en referencia al espacio absorbido por el patrón capitalista del expansionismo y el control de las tierras. No basta constatar que detrás de esto se escondía la irrupción de la razón instrumental en su afán de reducir la existencia humana a la simple necesidad de someter la naturaleza y, al mismo tiempo, trasladar y aplicar este dominio a las relaciones intersubjetivas y a la sociedad en su conjunto. En el momento cuando el capitalismo se hace mundial, auspiciado por la modernidad, guiado por el eurocentrismo y administrado por el sistema colonial surgirá un nuevo patrón de poder de proyección global: el imperialismo. Éste nunca fue el producto de un Estado moderno preexistente, sino, más bien, surgió como un elemento constitutivo de él (Koskenniemi, 2002). En estas circunstancias aparece el tema del orden global como un patrón estructural de regulación que combina elementos políticos, económicos y socio-culturales con la finalidad de imponer un marco normativo de alcance universal. Se puede decir que dicho patrón se basó desde un principio en “las reglas rutinarias, instituciones, estrategias y acciones con las que la economía política internacional opera en diferentes periodos históricos” (Agnew y Corbridge, 1995: 15). Además, todo esto se sujetaba al método de estructuras históricas correspondiente a “un marco de interacción integrado por tres fuerzas interactivas: la capacidad material, las ideas y las instituciones” (Flint y Taylor, 2011: 68). De esta manera, el propio imperialismo no se limitaría al simple fenómeno de dominación política y económica de un país por el otro, sino que se volvería un proceso inherente al sistema capitalista en sí. Su supervivencia

comenzaría a depender directamente de los ciclos sistémicos de acumulación y sus respectivos modelos de hegemonía global (Arrighi, 1999; Arrighi y Silver 2001). Resulta asombrosa la continuidad de la reproducción de los órdenes globales sucesivos bajo el mismo esquema de un Estado-potencia que primero impone su versión del orden para luego protegerlo. Sin embargo, tratar la historia moderna del sistema interestatal como si tan sólo fuera una sucesión cíclica de modelos hegemónicos imperantes implicaría el peligro de caer en la trampa de una simplificación determinista. En combinación con las características geográficas, el concepto de hegemonía cobra otra dimensión y permite atribuirle a todo orden el calificativo de “geopolítico”.

Esto incluye el grado relativo de centralidad de la territorialidad del Estado a las actividades sociales y económicas, la naturaleza de la jerarquía de los estados (dominados por uno, o varios estados, el grado de igualdad de Estado), el alcance espacial de las actividades de diversos estados y otros actores, por ejemplo, organizaciones internacionales y de negocios (...) Desde este punto de vista, el orden no implica un mundo basado en el consenso o la cooperación (Agnew y Corbridge, 1995:15).

No requiere mucho esfuerzo percatarse que la normatividad conceptual del *orden* equiparado con un *mundo ordenado* resulta severamente limitada para explicar el laberinto de las relaciones de poder a escala global. En ese sentido, todo orden global resulta ser una condición en la que se mezclan relaciones de poder tanto coercitivas como consensuales. De esta manera, su subsistencia depende directamente de un sistema organizado de gobernanza, capaz de proponer reglas de actuación claras y convincentes, pero, al mismo tiempo, generar una serie de principios de interacción que faciliten el flujo de las actividades económicas, político-diplomáticas o militares entre otras.

En suma, fueron varios los factores que dieron origen a los órdenes geopolíticos mundiales.

Entre ellos, destacan el fenómeno del poder hegemónico de las grandes potencias y las respectivas condiciones históricas que han facilitado la formación de las estructuras, principalmente, socio-económicas, políticas y militares cuyo modo de funcionar y la dinámica determinaban la naturaleza de cada orden. Fue el ícono de la geopolítica clásica, Sir Halford Mackinder, quien en 1904 sostenía que cada época histórica llegaba a ser definida por un acontecimiento dominante, un factor decisivo que determinaba la movilidad del tipo de poder y, finalmente, una región ascendente con su respectivo poder expansivo (Mackinder, Año). No será sino hasta el último cuarto del siglo XX cuando varios autores llegarán a interpretar el binomio proyecto moderno/sistema-mundo capitalista a través de un ritmo cíclico cuyos elementos decisivos fueron: 1) un modelo hegemónico de la potencia en turno; 2) una guerra con repercusiones mundiales funcional a la hegemonía y; 3) dos periodos que marcan el auge y el declive del modelo hegemónico en cuestión (Wallerstein, 1974; Modelski, 1987; Arrighi, 1999; Arrighi y Silver 2001). Todos ellos, con algunas diferencias menores, elaboran un marco de análisis primero con el fin de “historizar” el poder político y después explicar la complejidad de la espacialidad del poder en cualquier época histórica (Agnew, 2005). El escenario común de este análisis siempre fue el capitalismo. Todos los órdenes tenían una estructura de carácter geopolítico y su despliegue implicaba la creación de un régimen internacional político, económico, financiero, comercial, etc. El gran protagonista era la economía política nacional y el desarrollo de geografías imperiales para optimizarla (Sassen, 2010). Los periodos de transición eran cargados de violencia e incertidumbre, toda la sucesión seguía un patrón del domino absoluto de la hegemonía en turno con el objetivo de preservar el orden naciente el mayor tiempo posible. Cada orden nuevo era una especie de réplica del orden anterior. El proyecto de la modernidad occidental y el sistema-mundo capitalista seguía su lógica de reproducción ampliada a pesar de las resistencias locales y crisis cíclicas que aumentaban tensiones de todo tipo, pero nunca llegaron a convertirse en

una amenaza real para el sistema. Pero en últimos treinta años la forma del orden global ha cambiado drásticamente.

Hoy estamos inmersos en un periodo de transición que dista mucho de la secuencia histórica de los modelos hegemónicos y sus respectivos ciclos de acumulación que hicieron posible el carácter imperial del sistema-mundo capitalista. Para algunos, ya vivimos en condiciones de poderes desterritorializados de un imperio omnipresente (Hardt y Negri, 2001), otros hablan del nuevo imperialismo (Harvey, 2014; 2014), de un capitalismo cognitivo (Fumagalli y Mezzadra, 2011) o senil (Amin, 2003). Pero independientemente de la gran variedad de enfoques teóricos y los discursos innovadores, resulta cada vez más evidente que el “capitalismo impide la universalización de las condiciones para una amplia plenitud humana y, al mismo tiempo, contradice lo principios igualitarias de justicia” (Olin Wright, 2014: 61/7). Si a eso se suma la inviabilidad ecológica del actual sistema-mundo y las guerras por los recursos como su más perversa manifestación, por primera vez en la historia del mundo moderno se combinan los elementos que no tan solo cuestionan al capitalismo como tal, sino ponen en peligro el futuro de la humanidad. Sería prematuro afirmar que el sistema está completamente agotado, pero las grietas en su estructura son cada vez más visibles y su capacidad de reinventarse es considerablemente disminuida. En un nuevo escenario se genera la posibilidad para actores nuevos, tendencias y prácticas nuevas y, lo más importante, un orden global nuevo.

2. Nuevo meridionalismo

En un sentido estrictamente geográfico el *meridionalismo*² hace referencia al espacio extendido por el Hemisferio Sur y su respectiva confluencia de los tres grandes océanos. Pero, en las actuales condiciones de la decadencia

² Una vez más reconozco aquí la gran deuda que tengo con el reconocido geógrafo brasileño André Martín quien fue primero en reintroducir este concepto en el debate sobre la política mundial.

post-hegemónica del poderío occidental, se abre la posibilidad de rediseñar los esquemas convencionales de representación del mundo e ir más allá de las imágenes creadas por las combinaciones habituales entre espacios divididos y poderes jerarquizados. El notorio ascenso de la importancia geopolítica, económico-financiera y civilizatoria de las llamadas “potencias emergentes” hoy en día identificadas como el grupo BRICS provocó un extraordinario interés de la opinión pública mundial que, en una primera fase, se había limitado en cuestiones de orden comercial y financiero (O’Neill, 2011; Jones, 2012), para posteriormente enfrentar la irrupción de un bloque de poder que hoy ejerce un rol protagónico en el orden global (Stuenkel, 2015; Bond y García, 2015). Llamaré *nuevo meridionalismo* a este fenómeno reciente que comenzó como una abreviatura acuñada por la burocracia financiera occidental para reorientar las inversiones hacia “nuevos mercados emergentes” (Brasil, Rusia, India, China), se transformó en un espacio de intensa cooperación que supera el mero interés comercial (Foro BRICS que incluyó a Sudáfrica) para llegar a ser un bloque de poder de carácter interregional con mayor proyección a nivel mundial. Se trata de un concepto que traspasa su origen geográfico e “incorpora una serie de elementos ideológicos, culturales y civilizatorios diferenciados” (Mihailovic, 2007:83). Es una alianza marcadamente heterogénea, compuesta por varios países que tienen un propósito común: buscar el equilibrio en la actual estructura del poder global limitando la hegemonía tradicional europeo-estadounidense. Existen algunos indicios para que en un futuro no tan lejano, el *nuevo meridionalismo* vaya a consolidarse como: a) un dispositivo geopolítico de análisis del sistema internacional; b) una representación ideológica y un discurso de identidad política; c) un tipo de poder contra-hegemónico y, ¿eventualmente?; d) un proyecto anti-sistémico de carácter universal. A continuación se plantean algunas ideas que buscan desarrollar los cuatro puntos anteriores, explorar sus formas de interacción y, tal vez, detectar en ellos algún impulso al cambio de época. La extraña sensación de un pasado que todavía no termina y un futuro que ya ha comenzado nos impone la necesidad de reflexionar acerca

del grado de control que tendremos sobre las profundas transformaciones que se avecinan.

2.1. Realmente, ¿todo tiene que ver con la Geopolítica?

Claro que no, tan sólo algunos pocos asuntos que, aparentemente apartados de la gente común, están directamente involucrados en el diseño del futuro destino del mundo. El fin de la Guerra Fría anunciado por la desintegración del bloque soviético y la supuesta victoria del capitalismo mundial (democracia parlamentaria, ideología liberal, mercado libre y valores occidentales), generó una serie de condiciones que impulsaron la creación de un “nuevo orden mundial”. En la versión optimista del mismo, por primera vez en la historia del moderno Estado-nación las principales potencias hegemónicas no se veían involucradas en una rivalidad geopolítica y militar directa. La euforia generada por el marketing académico-intelectual del establishment occidental había prometido el goce total de un mundo *sin alternativas* y guiado por el *pensamiento único* rodeado de *muertes necesarias* y diversas *fiestas de despedida*: el fin de la historia (Fukuyama); de la ideología (Bell), de la modernidad superada ahora tan solo por un choque único entre las civilizaciones (Huntington), etc. Pero, a unos cuantos meses de la caída del Muro de Berlín comenzaría un periodo plagado de conflictos de todo tipo y guerras que, independientemente de su origen, naturaleza y desenlace formarían parte de un nuevo/viejo proceso de internacionalización de los imperativos capitalistas. Desde la Guerra del Golfo 1990/1, pasando por la (auto)destrucción de la ex Yugoslavia 1991-1995, bombardeos masivos contra Serbia y Montenegro marzo-junio 1999, la invasión de Afganistán 2001 e Irak 2003, hasta la intervención en Libia 2011, las guerras civiles en Siria 2011 y Ucrania 2014, por mencionar tan solo algunos ejemplos, se construyó un panorama de asombrosa y crónica inestabilidad internacional. En un cuarto de siglo, el mundo pasó de la Guerra Fría (la confrontación abierta global entre los bloques claramente definidos - distribución bipolar), atravesando por un

periodo de la indiscutible hegemonía de una superpotencia única (Estados Unidos y su injerencia intervencionista unilateral - dominio unipolar) para llegar a la fase actual de los poderes mundiales compartidos (Estados Unidos, Unión Europea, Japón; BRICS como nuevas potencias emergentes; y hasta algunos poderes de medio alcance en disputa por el liderazgo regional como Turquía, Irán, Arabia Saudí - orden multipolar. Todo este proceso transitorio de extrema complejidad produjo un ambiente de crisis en un escenario caótico identificado por muchos como una especie de auténtico desorden de la posguerra Fría (Gaddis, 1991; Anderson, 1992; Panitch y Miliband, 1992; Leaver y Richardson, 1994; Steven, 1994; Guéhenno, 1995; Cox y Sinclair, 1996). Con el paso del tiempo y, sobre todo, durante las últimas dos décadas, las tendencias globalizadoras se han apoderado prácticamente de todos los campos de la existencia social. Su despliegue universal guiado por una dinámica totalizante a cargo de la lógica del capital se incrustó indistintamente en las esferas política, económica, social, cultural, tecnológica, financiera, ecológica, etc., ocasionando un profundo reordenamiento geográfico en el cual “lo internacional” acabó siendo sustituido por “las prácticas transestatales de un mundo cada vez con menos fronteras” (Taylor y Flint, 2002:3). Razón suficiente para que se despierte un renovado interés por la geopolítica. De pronto el esquema explicativo de una evolución lineal sucesiva de los órdenes bipolar-unipolar-multipolar resultó ser demasiado simplista. Al mismo tiempo, el dominio de un Estado (o un grupo de Estados) con la intención de impulsar el sistema interestatal en la dirección deseada persiguiendo el “interés general”, se vuelve cada vez más complicado. Simplemente, cualquier intento de aumentar el poder de un Estado sobre los demás, impide que este poder aumente para el conjunto del sistema favoreciendo el “interés general”. Sin embargo, Giovanni Arrighi deja un margen de reflexión sobre este tema cuando afirma que:

Sí, puede identificarse un interés general para todo el sistema distinguiendo entre los aspectos “distributivo” y “colectivo” del poder. El primero se refiere a un juego de suma cero en el que un agente sólo puede ganar poder si otros lo pierden. El aspecto colectivo del poder, en cambio, se refiere a un juego de suma positiva en el que la cooperación entre distintos agentes incrementa su poder sobre terceros o sobre la naturaleza. Así, mientras que el interés general del sistema interestatal no se puede definir a partir de cambios en la distribución del poder entre ellos, sí se puede definir en términos de un incremento del poder colectivo sobre terceros o sobre la naturaleza de los grupos dominantes de todo el sistema (Arrighi, 2005: 29).

En estas circunstancias, la irrupción geopolítica de los BRICS impone una nueva caracterización de la distribución del poder internacional que es colectiva y entrópica. Pero, antes de detallar sobre estos dos atributos que pretenden describir la actual configuración de los poderes globales, valdría la pena mencionar algunas causas que dieron origen al grupo BRICS y su posible transformación en un *nuevo meridionalismo*. En primer lugar está el notorio declive del poder hegemónico estadounidense (Wallerstein, 2003; Mann, 2003; Johnson, 2004); la segunda causa corresponde a la persistente crisis económica global y su pronunciada intensificación que culminó en el colapso financiero del 2008 (Gowan, 2009; Foster y Magdoff, 2009; Tous-saint, 2010); en tercer lugar aparece el deterioro de la legitimidad del actual sistema internacional y la consiguiente pérdida de credibilidad en algunos de sus marcos institucionales incapaces de mantener una especie de consenso sobre la convivencia político-ideológica a nivel mundial (Hardt y Negri, 2000; Falk, 2004; Altvater, 2008); la cuarta causa pertenece a la ausencia de un liderazgo global claro con respecto a los principales tópicos que forman parte de la agenda global de los últimos años tales como cambio climático, seguridad internacional, movimientos migratorios, etc. (Giddens, 2010; Bremmer, 2013;) y; en un quinto lugar está la naciente necesidad de redefinir los actuales patrones de la competencia geopolítica en el seno de un capitalismo

cognitivo, sobre todo si se toma en cuenta la acelerada proliferación de las tecnologías digitales y la creciente disputa por el dominio de los espacios virtuales (McChesney, 2013; Schiller, 2014; Powers y Jablonski, 2015).

Pero, la favorable influencia de estas circunstancias desde un principio se enfrentó a una serie de condiciones sumamente adversas que siguen amenazando la consolidación del grupo BRICS y su eventual evolución hacia el nuevo *meridionalismo*. Entre ellas destacan: en algunos casos, la falta de proximidad geográfica entre estos países (a excepción de China y Rusia); la diversidad cultural y la ausencia de un *ethos* sociopolítico común; el variado perfil demográfico de sus respectivas poblaciones; también hay que enfatizar que, aun siendo el federalismo el modelo de organización de sus sistemas políticos, todos ellos poseen un sello particular en relación a la calidad democrática de sus regímenes, un hecho que, con mucha frecuencia, ha sido el blanco principal de las críticas lanzadas por sus adversarios; tampoco se puede hablar de un nivelado grado de integración a la economía mundial o una capacidad productiva y las estructuras del comercio bien equilibradas. Entonces, ¿cuál es la historia que une a los BRICS? Para algunos, “el denominador común del agrupamiento es la escala o el tamaño que les otorga una cierta combinación de factores geográficos y demográficos que se traducen en un potencial económico por encima del promedio” (Turzi, 2011: 94). Pero el potencial económico en sí mismo no fue el único factor que colocó a los BRICS como un actor respetable en el escenario internacional. Más allá de la increíble capacidad de producción material, lo que realmente dio una nueva fisonomía a ese grupo de países fue un conjunto de maniobras poco esperadas y desplegadas en las tres áreas estratégicas que, tradicionalmente definen en mayor grado, la configuración de los poderes mundiales: la financiera, la comercial y la militar.³ De esta manera, prácticamente se completó el trasfondo geopolítico del

³ Los ejemplos más destacados son: la creación del Banco Asiático de Inversión en Infraestructura (BAII) que agrupa unos 57 países y que, además de los BRICS, cuenta con la presencia de Alemania, Gran Bretaña, Francia, Italia, España, Australia, Corea del Sur e Israel, entre otros; la presencia militar activa de Rusia en la crisis de Ucrania (anexión de

modelo de integración que promueve BRICS abriendo al mismo tiempo una nueva etapa en el desarrollo de las relaciones internacionales.

Cuadro 1. BRICS Relevancia geopolítica y geoeconómica

País	Extensión (por 1000 km²)	Población (en millones de personas, 2014)	PIB (nominal) (en millones de dólares, 2014)	Código civilizatorio	Principales recursos estratégicos
Brasil	8 516	203	2 346 583	Occidental cristiano católico	Agua dulce, petróleo, biodiversidad
Rusia	17 098	146	1 860 598	Euro-asiático; cristiano ortodoxo	Agua dulce, petróleo, gas natural,
India	3 287	1 239	2 051 228	Hindú	Software, productos químicos
China	9 600	1 364	10 356 508	Taoísta	Manufactura, minerales, tierras raras
Sudáfrica	1 221	54	350 082	Africano (sincrético)	Oro, diamantes, uranio

Fuente: elaboración propia basada en *BRICS. Joint Statistical Publication 2015*, disponible en http://www.gks.ru/free_doc/doc_2015/BRICS_ENG.pdf

2.2. ¿Exceso de la política en un mundo post-ideológico?

Hasta ahora se han matizado tres percepciones relativamente homogéneas en torno a la representación ideológica y la identidad política del BRICS. Las tres parten de una estructura vertical y su respectiva división jerarquizada. En una primera instancia *desde arriba*, BRICS se identifica a través de sus líderes/jefes de estados, redes corporativas y algunas elites aliadas, principalmente del ámbito financiero-comercial. Se trata de una visión que va desde la comprensión del bloque como un factor global anti imperialista, pasando por la idea de equipararlo con una fuerza de carácter sub-imperialista para, finalmente, encontrar en él elementos de competencia inter-imperialista. Entre los argumentos que sustentan el anti-imperialismo de los BRICS se

Crimea incluida) y la guerra civil en Siria; y el robustecido liderazgo de China mediante el mega proyecto de la nueva Ruta de la Seda acompañado con una, cada vez más intensa, disputa por el mayor control del Mar meridional chino.

encuentra la reivindicación de las tradiciones que siguen abogando por el proyecto de liberación nacional en combinación con una serie de acciones muy concretas, tales como la firme oposición a los derechos de propiedad intelectual aplicados a medicamentos, protección y refugio a Edward Snowden y la negativa al propósito de Estados Unidos de inducir un cambio de régimen en Siria. Por otro lado, la perspectiva que relaciona los BRICS con un fenómeno sub-imperialista detecta en el comportamiento del bloque una especie de reafirmación de las tendencias globalizadoras y la intensificación de las prácticas neoliberales en los países y zonas bajo su influencia, promoviendo la explotación del trabajo precario, el *extractivismo* económico y el deterioro medioambiental con consecuencias de alcance global. Para algunos, se trata de “un *sheriff* adjunto que sigue el juego de la hegemonía mundial tradicional” (Bond y García 2015:6). Finalmente, con respecto al BRICS como un referente inter-imperialista se utilizan los ejemplos de la eventual posibilidad de creación de un nuevo internet desvinculado del dominio estadounidense, el protagonismo de Vladimir Putin que debilita la posición de los líderes occidentales con Barack Obama a la cabeza y el *comeback* de Rusia como actor geopolítico preponderante en los conflictos de Ucrania y Siria. En la segunda instancia *intermedia*, la percepción de los BRICS es elaborada desde la perspectiva de un amplio foro académico que contempla la participación de los intelectuales, sindicatos, organizaciones no gubernamentales y algunos otros movimientos sociales involucrados localmente. Entre ellos, primero estarían todos aquellos defensores de BRICS estratégicamente posicionados en el ámbito académico y las incubadoras *think tanks* (incluyendo algunas formaciones izquierdistas), generando la sensación de que este bloque podría llegar a ser el más amplio frente para combatir las injusticias globales. La siguiente agrupación identificada bajo el lema “espera y verás”, estaría formada por algunas ONG’s y sus respectivas fuentes de financiamiento que, apoyadas por una buena parte de los intelectuales de origen tercermundista, esperarían que BRICS encabezara una lucha antiimperialista dentro de la ONU y las instituciones de Bretton Woods, construyendo su propio proyecto

alternativo representado por el nuevo Banco de Desarrollo, el Acuerdo de Reservas de Contingencia, etc. Un tercer estrato perteneciente a este nivel intermedio se compone por todos aquellos críticos del BRICS vinculados a las redes que provienen *desde debajo* de este bloque y que consideran este proyecto una réplica del sub-imperialismo o inter-imperialismo. Finalmente, aparece una tercera instancia *desde debajo* protagonizada por un amplio espectro de organizaciones y activistas de base cuya visión parte de lo local hacia lo global. Nuevamente se trata de un conglomerado de actores bastante heterogéneo. Hay un primer grupo que utiliza la estrategia localista. Sus luchas son de carácter sectorial/local, tienen forma de protestas espontaneas y esporádicas que, a veces, atentan contra algunas empresas del BRICS, pero a menudo carecen de una estrategia clara y corren el riesgo de transformarse en agentes de discursos xenofóbicos y/o caer en la demagogia populista. Un segundo grupo (en su mayoría activistas de la sociedad civil) gravita alrededor de la idea de la unidad nacional, tiene una noción poco o nada clara sobre los BRICS y a menudo es hostil hacia ellos. Sus luchas de carácter nacional/sectorial con frecuencia se oponen a la agenda de los BRICS, pero fracasan en el intento de conectarse con los movimientos similares en otros países aún en situaciones que servirían a sus intereses. Aparece también un tercer grupo que inspirado en la ideología de la solidaridad internacional, forma parte de un amplio frente que aboga por la justicia global, realizando campañas a favor de los derechos humanos y ambientales, enfrentando a los enemigos comunes de los BRICS tales como la minera brasileña Vale, el Banco de Desarrollo de China, el Banco de Desarrollo de Sudáfrica, varias empresas petroleras y diferentes proyectos hidroeléctricos y de infraestructuras que constantemente violan los derechos de las poblaciones afectadas por sus actividades. Este grupo promueve el principio de solidaridad entre redes de comunidades, trabajadores y todos aquellos sectores impactados por los BRICS. Finalmente, un último grupo que aparece en esta tercera instancia está formado por los intelectuales orgánicos del medio empresarial (defensores del *big business* occidental), conectados al viejo orden y ubicados en las corporaciones multinacionales, con una clara

orientación hacia el “Norte”, a los partidos políticos de corte neoliberal y sus congénitos, cuya característica común es su propia preocupación de que los BRICS podrían actuar de forma coherente como un bloque anti-occidental.

La entrada al siglo XXI trajo consigo un tipo de régimen mundial post-político basado en el supuesto “fin de la ideología” y caracterizado por la radical despolitización de la esfera de la economía. La imposición de un modelo único en el que funcionaría la economía, comenzó a propagarse como si fuera un simple estado objetivo de las cosas. Pero, la crisis estallada en 2008, nuevamente puso de manifiesto la necesidad de regulación/intervención estatal para reorientar los movimientos del capital y, de esta manera, restringir el dominio de los mercados financieros a los que acabaron siendo sometidas las economías reales. Sin embargo, las condiciones de una economía-mundo *financierizada* sobresalieron e hicieron que se intensificaran una serie de fenómenos que desafían la inmutabilidad de la lógica del capital amenazando por igual tanto su estructura organizacional (mercados, mercancías, acumulación o la ganancia misma) como su grado de funcionalidad (la propia sociedad capitalista global y sus respectivas partes sub-sistémicas: política, económica, social, cultural, etc.). Entre estos fenómenos destacan: una mayor concentración y centralización de los capitales carente de legitimidad; un patrón de distribución de la riqueza, causante de la acelerada desigualdad social, sobre todo en la escala global; un sistema de seguridad mundial frágil y susceptible al uso de la fuerza al margen del marco legal internacional; una sensación generalizada de pérdida de credibilidad relativa al modelo reinante de la democracia liberal y sus respectivas deficiencias en materia electoral casi siempre expuestas a la manipulación mediática que termina identificando la democracia como una especie de *tecno-management* que acaba en un aburrido ritual de conteo de los votos. La situación se ve aún más complicada con el constante deterioro en materia de los derechos humanos no tan solo en las, tradicionalmente más afectadas, áreas del capitalismo periférico, sino también en el seno del mundo desarrollado; por último, la persistente amenaza de un colapso medioambiental sigue siendo

el ejemplo más drástico invocando una importante dosis del pesimismo en torno futura viabilidad del actual sistema-mundo capitalista. Todas estas cuestiones han sido tomadas en cuenta y tratadas en las recientes propuestas teóricas de varios autores, claramente identificados por su orientación ideológica y compromiso político públicamente manifestado. Por un lado estarían algunas voces que, a pesar de su indiscutible defensa del universo de los capitales, advirtieron sobre los peligros reales que enfrenta la economía global. Autores como Krugman (2012), Pikety (2014) o Stiglitz (2012; 2016), independientemente de ciertas diferencias de enfoque sobre las posibles estrategias encaminadas a atender la actual crisis de la economía-mundo, coinciden en que el fenómeno de la desigualdad, la desbordada globalización financiera, la mala gestión económica y el creciente dominio de los mercados sobre los poderes estatales podrían arrinconar el capitalismo contemporáneo al borde del abismo. El propio Stiglitz, tomando como ejemplo a Estados Unidos, considera que:

...aunque la política es una de las causas de nuestros problemas actuales, sólo podemos hallar soluciones a través de la política; el mercado no va a hacerlo por sí sólo. Los mercados descontrolados generan más poder monopolístico, más abusos del sector financiero, más relaciones comerciales desequilibradas. Sólo mediante la reforma de nuestra democracia, haciendo que nuestro gobierno sea más responsable ante toda gente y se haga más eco de sus intereses, podremos cerrar la gran brecha y restablecer en el país la prosperidad compartida (Stiglitz, 2015: 18-19).

Más allá de este reformismo neokeynesiano, se ubican algunos teóricos atraídos por la idea de cuestionar la tesis que afirma al capitalismo como un proyecto histórico insuperable y, por consiguiente, infinito, en donde todo nuestro futuro se inscribiría en un modo de civilización cuyos principios de base rigen la (re)producción capitalista. En sus más recientes textos Harvey

(2014), Badiou y Gauchet (2016) y Zizek (2005; 2009) denuncian la actual configuración capitalista anclada en una lógica de reproducción altamente destructiva que genera guerras, exclusión y explotación como expresiones immanentes de la expansión del capital. Todos destacan la importancia de reivindicar el papel de la política en la regulación de las tendencias globalizadoras poniendo freno al canon neoliberal como la vía única para el desarrollo. El mismo Zizek sostiene que:

La única manera de crear una sociedad en la que las decisiones de alcance y de riesgo sean fruto de un debate público entre todos los interesados, consiste, en definitiva, en una suerte de radical limitación de la libertad del capital, en la subordinación del proceso de producción al control social, esto es, una radical re-politicización de la economía (Zizek, 2009:110).

¿Será que nos encontramos dentro de un espacio-tiempo en el cual la totalidad capitalista ya no es capaz de absorber con la misma facilidad todos los antagonismos generados por ella misma? Hace tan solo un par de décadas la idea de la des-occidentalización materializada en la descolonización y la emancipación política, económica, socio-cultural y epistemológica aparecía en el horizonte de lo no-pensado e imposible (Contreras Natera, 2015). ¿Es posible que los BRICS tomen el curso de una nueva política económica interregional y, de esta manera, reafirmen su alianza como una crítica central a la decadencia capitalista del Occidente transatlántico? Por el momento, una respuesta afirmativa a esta cuestión se asemeja mucho a un optimismo carente de fundamentos. Sin embargo, resulta cada vez más evidente que el éxito de las nuevas pautas económicas promovidas por BRICS, se debe en parte, a una especie de *cosmopolítica* vaciada de toda condición y sin exigencia alguna. El punto central versa sobre los modos de coexistencia global posibles. A continuación expondré algunos hechos e ideas que aspiran responder a las preguntas anteriores y, al mismo tiempo, generan otras nuevas.

2.3. BRICS –¿un poder interregional contra-hegemónico?

A partir de la caída del Muro de Berlín, ese emblemático evento que marcó el fin de una época, la desintegración del bloque soviético y el agotamiento del socialismo realmente existente, fueron sellados con el triunfo de la producción capitalista, la omnipotencia de un mercado global único y el modelo de la democracia liberal de tal modo que, cualquier intento de disentir con ese nuevo escenario, merecía ser arrojado al círculo infernal de las utopías fantasiosas que solamente generarían caos y desesperación. Ante tales circunstancias rápidamente se impuso un esquema interpretativo de la distribución del poder internacional que, en una primera fase fue denominado unipolar (un solo actor que domina el sistema) reemplazando a un mundo bipolar (en clara alusión a la Guerra Fría y su respectiva rivalidad de dos poderes en pugna), para llegar a una segunda fase actual con el nombre de multipolar (en referencia a muchas entidades que interactúan en un espacio global contingente y propenso a diferentes tipos de alianzas e intercalando las actitudes de cooperación y conflicto). A pesar de numerosos y esclarecedores estudios que existen sobre este tema, entre ellos los de Krauthammer (1991), Haass (2008), o Hiro (2012), la caracterización del mundo como bipolar, unipolar y/o multipolar, hoy en día resulta un tanto simplista para aplicarla a la actual configuración de fuerzas y modelos de hegemonía en disputa. Precisamente porque el mismo concepto de hegemonía ha evolucionado considerablemente. Resulta insuficiente identificarlo como si fuera únicamente un fenómeno de concentración de los poderes ejecutados mediante una estructura de mando centralizada. Casi un siglo atrás, Antonio Gramsci advertía que:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos: como “dominación” y como “liderazgo actual y moral”. Un grupo social domina a sus grupos antagonistas, a los que tiende a “liquidar” o a sojuzgar

recurriendo incluso a la fuerza armada; dirige a grupos afines o aliados (Gramsci, 1971: 57-58).

Inspirado por Gramsci, Giovanni Arrighi recuperó el valor polisémico de la hegemonía y la colocó en el centro de su prolífica obra *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*. Para él, las actuales formas de hegemonía combinan el ejercicio de la dominación basada en la coerción con un tipo de liderazgo planteado como la capacidad que un grupo o actor dominante para plasmar sus intereses por el bien de todos.

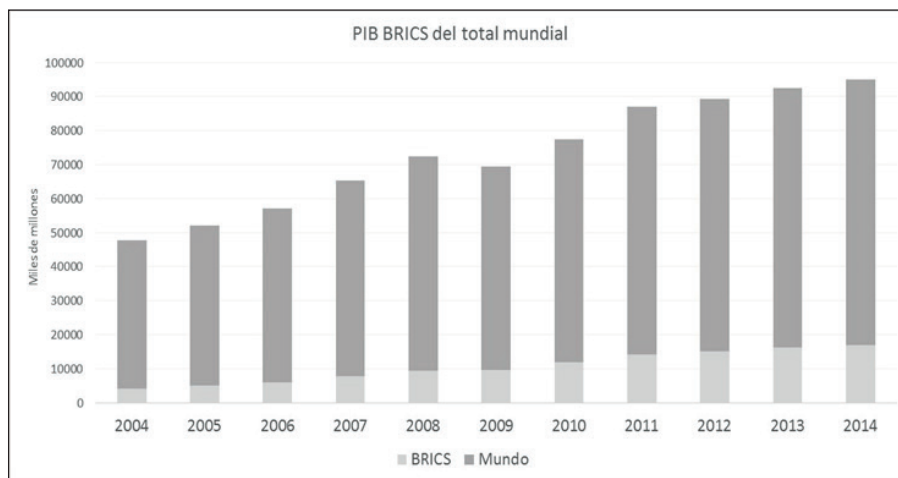
La hegemonía es, por lo tanto, algo más y diferente que la dominación pura y simple: es el poder adicional que se añade a un grupo dominante en virtud de su capacidad de dirigir la sociedad en una dirección que no sólo sirve a sus propios intereses, sino que también es percibida por los grupos subordinados como la prosecución de un interés general.(...) Por otro lado, el término “liderazgo” se emplea para designar el hecho de que un Estado dominante dirige el *sistema* de Estados en la dirección deseada y al hacerlos es percibido ampliamente como portador del interés general (Arrighi y Silver, 2001: 33-34).

Sin embargo, en las actuales condiciones del capitalismo real, el sistema internacional ya no se ajusta al modelo del liderazgo de una superpotencia única y tampoco puede mantenerse aquel viejo esquema que milagrosamente hacia ver las pretensiones de un solo país como si fueran asuntos de interés general. La crisis terminal de la hegemonía estadounidense se inscribe en este cuadro que marca el inicio de una nueva era en la configuración de los poderes globales. Al mismo tiempo los BRICS se perfilan como un agente protagónico tanto en la esfera de las rivalidades geopolíticas como en el ámbito de la competencia económica mundial. ¿De dónde y cómo surgió este protagonismo?

Algunos autores inspirados en la teoría del sistema-mundo catalogan a los BRICS como Estados que siguen perteneciendo a la semi-periferia de la economía-mundo sin subestimar sus logros económicos y avances sociales de últimos años (Robinson, 2014; Morales Ruvalcaba, Rocha Valencia y Vargas García 2014). En este esquema la semi-periferia se compone por los países que ocupan una posición intermediaria entre los Estados “céntricos” y los que se ubican en la periferia mundial capitalista. El mismo Wallerstein consideraba que, a veces, las semi-periferias poseen las características tanto del núcleo como de la periferia, pero los más recientes fenómenos del capitalismo mundial encabezados por la *financierización* de la economía global, la imposición de formas inmateriales de producción y la transformación del conocimiento como fuente principal de valorización capitalista en escala global, por mencionar algunos, acercaron considerablemente los BRICS al “centro”. Algunas señales que ponen en evidencia a dicha afirmación son: a) un acelerado nivel de industrialización en cada uno de los países miembros; b) la creciente capacidad de impulsar los cambios en la estructura del sistema internacional; c) el hecho de poder competir con los Estados centrales prácticamente en todos los segmentos clave que componen un patrón hegemónico y; d) la presencia y la participación cada vez más destacada en la dirección de la gobernanza global.

Como parte de las llamadas economías emergentes, el grupo BRICS ha conseguido el mayor aumento de su participación en el PIB mundial iniciando con un 12,2% en 1980 para llegar al 29,2% en 2015, registrando de esta manera un aumento de 17 puntos y aprovechando la desaceleración en las economías avanzadas (BRICS. *Joint Statistical Publication* 2015).

Figura 1: PIB de los BRICS y su relación con el PIB mundial 2004-2014.

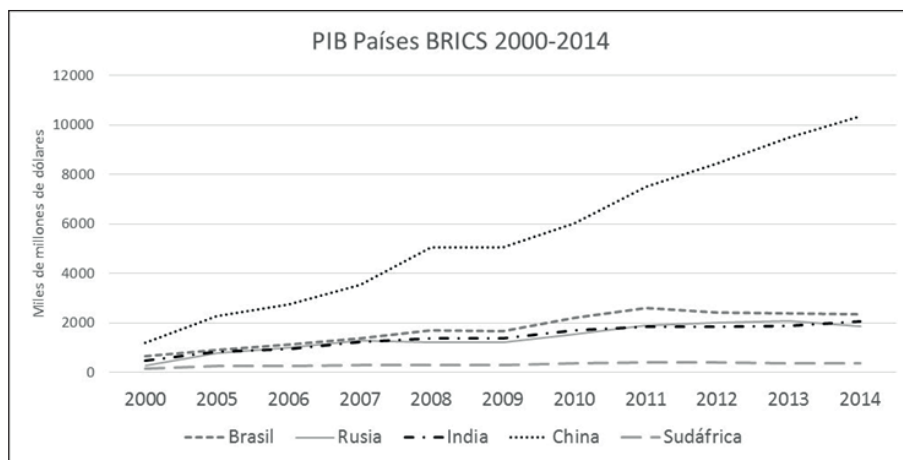


Fuente: elaboración propia basada en *BRICS. Joint Statistical Publication 2015*, disponible en http://www.gks.ru/free_doc/doc_2015/BRICS_ENG.pdf

Pero, por otro lado, persiste una serie de cuestiones adversas que podrían impedir a los BRICS consolidarse como un proyecto histórico alternativo a la actual hegemonía occidental con Estados Unidos a la cabeza. En un primer lugar, destacan los problemas de carácter político interno, prácticamente todos ellos relativos a la calidad democrática de los marcos institucionales deficientes en materia de protección de los derechos humanos, con muestras de autoritarismo, poca transparencia, brotes de corrupción y una clase política doméstica muy proclive a las modalidades de las oligarquías tradicionales. En un segundo lugar aparecen algunas diferencias con respecto a las dinámicas sociales, estructuras políticas, ritmos de crecimiento económico y el nivel del desarrollo en las regiones internas en cada uno de los cinco países. En ese sentido resulta obvio que “la historia del ascenso del grupo BRICS es la historia del ascenso de China” (Turzi, 2011:99). Una manera de demostrar la superioridad China dentro del BRICS consiste en el enorme potencial económico, comercial y financiero que este país desarrolló en los últimos quince

años. El liderazgo chino es evidente tomando en cuenta el crecimiento del PIB durante el periodo mencionado.

Figura 2. Comparativo del PIB Países BRICS 2000-2014



Fuente: elaboración propia basada en *BRICS. Joint Statistical Publication 2015*, disponible en http://www.gks.ru/free_doc/doc_2015/BRICS_ENG.pdf

Después de mencionar algunos factores que sugieren abandonar la habitual identificación de los BRICS con la semi-periferia en el esquema tri-modal de Wallerstein, queda abierta la cuestión de los persistentes problemas políticos comunes y las diferencias internas que se interponen para que los BRICS realmente asuman un rol claramente contra-hegemónico. Es aquí donde nuevamente aparece la tesis sobre los BRICS como un agente de acumulación subimperialista. Numerosos estudios sobre este tema (Lana Seabra y Marvulle Bueno, 2012; Luce, 2014; Bond, 2014), casi todos ellos inspirados en la obra del teórico brasileño Rui Mauro Marini (1973; 1974), advierten sobre el peligro de que los BRICS acaben siendo la presa de un enfoque dual entre su enorme potencial antiimperialista por un lado y desempeñar las funciones de un sub-imperialismo, por el otro. Patrick Bond sostiene que si

para los defensores “más radicales” del bloque de los BRICS, éste implica un “potencial antiimperialista”, también queda expuesto a los “peligros mucho más importantes”: que esos Estados desempeñen “funciones de ‘sub-imperialismo’, contribuyendo al mantenimiento del régimen neoliberal (Bond, 2014). Sin embargo, al plantear la posibilidad de que los BRICS difícilmente sobrepasaran el estatus de una semi-periferia cuyo dinamismo económico le permite, de vez en cuando, ejercer el rol sub-imperialista, se omite el hecho de que el mundo de hoy difiere por completo tanto de la bipolaridad clásica (Guerra Fría) como de la reciente multipolaridad de conflictos inter-imperiales. No es casual que el gran auge de los BRICS transcurre en condiciones de crisis de la geopolítica estado-céntrica. Richard Haass es contundente al afirmar que:

Uno de los rasgos cardinales del sistema internacional contemporáneo es que los Estados-nación han perdido su monopolio del poder y algunos ámbitos también su preeminencia. Los Estados son desafiados desde arriba, por organizaciones regionales y globales; por abajo, por milicias y, por los costados, por una gama de organizaciones no gubernamentales (ONG) y corporaciones. El poder se encuentra ahora en muchas manos y muchos lugares (Haass, 2008: 45).

En estas circunstancias los BRICS han logrado aumentar gradualmente su nivel de competencia política, económica, comercial, financiera y militar con los Estados centrales, hecho que a su vez, imposibilita identificarlos como entidades semi-periféricas en el esquema del sistema-mundo *wallersteiniano*. Por otro lado, resulta cada vez más difícil sostener la idea de los BRICS como actores marcadamente subimperialistas empeñados tan solo en mantener el orden en sus respectivos escenarios regionales. Muy probablemente su estatus de “países emergentes” cambiará al de potencias emergidas. Y es ahí donde se bifurca su camino: de la semi-periferia y el subimperialismo

a un imperialismo en proceso de constitución o un nuevo poder contra-hegemónico y de carácter anti-sistémico.

3. Un nuevo sistema internacional: ¿realidad o ilusión?

La forma del orden global ha cambiado drásticamente. Somos testigos de una serie de transformaciones irreversibles que sepultaron al viejo imperialismo pero aún no permiten ver y mucho menos denominar con precisión la naturaleza del modelo sucesor. Sin embargo, la reorganización geográfica de los poderes mundiales y las nuevas formas de operación del capital a escala global afirmaron la decadencia de la hegemonía occidental con Estados Unidos a la cabeza. Estamos ante un nuevo ciclo de acumulación que requiere un nuevo orden político global más allá de la hegemonía de un Estado-nación único, su patrón imperialista y sus prácticas unilaterales. En otras palabras, el acenso de los BRICS y, más particularmente, el creciente protagonismo de China no necesariamente implicaría el surgimiento de una nueva potencia imperialista o de un mega-estado global empeñado en repetir el clásico patrón hegemónico del Estado-nación a una escala mayor. De eso mismo se percata Giovanni Arrighi cuando, mediante la metáfora de “pasear a Adam Smith por las calles de Beijing”, propone un nuevo tipo de “sociedad emergente de mercado mundial basada en una mayor igualdad entre las civilizaciones mundiales” (Arrighi, 2007). Veamos a continuación un par de ejemplos que podrían reforzar la posibilidad de un orden global más justo y, en última instancia, mucho más original que sus antecesores.

3.1. La nueva Ruta de la Seda y su impacto geopolítico

El idilio entre el unilateralismo estadounidense y el neoliberalismo entendido como un modelo de civilización con proyección global ha terminado. La habitual mancuerna entre la aristocracia local/global y la gobernanza de carácter imperial retrocede cada vez más ante nuevas formas de

gestión, regulación y control para reordenar el sistema global (Hardt y Negri, 2011: 230). Para entender esta tendencia, primero habría que reconocer aquí la impertinencia de todas aquellas polémicas (ahora aún más inútiles) que insistían en la imposibilidad de reconciliar la constante importancia de los Estados-nación con los procesos de globalización como si se tratara de dos fenómenos mutuamente excluyentes, para después constatar que el orden global emergente se forma tanto fuera como dentro de los Estados-nación. En ese sentido, resulta sumamente esclarecedor el análisis de Saskia Sassen haciendo una lectura muy original de las formas institucionales de control económico y político con arreglo a una especie ensamblajes en los que:

El Estado-Nación y el sistema interestatal aún son pilares fundamentales, pero no están solos, y se han visto alterados en gran medida desde su propio fuero interno, no sólo a causa de las fuerzas externas, pues representan algunos de los espacios donde se produce el cambio fundacional. Por lo tanto, esto me sirve como fundamento para examinar una configuración emergente en la que se están formando varios ensamblajes especializados de territorio, autoridad y derechos que se alojan en el Estado-nación, el aparato formal del Estado y los sistemas globales por definición, como la economía global corporativa y el sistema supranacional (Sassen, 2010: 503).

Probablemente uno de los referentes empíricos que con mayor fuerza podría afirmar estas ideas, sea el ambicioso proyecto geopolítico chino conocido como la *Nueva ruta de la seda*.

Pensada en la clave de una estrategia de inclusión, esta propuesta contempla la creación de una gran red de corredores de infraestructura que abarcaría una enorme porción de territorio euroasiático. Si llega a realizarse, esta iniciativa gestionaría potencialmente una serie de indicadores de gran volumen, entre ellos: el 70% de la población global, el 55% del PIB mundial y el 70% de las reservas energéticas totales. Tal y como se observa en el mapa, el

proyecto fue diseñado bajo el lema de “Un cinturón-una ruta” (*One Belt, One Road - OBOR*) y consta de dos ejes complementarios: uno terrestre, llamado cinturón económico de la Ruta de la Seda que parte de China, atraviesa Asia Central y llega a Europa, y otro de base marítima, con el nombre de Ruta de la Seda marítima del siglo XXI, que comienza por las costas de China, recorre sureste asiático, Oriente Próximo, en dirección al Cuerno de África – Mar Rojo, el Mediterráneo y, nuevamente, concluye en Europa. Anunciado en septiembre del 2013 por el presidente chino Xi Jinping durante su visita a Kazajistán, el plan supuso la creación de un conglomerado de ferrocarriles, carreteras, puertos y vías marítimas, además de oleoductos, gasoductos e infraestructuras para la extracción de recursos estratégicos que, una vez acompañados con las tecnologías de información, impulsarían el desarrollo de China y todas las regiones que abarca este proyecto. El principal motivo versa sobre la expansión del comercio mediante la inversión y construcción de una red de infraestructuras, pero las grandes expectativas también se extienden hacia el “ámbito de finanzas, investigación y desarrollo, medicina, ciencia y tecnología, intercambio cultural y académico, diálogo entre partidos político, parlamento y ONG, entre otros” (Müller-Markus, 2016). Resulta obvio que el proyecto no se reduce a una simple red de comunicaciones funcional a la actividad comercial, sino que implica una integración progresiva de las economías regionales entre los países que atraviesa la Ruta (Leguizamón Astudillo, 2016). De esta manera queda abandonada la lógica obsoleta de bloques regionales y se abre un enorme espacio marcado por la interdependencia interregional. Los riesgos y la continua necesidad de estudios de viabilidad de cada una de las etapas que componen este proyecto sugieren cierta precaución, (*The Economist Intelligence Unit*, 2016), pero el contagioso optimismo con el que los países involucrados en la Ruta contemplan su posición en esta aventura histórica sigue en aumento.

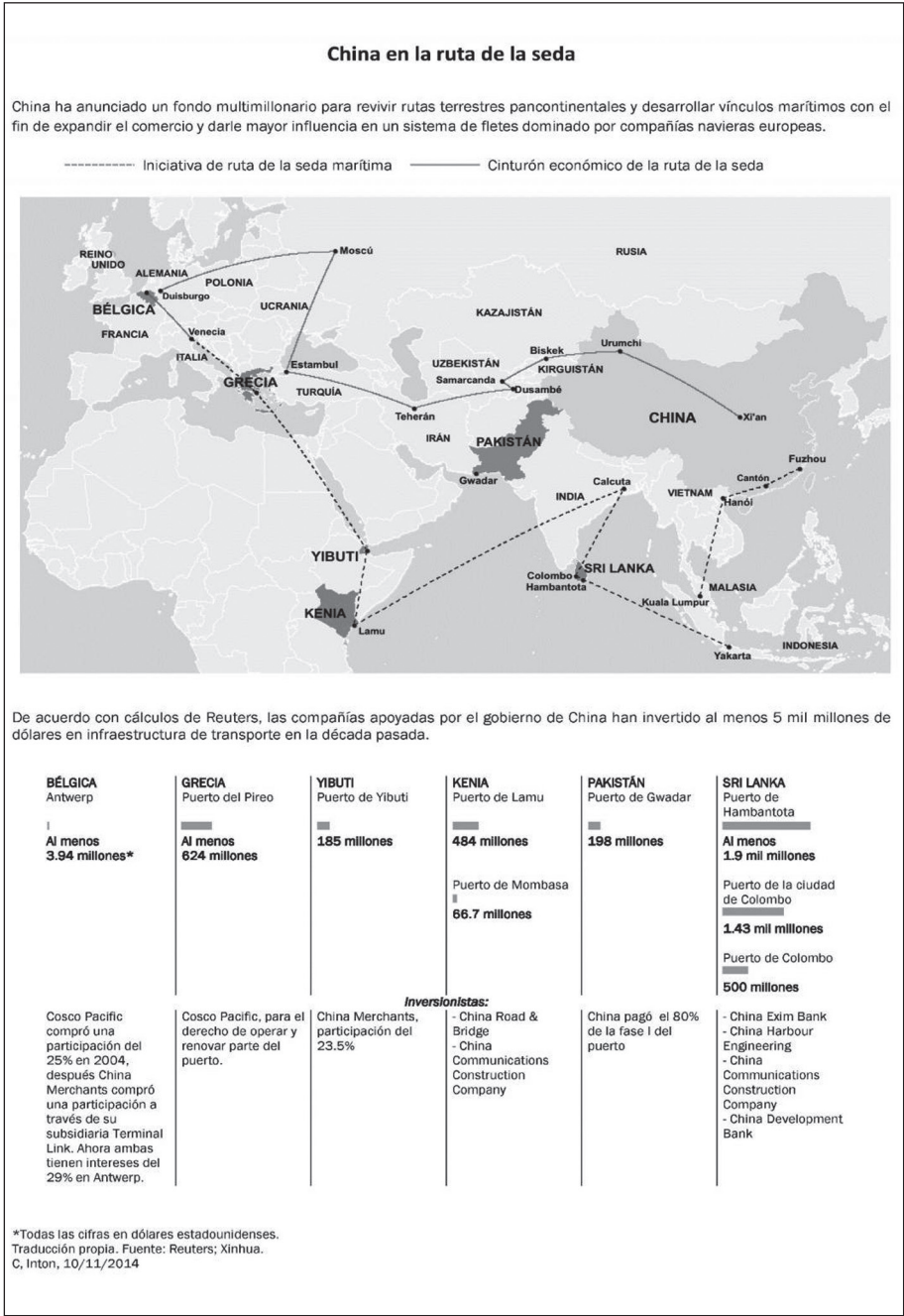
El orden internacional ha cambiado considerablemente. En condiciones de una hegemonía occidental sensiblemente disminuida, la Nueva Ruta de la Seda representa la gran apuesta estratégica de China como superpotencia

privilegiando al poder blando (*soft power*) y las actividades político-diplomáticas. En ese sentido, destacan “Los cinco principios de coexistencia pacífica” que el gobierno chino promueve como una especie de directriz axiológica para lograr la convivencia armoniosa e intercambio multicultural: (1) respeto mutuo a la soberanía e integridad territorial; (2) acuerdo mutuo de no agresión; (3) acuerdo mutuo de no intervención en los asuntos internos; (4) igualdad y el beneficio mutuo; (5) coexistencia pacífica. Sin embargo, esto de ninguna manera opaca el evidente carácter geopolítico de la Ruta que reúne simultáneamente las tres escalas geográficas: la estado-nacional en la que se trata de preservar la estabilidad fronteriza, asegurar el suministro de energía y de mercados externos para sus productos de exportación y desarrollar la red interna de transporte con el fin de reducir las enormes diferencias de riqueza entre las zonas costera y continental del país; la regional en la que pretende promover un estilo de liderazgo compartido, convirtiendo el Sudeste Asiático, el Subcontinente Indio, la Asia Central y el Medio Oriente en un espacio relativamente homogéneo, amortiguando las rivalidades y tensiones de origen geopolítico con el fin de privilegiar la cooperación y la asociación estratégica para consolidar su posición en la región y, finalmente; la global en la que se perfila la creación de un nuevo orden internacional más allá del modelo hegemónico occidental. Tomando en cuenta todo esto, resulta comprensible el grado de atracción con el que este proyecto fue percibido por un gran número de países que optaron unirse a la Ruta de la Seda. Así Mar Llera considera que:

A los países sometidos al neo-imperialismo occidental les motiva el ejemplo de China porque explora la posibilidad de un modelo de desarrollo propio, guiado no por las fórmulas prefabricadas del obsoleto Consenso de Washington ni por las imposiciones del Fondo Monetario Internacional o de otras agencias internacionales, sino -como venimos diciendo- por los intereses de la propia autodeterminación. La voluntad compartida de retomar

riendas del propio destino, de tener voz propia en los foros internacionales y de dirigirse resueltamente hacia la autorrealización en una característica de la civilización sínica, que otras naciones parecen querer emular (Llera, 2016: 263).

En resumen, es altamente probable que la nueva Ruta de la Seda dé inicio a un proceso de transición desde el paradigma de una globalización neo-liberal basada en las prácticas neo-imperialistas hacia un nuevo escenario mundial empeñado en recuperar la ética en la política, la solidaridad en la economía y el reconocimiento mutuo en las sociedades actuales. Existen, por supuesto, numerosos obstáculos que se impondrán a este proyecto, pero también hay razones para invocar el viejo lema *gramsciano* sobre “el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad”.



3.2. El Modelo financiero alternativo (Banco Asiático de Inversión en Infraestructura)

Una de las características más destacadas del capitalismo actual reside en su capacidad de estructurar “las relaciones monetarias y financieras internacionales como resultado de decisiones económicas y, sobre todo, políticas de los Estados dominantes” (Gowan, 2009: 21). Es así como aparece el régimen monetario internacional siendo una especie de régimen económico y, al mismo tiempo, un instrumento al servicio de una política de dominación. Desde la década de 1930, el mundo ha experimentado dos grandes cambios en relación con las normas y reglas internacionales tan sustanciales como para denominarlos “cambios de régimen” (Wade, 2008:5). El primero de ellos se caracterizó por el keynesianismo y fue gobernado por los acuerdos de Bretton Woods extendiéndose aproximadamente entre 1945 y 1975. El segundo se inauguró tras la ruptura de los acuerdos mencionados y se prolongó hasta la crisis de la deuda del Primer Mundo en 2007-2008. Este régimen, sentenciado por el Consenso de Washington e identificado con las tendencias globalizadoras, encontró en la doctrina neoliberal un poderoso sustento-legitimador que pregonaba por las “bondades del mercado” y un “orden espontaneo de cooperación humana” (Hayek) fuera de la órbita del intervencionismo estatal. Todo apuntaba que la “economía perdió su forma político económica explícita y el mundo se vio empujado una vez más hacia el mito de la autorregulación de los mercados que se equilibraban por sí solos, libres de problemas de clases y poder” (Foster y Magdoff, 2009: 194). El estallido de la gran crisis global en 2007-2008 permitió cuestionar varios postulados del sistema-mundo capitalista, entre ellos, la globalización, la integración regional, la imposición del capital financiero pero, sobre todo, las prácticas imperiales en todos los niveles de la política y la economía internacional. En estas circunstancias el conjunto de los países BRICS presenta en el año 2014 un esquema alternativo al modelo financiero transnacional encarnado por la dupla Wall Street-la City de Londres. Muy pronto el esquema adquiere la forma de una nueva arquitectura financiera/ productiva

mostrando la tendencia de inclusión y ampliando de esta manera las esferas de su influencia. Compuesto por el Nuevo Banco de Desarrollo, un Fondo de Reservas Monetarias de los Estados miembros y un Sistema de Compensación de Intercambios para comerciar en monedas propias, este proyecto se conformó a partir de los bloques regionales continentales de poder emergentes: China-Organización de Cooperación de Shanghái, Rusia-Unión Aduanera Eurasiática, Brasil-UNASUR-CELAC, India-Sudáfrica, Irán-Egipto-Siria. Pero, la verdadera muestra del poder de esta iniciativa reside en el Banco Asiático de Inversión en Infraestructura (BAII) fundado en octubre de 2014 con la propuesta de fomentar el desarrollo multilateral y que hoy reúne a 57 países (34 asiáticos, 18 europeos, 2 africanos, 2 oceánicos y un latinoamericano). Con China como su mayor accionista, (26% de los derechos de voto), el BAII cuenta con un capital de 100.000 millones de dólares, equivalente a dos tercios del capital del Banco de Desarrollo Asiático y a la mitad del Banco Mundial (Müller-Markus, 2016). En suma, se trata de una red financiera que, con su vocación global, desafía indirectamente al Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional con la mayor concentración de sus aportaciones económicas (casi 45%) en China, Rusia e India al margen del espacio financiero occidental (Noyola Rodríguez, 2016).

La nueva Ruta de la Seda dispone de variadas fuentes de financiamiento entre las que destacan: 40.000 de dólares que proceden conjuntamente de las reservas de divisas chinas, la Corporación de Inversión de China (el fondo soberano chino más importante) y el Banco de Desarrollo de China; 50.000 millones de dólares del BAII; y parte de los 100.000 de dólares de la capitalización de los BRICS que gestiona su Nuevo Banco de Desarrollo (Kratz, 2016; Vidales García, 2016). No obstante, tanto la cantidad invertida de los recursos como los mecanismos puestos en marcha para realizar este proyecto aún no garantizan su pleno éxito. Se estima que el costo final de la materialización de la nueva Ruta de la Seda podría ascender a 21 billones de dólares, razón por la cual las autoridades chinas han declarado explícitamente que no se trata de un plan basado en donaciones, sino de una red de inversiones

que siguen criterios de mercado (Esteban y Otero Iglesias, 2015). La diversificación de las fuentes de financiamiento que contempla la participación de los fondos estatales, así como inversores privados internacionales promueve una nueva arquitectura económica comercial y productiva. El futuro del orden global dependerá en gran medida de dos grandes proyectos en disputa.

Se observa claramente cómo van siendo articulados países y poblaciones a través de una columna que vertebra desde lo económico comercial-industrial, una columna que incluye masivamente los pueblos de productores y trabajadores, y que se diferencia profundamente del modo en que vertebra la propuesta globalista unipolar angloamericana desde lo económico financiero. Con su red de productores hiperespecializados e informalizados reducidos a proveedores de los nodos-plataformas de ensamble de bienes y servicios, subordinados a la banca global. Esto que lo que está planteado como “Acuerdos” TPP para Latinoamérica y TTIP para la Unión Europea. Dos proyectos estratégicos para revolucionar el mundo, dos revoluciones de carácter diferente, una capitalista financiera y la otra desde un capitalismo social de estado o pos-capitalismo (Dierckxsens y Formento, 2015).

En los próximos años la rivalidad entre los BRICS ampliados y la nueva Ruta de la Seda por un lado y el “occidente económico” representado por el antiguo régimen de la Triada (compuesta por los tres polos de poder tradicionales Estados Unidos-Canadá; Europa Occidental; Japón-Corea del Sur y Australia-Nueva Zelanda) por el otro, irá aumentando significativamente. Los tres recientes tratados que fueron impuestos por el modelo hegemónico occidental sin pasar por la ratificación parlamentaria local de los países firmantes, con más de la mitad de la economía mundial bajo su control total buscan mantener el curso de la globalización neoliberal en claro detrimento de la soberanía nacional y el desarrollo equitativo mundial: el Acuerdo Transpacífico (TPP, por sus siglas en inglés), la Asociación Transatlántica de

Comercio e Inversión (TTIP, por sus siglas en inglés) y el Tratado de Comercio de los Servicios (TISA, por sus siglas en inglés).

3.3. Tensiones militares y el gran juego geopolítico

Existen posturas que ven en la Ruta de la Seda la respuesta china a la decisión del gobierno estadounidense de “pivotear hacia Asia”. Durante últimos años Washington mostró un claro intento de modular el Este de Asia reforzando sus alianzas y acuerdos militares con Japón, Corea del Sur, Filipinas, Vietnam, Malasia Singapur u Australia (Higueras, 2015). China aprovechó el momento y se reposicionó en Asia Central una vez iniciada la salida de las tropas estadounidenses de Afganistán. Por su parte, Rusia ha mostrado un claro interés de recuperar el papel protagónico en el escenario internacional que le correspondió formando parte de la Unión Soviética durante la era de la Guerra Fría. La respuesta del Occidente fue categórica: la OTAN robustecida y ampliada salió a las fronteras de Rusia desde el Mar Báltico hasta el Mar Negro con la excepción de Bielorrusia (aliado histórico de Rusia) y Ucrania (actualmente considerada altamente vulnerable a un conflicto de gran escala); la guerra civil en Siria desde 2011; el golpe de Estado en Ucrania, brotes de separatismo y la anexión de Crimea por parte de Rusia 2013-2014; y la tensión actual en el Mar Meridional de China son cuatro eventos que, independientemente de sus características particulares, tienen un alcance geopolítico global de alto impacto.

La crisis siria que estalla en 2011 tiene, al menos, tres diferentes contextos que, una vez combinados, producen un escenario de extrema complejidad. El primero de ellos se refiere a la confrontación protagonizada por el gobierno de Bashar Al Assad y una amplia gama de fuerzas opositoras que optaron por la lucha armada propiciando de esta manera todas las condiciones para generar una guerra civil de gran intensidad y con consecuencias devastadoras para el país. Un segundo contexto tiene que ver con la creciente rivalidad entre las potencias regionales en la zona de Medio Oriente que ven

en Siria un excelente polígono para establecer su liderazgo e imponer un modelo de gestión a nivel regional que les otorgue considerables ventajas relacionadas principalmente con los recursos estratégicos, comercio y dominio militar. Están por un lado Arabia Saudita en alianza con las *petrocracias* del Golfo Pérsico (Qatar, Bahreín, Emiratos Árabes Unidos y Kuwait) apoyando de manera explícita la oposición siria con el propósito de derrotar el régimen de Assad y, por el otro, Irán que en colaboración con Hezbolá en Líbano y los kurdos que controlan la frontera norte de Siria brindan un apoyo tácito al gobierno sirio con el fin de mantenerlo en poder. Finalmente, un tercer contexto implica la presencia de dos potencias globales, por un lado Estados Unidos encabezando una coalición internacional que desde 2014 emprendió los ataques aéreos contra las posiciones del Estado Islámico en Siria e Irak, y por el otro Rusia que, a partir del año 2015, ejecuta operaciones militares dirigidas a destruir las bases del terrorismo y, al mismo tiempo, debilitar el poder de las fuerzas rebeldes en claro beneficio del régimen de Asad. Pero ¿cuál es el verdadero trasfondo del complicado cubo de rubik que moviliza tantos y tan variados actores? En primer lugar, la guerra en Siria tiene que ver con la crisis financiera internacional y, especialmente, con la crisis financiera estadounidense de modo que:

Para neutralizar la crisis, el capital financiero internacional necesita superar las limitaciones que tienen las legislaciones nacionales para desarrollar el capital especulativo a escala internacional y fomentar la producción transnacional; para ello, Wall Street necesita “occidentalizar” el Medio Oriente, pues el Corán prohíbe la usura y, por tanto, la cultura islámica es un obstáculo para la prosperidad del capital especulativo, pues tiene renuencia a fomentar iniciativas globales que amplíen las finanzas internacionales. De allí que, para expandir el capital especulativo a escala internacional, Wall Street necesita poner en crisis el sistema institucional del Estado-nación, más aún de los países árabes; su proyecto estratégico es la aceleración de

la crisis de la soberanía del Estado-nación, sea de países dependientes o de países centrales, y el impulso a una nueva fase de globalización, basada en la conformación del Estado-Red Global (Orbe León, 2013:58).

En segundo lugar aparece la importancia geoestratégica de Siria y su atractiva posición con respecto a las siempre disputadas rutas de suministro de recursos energéticos a nivel mundial. En ese sentido destacan dos elementos de vital importancia para este país. El primero tiene que ver con la notoria escasez de agua en la región del Medio Oriente. Curiosamente Siria es uno de los pocos países con el privilegio de tener acceso a los principales acuíferos de la zona, y al agua de los ríos Jordán, Éufrates y Tigris. El segundo elemento hace referencia a la geopolítica de la energía: Siria posee tan sólo el 0,1% de las reservas mundiales de petróleo y el 0,15% de las reservas de gas (British Petroleum, *Statistical Review 2015*) hecho nada atractivo para fomentar los apetitos de las potencias hegemónicas por tomar el control de las reservas de sus recursos energéticos, sin embargo la envidiable ubicación geoestratégica del país, compartiendo fronteras con Turquía, Jordania, Irak, Israel, Palestina y Líbano a la que se suma el formidable acceso a las costas del Mar Mediterráneo incluyendo al puerto de Tartus en donde Rusia estacionó su importante base naval, permitió que Siria se convierta en un importantísimo eje de transporte de petróleo y gas natural. En 2009, Qatar ponía sobre la mesa de Bachar el Asad una propuesta para construir un gasoducto que habría de atravesar Arabia Saudí, Jordania y Siria enlazando con Turquía antes de llegar a Europa. Asad rechazó la propuesta para no perjudicar a su aliado tradicional, Rusia. Pero en 2010, Irán anunció la decisión de invertir 10.000 millones de dólares para construir un gasoducto desde el pozo iraní *South Pars* para llegar al Mediterráneo a través de Irak, Siria y Líbano. Este proyecto coloca Irán como un poderoso actor global en detrimento de la propuesta qatarí-saudita respaldada por su aliado tradicional, Estados Unidos. Cualquiera que sea el desenlace del trágico conflicto sirio, el proceso de

pacificación del país necesariamente tendrá que incorporar a esta disputa de claro carácter geopolítico.

Finalmente, un tercer contexto concierne al nuevo gran juego geopolítico en el cual la guerra en Siria va más allá la escala estado-nacional, rebasa el entorno regional y llega a adquirir una dimensión global. En este momento la relación entre Washington y Moscú se encuentra en el nivel más bajo desde que finalizó la época de la Guerra Fría. Lamentablemente, Siria no es el único “punto caliente” en la agenda bilateral ruso-estadounidense. Pero, el caso sirio demuestra que el actual orden mundial está en el proceso de reconfiguración y repleto de nuevos actores con comportamientos no siempre previsibles y grados de poder altamente cambiantes según el contexto y el interés que lo guía. Estados Unidos sigue viendo en la región de Medio Oriente una necesidad de ejercer un tipo de control absoluto con el fin de asegurar la provisión continua de los recursos estratégicos tan importantes para un buen funcionamiento de su economía y las de sus aliados. Es por ello que su actual confrontación con Rusia obedece a dos razones fundamentales: la primera es que Estados Unidos no quiere una paz generalizada, porque pretende mantener el caos en el desierto sirio-iraquí para impedir los intercambios comerciales entre Asia y Europa y, de esta manera, retrasar la realización del proyecto chino de la Nueva Ruta de la Seda; la segunda razón es que Washington no quiere reconocer que Rusia ha recuperado el lugar que ocupaba la URSS en la escena internacional, ni compartir el poder con ella. Ambas razones resultan suficientes para afirmar que la clave de la solución del conflicto sirio está fuera de Siria.

Un segundo ejemplo para retratar las tensiones militares en el actual gran juego geopolítico mundial es la crisis en Ucrania. Una vez terminada la Guerra Fría, la injerencia explícita por parte de los Estados Unidos y la Unión Europea en algunas zonas del espacio postsoviético, ha impulsado la ampliación de la OTAN y, al mismo tiempo, ha revivido la rivalidad militar entre el Occidente y Rusia. La euforia occidental provocada por el colapso de

la Unión Soviética se impuso ante aisladas advertencias de que la expansión de la OTAN constituía “el error más grave y ominoso de Estados Unidos en la historia de la posguerra” y que además, “llevaría a inflamar el militarismo ruso, ahogaría la democracia y podría impulsar a la política exterior rusa hacia objetivos que no serían de nuestro agrado” (Kennan, 1997). Pocos prestaban atención a este tipo de predicciones y en 2008 George W. Bush anunció el plan de convertir a Georgia y Ucrania en miembros de la OTAN. Aquel mismo año Rusia realizó una operación militar a gran escala para reprimir las intenciones georgianas de reestablecer el control sobre el territorio separatista de Osetia del Sur. Pero, la verdadera causa de este conflicto provenía de la lectura rusa de un proceso de años anteriores en el cual Washington y sus aliados seguían manteniendo sus prioridades de la Guerra Fría para cercar a Rusia tanto como fuera posible. En estas condiciones, estalla en el mes de noviembre del 2013 el fenómeno conocido como *Euromaidán* (por la plaza *-maidan* en ucraniano- de la Independencia) primero en forma de multitudinarias protestas en ese emblemático lugar de Kiev, como respuesta al rechazo del gobierno de Ucrania a firmar un acuerdo de asociación con Unión Europea y después como una fuerza detonante de la aguda crisis política cuya culminación fue una especie de *golpe de estado blando* en contra del presidente Victor Yanukovich. El 22 de febrero del 2014, después de haber sido depuesto de sus funciones el presidente huyó del país, la oposición convocó elecciones anticipadas, disolvió el Tribunal Constitucional y revocó una ley que garantizaba a Crimea y otras regiones el uso de la lengua rusa como oficial. Además, los grupos de extrema derecha y ultranacionalistas comenzaron a preparar el terreno para ingresar al nuevo marco institucional, hecho que provocó desconfianza sobre el rumbo del proceso de transición a un nuevo régimen que supuestamente iba a conseguir un mayor grado de democracia para el país. Ucrania comenzó a fracturarse y esta situación fue aprovechada por Rusia para reincorporar a su territorio la histórica península de Crimea mediante un acto de anexión avalado por un referéndum en el cual que la inmensa mayoría de la población local decidió adherirse a la

Federación Rusa. Al mismo tiempo, en la parte Este del país, principalmente en las regiones de Donetsk y Lugansk surgieron los movimientos separatistas pro-rusos desconociendo al nuevo gobierno y optando por la vía armada para lograr su objetivo. De esta manera:

...en Ucrania misma el intento interrumpido de una revolución democrática y anti-oligárquica en la parte occidental se sobrepone al esfuerzo por integrar a Ucrania y correr la frontera de la OTAN hacia Este amenazado y debilitando a Rusia que realizan desde hace años Estados Unidos y sus aliados de la Unión Europea (Almeyra, 2014).

A tres años del cambio de régimen, la situación actual en Ucrania ha dejado al descubierto por lo menos dos cuestiones relevantes e interrelacionadas para el análisis geopolítico de este conflicto. La primera tiene que ver con la instauración de un tipo de régimen derechista proclive a las tendencias neonazis y la segunda se relaciona con una gran crisis energética, especialmente con respecto al gas natural y el petróleo. Ante esta situación se antoja interpretar el caso de Ucrania a la luz de una muy:

(...) particular situación geopolítica de comienzos del siglo XXI que da un nuevo impulso y valor funcional a la región euroasiática como segmento espacial a controlar para dominar el mundo, lo cual choca frontalmente con las visiones geopolíticas de *euroasianismo* ruso y de la alianza sino-rusa de revivir la Ruta de la Seda (Vilches, 2015).

Por esta razón, el poder estadounidense sobre todo a través de sus facetas militar y financiera, insistirá en provocar la desestabilización de los países de Medio Oriente y de Eurasia, no alineados con Washington, sin desaprovechar

la oportunidad de alentar un estallido bélico internacional de grandes proporciones, con el objetivo de evitar el derrumbe la hegemonía occidental.

Un tercer caso que documenta las tensiones militares y el reposicionamiento geoestratégico directamente relacionado con la Nueva Ruta de la Seda es el Mar Meridional de China. No es ningún secreto que la economía china es altamente dependiente de importaciones (fuentes de energía y materia prima) y exportaciones de larga distancia que, en mayoría de los casos, pasan por las rutas que China no controla. Por ello, cualquier posibilidad de cierre de algún punto estratégico (el estrecho de Malaca, por ejemplo) podría generar un alto grado de vulnerabilidad para la economía china. El Mar de China Meridional se extiende desde la costa sur de China y llega hasta Singapur, abarcando las aguas de diez países: China, Taiwán, Filipinas, Vietnam, Camboya, Malasia, Brunei, Singapur, Tailandia e Indonesia. Las disputas territoriales por el mayor control de las rutas de comercio se concentran en los cinco archipiélagos que presentan mayores diferendos fronterizos: las islas Paracelso (Xisha, en chino); las Spratly (Nansha); las Macclesfield (Zhongsha; y las Scarborough (Huangyan). A estos se adiciona la disputa entre Pekín y Tokyo en el Mar Oriental por las islas Senkaku, que suman más inestabilidad en la zona. China reclama alrededor de 90% de las aguas del Mar Meridional, un espacio que incluye, islotes, arrecifes y rocas invocando el derecho histórico desde la época premoderna. El 12 de julio del 2016 Tribunal Permanente de Arbitraje de La Haya dictaminó que Pekín no tiene tal “derecho histórico” sobre los territorios en disputa en el mar de la China Meridional. De esta forma, La Haya falló a favor de Filipinas en su litigio con China sobre las islas Spratly y las Paracelso. Pekín niega que La Haya tenga competencia para dirimir el caso y afirma que, debido a su uso histórico de las aguas y los peñones, tiene derecho a casi el 90% de las aguas del mar de la China Meridional. Para reforzar sus demandas, China ha aumentado su presencia militar en la región e incluso ha construido unos islotes artificiales. Sin duda alguna, esa decisión tiene implicaciones en escala global, ya que la zona disputada resulta vital para el comercio internacional. Se estima

que por esta área hay un movimiento anual de mercancías superior a 8.000 millones de dólares. Además de especular que este mismo espacio podría contener importantes yacimientos de gas y petróleo, hasta 1.500 millones de barriles en la zona sur de China y alrededor de 490 millones en las aguas cercanas a Filipinas (Smolarz, 2016: 19). Motivos suficientes para aumentar la rivalidad geoestratégica entre los Estados Unidos y China en el Mar Meridional de China. Un factor importante en la acumulación de dicha rivalidad “se refiere a la cuestión de cómo conciliar el acceso a la navegación y la libertad de los mares con el tema de seguridad nacional” (Morthon, 2016: 925). Pero independientemente de que Estados Unidos apoya continuamente la norma internacional de libertad de navegación como un derecho fundamental de los Estados y una condición para la estabilidad global y que, al mismo tiempo, el apoyo chino a la libertad de los mares está condicionado, detrás de esta disputa político-jurídica en el nivel diplomático, están los intereses geopolíticos con sus implicaciones militares de alto riesgo. En resumen, la enorme importancia del Mar Meridional de China consiste en las rutas comerciales que lo atraviesan y la importante cantidad de recursos naturales que alberga esta área, debido a que por ahí...

“cada día pasan la mitad de los buques comerciales del mundo, transportando la tercera parte del petróleo y las dos terceras partes del gas líquido, lo que se traduce en cinco billones de dólares anuales de comercio. Además, para Pekín este mar está fuertemente vinculado con el proyecto apodado Nueva Ruta de la Seda” (RT en Español, 2016).

El gobierno chino es consciente de todo esto y se lo ha tomado muy en serio. El despliegue estratégico es cada vez más obvio: construcción de islas artificiales; constante reagrupamiento de su flota naval; pruebas de misiles crucero anti-buques; desarrollo tecnológico y de infraestructura de navegación satelital, son la parte más obvia un amplio arsenal de medidas de presión con

el objetivo para conseguir una posición ventajosa a largo plazo. A pesar de su presencia militar en la zona y los reproches diplomáticos dirigidos a Pekín, los Estados Unidos sigue conservando una postura cautelosa al respecto. El antecedente de las costosas aventuras militares de últimas décadas en Medio Oriente, y la gran incertidumbre que rodea la recién inaugurada administración de Donald Trump, parecen razones suficientes para evitar cualquier movimiento radical en “el gran tablero mundial” (Brzezinski). Sin embargo, la confrontación entre los Estados Unidos (escudado por algunos de sus aliados del bloque hegemónico occidental) y la dupla China-Rusia (con un apoyo eventual del grupo BRICS) se perfila cada vez más como un hecho real e inevitable. Espere-mos que la confrontación sea pacífica y su desenlace nos conduzca a un orden global distinto y avalado por un Nuevo Meridionalismo.

Consideraciones finales

El mundo actual está sumido en una crisis cuya intensidad, alcance y duración la alejan considerablemente de los tradicionales mecanismos de control y administración que el capitalismo global siempre ha usado para asegurar su propia existencia. La historia nos enseña que en estas situaciones aumentan las posibilidades para un gran cambio de carácter revolucionario. ¿Por dónde empezar? Tal vez enfrentando las manifestaciones más drásticas de esta crisis.

En primer lugar encontramos un nuevo tipo de acumulación identificado como *capitalismo cognitivo* imponiendo la hegemonía de la producción inmaterial. La preponderancia de los mercados financieros como motores de la acumulación y su estrecho vínculo con las inversiones que, a su vez, determinan en gran parte los mecanismos de distribución de la renta resulta su característica más visible; la siguen una nueva forma de generar y difundir el conocimiento como fuente principal de valorización capitalista en escala global y el fenómeno de desagregación de la fuerza de trabajo a nivel internacional. Décadas atrás el neoliberalismo progresista se consolidó como una

especie de disfraz ideológico de estos procesos y una estrategia mundial aplicable a cualquier contexto. Al parecer, esta alianza ya no es tan sólida, hecho que fue demostrado en gran parte de Latinoamérica a pesar de las recientes derrotas electorales que sufrió la izquierda anti-neoliberal en algunos países de la región. Aunque seriamente cuestionada por los amplios sectores populares, la doctrina neoliberal supo aprovechar las condiciones de una globalización marcadamente corporativa, una economía-mundo financierizada y una producción cada vez más desmaterializada. “El resultado fue un ‘neoliberalismo progresista’, amalgama de truncados ideales de emancipación y formas letales de financierización” (Fraser, 2017). En otras palabras, el impopular paquete de “ajustes estructurales” reflejado en políticas de austeridad, deuda asfixiante y trabajo precario fue amortiguado con la propuesta de una sociedad mundial multiculturalista, centrada en la diversidad y guiada por un espíritu cosmopolita comprometido con los derechos de las minorías de todo tipo. Todo culminó en un raro y, para muchos, convincente amalgama entre emancipación cultural, lo políticamente correcto y la represión económica de clase.

Una segunda manifestación de la crisis mencionada tiene que ver con el paulatino declive del modelo hegemónico estadounidense y sus repercusiones en la estructura del actual orden global. La vieja estrategia bifronte orientada a la necesidad de asegurarse más recursos energéticos (petróleo por encima de todo) y, simultáneamente, ampliar y perfeccionar la capacidad de intervenir militarmente resulta cada vez más difícil de sostenerse. La combinación de las preocupaciones energéticas con el asunto de la seguridad nacional ya no es suficiente para mantener un modelo hegemónico absoluto. A eso se suma una serie de factores internos que debilitaron aún más la posición de los Estados Unidos a escala global: la acelerada desindustrialización de la economía nacional; las deudas comerciales y desequilibrios fiscales; un crecimiento significativo de las desigualdades de clase; y por si fuera poco, una profunda crisis del modelo de la democracia representativa incapaz de confrontar la corrupción, la segregación del electorado, odios raciales, y cada

vez más frecuentes brotes de violencia. En el plano internacional, llama la atención la poca o, incluso nula, presencia diplomática de Estados Unidos en los procesos de paz en zonas altamente conflictivas como Ucrania, Siria, Oriente Próximo, África Occidental, etc. La más reciente retirada del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TPP), un liderazgo disminuido en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y el sorpresivo cuestionamiento del, hasta hace poco, idolatrado mecanismo de libre comercio con México y Canadá (TLCAN), hacen que Estados Unidos actualmente estuviera más cerca de una nueva versión de su doctrina aislacionista que de un indiscutible actor hegemónico de proyección global.

Finalmente, el tercer aspecto de la crisis apunta al desgaste acelerado del patrón civilizatorio de Occidente guiado durante siglos por la auto-adjudicación histórica de hacerse cargo de la humanidad entera. Aquella esperanzadora propuesta de la modernidad temprana que, en palabras de Michael Foucault, pretendía sintetizar los arquetipos del sabio griego, profeta judío y legislador romano para enfilar al mundo hacia un progreso universal, hoy se encuentra en la etapa final (Foucault, 2001). El optimismo de una filosofía racionalista que partía de la perfectibilidad del hombre y su interés en el bienestar general perdió vitalidad y poder de convicción. En el campo de la política se había generado la enorme expectativa en torno a la democracia como la única manera de establecer las conexiones necesarias entre razón, autonomía y libertad. Arropada por la doctrina liberal, desde la época de las grandes revoluciones burguesas, la democracia sentó las bases para un estado republicano, combatió todo tipo de autoritarismos y colocó el tema de los derechos humanos como un requisito indispensable para el desarrollo y la seguridad humana. Sin embargo, en los años recientes fuimos testigos de un gran retroceso en el intento de ampliar la democracia más allá de los marcos institucionales controlados, en gran medida, por las élites gobernantes y los poderes corporativos transnacionales. Tiene mucha razón Slavoj Žižek al afirmar que hoy en día la democracia aparece como “principal fetiche político que actúa como el desactivador fundamental del antagonismo social”

(Zizek, 2005: 66). Tal vez ahí debemos buscar las razones para un giro a la derecha en la política mundial. Las recién celebradas contiendas electorales en Estados Unidos y en algunos países del Viejo Continente, fueron marcadas por la pugna entre un progresismo reaccionario de corte neoliberal avalado por el establishment y una reacción reformista que combina la iconografía nacionalista con un discurso protofascista. En ambos casos la política fue propuesta más como un juego de miedo que como un arte de lo posible. En suma, la crisis de la democracia liberal representativa no es la única, pero sí la más destacada muestra de la fase otoñal de la civilización occidental. Tampoco podemos observar grandes avances en ese rubro en el seno de otras civilizaciones, pero aquella tradicional perspectiva occidental de autonombrada centralidad que contemplaba el resto del mundo con un irreprimible sentimiento de superioridad (Daniel; 2010) hoy es insostenible.

Ante todos estos aspectos de la crisis, el fenómeno del Nuevo Meridionalismo representa un claro desafío para el actual (des)orden global. A pesar de su inicial denominación geográfica, el Nuevo Meridionalismo no se asume como un espacio homogéneo en el mapa-mundi, sino más bien comprende una alianza estratégica heterogénea, compuesta por diversos países con un propósito común: buscar el equilibrio en la estructura actual de los poderes globales limitando la influencia hegemónica de los tradicionales bloques regionales por un lado, y la supremacía geopolítica estadounidense por el otro. La gran variedad de los elementos ideológicos, culturales y civilizatorios diferenciados, su estructura *interregional* prácticamente ilimitada y una proyección geopolítica y geoeconómica en ascenso, hacen del Nuevo Meridionalismo un proyecto alternativo de carácter anti-hegemónico. A casi diez años del surgimiento oficial del grupo BRICS, aquellas economías emergentes hoy en día tienen estatus de potencias emergidas. No será sorpresa si en un futuro no tan lejano los países como Irán, Venezuela, México o Egipto se adhieran al grupo. La ampliación implicaría a mediano y largo plazo una disolución del BRICS como tal a favor de un nuevo proyecto de gobernar al mundo. Este Nuevo Meridionalismo ofrecería diferentes formas de integración y coexistencia en

escala global, desde los patrones convencionales (acuerdos y tratados multilaterales) hasta adoptar nuevas actitudes en cuanto al libre flujo de códigos culturales, estimular la generación e intercambio de conocimiento e información o promover las nuevas políticas ambientales a nivel local, entre otras. Ahora cuando los proyectos de integración regional en combinación con algunas tendencias globalizadoras, comenzaron a mostrar signos de cansancio y, en algunos casos, pusieron de prueba la viabilidad de ese modelo con los ejemplos recientes de la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea (UE) y la retirada de los Estados Unidos del Acuerdo Transpacífico (TPP), se abre un espacio para las propuestas alternativas. Claro que existen muchos factores adversos que el mundo “no occidental” tiene que enfrentar en ese largo camino. Las rivalidades bilaterales y la competencia interna (entre China, Rusia e India, por ejemplo), graves problemas medioambientales, (en China, sobre todo), poca convicción para atender el tema de los derechos humanos, brotes de autoritarismo, polarización económica y un crecimiento desigual de últimos años, solo son algunos entre muchos otros temas que requieren una atención eficaz e inmediata. Se antoja difícil una solución dentro del mismo esquema que ofrece el actual sistema mundo-capitalista aún bajo el control de la hegemonía occidental. Aquí es donde yace la oportunidad histórica del Nuevo Meridionalismo para iniciar su transformación desde un bloque anti-hegemónico hacia un proyecto radical anti-sistémico. Si llega a realizarse, el Nuevo Meridionalismo supondría el fin de la geopolítica clásica, la creación de un nuevo sistema internacional más descentralizado, multilateral, solidario y entrópico y, finalmente, un nuevo orden global fuertemente comprometido con el futuro de la humanidad. Una vez consolidado, el Nuevo Meridionalismo marcaría la ruptura definitiva con la geopolítica imperial, yendo más allá de la globalización y la regionalización, promoviendo la integración interregional y el desarrollo endógeno. Con todo ello, tendríamos una nueva configuración de los poderes globales y probablemente un nuevo mundo, más justo, menos violento, más equilibrado y más cercano a una relación armoniosa con la naturaleza.

Bibliografía

Agenw, J. and Corbridge S. (1995) *Mastering Space. Hegemony, territory and international political economy*. London: Rotledge.

Agnew, J. (2005) *Hegemony. The New Shape of Global Power*. Philadelphia: Temple University Press.

Almeyra, G. (2014) Ucrania en evolución. *La Jornada*, domingo, 20 de abril. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2014/03/16/opinion/018a2pol>

Altvater, E., Mahnkopf, B. (2008) *La globalización de la inseguridad. Trabajo en negro, dinero sucio y política informal*. Buenos Aires: Paidós.

Amin, S. (2003) *Más allá del capitalismo senil*. Buenos Aires: Paidós.

Anderson, B. (1992) "The new world disorder", *New Left Review*, 193, 3-13.

Arrighi, G. (1999) *El largo siglo XX: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: AKAL.

Arrighi, G. (2005) "Comprender Hegemonía -1". *New Left Review* 32, 20-74.

Arrighi, G. (2007) *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*. London: Verso.

Arrighi, G., Silver Beverly J. (2001) *Caos y el orden en el Sistema-mundo moderno*. Madrid: AKAL.

Badiou, A., Gacuchet, M. (2016) *What Is To Be Done? A Dialogue on Communism, Capitalism, on the Future of Democracy*. Cambridge, UK.: Polity Press.

Bond, P. (2014) BRICS and the Tendency to Sub-Imperialism

<http://www.pambazuka.org/governance/brics-and-tendency-sub-imperialism>

Bond, P., García, A. (eds.) (2015) *BRICS. An Anti-Capitalist Critique*. Chicago: Haymarket Books.

Bremmer, I. (2013) *Every Nation for Itself. What Happens When No One Leads the World*. New York: Portfolio/Penguin.

BRICS. (2015) *Joint Statistical Publication*. Disponible en http://www.gks.ru/free_doc/doc_2015/BRICS_ENG.pdf

British Petroleum. (2105) Statistical Review of World Energy. Disponible en <https://www.bp.com/content/dam/bp/pdf/energy-economics/statistical-review-2015/bp-statistical-review-of-world-energy-2015-full-report.pdf>

Contreras Natera, M. A. (2015) *Crítica a la razón neoliberal*. Madrid: AKAL.

Cox, R., Sinclair, T. J. (1996). *Approaches to World Order*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press.

Daniel, J. (2010) “Nace la era pococcidental”. *El País*, viernes 10 de septiembre. Disponible en http://elpais.com/diario/2010/09/10/opinion/1284069604_850215.html

Dierckxsens, W., Formento, W. (2015) “La batalla de los imperios financieros por el mundo ¿Un mundo en transición histórica?” *Mundo Siglo XXI*, vol. XI, n. 38, 5-19.

Drucker Peter, F. (2008). “A worrying new world order”, *The Economist*, 11 de septiembre. Disponible en: www.economist.com/world/europe/displaystory.cfm?story_id=12203018

Esteban, M., Otero-Iglesias, M. (2015) ¿Qué podemos esperar de la nueva Ruta de la Seda y del Banco Asiático de Inversión en Infraestructuras liderados por China? *Real Instituto El Cano*. Disponible en http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/web/riecano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari18-2015-esteban-otero-que-podemos-esperar-nueva-ruta-de-la-seda-y-banco-asiatico-de-inversion-en-infraestructuras-liderados-por-china

El Atlas geopolítico de China. (2013) *Monde Diplomatique*. Valencia: Ediciones Cybermonde SL.

Falk, R. (2004) *The Declining World Order. America's Imperial Geopolitics*. London: Routledge.

Flint, C. and Taylor, P. (2011) *Political Geography. World-Economy, Nation-State and Locality*. Sixth Edition. New York: Routledge.

Foster, J. B., Magdoff, F. (2009) *La gran crisis financiera. Causas y consecuencias*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

Foucault, M. (2001) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Fraser, N. (2017) Trump o el fin del neoliberalismo progresista Disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=221955>

Fumagalli, A., Mezzadra, S. (eds.) (2011) *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais, e novos cenários políticos*. Rio de Janeiro: Civilizacao brasileira.

Gaddis J. L. (1991) "Toward the Post-Cold World", *Foreign Affairs*, Vol 70, 102-22.

Garcia, A. (2014) "Building BRICS from below?", en Bond, P., García, A. (eds.) *BRICS. An Anti-capitalist critique*, Chicago: Haymarket Books, 279-86.

Giddens, A. (2010) *La política del cambio climático*. Madrid. Alianza Editorial.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Gowan, P. (2009) "Crisis in the Heartland. Consequences of the New Wall Street System". *New Left Review*, 55, 5-29.

Guehenno, J. M. (1995) *End of the Nation-State* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haass, R. N. (2008) "The Age of Nonpolarity: What will Follow U.S. Dominance?", *Foreign Affairs* Vol. 87, 44-56.

Hardt, M., Negri, T. (2001) *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hardt, M., Negri, T. (2011) *Commonwealth*. Madrid: AKAL.

Harvey, D. (2004) *El nuevo imperialismo*. Madrid: AKAL.

Harvey, D. (2014) *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños/IAEN Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Hayton, B. (2014) *The South China Sea. The Struggle for Power in Asia*. New Haven: Yale University Press.

Hiro, D. (2012) *After Empire: The Birth of a Multipolar World*. New York: Nation Books.

Higueras, G. (2015) *Depende: la nueva Ruta de la Seda*. Disponible en <http://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/retorica-y-estrategias-de-las-nuevas-rutas-de-la-seda/>

Ikenberry, G. John (1996). "The myth of post-Cold War chaos", *Foreign Affairs*, vol. 75, 79-91.

Jacques, M. (2012) *When China Rules the World. The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*. New York: Penguin Books.

Johnson, Ch. (2004) *Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*. New York: Metropolitan Books.

Jones, S. (2012) *BRICs and Beyond: Lessons on Emerging Markets*. Chichester, UK.: John Wiley & Sons.

Kennan, G. (1997) A Fateful Error. *New York Times*, February 5. Disponible en <http://web.archive.org/web/19970501051048/http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/gknato.htm>

Kissinger, H. (2014) *World Order*. New York: Pinguin Press.

Koskenniemi, M (2002) *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870.1960*. New York: World Bank/ Oxford University Press.

Kratz, A. (2015) Retórica y estrategias de la nueva Ruta de la Seda. *Política Exterior*, 167, septiembre-octubre. Disponible en <http://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/retorica-y-estrategias-de-las-nuevas-rutas-de-la-seda/>

Krauthammer, Ch. (1991) "The Unipolar Moment", *Foreign Affairs*, vol. 70, 23-33.

Krugman, P. (2012) *End This Depression Now*. New York: W.W. Norton & Company.

Lana Seabra, R., Mervulle Bueno, F. (2012) "El protagonismo brasileño en el siglo XXI: ¿subimperialismo o semiperiferia?" *Rebela*, vol. 2, 75-86.

Leaver, R., and Richardson, J. L. (1994), *The Post-Cold War Order: Diagnoses and Prognoses*. St. Leonards, New South Wales.: Allen & Unwin.

Leguizamón Astudillo, E. (2016) One Belt One Road initiative, y un renovado gran juego geopolítico en Asia Central. Disponible en http://www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1458147779Eduardo_Leguizamon.pdf

Llera, M. (2016) El paradigma chino en el escenario global. *Araucaria*, 18, 249-74.

Luce, M. (2014) O subimperialismo, etapa superior do capitalismo dependente. *Tensões Mundiais / World Tensions*. vol.10, n. 18-19, 43-66.

Mann, M. (2003) *Incoherent Empire*. London: Verso.

Marini, R.M. (1973) *Dialéctica de la dependencia*. México: Siglo XXI

Marini, R.M. (1974) *Subdesarrollo y revolución*. México: Siglo XXI.

McChesney, R. (2013) *Digital disconnect: how capitalism is turning the Internet against democracy*. New York: The New Press.

Meszaros, I. (2012) **La crisis estructural necesita de una transformación estructural**. México: Ediciones CDAM-ECG. Disponible en <http://www.rebelion.org/docs/158368.pdf>

Mihailovic, D. (2007) “Geopolítica y orden global: posibilidades para un nuevo meridionalismo”, en Mihailovic, D., Dantas Toribio, A., (eds.) *Desarrollo e integración. La nueva geopolítica de la economía global*. México: Miguel Ángel Porrúa, 69-87.

Modelski, G. (1987) *Long Cycles in the World Politics*. Seattle: University of Washington Press.

Morton, K. (2016) “China’s ambition in the South China Sea: is a legitimate maritime order possible?” *International Affairs*, 92: 4, 909-40.

Müller-Markus (2106) One Belt, One Road: el Sueño Chino y su impacto sobre Europa, CIDOB, Barcelona Centre for International Affairs, *Notes Internacionals* 147. Disponible en http://www.cidob.org/publicaciones/serie_de_publicacion/notes_internacionals/n1_148_one_belt_one_road_el_sueno_chino_y_su_impacto_sobre_europa/one_belt_one_road_el_sueno_chino_y_su_impacto_sobre_europa

Noyola Rodríguez, A. (2016) Los BRICS plantan la cara a la guerra financiera de EE.UU. Disponible en <https://actualidad.rt.com/opinion/ariel-noyola-rodriguez/221390-brics-plantan-cara-guerra-financiera>

Olin Wright, E. (2014) *Construyendo utopías reales*. Madrid: AKAL.

O’Neill, J. (2011) *Welcome to a future built in BRICs*. Recuperado en <http://www.telegraph.co.uk/finance/financialcrisis/8900851/Jim-ONeill-Welcome-to-a-future-built-in-BRICs.html>

Orbe Leon, J. (2013) “La guerra civil en Siria y la geopolítica mundial”. *Revista del Servicio Exterior Ecuatoriano*, vol. 58, 28-50.

Panitch, L., Gindin, S. (2015) *La construcción del capitalismo global. La economía política del imperio estadounidense*. Madrid. AKAL.

anitch, L., Miliband, R. (1992) “The New World Order and the Socialist Agenda”, en Panitch, L., Miliband, R. (eds.) *Socialist Register*, London: Merlin Press, 1-25.

Pikety, T. (2014) *El Capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.

Powers, Sh. M., Jablonsky, M. (2015) *The Real Cyber War. The Political Economy of Internet Freedom*. Chicago: University of Illinois Press.

Ravenhill, John (1993). "The new disorder in the periphery", en Leaver, R., y Richardson, James L. (eds.), *The Post-Cold War Order: Diagnoses and Prognoses*. St. Leonards, nsw: Allen & Unwin, 69-80.

Robinson, W. (2014) "BRICS and transnational capitalism", en Bond, P., García, A. (Eds.) *BRICS. An Anti-Capitalist Critique*, Chicago: Haymarket Books, 231-36.

RT en Español (2016) ¿Es inevitable la guerra en el mar de la China Meridional? <https://actualidad.rt.com/actualidad/214717-inevitable-guerra-mar-china-meridional>

Santos, B.S. (2014) "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes" en Santos, B.S., y Meneses, P. M., (eds.) *Epistemologías del ser (perspectivas)*, Madrid: AKAL, 22-66.

Sassen, S. (2010) *Territorio, autoridad y derechos*. Madrid: Katz Editores.

Schiller, D. (2014) *Digital Depression. Information, Technology and Economic Crisis*. Chicago: University of Illinois Press.

Smolarz, E. (2016) "El arte de la Guerra en el Mar de China Meridional". *Síntesis Mundial*. Julio, 17-19.

Steven, R. (1994) "New order, new imperialism", *Journal of Contemporary Asia*, vol. 24, núm. 3, 271-96.

Stiglitz, J. (2012) *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*. Madrid: Taurus.

Stiglitz, J. (2016) *The Great Divide: Unequal Societies and What We Can do About*. New York: W. W. Norton & Company.

Stuenkel, O. (2015) *The BRICS and the Future of Global Order*. London: Lexington Books.

Taylor, P., Flint, C. (2002) *Geografía política. Economía-mundo, estado-nación y localidad*. Madrid: Trama.

The Economist Intelligence Unit, (2016) Disponible en <https://www.eiu.com/home.aspx>

Turzi, M. (2011) “¿Qué importancia tiene BRICS?” *Estudios Internacionales*, 168, 87-111.

Vidales García, A. (2016) La nueva ruta de la seda y el resurgimiento geopolítico de China. Instituto español de Estudios Estratégicos, Opinión 78/2016. Disponible en http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2016/DIEEE078-2016_RutaSeda_geopoliticaChina_AdrianVidales.pdf

Vilches, V. (2014) Laboratorio neonazi, gas y petróleo. Disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=183545>

Wade, R. (2008) “¿Cambio de régimen financiero?” *New Left Review*, 53, 5-21.

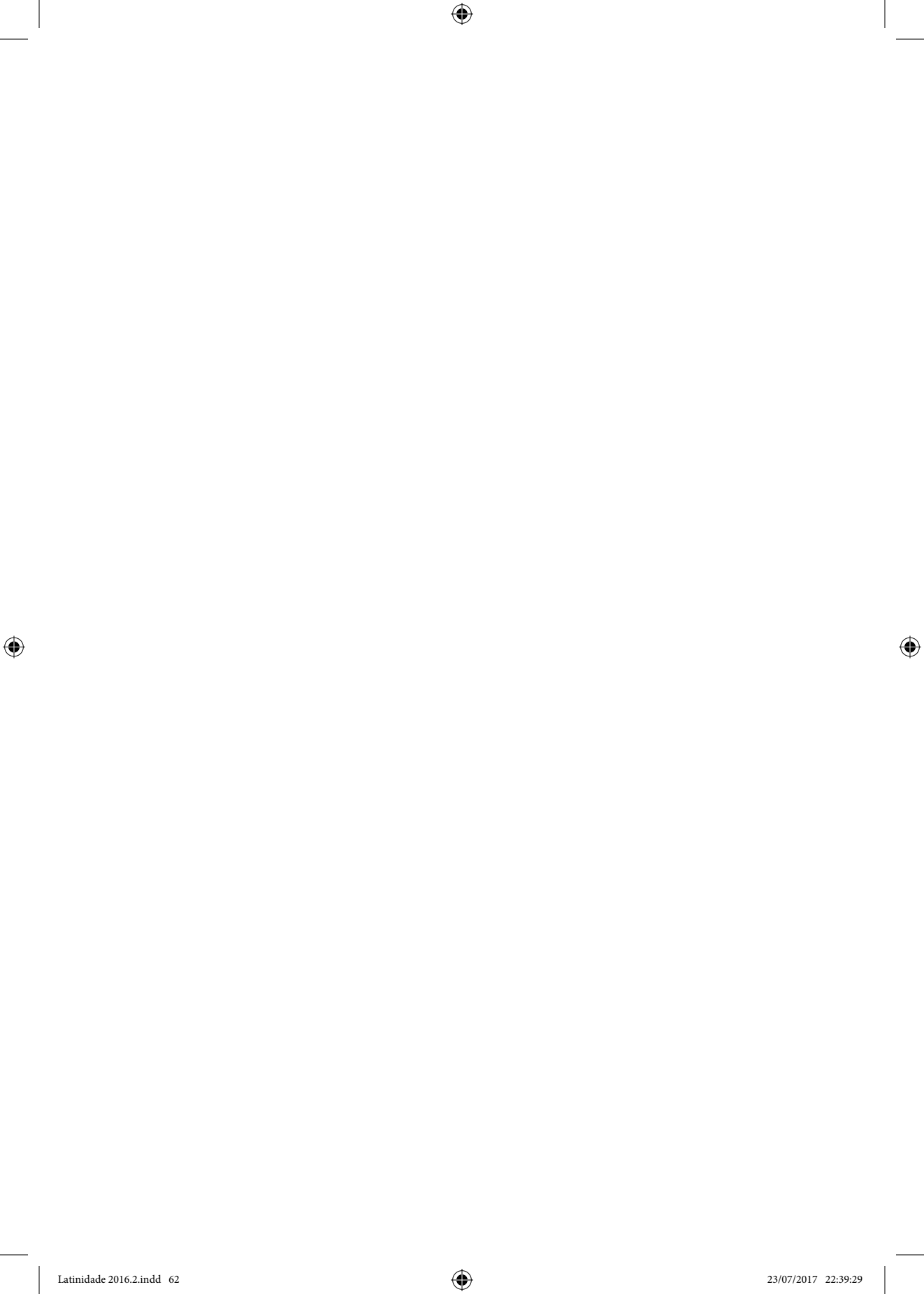
Wainwright, J. (2016) Is the World of the Third Counterhegemonic? *Rethinking Marxism*, 28:2, 271-75.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Wallerstein, I. (2003) *The Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*. New York: The New Press.

Zizek, S. (2005) *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: AKAL.

Zizek, S. (2009) *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.



RESENHA

Profa. Dra. Maria Teresa Toribio B.Lemos/ NUCLEAS/UERJ

MARKUN, Paulo. *Dom Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca*. Companhia das Letras: São Paulo, 2009. 283p.

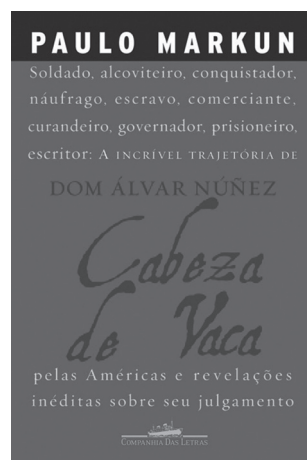
O livro *Dom Álvaro Cabeza de Vaca*, de autoria de Paulo Markun, editado pela Companhia das Letras, é uma grande contribuição à historiografia colonial americana. Markun recebeu em 2009 o prêmio APCA (Associação Paulista de Críticos de Arte), como a melhor biografia.

Em seus estudos, Markun faz revelações inéditas sobre o julgamento de Cabeza de Vaca, além de novas abordagens sobre a trajetória mítica e real desse conquistador espanhol, que passou à história como um dos desbravadores do Novo Mundo.

Natural de Jerez de la Frontera, Cabeza de Vaca abandonou a família para se tornar um soldado profissional. Sobrevivente das guerras na Itália e também das confusões amorosas quando camareiro de um nobre, embarcou para a Flórida como tesoureiro real.

Após sobreviver a três naufrágios e viver como curandeiro entre os índios americanos, atravessou nu e descalço parte dos atuais Estados Unidos e México. Ao retornar à Espanha o Rei o recompensou com um cargo político.

Incansável, retornou às viagens de conquista e tomou posse de Santa Catarina, sendo seu primeiro governador. De lá, atravessou a pé o território brasileiro e chegou a Assunção. Atingido pela malária e combatido pelos seus



opositores, ficou mais de um ano preso e considerado traidor. No entanto, mais uma vez, foi salvo pela natureza. Um temporal mudou sua vida.

Em sua obra, Paulo Markun reconstitui o relato das aventuras de Cabeza de Vaca e o papel por ele desempenhado na conquista do Novo Mundo.

A vida de Cabeza de Vaca é retratada em sete partes ou Livros, como escreve o autor.

No Livro Um, o conquistador é apresentado ao leitor. Alvar Cabeza de Vaca, 57 anos, governador do Rio da Prata, preso ao catre, é o 28º passageiro da embarcação que está prestes a afundar com a força da tormenta. De acordo com as fontes históricas, momentos antes do naufrágio, os oficiais que o mantinham prisioneiro o soltaram e pediram perdão. Assim, ele e mais três partidários – Capitão Juan Salazar de Espinoza, Pedro Hernandez e Pedro Estopinán – também acusados de traição, foram libertados, depois de pedidos de perdão dos oficiais rebeldes.

Os oficiais reais reiteraram o pedido de perdão e lhe propuseram reassumir sua posição no Rio da Prata. Mas, com orgulho, Cabeza de Vaca recusou.

Nesse Livro Um, Markun reconstrói a conjuntura histórica da Espanha, destaca a reconquista dos territórios invadidos pelos muçulmanos e o fim das campanhas do rei Fernando II no Norte da África. Destaca também a pressão dos banqueiros e a eterna cruzada de Carlos V para privatizar a conquista do Novo Mundo. Assim, largas fatias das novas terras foram vendidas a conquistadores movidos pela ambição, acima de tudo.

Nesse contexto, Cabeza de Vaca, que conhecera outros conquistadores, projetou seu objetivo de conquistar a Flórida.

O Livro Um descreve com maestria o périplo desse intrépido conquistador no Novo Mundo, apresentando informações e dados sobre ele e sua família.

O Livro Dois trata da conquista no interior da Flórida e dos naufrágios sofridos, além da saga dos quatro sobreviventes.

Integrante da expedição de Pãfilo de Narváez, Cabeza de Vaca partiu em 1528 para a grande aventura da conquista da Flórida. Cada soldado carregava 250 gramas de toucinho e um quilo de biscoito de navio (bolacha seca e dura, água, farinha e centeio), além de vinho de ótima qualidade.

Nesse capítulo Markun destaca o encontro da expedição com os índios e a vontade de Narváez de encontrar a capital mexicana Tenochtitlán. Cabeza de Vaca denominou a região de “província de Apalache”. O encontro com os índios foi amistoso e as relações foram de escambo de miçangas e guizos pelo manto do chefe “Dulchanchelin” (como os espanhóis chamavam o chefe indígena).

Os índios ajudaram na travessia. Um espanhol e um cavalo morreram. O cavalo tornou-se um banquete. A amizade entre os nativos e espanhóis não durou muito. Os índios levaram os conquistadores para uma armadilha e depois os abandonaram.

A partir desse incidente, as relações entre eles tornaram-se violentas. Os índios aprisionados foram obrigados a levar os espanhóis para suas aldeias, onde predominavam mulheres e crianças.

Nesse capítulo são descritas as formas de viver dos nativos, as relações familiares e as práticas consideradas “exóticas”, como o uso de tabaco e peiote. Cabeza de Vaca destaca as relações homossexuais como uma prática diabólica. Segundo ele, era muito grande o número de “homens afeminados, impotentes, que escondem suas partes como mulheres e fazem o trabalho de mulher, não usam arco e flecha e levam cargas muito pesadas”. Assim como ele, outros conquistadores registraram esses fatos e os condenavam. O médico Diego Álvarez Chanca, que acompanhava Colombo, em 1494, relata estarrecido que os índios eliminavam os órgãos sexuais de seus prisioneiros ainda crianças e os usavam para sodomia. Quando ficavam adultos, os caribes os matavam e os comiam.

Vasco Nunez de Balboa, em relato ao rei, conta que o irmão do cacique e outros quarenta índios vestiam-se de mulher e abusavam das relações

“antinaturais”. Da mesma forma, Hernan Cortez afirmou: “São todos sodomitas e praticam esse pecado abominável”.

Além daquelas práticas sexuais, Cabeza de Vaca registra o hábito do fumo, do uso do peiote e da violência cometida contra as mulheres quando estavam intoxicados. Acreditavam que as mulheres, quando se movimentavam, introduziam no corpo deles algo maligno capaz de matá-los.

Esses e outros costumes são relatados nesse Livro Dois, além das aventuras do naufrágio, da prisão e da fuga.

No Livro Três, Markun discorre sobre como Cabeza de Vaca e seus quatro companheiros naufragos sobreviveram como curandeiros entre os índios avavares e susolas, durante oito meses, de setembro a outubro de 1534 a meados de 1535. Durante esse período, eles confeccionavam arcos e flechas e os ofereciam aos índios que os respeitavam como curandeiros.

Para conseguirem sair daquele território foram se juntando aos diversos índios de tribos diferentes. Foi um período de fome e sede insuportáveis. Trocaram uma rede de pesca por dois cachorros, que assaram e comeram. Apesar da falta de comida generalizada, eles eram bem recebidos pelos índios, devido à fama que se alastrou.

As aventuras de Cabeza de Vaca nessa região são imensas até atingir o Caribe. Em Vera Cruz os naufragos encontraram outros espanhóis e relataram os acontecimentos, além de destacarem as riquezas encontradas como as pérolas do Caribe.

No Livro Quatro, Markun assinala as rivalidades entre Espanha e Portugal, explica a atração exercida pela Serra da Prata e o Rei Branco sobre Portugal, Espanha e Álvaro Núñez Cabeza de Vaca.

Nesse Livro são descritas as navegações pela costa sul-americana, com portugueses e espanhóis desbravando a região do Rio da Prata e as disputas entre os conquistadores.

Há, também, uma valiosa documentação iconográfica ilustrando as informações. Junto a essa epopeia, o autor insere a luta contra os franceses, e, sobretudo, as disputas contra os espanhóis. Episódios fantásticos são descritos, como o enforcamento de três presos e torturados por terem roubado um cavalo. Os corpos foram retirados pelos colonos à noite. Consta das fontes que pedaços dos enforcados foram comidos pelo irmão de um deles.

Ainda nessa parte da publicação, Markun informa que na embarcação de Cabeza de Vaca havia mulheres, embora isso fosse proibido, e que sete delas morreram afogadas no Rio Paraná. Também nesse Livro há o relato do grilo que salvou Cabeza de Vaca de mais um naufrágio, cantando quando se aproximavam da terra.

No Livro Cinco o autor relata a chegada de Cabeza de Vaca à Assunção e os índios trabalhando com os conquistadores, além da intensa miscigenação.

Após se salvar do naufrágio, Cabeza de Vaca chegou à Cananeia e de lá partiu para Santa Catarina, em 29 de março de 1541. Segundo o relato de Pero Hernández, os espanhóis passavam por mais de uma aldeia a cada dia. Havia, segundo os cronistas, muitos conglomerados indígenas.

As aldeias organizavam-se no que seria mais tarde chamado de “conjunto multicomunitário”, formada por várias malocas aliadas, conforme a necessidade de arranjar maior número de genros e manter por perto seus filhos.

Perto do povoado conhecido como Abapany, encontraram um homem que atendia por Miguel e que também trouxe informações sobre os espanhóis. Era um índio converso que se tornou o acompanhante de Cabeza de Vaca.

Em Sete Quedas, Cabeza de Vaca precisou parar para atender quinze espanhóis enfermos. Um deles mordido por um cão, conhecido como alano (raça de cão enorme), que matava e comia os índios. Esse cão era muito utilizado pelos espanhóis.

Três espanhóis morreram e, mais tarde, Cabeza de Vaca foi acusado de tê-los abandonado.

Nesse Livro encontram-se os primeiros relatos sobre as Cataratas do Iguaçu e as riquezas da região, além das relações entre índios e espanhóis e como os indígenas vendiam suas filhas e mulheres, além dos abusos dos espanhóis de atacarem as mulheres indígenas, mesmo as que não foram oferecidas. Cabeza de Vaca foi processado por ter permitido a venda de índias livres como escravas.

Em Buenos Aires, Cabeza de Vaca chamou os caciques da região e proibiu-lhes de comer carne humana. Nesse período, tudo indica que Las Casas se encontrou com Cabeza de Vaca, quando escreveu a *Brevisima Relación de Destrución de las Indias* e a seguir as *Leyes Nuevas*. Las Casas apoiou as primeiras decisões de Cabeza de Vaca: proibir a escravidão de índios e combater o concubinato.

O Livro Seis focaliza o percurso de Cabeza de Vaca no Chaco. Descreve a chegada ao porto de Candelária e o encontro com os temíveis indígenas paiaguás que massacraram Juan de Ayolas, conquistador espanhol.

Assim que atingiram o porto, sete índios paiaguás se aproximaram e por sinais comunicaram que traziam um recado do seu líder, lamentando a morte de Ayolas. Em sinal de amizade estavam devolvendo seus objetos pessoais.

Para surpresa de Cabeza de Vaca havia 66 cargas compostas de “braceletes, coroas, copos e vasilhas pequenas”. Esse relato nunca foi comprovado, pois os índios não retornaram. Segundo o guia intérprete, os paiaguás tentaram retardar os europeus enquanto escondiam suas mulheres e crianças e se preparavam para a guerra.

Cabeza de Vaca os perseguiu, mas não teve êxito.

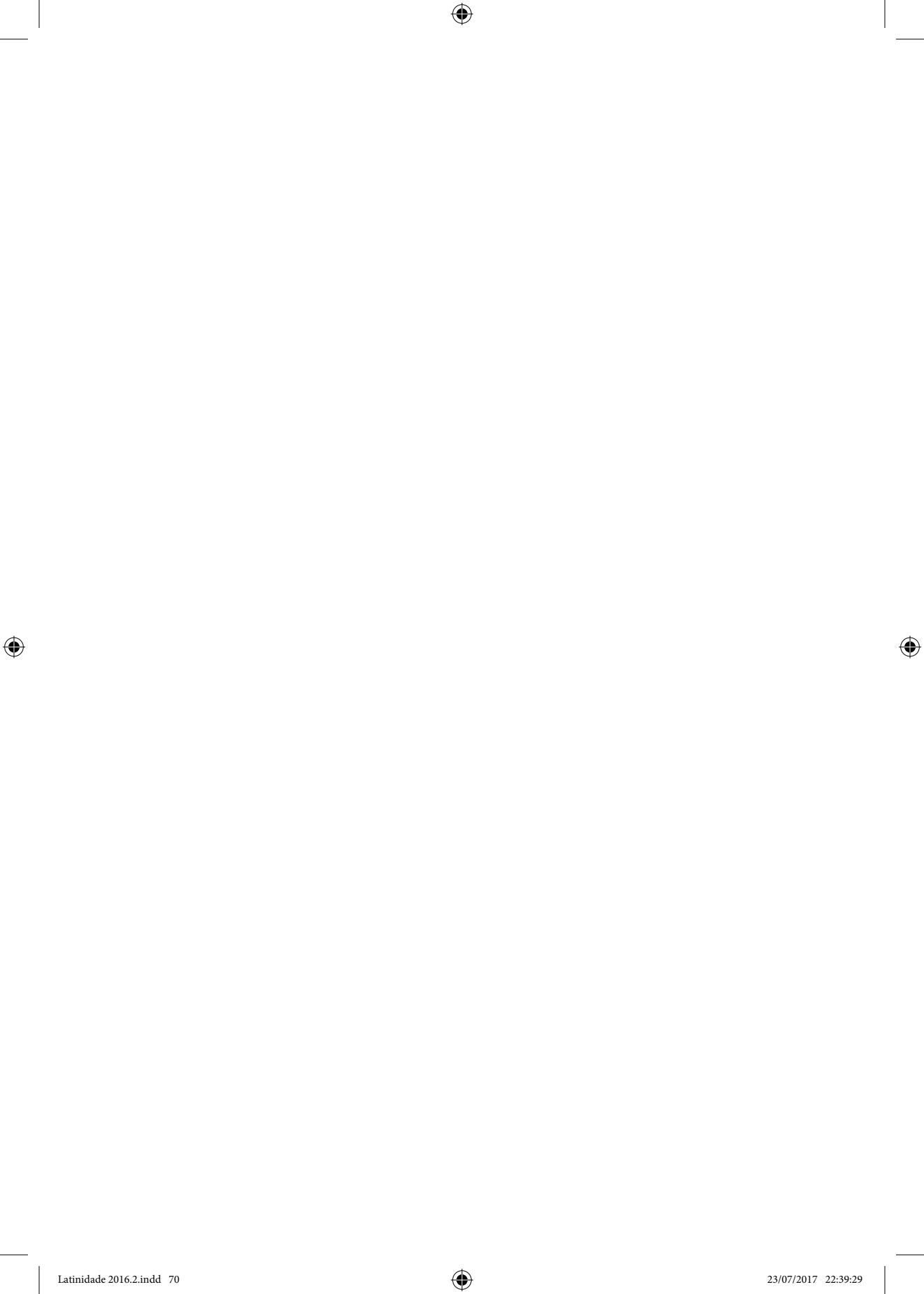
Nesse Livro estão registradas as proezas da viagem, as doenças, febres e o papel dos missionários, além das guerras contra os indígenas, em relação

aos quais Cabeza de Vaca foi acusado de dizimar mais de quinze aldeias. Em 8 de abril de 1544, fraco, doente e frustrado, ele chegou a Assunção. A cidade estava às voltas com a rebelião guarani e o descontentamento dos colonos. Aprisionado, teve os bens confiscados.

Um mês após os conflitos foi libertado e os chefes do complô foram condenados, entre eles o padre Luis de Miranda e o capitão Diego de Abrego. Mas as reclamações contra ele não cessaram e novas testemunhas surgiam para reclamar de seus desmandos.

O Livro Sete relata o destino de Carlos V, Domigos Irala, Felipe Cáceres, Garci Venegas, Alonso Cabrera e Dom Álvaro Cabeza de Vaca. Nesse capítulo as denúncias contra Cabeza de Vaca aumentam e ele sai de Assunção. Cabeza de Vaca não descobriu nada, nem colonizou território algum, tampouco implementou um projeto de conquista diferenciado e mais humano. Também não ficou rico, mas sobreviveu às agruras da conquista, assegurando uma vaga entre os aventureiros no Novo Mundo.

O livro também apresenta um Posfácio com notas documentais sobre as viagens e vasta indicação bibliográfica.



Centro D. Vital: entre o tradicionalismo e a inovação

Angela Cristina Sarvat de Figueiredo
Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro

Resumo

Jackson de Figueiredo foi um dos mais importantes homens do laicato brasileiro na renovação do catolicismo brasileiro no início da república. Fundador do Centro D. Vital, em 1922, foi o conciliador da cultura e da política brasileiras com a fé católica. Defensor caloroso da ordem, da autoridade e da hierarquia, herdara estes conceitos da filosofia Tradicionalista do século XIX. Entretanto, o Centro foi a grande expressão da inovação da ação da Igreja. Através desse grupo de intelectuais leigos comprometidos com participação na vida política brasileira, o catolicismo ganhou forças. Inegavelmente o Centro constituiu-se numa força política cristã contra a injustiça, a corrupção, a violência e a demagogia.

Palavras-chave: Catolicismo, renovação, leigos.

Resumen

Jackson de Figueiredo fue uno de los más importantes hombres del laicado brasileño en la renovación del catolicismo brasileño al inicio de la república. Fundador del Centro D. Vital, en 1922, fue el conciliador de la cultura y de la política brasileñas con la fe católica. Defensor cálido del orden, de la autoridad y de la jerarquía, heredó estos conceptos de la filosofía tradicionalista del siglo XIX. Sin embargo, el Centro fue la gran expresión de la innovación de la acción de la Iglesia. A través de ese grupo de intelectuales laicos comprometidos con participación en la vida política brasileña, el catolicismo ganó fuerzas.

Inelablemente el Centro se constituyó en una fuerza política cristiana contra la injusticia, la corrupción, la violencia y la demagogia.

Palabras clave: Catolicismo, renovación, laicos.

Abstract

Jackson de Figueiredo was one of the most important men of the Brazilian laity in the renewal of Brazilian Catholicism at beginning of the republic. Founder of the D. Vital Center, in 1922, he was conciliator of Brazilian culture and politics with the Catholic faith. Caloric defender of order, authority and hierarchy, he had inherited these conceptions from the Traditionalist philosophy of the nineteenth century. However, the Center was a great expression of the innovation of the Church's action. Through this group of lay intellectuals involved to participation in Brazilian political life, Catholicism gained strength. The Center was undoubtedly a Christian political force against injustice, corruption, violence and demagoguery.

Keywords: Catholicism, renovation, lay people.

Jackson de Figueiredo fundou o Centro D. Vital em 1922. Na época, constituía-se um novo caminho à participação dos católicos na vida política brasileira. De modo mais específico, era o embrião de uma maneira contemporânea da Igreja Católica se fazer presente. Se a trajetória católica no Brasil manifestou-se, principalmente, por meio do viés clerical, o Centro renovava as forças do catolicismo nos primórdios da República. Nascia da vocação de Jackson de congregar intelectuais e fiéis leigos interessados em tomar parte, como católicos, na vida pública e política do Brasil.

Passados os primeiros embates entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro de cunho republicano, quando a hierarquia e os fiéis se sentiam relegados pelo novo regime, fazia-se necessário estabelecer outras bases de relacionamento.

A república consolidara o afastamento entre o trono e o altar. A Igreja percebeu-se isolada num mundo novo que a rejeitava. Não havia mais espaço para que católicos servissem a Deus nas atividades políticas e de governo.

Ao longo do século XIX, a Igreja viu-se enredada, gradativamente, num conflito frente à monarquia por conta de sua intransigência aos valores liberais, da afirmação de sua autonomia jurisdicional e de sua militância comprometida com os princípios ultramontanos em franca oposição aos crescentes interesses e práticas regalistas. Arena privilegiada desses embates foi o parlamento brasileiro.

Até a maioria de D. Pedro II, o parlamento era composto de expressivo número de clérigos bastante aguerridos. Expressões inegáveis da intelectualidade nacional, os padres haviam se distinguido em importantes e diferentes grupos do pensamento político brasileiro tanto na luta pela emancipação como na consolidação da nação.

Na segunda metade dos oitocentos, a Igreja assistiu, gradativamente, o esvaziamento da participação de seus membros tanto padres como de leigos da vida política nacional. Distanciava-se do governo pela ação catalizadora de D. Pedro II. Entretanto, esse afastamento não parece ter sido oficial ou mesmo intencional. O fato é que a alta hierarquia da Igreja, mesmo se opondo às medidas regalistas, não foi refratária às relações com o monarca. Pelo contrário, a manutenção do binômio trono-altar contribuía, inegavelmente, para a estabilização do Império. Ainda comungavam ambos os poderes dos valores da ordem, da tradição, da autoridade, da legalidade e da unidade nacional.

A Igreja Católica, durante o Segundo Reinado, via-se como imprescindível colaboradora da monarquia e garantidora moral do Estado. Entretanto, na perspectiva de afirmar sua independência de ação frente ao Estado, alguns bispos tendo a frente D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia até 1860, D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, e D. Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo, entre outros, organizaram o chamado

movimento da Reforma Católica. De cunho filosófico tradicionalista, moldada no espírito disciplinador tridentino e defensora da fidelidade política ultramontana, a Reforma via a aliança entre os poderes religioso e temporal como a melhor forma de promover a ordem social. Por isso, a Igreja continuava a declarar sua fidelidade à monarquia.

Alguns pontos da doutrina elaborada pelo viés tradicionalista merecem ser ressaltados. Não só por marcarem o discurso eclesiástico e as relações entre católicos e a organização social e política do país até 1889, mas por extravasarem o contexto histórico, cultural e religioso dessa época. Na verdade, entendemos que Jackson de Figueiredo, os intelectuais do Centro Dom Vital e os pressupostos contidos na revista *A Ordem* ao pretenderem recatolicizar a política no Brasil o fizeram, em parte, nos moldes dos princípios tradicionalistas sintetizados no movimento hierárquico da reforma, mas com algumas inovações fundamentais. Foram exatamente os questionamentos e sua posição reformista no modo de ser e agir eclesiástico que distinguiram o papel e a importância de Jackson de Figueiredo e do Centro D. Vital em tão curto tempo. Assim, a defesa de valores do passado que o fizeram conservador e representante de arcaísmos do catolicismo oitocentista para alguns, fundiram-se, em sua personalidade, com a maestria de perceber as exigências de renovação do catolicismo em uma nova cultura política, agora republicana e de perspectiva mundial, colocando-o como transgressor para muitos.

A obra reformadora dos bispos oitocentistas brasileiros fundamentava-se nos princípios da ordem, da autoridade e da disciplina. Herdeira dos princípios neotomistas que haviam sustentado as ideias de Restauração na Europa, no Brasil funcionava como suporte do autoritarismo e centralismo monárquico e contra quaisquer tendências liberais e democráticas. Nessa ótica, a permanente aliança com o poder monárquico era garantidora da primazia da fé católica no território nacional e da manutenção dos direitos e privilégios da Igreja.

Embora possamos encontrar matizes distintos entre pensadores católicos da chamada Restauração, no cerne do pensamento reformador brasileiro ecoava a Revolução Francesa como raiz de todos os males do mundo moderno. Era imperioso rejeitar de forma absoluta os princípios e valores revolucionários porque derivavam da rejeição de Deus, da irreligiosidade e, por conseguinte, levavam a negação da autoridade da Igreja. O afastamento de Deus consistia no grande malefício dos novos tempos. Assim, só seria possível restaurar a ordem social reafirmando como base os valores cristãos postos na cristandade medieval ou Estado-Cristão. A ordem estaria diretamente vinculada à vigência dos valores católicos como esteio da sociedade.

Nessa perspectiva de ordem como visão religiosa do mundo, a Igreja seria a única instituição capaz de figurar com autoridade plena porque as sociedades têm origem histórico-divina e não são constituídas em razão de opções humanas. Como desdobramento dessa concepção, os bispos brasileiros enfatizavam a necessidade de a Igreja manter-se como sustentáculo da monarquia. Defendiam o pressuposto que só a religião era garantidora da ordem política e social. Portanto, deveria vigorar a permanente união entre o poder religioso e político de modo a garantir a ordem política ideal.

A Reforma católica manifestava-se também contrária à ideologia liberal. Frente aos conceitos de autonomia e liberdade contrapunham-se a subordinação e o respeito às autoridades. A verdadeira liberdade do homem só poderia ser pensada a partir da submissão a Deus, da obediência à sua vontade e à autoridade da Igreja posta na pessoa do papa.

Os bispos da Reforma implementaram uma nova visão de soberania da Igreja no Brasil. Se até então a ordem espiritual e temporal se mesclava e se confundia, em meados do século XIX, os bispos passaram a distinguir com maior rigor os limites das autoridades temporais e os atributos exclusivos da ordem espiritual. Lutavam por maior autonomia da Igreja, tanto para fazer frente aos avanços liberais como para reafirmar a importância e autonomia da ordem religiosa. Essa nova orientação do episcopado brasileiro em estrita

fidelidade à Santa Sé foi o estopim da grande desavença entre Igreja e Estado posta na Questão Religiosa, em 1872. D. Vital, bispo de Olinda e D. Macedo Costa, bispo do Pará chegaram ao limite do afrontamento ao Estado por não se submeterem aos ditames do monarca. Não por acaso tornaram-se figuras emblemáticas nas relações Igreja-Estado no Brasil.

Um das características mais marcantes da afirmação da hierarquia eclesiástica, no Brasil oitocentista, foi o papel secundário e pouco importante do laicato no âmbito da Igreja. Entendido como representante da ordem espiritual, o sacerdote acumulava todas as responsabilidades e dignidades no mundo eclesial. Por ser consagrado ao trabalho religioso, o padre tinha, naturalmente, a precedência no âmbito da comunidade eclesial. A própria instituição eclesiástica temia a ação de leigos por vê-los passíveis de contágio pelos germens da maçonaria e do anticlericalismo. Assim, a afirmação da primazia da ordem espiritual na sociedade determinava os clérigos como únicos agentes da difusão da fé católica por formarem um corpo coeso e melhor formado nos princípios doutrinários. Além do mais, os leigos conviviam de forma mais direta com as seduções do mundo material e as armadilhas do poder temporal.

No Brasil da segunda metade do século XIX vicejavam inúmeras irmandades e confrarias impregnadas de valores e princípios liberais. Os bispos viam nesses grupos um risco iminente para a Igreja e para a própria fé porque encarnavam um espírito ameaçador com seu o anticlericalismo liberal posto em confronto com a afirmação dos princípios cristãos de unidade e de subordinação ao papa. Nenhum tipo de participação ou luta de católicos por transformações sociais e/ou políticas eram vistas com bons olhos pelos clérigos. A Igreja como um todo, fossem clérigos ou leigos, cada vez mais se colocava ausente de quaisquer movimentos sociais. A defesa em prol da abstenção política se consolidava a cada dia mais em conservadorismo imobilista.

O espírito reformador oitocentista dos bispos ocupava-se em moralizar os costumes cristãos. Se pequenos resumos de doutrina católica eram maciçamente difundidos, esperava-se que os leigos se enquadrassem nos limites da ortodoxia afirmada pelo episcopado. Como a preocupação maior da Igreja era a luta contra o avanço liberal, estipulava-se rigidamente os limites da consciência, do pensamento e da ação católicas. A liberdade residia em aceitar e cumprir fielmente os preceitos estabelecidos na verdade católica. A autonomia e a liberdade de consciência constituíam armadilhas demoníacas para desviar os homens do caminho reto da salvação.

O pensamento tradicionalista condenava toda ideia de autonomia e liberdade que fugisse à verdade revelada por Deus através da Igreja e explicitada pelo magistério eclesiástico. Para bem viver a fé católica dentro das orientações pontificais era essencial à sociedade combater a liberdade de imprensa. Só a Igreja seria capaz de mostrar uma diretriz segura e reta nos múltiplos caminhos das realidades e suas interpretações. Esse confronto clerical com as propostas de liberdade de imprensa marcou o debate parlamentar brasileiro até o final do Império. A Igreja, mesmo nas décadas iniciais da república, continuou defendendo a censura, já então anacrônica, em nome da ordem social estabelecida.

O caminhar da Igreja Católica tem sido marcado por tempos de inovações. O apelo nasce em personalidades extraordinárias responsáveis por congregar homens que, partilhando da mesma fé cristã, contribuem, em várias esferas de atuação e conhecimento, inclusive ou sobremaneira através da política, para que se instaure um ordenamento social mais justo e coerente com a dignidade humana. Jackson de Figueiredo foi um desses homens e o Centro D. Vital um núcleo de homens imbuídos em trabalhar e defender um dos mais importantes aspectos do cristão contemporâneo: a coerência entre vida e fé, entre o Evangelho e a cultura.

A década de 1920 foi notoriamente fecunda no âmbito do incentivo à participação católica laica na vida política da sociedade republicana e

democrática ainda imatura. Jackson de Figueiredo configurou-se como embrião de uma nova vivência religiosa. Herdeiro do anticlericalismo liberal tão caro aos intelectuais republicanos das décadas finais oitocentistas, cioso na defesa da laicidade do estado e da cultura e forjado em seu espírito na permanente abertura para o novo e para a busca insistente da transcendência, tornou-se um pioneiro.

Jackson converteu-se ao catolicismo em 1918. Amadureceu na confluência dos ideais filosóficos tradicionalistas e tridentinos, tão marcantes da Igreja oitocentista e já agonizantes, com os novos ares de um catolicismo social ainda pálido mesmo na Europa, mas que urgia ser colorido com as cores nacionais. É por esta razão que trazia em seu espírito as imagens da ordem, da disciplina e da autoridade como valores, mas também defendida a autonomia, a liberdade de consciência e o combate contra todos aqueles que de alguma forma representavam entraves ao revigoramento da Igreja no mundo moderno.

Talvez não seja exagero afirmar que Jackson e o Centro D. Vital representaram um elo na aproximação entre a Igreja e o Estado brasileiro. Passados os estremecimentos das primeiras duas décadas depois da proclamação da república, leigos católicos tornaram-se o pelotão de frente na linha de combate católica na sociedade brasileira.

Na época, embora não fossem toleradas intromissões católicas no âmbito da política, principalmente pela ala de anticlericais radicais adormecidos, o fato é que o governo passava ver com maior condescendência e cordialidade as relações com a Igreja. Tanto assim que, por ocasião da Primeira Guerra Mundial, foi visto com bons olhos pelo governo o afinco de Igreja em despertar por pastorais e discursos o espírito patriótico nacional e incentivar a campanha em prol do serviço militar.

Logo depois, na ocasião dos festejos comemorativos do centenário da nossa independência, a Igreja contou com o apoio oficial do Parlamento

e com a colaboração das Forças Armadas no sentido da organização do Congresso Eucarístico Nacional no Rio de Janeiro.

Jackson de Figueiredo, à frente do Centro D. Vital, enfraqueceu o radicalismo de oposições entre católicos e a política brasileira. Representou o nascimento de um grupo de intelectuais empenhados em organizar uma cultura católica de base laica capaz de propor, justificar e projetar nacionalmente a implementação de transformações estruturais segundo as instâncias que derivam da fé e moral. Como líder foi capaz de mostrar um empenho constante e vigilante, próprio da luta de quem está investido da responsabilidade política.

Trazia suas ideias arraigadas no espiritualismo de Farias Brito de quem era parente próximo. Pela afinidade brotada e cumplicidade construída com D. Sebastião Leme, jovem arcebispo de Olinda e Recife, pouco a pouco compreendeu a premência da Igreja em ter católicos exprimindo sua fé através da política, ou seja, na multifacetada ação econômica, social, legislativa, educativa, administrativa e cultural. Percebeu que do concreto das realizações e da diversidade das percepções humanas surgem soluções plurais na conquista efetiva de valores maiores como a ordem pública, a paz, a liberdade, a igualdade e a justiça.

O Centro D. Vital se constituiu no combate pela autonomia da fé frente aos poderes temporais, na fidelidade à autoridade suprema da Igreja e no ideal do cristão se inserir no mundo guiado pela consciência cristã. Não poderia ter sido outro o homenageado escolhido para dar nome à instituição. Ambos, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Jackson de Figueiredo foram personalidades de grande relevo. Líderes católicos de projeção intelectual, pautaram suas vidas pelas suas coerências interiores.

O Centro D. Vital era criatura de Jackson. As personalidades confundiam-se durante os poucos anos de vida do seu mentor. Ao longo de sua história, o instituto ganhou outros matizes. E evolução, às vezes, significa mudança de orientação. No tempo de Jackson, a autonomia e o compromisso em pautar

sua inserção no mundo e na vida política nacional segundo os valores evangélicos foram marcas distintivas.

O apreço à autonomia arraigado em Jackson e no Centro se manifestou na produção da revista *A Ordem*, na recusa do *imprimatur*. O grupo apesar de contribuir para com o episcopado visto na pessoa de D. Leme, na tarefa de recatolização da sociedade brasileira, nunca aceitou a tarefa de representar oficialmente a hierarquia. Entendia ser mais eficaz seu combate em prol da aproximação entre catolicismo e cultura através de linguajar, percepções e mecanismos retirados da própria sociedade. Atuar de forma livre e independente da hierarquia aproximaria o grupo de uma grande maioria de católicos.

A revista *A Ordem* foi expressão maior da independência intelectual do grupo. Insistiam que a autonomia e na liberdade de pronunciamento de suas ideias. Batiam-se contra os adversários da fé católica, sustentados por convicções assentadas no pensamento contrarrevolucionário tradicionalista e nos documentos oficiais católicos da época. Os intelectuais defendiam o estabelecimento de canais de comunicação mais comprometidos com as causas da Igreja. Entendiam as orientações de jornais e revistas em geral, no Brasil e em outros países, como ambíguas e incoerentes, criando equívocos ao exprimir posições contrárias aos ensinamentos morais e sociais da Igreja.

Figueiredo e o Centro comungavam da necessidade de prevalência da ordem. Nessa ótica, a verdadeira liberdade só existiria se sustentada na ordem, no cumprimento das leis, no respeito aos governos. Sua concepção de liberdade estava atrelada, inseparavelmente, à autoridade e disciplina. Entretanto, sua experiência de liberdade ensejava um turbilhão de outros sentimentos. Em Figueiredo sobressaía uma luta pela liberdade de consciência.

Foi um homem que mergulhou seu eu profundo em dimensão abissal, consciente da liberdade entre o bem e o mal; Atravessou a vida procurando

compreendê-la no e pelo sofrimento humano, a angústia e o desespero, os quais [...] superou pela fé”. (FERNANDES, 1989; p.619)

Figueiredo confrontava-se consigo mesmo na busca da dignidade inalienável da consciência. Para ele essa consciência era colocada à prova quando a ação política se confrontava com princípios morais que não admitiam abdições, exceções ou alternativas. Neste contexto, o empenho dos católicos se tornava mais pleno de responsabilidades. Frente às exigências éticas fundamentais e irrenunciáveis, considerava que apenas a verdade contida no Evangelho seria capaz dar a verdadeira dimensão á dignidade da pessoa humana e do progresso humano.

Tal concepção de liberdade de consciência posta aos cristãos como tremendamente exigente associava-se, unicamente, à autoridade da Igreja. Para ele, a maior preocupação estava em permanecer em constante fidelidade à autoridade eclesial. Pelas suas convicções, os cristãos não devem se separar de Deus e nem a política da moral. Diferentemente daqueles que o viam com traços veementes de autoritarismo, o Centro não parece ter se colocado em aliança aos grupos direitistas antiliberais fossem eles integralistas de Plínio Salgado ou de qualquer outra designação. Assim, traduz a percepção de Fernandes (1989, p. 365): “Jackson se identificou de maneira tão profunda com a Igreja católica, que ansiava por uma renovação política do país lastreada, permeada da moral cristã-católica ortodoxa.”

O Centro D. Vital nasceu como reduto privilegiado de notáveis intelectuais imbuídos da fé católica no enfrentamento com a cultura da irreligiosidade na jovem república brasileira. O liberalismo e a Revolução Francesa haviam ganho a batalha da liberdade e da laicidade no mundo e, subsequentemente, no Brasil republicano. Jackson de Figueiredo não combatia ou reprovava a laicidade do Estado, mas se deparava com uma Igreja incapaz de avançar. A Igreja da época era muito refratária em considerar a importância dos leigos como partícipes na vida cristã no âmbito religioso como também

na vida pública e política nas sociedades democráticas. Imenso e admirável era o desafio.

Era precisamente por este desconhecimento eclesial da presença dos leigos no mundo contemporâneo que se fazia premente a renovação como elemento inspirador das ações da Igreja. Foi nessa direção que o Centro D. Vital foi criado por inspiração de D. Leme em associação com Figueiredo.

Marcada pelo enfrentamento com os radicalismos antirreligiosos, a Igreja das primeiras décadas do século XX viu crescer a reafirmação da laicidade da vida política e social no Brasil, transfigurada em laicismo indiferentista e ateu. Na verdade, quando a Igreja condenava os excessos e intransigências do laicismo expressos no Brasil, na ocasião, através da criação e oficialização do partido Comunista em 1922, era tida como contrária a laicidade e a liberdade das consciências. Não por acaso, a Igreja da época no confronto aberto com as reivindicações do laicismo foi entendida erroneamente e passou à história como adversária irreductível no sentido da laicidade enquanto separação da instituição eclesiástica do poder civil brasileiro.

O Centro D. Vital inaugurou a participação leiga na política como dever social. Essa vocação indeclinável do cristão inserido profundamente na vida social antecipou em quarenta anos os ditames eclesiásticos recomendados pelo Concílio Vaticano II. Para Jackson e a elite intelectual presente no Centro todos os cristãos tinham o dever de tomar profunda consciência dos problemas políticos do país. Esse dever cristão deveria imanar de cada um, na medida em que os direitos da pessoa humana eram inalienáveis e advinham da própria condição humana. O dever de participação era irrenunciável porque era fruto da própria consciência. A partir dela, a busca inexorável de soluções eficazes para as questões nacionais conduziria a caminhos da realização prática, sempre de forma coerente e sólida de modo a respeitar os princípios éticos.

Para o grupo, o dever de ação estava diretamente comprometido com a verdade em que se acredita – a Evangélica; e para com a Igreja - cujos direitos

e deveres seriam defendidos dentro dos princípios da igualdade, da justiça e em prol da dignidade do homem. Dever propugnavam, também, para com a nação. Por terem sido de alguma forma por ela beneficiados, era imperioso que promovessem de forma orgânica e institucional o bem comum. Infundável dever era comprometer-se com a paz. Trabalhar sempre pela justiça buscando a caridade. A construção da paz exigia a recusa radical e absoluta da violência.

Jackson de Figueiredo morreu precocemente. Sua trajetória como católico e liderança no Centro D. Vital durou dez anos. No entanto, a importância e influência do Centro foram duradouras. Muitos outros intelectuais se agregaram nas décadas seguintes, entre eles: Hamilton Nogueira, Perilo Gomes, Durval de Moraes, Jônatas Serrano, Afrânio Peixoto, Pedro de Oliveira Ribeiro, Augusto Frederico Schmidt, Cornélio Pena, Rodrigo Melo Franco de Andrade, José Geraldo Vieira, Vagner Antunes Dutra e Gustavo Corção, entre outros.

Dois expoentes da intelectualidade distinguiram-se entre tantos notáveis: Alceu de Amoroso Lima e Sobral Pinto. O primeiro, de viés mais cultural, foi professor, escritor e pensador católico. Manteve com Figueiredo uma correspondência notável. Destacou-se, mais tarde, na luta contra a repressão à liberdade de pensamento e contra as violações às leis durante a ditadura militar. O segundo atuou na política mais propriamente dita. Usou as tribunas para proclamar sua consciência cristã. Como jurista foi ferrenho defensor dos direitos humanos em duas ditaduras: a do Estado Novo, em 1937 e na Militar, instaurada em 1964.

Jackson de Figueiredo foi um antecipador. Impulsionou a atuação de leigos católicos de modo organizado ao criar o Centro D. Vital. Seu ideal foi cultural e político. Acima de tudo, foi uma personalidade única. Vivenciando, muito tempo antes, os ditames estabelecidos pelo papa João Paulo II, em 1988, cumpriu com rigor sua missão acatando a exortação *Christifideles Laici*. [...] a Igreja pede aos fiéis leigos que estejam presentes, em nome da coragem e da

criatividade intelectual, nos lugares privilegiados da cultura, como são o mundo da escola e da universidade, os ambientes da investigação científica e técnica, os lugares da criação artística e da reflexão humanística. Tal presença tem como finalidade não só o reconhecimento e a eventual purificação dos elementos da cultura existente, criticamente avaliados, mas também a sua elevação, graças ao contributo das riquezas do Evangelho e da fé cristã. (JOÃO PAULO PP.II, 1988, p.123-124)

Bibliografia

FERNANDES, Cléa Alves de Figueiredo. **Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

JOÃO PAULO PP. II. **Exortação Apostólica sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo. Christifideles Laici**. São Paulo: Paulinas, 1990.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

O Movimento *Black Soul carioca* – histórias e identidade negra na década de 1970

Bruna Cássia Nascimento Fonseca

Programa de Pós-graduação em História Política UERJ

Resumo

Pretendemos nesse artigo apresentar o curso da pesquisa de mestrado no Programa de Pós-graduação em História Política na UERJ, com o projeto: *O Movimento Black Soul carioca – histórias e identidade negra na década de 1970*. Nessa intenção buscaremos analisar os avanços e desafios desta pesquisa e direcionar o trabalho a partir de novas contribuições vindas das discussões feitas dentro do Programa neste primeiros meses de trabalho. Avançando sobre esse aspecto destacaremos, adiante, quatro momentos importantes nesse novo traçado. De início, no que se refere à delimitação do tema, seguindo sobre uma discussão em torno da escolha teórica da pesquisa pela cultura política. Em terceiro lugar buscaremos pensar o redesenho da metodologia. Finalmente por último proporemos um olhar no papel da indústria fonográfica em torno dos bailes *soul*.

Palavras-chave: *black soul*, identidade negra, década de 1970.

Resumen

En este artículo presentamos el curso de la investigación de maestría en el Programa de Postgrado en Historia Política en la UERJ, con el proyecto: El Movimiento Black Soul carioca - historias e identidad negra en la década de 1970. En esa intención buscaremos analizar los avances y desafíos de esta Investigación y dirigir el trabajo a partir de nuevas contribuciones provenientes de las discusiones realizadas dentro del Programa en estos primeros meses de trabajo. Avanzando sobre este aspecto destacaremos, a continuación, cuatro

momentos importantes en este nuevo trazado. De inicio, en lo que se refiere a la delimitación del tema, siguiendo sobre una discusión en torno a la elección teórica de la investigación por la cultura política. En tercer lugar buscaremos pensar el rediseño de la metodología. Finalmente por último propondremos una mirada en el papel de la industria discográfica alrededor de los bailes soul.

Palabras clave: *black soul*, identidad negra, década de 1970.

Abstract

In this paper we intend to present the course of the master's research in the Postgraduate Program in Political History at UERJ, with the project: Black Soul Carioca Movement - stories and black identity in the 1970s. In this intention we will seek to analyze the advances and challenges of this Research and direct the work from new contributions coming from the discussions made within the Program in this first months of work. Moving forward on this aspect, we will highlight four important moments in this new route. At first, regarding the delimitation of the theme, following a discussion about the theoretical choice of research by the political culture. Thirdly, we will try to think about the redesign of the methodology. Finally we will finally propose a look at the role of the music industry around soul dances.

Keywords: black soul, black identity, 1970s.

Pretendemos nesse artigo apresentar o curso da pesquisa de mestrado no Programa de Pós-graduação em História Política na UERJ, com o projeto: *O Movimento Black Soul carioca – histórias e identidade negra na década de 1970*. Nessa intenção buscaremos analisar os avanços e desafios desta pesquisa e direcionar o trabalho a partir de novas contribuições vindas das discussões feitas dentro do Programa neste primeiros meses de trabalho. Avançando sobre esse aspecto destacaremos, adiante, quatro momentos importantes nesse novo traçado.

De início, no que se refere à delimitação do tema, seguindo sobre uma discussão em torno da escolha teórica da pesquisa pela cultura política. Em terceiro lugar buscaremos pensar o redesenhamento da metodologia. Finalmente por último proporemos um olhar no papel da indústria fonográfica em torno dos bailes *soul*.

Temos investigado as possibilidades políticas do movimento cultural dos bailes *Soul* no Rio de Janeiro na década de 1970. O Movimento *Black Soul*, como passou a ser chamado começou no Rio de Janeiro e tem como início provável neste período. este Movimento não era coeso; na verdade tratava-se da união de diversas iniciativas pela cidade (músicos, produtores e equipe de som) promovendo bailes em vários pontos – dos subúrbios da Zona Norte à Zona Sul da cidade – sendo muito mais forte no primeiro. Trouxe ao centro da MPB já talentosos músicos como Tim Maia, Toni Tornado e Carlos Dafé. Revelou outros como Gerson King Combo, Don Filó, bem como equipes musicais como Soul Grank Prix a Banda Black Rio, entre tantos outros. Ganhou popularidade no cenário nacional movendo massas, ditando estilos de vestimenta e comportamento principalmente para os negros do período. Podemos observar que dentro desse tema há muitas possibilidades de estudo, o que nos gerou um esforço de delimitação. A motivação para a realização dessa pesquisa de mestrado se direcionou pelo questionamento quanto a sua relevância política para a comunidade negra no período da ditadura civil-militar. Nesse sentido, assim, o olhar se voltou aos bailes cariocas do gênero e seus frequentadores. E, seguidamente pela mesma razão de contexto, optamos pelo olhar em torno da cidade do Rio de Janeiro por ser o centro de maior representatividade desses bailes e porque de lá surgiram as maiores iniciativas de difusão do estilo *soul* para outras partes do país. Vale como pano de fundo a importância histórica desta cidade na construção dos principais debates políticos nacionais.

O Brasil vivia seus momentos mais duros de repressão: os principais líderes políticos de resistência ao regime eram perseguidos, torturados, mortos,

“desaparecidos” ou ainda exilados forçosamente. Movimentos de esquerda em geral como os de bairro, favelas, partidários, homossexuais, feministas, negros, pela reforma agrária, etc eram duramente reprimidos e agiam na ilegalidade. A guerrilha armada chegava ao fim. As classes média e mais pobre, vislumbrada com o poder de consumo que o “milagre econômico” proporcionou, insistiam em apoiar este regime, embora os crescentes casos de desaparecimentos de vítimas da ditadura comessem a ganhar repercussão na opinião pública. Em suma, os grupos políticos, na clandestinidade encontravam dificuldade em agregar mais aliados à luta e se reorganizar em eventos musicais se mostravam como possibilidade de aproximar a juventude. Nesse ambiente político instável uma juventude muito particular, majoritariamente negra e suburbana não seria diferente de um conjunto quaisquer outros jovens do período buscando opções de lazer. Viram os bailes *soul*, nesse sentido com muito entusiasmo. Tratavam-se de bailes que tocavam um estilo musical diferente do que conheciam; uma outra forma de diáspora negra nas Américas, esta originária dos Estados Unidos trazendo com ela novos cantores, novo ritmo, novos recursos sonoros. Os bailes cresciam e assim também cresciam a preocupação do governo com estas aglomerações. Dentro da proposta desse programa de trazer a luz um olhar sobre o papel político na História, um dos objetivos traçados tem sido investigar articulações políticas realmente se deram nesses bailes, e, em caso positivo em quais circunstâncias. Propomos investigar em quais circunstâncias se deu esta aproximação de grupos jovens negros em torno da música *soul*, este novo universo musical num contexto de repressão social que foi a ditadura civil-militar.

Esse olhar político também se desenvolve a partir da identidade. A juventude negra da época passou a reescrever seu papel social e político nesta sociedade que historicamente os discriminava a ponto de muitos dos próprios esconderem seus traços negros, sejam recorrendo a cabelos escovados ou curtos, por exemplo, sejam também, mais subjetivamente, no comportamento muitas vezes indulgente com os brancos, indivíduos estes que ainda

possuíam papel hegemônico nesta sociedade brasileira pós-escravista. A partir desse momento muitos desses jovens passam destacar-se no uso de uma estética diferente, mais particular, deixando seus cabelos crescer e encrespar ao natural, recorrendo a roupas mais coloridas e com novas modelagens; atribuindo ao seu comportamento social costumes e práticas inspiradas num ideal de negritude autônomo, expressivo e protagonista (uma releitura do que os astros do gênero *soul*¹ propunham em suas músicas, clipes e filmes à moda “Shaft”, como diz o então frequentador Carlos Alberto Medeiros)², referindo-se ao estilo de postura que muitos recorriam inspirados no personagem do filme homônimo, de 1971). Projetavam a imagem de um negro afirmativo, bem sucedido, inteligente, elegante e consciente de seu papel social, portanto.

As consequências da luta pelos direitos dos negros nos Estados Unidos na década de 1960 e a consolidação do Movimento *Black Soul* no ambiente cultural popular da juventude negra carioca, proporcionou à negritude brasileira uma proposta de (re)afirmação de sua consciência racial, e ao movimento negro, que é muito ativo nesta região, a reavaliação da identidade e do seu compromisso. Sobre as consequências comportamentais do movimento Black Rio, a vertente do Black Soul no Rio de Janeiro, Hanchard afirma:

[...] Os brasileiros negros nunca se haviam identificado coletivamente com formas culturais que fossem negras, mas não africanas e nem brasileiras – as duas categorias que através das quais ocorriam explosões esporádicas de consciência racial nas escolas de samba e nos centros de culto religioso. Em muitos casos, esse processo de identificação teve repercussões domésticas,

¹ Estilo musical originário dos Estados Unidos que no Brasil teve grandes representantes na década de 70 como Tim Maia, Cassiano, Wilson Simonal, Jorge Bem, Toni Tornado, além de ter se projetado aqui especialmente através dos Bailes Soul no Rio de Janeiro e, posteriormente para outros estados, como São Paulo em destaque.

² Militante do movimento negro na década de 1970. In GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982, p.30

em famílias nas quais a identidade e a consciência negras eram negadas ou reprimidas. Em muitas ocasiões, as moças e rapazes que participavam do Black Soul entraram em conflito com os pais ou se viram como catalizadores de familiares que, até então, nunca haviam enfrentado as questões de opressão e identificação raciais. Assim, os estilos de penteado e de indumentária tornaram-se importantes não apenas por suas interpretações simbólicas, mas por suas associações a uma identidade coletiva que não poderia ser lida exclusivamente dentro dos limites do Brasil [...]³

Os desdobramentos do movimento Soul proporcionariam ainda uma vitalidade posterior de discussão da identidade racial do ponto de vista de seu papel político. Alguns jovens marcados por enorme ressentimento político do preconceito racial herdado do passado escravista e das desigualdades raciais e sociais persistentes passariam a se manifestar com mais evidência em nome de ações de combate ao racismo. Politicamente o meado da década de 1970, foi marcado por um período de reorganização do movimento negro através de novas estratégias além do movimento de guerrilha, como a participação de reuniões discretas no Centro de Estudos Afroasiáticos, o Instituto IPCN, a elaboração de jornais clandestinos voltadas ao movimento, a chamada imprensa negra,⁴ etc. Nesse sentido, os bailes apareciam como oportunidades de encontro e discussões desses militantes, ao som alto; sem gerar, *a priori*, tanto constrangimento repressivo. Sobre essas ocasiões o mesmo Carlos Alberto

³ HANCHARD, Michael. Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo. Rio de Janeiro, EdUERJ/UCAM-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 136

⁴ Tratei um pouco dessas estratégias quando me debrucei sobre o tema imprensa negra, pesquisando um periódico de bastante expressividade para o movimento negro deste período, a Versus, cujo encarte “Afro Latino América” discutia questões raciais. FONSECA, Bruna Cássia Nascimento. *A Imprensa Alternativa e o debate racial durante a ditadura civil-militar: o caso “Afro-Latino-América”, do Jornal VERSUS (1977–1979)*. Monografia apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de graduação (Bacharelado em História) no Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ, 2010.

Medeiros⁵, em entrevista concedida à Lélia Gonzalez⁶ afirma que nessa época o Renascença Clube organizava vários bailes, as “Noites do Shaft”, (em homenagem ao personagem já citado), ocasiões que passaram a ser de encontros do movimento negro do Rio de Janeiro que voltou a se reorganizar a partir da segunda metade da década de 1970, período da abertura política⁷.

Nessa busca pelos aspectos históricos que envolvem o Movimento Soul pretende-se nesse projeto traçar no contexto político da época as alternativas de afirmação da identidade racial que negros tinham neste período, seus triunfos, fracassos, e, principalmente, ambientar a discussão trazendo luz a este movimento musical também como alternativa de identidade, como já discutido, mas sem perder de vista sua dimensão cultural. Voltemos a lembrar de que o contexto político de repressão desestimulava debates seja de opositores políticos, seja de demais parcelas mais populares. Nesse cenário, iniciativas de diálogo sobre a questão racial entre os negros no Brasil era temidas, desqualificadas e perseguidas. Tratava-se de respaldar o mito de democracia racial que o regime repressivo buscava vender para o Brasil e o mundo⁸.

⁵ Carlos Alberto Medeiros. *Militante negro da década de 1970*.

⁶ GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. Lugar de negro. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982, p.30

⁷ Abertura política. Período compreendido entre o governo do general Geisel (1974-1979) e à entrada do civil José Sarney (1985-1989) na presidência da república; marco do fim da era dos presidentes militares. Trata-se de uma prática de afrouxamento gradual da política ditatorial do regime rumo ao estado democrático. A preocupação era garantir uma retomada lenta e segura à democracia através da diminuição da repressão política e legal. Um processo desigual que como tal não descaracteriza os vários episódios de repressão violenta que existiram nesse período (mortes não esclarecidas, denúncias de tortura e perseguição política contra os militantes políticos contrários ao regime, etc.).

⁸ Para ver a perspectiva de Gilberto Freyre sobre a miscigenação brasileira: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Sobre as críticas ao conceito de “democracia racial”, ler FERNANDES, Florestan “Integração do Negro na Sociedade de Classes” (volume 1, 5a edição, 2008 p. 304- 401). Ver também HANCHARD, Michael. Orfeu Negro e o Poder e SANTOS, Joel Rufino “Movimento Negro e a Crise brasileira” que tratam da ótica do movimento negro a respeito das colocações de Freyre e do mito da democracia racial.

É importante atentar-se quanto a pouca abordagem sobre as manifestações da cultura negra neste período e principalmente em se tratando da ascensão de um movimento musical de tanta expressão. Nas ciências sociais podemos destacar o já citado trabalho dos cientistas sociais Lélia Gonzales e Carlos Hasenbalg: *“Lugar de negro”* onde afirmam que a construção de uma identidade *black soul* foi importante na reorganização do movimento negro nos anos seguintes. Carlos Alberto Rodrigues da Silva, em 1983: *“Black Soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica: uma contribuição no estudo das manifestações culturais no meio negro”*, produz um artigo que propõe um debate sobre este movimento como afirmador de identidade racial dos negros. Em 2006 Maria Giacomini vai pelo mesmo caminho em *“A Alma em Festa: família, etnicidade e projeto num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro, o Renascença Clube”*, ao descrever o Movimento Soul como parte das manifestações culturais existentes no Clube Renascença através da “Noite do Shaft” e como esse período foi um divisor de águas na conscientização racial dos negros frequentadores destes bailes.

O historiador brasileiro Michael Hanchard, em *Orfeu Negro e o Poder*, ao discutir o movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo destaca a importância do Movimento *Black Soul* como agregador identitário da massa negra. E seguindo a perspectiva de Peter Fry(1982)⁹ acredita no Movimento *Black Soul* como uma a criação de novos símbolos de etnia dos negros da diáspora de acordo com suas experiências sociais¹⁰. Afirma, por fim que a resistência desses bailes em absorver os ideais da ditadura de brasilidade e de resistir à apropriação das elites brancas foram as razões de seu declínio, em face da repressão pelo governo¹¹.

⁹ FRY, PETER. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

¹⁰ HANCHARD, Michael. *Orfeu Negro e o Poder*, p.134.

¹¹ Idem, p.137.

Também discutindo o movimento negro, mas a partir da década de 1970, os historiadores Verena Alberti e Amílcar Pereira¹² colhem e analisam depoimentos de militantes do movimento negro do período que descrevem o Movimento *Black Soul* como importante na formação da identidade de muitos destes como militantes negros. Mais tarde, Pereira trataria desse tema também em sua tese de doutorado sobre o movimento negro contemporâneo no Brasil.¹³

Há uma dissertação de mestrado em música, da Eloá Gabriele Gonçalves¹⁴ que trata da Banda Black Rio, grande expoente deste movimento. No entanto, analisa como propõe sua formação; os aspectos musicais desse grupo, influências sonoras, etc.

Um interessante trabalho jornalístico sobre os bailes soul foi lançado já no curso dessa pesquisa de mestrado. Trata-se da exposição fotográfica “1976: Movimento Black Rio 40 anos”, do pesquisador e músico Octavio Sebadelhe ocorrida no Rio de Janeiro nos meses de junho e julho de 2016, com proposta de fazer mostras itinerantes¹⁵. A exposição mostra os bailes soul como um fenômeno cultural de grande relevância para muitos jovens negros da época. Segundo o autor do trabalho, a exposição abre caminho para dois livros e um documentário, ambos em processo de elaboração¹⁶.

À exceção desta última iniciativa bem recente, e por esta razão a análise do trabalho como um todo ainda carece de maior exploração, ainda percebemos

¹² ALBERTI, Verena, PEREIRA, Amílcar Araújo. *Historia do Movimento Negro no Brasil*: constituição de acervo de entrevistas de historia oral Rio de Janeiro; CPDOC, 2004.

¹³ PEREIRA, Amílcar. *O Mundo Negro*: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro, 2010, 268p. Trabalho de conclusão do curso de doutorado em história social. Universidade Federal Fluminense, março de 2010.

¹⁴ GONÇALVES, Eloá Gabriele. *Banda Black Rio : o soul no Brasil da década de 1970*. <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000839329> . Acesso: 04/10/2015, às 3:29.

¹⁵ Exposição fotográfica “1976: Movimento Black Rio 40 anos”, visitado em 30/06/2016.

¹⁶ <http://oglobo.globo.com/cultura/black-rio-exposicao-documentario-livro-resgatam-historias-do-movimento-19611956> . Acesso: 30/06/2016, às 17:42

poucas abordagens exclusivas sobre o tema e as poucas iniciativas se apresentam em observar o Movimento Soul por um olhar mais cultural e estético.

Cultura política: as contribuições de Serge Berstein para a pesquisa

Em busca de estabelecer um contraponto a esse olhar recorrente na ocasião da apresentação do projeto de pesquisa no Programa de História Política da Uerj tivemos como oportunidade trazer mais maturidade as escolhas teóricas através da Cultura Política apresentando-o a partir do olhar sobre trajetória do Movimento *Black Soul* como um exemplo de manifestação cultural negra e afirmação identitária de jovens negros cariocas a partir de meados da década de 1970. O olhar do historiador Serge Berstein, defendendo que a cultura política “[...]constituía um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela reclama” (1998, p. 350) nos abriu possibilidade de ver este movimento cultural que envolveu majoritariamente jovens negros cariocas como um fenômeno de formação de identidade. Ainda em Berstein, pudemos refletir sobre a contribuição de observar o nascer de culturas políticas frente a crises políticas¹⁷. Tal análise trouxe como perspectiva para o trabalho observar a cultura dos bailes *soul* crescente frente a ditadura civil-militar brasileira neste período (e a consequente repressão a práticas consideradas ameaçadoras pelo governo, como aglomerações populares em geral, dentre tantas outras ações).

Berstein, em *A Cultura Política*, propõe a abordagem deste conceito como um universo de símbolos, pensamentos, ideários e manifestações culturais que exprimem ao indivíduo inserido uma nova forma de ver-se no mundo e do próprio mundo. Observamos o Movimento *Black Soul* desta maneira; indivíduos envolvidos por esse cenário musical que mudaram suas formas de verem-se como negros. Para Berstein *Cultura Política*, a luz da ascensão da História Cultural, é uma análise fruto também do crescente diálogo entre

¹⁷ Idem, p.350.

a história com as demais ciências sociais a partir da Escola de Analles e, posteriormente em se tratando da revisitação da outrora combatida história política, como trata Remond¹⁸. É a partir dessa perspectiva de diálogo entre cultura e política que seguimos propomos observar o Movimento *Black Soul* sobre a juventude negra da época.

Contribuições de Verena Alberti: a importância de uma boa delimitação de projeto para a escolha dos entrevistados e um olhar da história oral pela “história das experiências”.

Nos últimos meses reestruturamos a metodologia¹⁹ em função das contribuições da historiadora Verena Alberti. Alberti em seu Manual de História Oral²⁰ tem ajudado bastante quanto a propor respostas sobre os principais desafios que temos enfrentado na escolha dos entrevistados. Diz ela:

A escolha dos entrevistados é, em primeiro lugar, guiada pelos objetivos da pesquisa(...)É no contexto de formulação da pesquisa, durante a elaboração de seu projeto, portanto, que aparece a pergunta “quem entrevistar?": Sua ocorrência é simultânea a opção pelo método da história oral, uma vez que tal opção só é viável se houver pessoas a entrevistar. Se os objetivos da pesquisa forem claros, será possível dar um primeiro passo em direção a resposta, determinando que tipo de pessoa entrevistar (os diretores da empresa, os empregados, os representantes sindicais...?), para então proceder a uma seleção (quais diretores, quais empregados...?). [...]O processo

¹⁸ RÉMOND, René (dir.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1996.

¹⁹ Sobre essa circunstância, novamente a contribuição da professora Lúcia Bastos na aula de “História Política: novas perspectivas de abordagem foi crucial, ao perguntar enfaticamente detalhes sobre a metodologia, sugerindo assim a importância de debuchar mais sobre este direcionamento do trabalho.

²⁰ ALBERTI, VERENA. *Manual de História Oral*. CPDOC-FGV, 2013. O Capítulo: O projeto de pesquisa está disponível em <http://arpa.ucv.cl/articulos/manualdehistoriaoral.pdf>, acesso 17/07/2016, às 2:56.

de seleção de entrevistados em urna pesquisa de história oral se aproxima, assim, da escolha de “informantes” em antropologia, tomados não como unidades estatísticas, e sim como unidades qualitativas em função de sua relação como tema estudado-, seu papel estratégico, sua posição no grupo etc. Escolher essas “unidades qualitativas” entre os integrantes de urna determinada categoria de pessoas requer um conhecimento prévio do objeto de estudo. É preciso conhecer o tema, o papel dos grupos que dele participaram ou que o testemunharam e as pessoas que, nesses grupos, se destacaram, para identificar aqueles que, em princípio, seriam mais representativos em função da questão que se pretende investigar - os atores e/ou testemunhas que, por sua biografia e por sua participação no tema estudado, justifiquem o investimento que os transformará em entrevistados no decorrer da pesquisa²¹.

Desta maneira, usando o termo “unidades qualitativas” a autora deixa claro que, muito além do aspecto quantitativo, é a relevância dos entrevistados frente ao objetivo da pesquisa a verdadeira diretriz na avaliação da escolha das entrevistas. Destaca ainda o compromisso do pesquisador em delimitar seu projeto para dele extrair a pergunta de quem deve ser entrevistado.

No seu livro “Ouvir contar”, Alberti também chama a atenção a campos de pesquisa ao qual a história oral se elabora. Nesse aspecto, obtivemos a oportunidade de observar o movimento soul como dentro do campo da “história de experiências”, como ela descreve. Partilhando desse olhar, vemos, portanto esse universo de jovens negros cariocas num contexto de experiências negras no período da ditadura civil- militar. Alias, a motivação por este tema veio justamente de uma pergunta maior, derivada da monografia de conclusão de curso de graduação, em 2010 no qual o encarte jornalístico Afro-LatinoAmérica, elaborado por membros do movimento negro em São Paulo foi o objeto de estudo e sua análise abriu o olhar para as iniciativas

²¹ Idem. p.31-32.

de alguns jovens negros em manifestarem-se sobre seus anseios frente ao momento político do país em meados da década de 1970. Na ocasião do término surgiu a pergunta: além da imprensa negra e dessa parcela declaradamente militante, via de regra, estudantes universitários e de classe média, como viviam e pensavam, afinal, os demais negros de classes mais pobres, na realidade a maciça maioria destes jovens? Observamos pelas entrevistas preliminares que os bailes eram, em muitos aspectos, a única opção de entretenimento desses jovens negros. Opção barata, uma estratégia própria dos subúrbios da cidade em absorver um público tão grande. Grandes equipes de som nascidas nessas regiões foram responsáveis em difundir, além do rádio, as músicas soul. Para grande maioria, aliás, era a única oportunidade de ouvir tais músicas, de conhecer as inéditas promovidas pelo intercâmbio entre estes produtores dos bailes, etc.

Outras contribuições metodológicas: Maurice Halbwachs e Pierre Bourdieu

Não deixaremos também de considerar estes indivíduos como transformados ao longo do tempo, e assim com novas perspectivas de seu passado. A historiografia contemporânea também vem discutindo as possibilidades de abordagem da biografia, da autobiografia e das trajetórias de vida dos indivíduos quanto a sua singularidade histórica. A já clássica contribuição de Pierre Bourdieu, refletindo sobre o conceito de trajetória²², mostra que, diferentemente da biografia, a história de vida de um indivíduo correlacionada ao seu contexto socio-temporal. Isso significa dizer que a trajetória de vida é sempre relacional, associada ao tempo, às relações sociais de cada sujeito. Esses entendimentos também tem sido fundamentais para abordarmos como o movimento soul influenciou individual e coletivamente estes jovens negros da época.

²² BOURDIEU, Pierre. *Uso da Biografia*. in FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. 8.ed. FGV, Rio de Janeiro, 2006.

Ainda no que se refere à contribuição da história oral nesse trabalho observamos que o estudo da memória tem sido também relevante, em especial, em se tratando do movimento *soul* como um fenômeno coletivo. Assim, vemos a memória coletiva pelo olhar proposto por Maurice Halbwachs²³, da memória de cada indivíduo fruto também do esforço da troca de fragmentos de outras memórias com a dele própria, cada um com sua sensibilidade, daquele momento que viveram e participavam coletivamente, buscando traçar o mais aproximadamente possível do passado, aquele cenário, para cada um dos envolvidos, a sua maneira.

Seguindo pela discussão metodológica, portanto, temos objetivado trabalhar por essas dimensões, individuais e coletiva, através das experiências. As perguntas tem se pautado numa contextualização do entrevistado numa breve apresentação de sua trajetória de vida (observando nesse aspecto, como se dá seu olhar como jovem suburbano e se ele observou mudança de sua perspectiva racial a partir do momento que descobriu estes bailes. Mas o objetivo principal é investigar seu olhar, suas experiências nos bailes dentro de um ambiente político tão restritivo. Em se tratando da juventude desses indivíduos em sua maioria a história oral tem sido nossa aliada à medida que colhemos depoimentos de alguns destes então jovens negros do período, militantes ou não, para traçar perspectivas e limitações políticas desse universo cultural.

Serão utilizados além das fontes orais, (propomos em torno de 20 ao todo) fontes imagéticas e registros escritos sobre o tema. Arquivos dessas equipes de som como panfletos, registros de público da época, além dos documentos políticos que citam esses bailes.

²³ HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. Tradução de Beatris Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

Outros direcionamentos, novos desafios: um outro olhar para a indústria fonográfica em torno dos bailes *soul*.

Com a orientação do professor Thiago Nicodemo, foi iniciada a observação dos bailes de *soul* também pelas equipes de som e pela indústria fonográfica por trás desse fenômeno. Diante de uma realidade conjuntural difícil para pesquisar (à época do início do trabalho, estava em curso o processo de afastamento da presidente Dilma Rousseff do cargo, contexto que prejudicou um pouco o roteiro de entrevistas a pretensos entrevistados que atuaram neste processo político e ao acesso a locais de fontes documentais por conta do fechamento de alguns estabelecimentos de pesquisa) fomos construindo esse primeiro período na busca de bibliografias da esfera musical. O que é falado do *soul* na história musical do Brasil? O que é falado DESSES BAILES, nesse cenário musical?

Sobre essas equipes de som, mas pensando aqui nas entrevistas, outras perguntas também foram importantes. Em quais circunstâncias elas surgiram? Quais seus reais interesses? Tem sido importante esse olhar, principalmente quando observamos ao longo das entrevistas, o quão diferentes eram estas equipes. Algumas tinham um olhar mais comercial, outros, construíram uma marca musical ou uma ideologia. E sobre o contexto político: como estas equipes se relacionavam com os órgãos do governo? Entender tais clivagens tem sido um dos maiores esforços deste trabalho até aqui.

Bibliografia

ALBERTI, Verena, PEREIRA, Amílcar Araújo. *História do Movimento Negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral Rio de Janeiro* - CPDOC, 2007.

_____. *Movimento Negro e “Democracia Social” no Brasil: entrevistas com lideranças do Movimento Negro*. Rio de Janeiro : CPDOC, 2005. 15f In: http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1504.pdf. Acesso em 18 /06/2010, às 12:44h

ALBERTI, VERENA. *Manual de História Oral*. CPDOC-FGV, 2013.

_____. *Ouvir Contar-textos em história oral*. FGV, 2004.

ANDRADE, José de (Zezzinhu Andraddy). [Entrevista]. Entrevista concedida a Bruna Fonseca em Centro, Rio de Janeiro, em 26/05/2016.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: Jean-Pierre Rioux & Jean François Sirinelli. *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998. p. 349-363.

BASTIDE, Roger ; FERNANDES, Florestan . *Relações Raciais entre negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo, Anhembi, 1955.

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: Jean-Pierre Rioux & Jean François Sirinelli. *Para uma história cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Uso da Biografia*. in FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. 8.ed. FGV, Rio de Janeiro, 2006.

CONTINS, Márcia. *Lideranças Negras*. Rio de Janeiro, Aeroplanos, 2005.
DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro - In http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v12n23a07.pdf de 2007. Acesso 21/05/ 2010 – 2:10h.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo, Global, 2007.

_____. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Rio de Janeiro : Globo, 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. 8.ed. FGV, Rio de Janeiro, 2006.

FONSECA, Bruna Cássia Nascimento. A Imprensa Alternativa e o debate racial durante a ditadura civil-militar: o caso “Afro-Latino-América”, do Jornal VERSUS (1977 – 1979.) Monografia em História. UFRJ, 2010.

FONSECA, Felipe dos Santos[Entrevista]. Entrevista concedida a Bruna Fonseca em Tijuca, Rio de Janeiro, em 10/05/2016.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*.

FRY, PETER. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

GIACOMINI, Sonia Maria. *A Alma em Festa: família, etnicidade e projeto num clube social da Zona Norte do Rio de Janeiro, o Renascença Clube*. UFMG, 2006.

GONZALES, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar do Negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1981. GUIMARÃES, Antonio S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. Tradução de Beatris Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HANCHARD, Michael. *Orfeu e Poder*. Movimento Negro no Rio e São Paulo. Rio de Janeiro, EdUERJ/UCAM-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, 243 p.

MONTEIRO, Helène. *O ressurgimento do movimento negro no Rio de Janeiro na década de 1970*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, IFCS/UFRJ, 1991.

PEREIRA, Amílcar. “O Mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro, 2010, 268p. Trabalho de conclusão do curso de doutorado em história social. Universidade Federal Fluminense, março de 2010.

SILVA, Aldemar Mathias da(Sir Dema). [Entrevista]. Entrevista concedida a Bruna Fonseca em Bangu, Rio de Janeiro, em 19/05/2016.

SILVA, Carlos Alberto Rodrigues da Silva. “Black Soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica: uma contribuição no estudo das manifestações culturais no meio negro”, In *Ciências Sociais Hoje*. Vol 2, 1983, p.245-262.

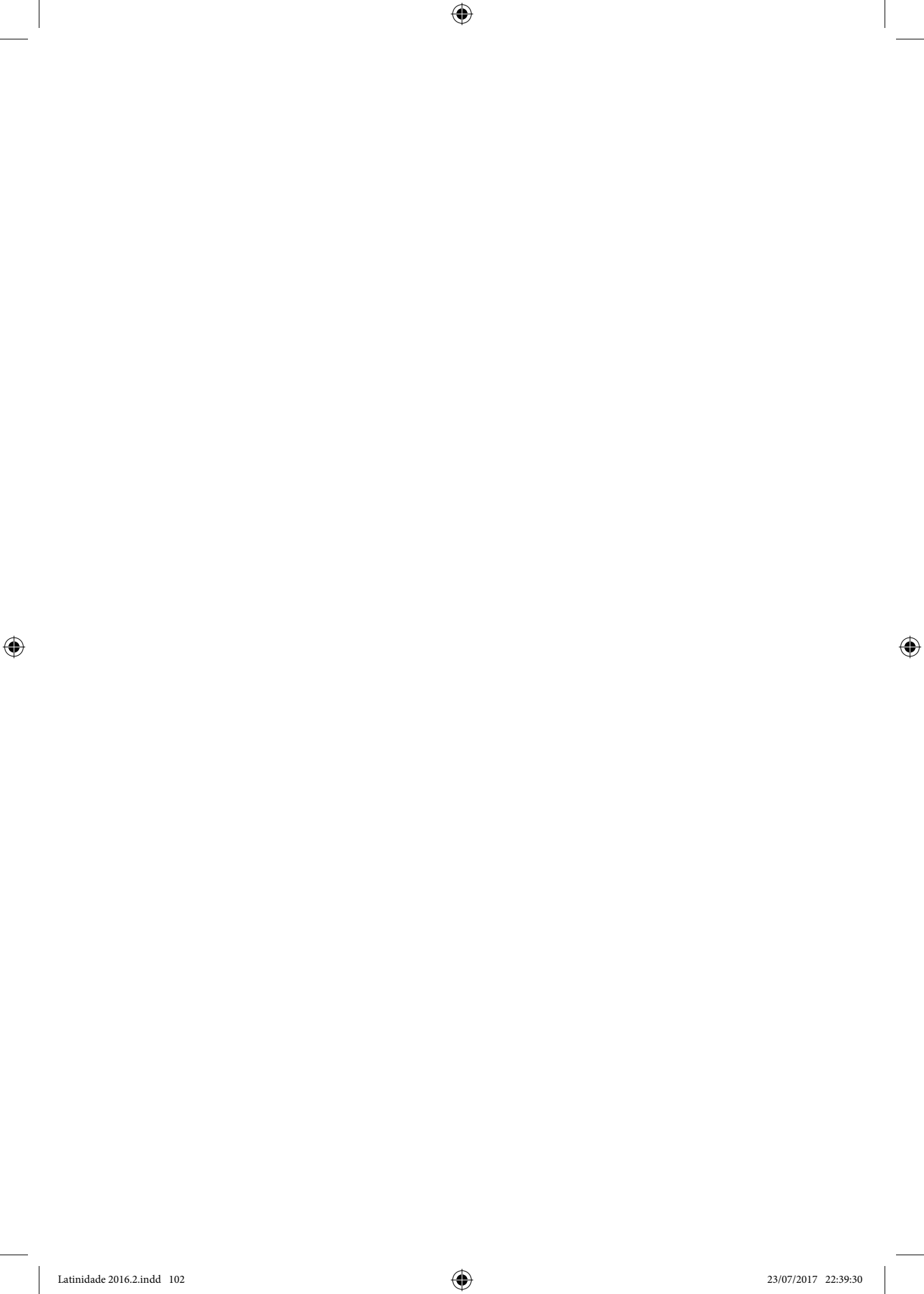
SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo* (2.ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 608p.

VIANNA, Hermano. *O Mundo funk carioca*. 2.ed. Zahar, 1998.

_____. *O mistério do samba*. 3.ed. Rio de Janeiro. Zahar. Editora UFRJ. 1999.

Recebido em: Agosto/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



Por um cinema negro: Quilombo dos Marques contra construtora Queiroz Galvão

Cardes Monção Amâncio¹

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais – Cefet-MG

Resumo

Parte da história recente do quilombo Marques, foi afetada pela necessidade de saírem de suas terras, motivada pela construção de uma barragem, fato que desencadeou uma longa luta contra a construtora Queiroz Galvão, responsável pela obra. O presente artigo compartilha a experiência de realização de uma oficina audiovisual no Marques, apresenta conexões do cinema quilombola com o cinema indígena e relaciona o longa-metragem produto da oficina, que condensa a história dos Marques, com os estudos de Didi-Huberman acerca do método benjaminiano de se escovar a história a contrapelo e também com a contemporaneidade dos Marques, à luz da filosofia de Giorgio Agamben.

Palavras-chave: cinema, quilombo, ensino audiovisual.

Resumen

Parte de la historia reciente del quilombo Marques, fue afectada por la necesidad de salir de sus tierras, motivada por la construcción de una represa, hecho que desencadenó una larga lucha contra la constructora Queiroz Galvão, responsable de la obra. El presente artículo comparte la experiencia de realización de un taller audiovisual en Marques, presenta conexiones del cine quilombola con el cine indígena y relaciona el largometraje producto del taller, que con-

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens do Centro Federal de Educação Tecnológica – CEFET-MG, bolsista Capes. Coordenador do Cinecipó – Festival de Cinema Socioambiental. cardes@gmail.com

densa la historia de los Marques, con los estudios de Didi-Huberman acerca del tema, El método benjaminiano de cepillarse la historia a contrapelo y también con la contemporaneidad de los Marques, a la luz de la filosofía de Giorgio Agamben.

Palabras clave: cine, quilombo, enseñanza audiovisual.

Abstract

Part of the recent history of the quilombo Marques, was affected by the need to leave their land, motivated by the construction of a dam, a fact that triggered a long struggle against the construction company Queiroz Galvão, responsible for the work. This article shares the realization experience of an audiovisual workshop at Marques. It also presents the quilombo movie connections with the indigenous film and relates the feature film product of the workshop, which condenses the history of Marques, with Didi-Huberman studies about Walter Benjamin's method to brush history against the grain and also the contemporaneity of Marques, in the light of the philosophy of Giorgio Agamben.

Keywords: cinema, quilombo, audiovisual learning.

“Eu sei que hoje em dia nem o que a
gente tem, a gente não manda”
Dona Laura – quilombo Marques

1. O quilombo e o convite

O quilombo dos Marques está localizado na zona rural do município de Carlos Chagas, no norte do estado de Minas Gerais. Foi fundado pelo patriarca Marcos de Souza Franco que, por volta de 1925, deixou o Vale do Jequitinhonha por conta de uma grande seca e também pela movimentação dos donos de terra da região em expulsar os agregados (MARQUES, 2012).

Em julho de 2015 realizei uma oficina de produção de documentário no quilombo, como Ação de Extensão Universitária da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM. O convite partiu da colega Alide Gomes Altivo, que desenvolvia na época pesquisa de mestrado junto ao Marques. Como a minha pesquisa sobre as imagens livres abrange o cinema produzido nos quilombos, a proposta da realização do filme na comunidade foi uma dessas agradáveis conexões interdisciplinares que a academia pode proporcionar.

Tenho na minha filmografia a direção de dois documentários em comunidades quilombolas, a saber, Candombe do Açude: arte, cultura e fé² (AMÂNCIO; BRAGA, 2003) e a Rota do Sal Kalunga³ (AMÂNCIO; BRAGA, 2015). Ambos gravados pela via tradicional através da qual a maioria dos filmes em quilombos ou aldeias indígenas é realizado, ou seja, num modelo binário equipe e personagens, pesquisador e objeto. De um lado os detentores dos equipamentos, da técnica e da linguagem cinematográfica e de outro, os possuidores das narrativas. Um jogo no qual as regras para quem está atrás ou diante das câmeras é bem definido e inserido num esquema rígido, aberto a poucas variáveis.

Mas ainda assim o poder do cinema e das relações de afeto que se estabelecem antes e depois dele são capazes de instaurar reorganizações na velha lógica da equipe composta quase sempre por pessoas brancas se exercitando cinematograficamente por aí. No quilombo do Açude notei dois enfeitiçamentos. Danilo dos Santos, morador de lá, certo dia apareceu na minha produtora em Belo Horizonte, com algumas fitas *high 8* que havia gravado com a câmera emprestada da escola. Me pediu que editasse. Era o material bruto de sua primeira ficção - Sonhos de um negro⁴ (SANTOS, 2003). Talvez tenha sido o primeiro diretor quilombola brasileiro. E Florisbela dos Santos, sua

² Disponível em: <<https://vimeo.com/9833444>>. Acesso em: 05/03/2016.

³ Disponível em: <<http://goo.gl/pxcr76>>. Acesso em 05/03/2016.

⁴ Disponível em: <<https://vimeo.com/81843892>>. Acesso em 05/12/2015.

prima e também moradora do Açude, integrou a equipe da expedição cinematográfica “Rota do Sal Kalunga” como assistente de direção, sendo também minha companheira de remo nos quase 2.000 km entre o quilombo dos Kalungas, em Goiás e Belém do Pará, através dos rios Paraná e Tocantins.

Após a finalização da “Rota do Sal Kalunga”, decidi que evitaria por uns tempos, talvez pra sempre, ser o diretor de um documentário em um quilombo ou aldeia indígena. Privilegiaria, sempre que possível, que meu envolvimento em uma nova produção se desse através de uma oficina, onde eu atuasse como facilitador do processo, auxiliando as pessoas no desenvolvimento de sua linguagem cinematográfica e intermediando a transferência de tecnologia (operação de câmeras, computadores e softwares de edição).

Acredito que possam haver futuras exceções, se por exemplo, determinada comunidade ou aldeia decidir que é necessário realizar um filme e seus membros não tenha interesse em assumir a produção. Ou, se questão muito urgente, de forma que não haja tempo suficiente para que o filme demandado seja elaborado a partir de oficina. Do contrário, acredito que no atual momento histórico, cineastas podem ter como um dos objetivos políticos de sua lida com as imagens a disseminação do fazer audiovisual nos mais diversos setores da sociedade, contribuindo para a multiplicação das narrativas. Realizadores e realizadoras audiovisuais desejosos de compartilhar seus conhecimentos são muito úteis em aldeias, quilombos, ocupações urbanas e rurais, favelas, comunidades tradicionais e outros locais onde a demanda por uma produção audiovisual rebelde é grande.

Foi nesse contexto que ao ser convidado para realizar um filme propus que o mesmo fosse feito pelos próprios Marques. Consultada, a comunidade gostou bastante da ideia e no primeiro dia de oficina o centro comunitário da Associação Quilombola Marques estava lotado de alunas e alunos.

2. A oficina

O Vídeo nas Aldeias, com sua trajetória de 30 anos de profícua existência, é uma grande inspiração para que as comunidades quilombolas possam assumir a produção de seu cinema. Se a prática cinematográfica dos povos primeiros do Brasil é instituinte de novas perspectivas antropológicas, como aponta Lucas Bessire (2011), o cinema dos quilombos também descomprime e democratiza o cinema nacional.

No primeiro dia de trabalho, projetei alguns filmes. “Maria do Paraguaçu” (DUTERVIL, 2010), “Sonhos de um negro” (SANTOS, 2003), dentre outros. Passamos pela ficção, documentário, pelo vídeo experimental e videopoesia, com o intuito de oferecer um breve panorama de possibilidades para o futuro filme. Os Marques apresentaram um objetivo claro: queriam fazer uma obra que transportasse para outros quilombos o exemplo de luta territorial pela qual tiveram que passar. A comunidade optou pelo formato documental.

Quais as partes da existência histórica dos Marques no tempo-espaço são compartilháveis? E por outro lado, quais as partes da contemporaneidade que são reservadas a eles? Jacques Rancière define a partilha do sensível como o “sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2009, p.15). O desejo e a efetivação de partilha comum dos Marques se materializa no seu objetivo de fazer um filme que sirva na comunicação entre os quilombos, como alento, combustível e exemplo de vitória - ou pelo menos não de uma derrota completa, na luta contra o grande capital e o Estado a ele aliado. O acesso aos meios de produção audiovisual potencializa a circulação das imagens do quilombo. E se Rancière (2009) não tem dúvida que trava-se uma luta no terreno estético, importante que a multiplicidade permeie as imagens em movimento, sejam elas feitas pelos negros, índios, LGBTs ou ciganos. As imagens emancipadoras desconstroem velhos estigmas, abalam alicerces das casas-grandes e partilham. Implodem o que

se omite ou se ensina errado nas escolas. Nas palavras do Xavante Caimi Waiassé:

Os livros didáticos nos mostram como a gente era antigamente, ou seja, nesses livros nós não existimos mais. O vídeo vem acabar com essa distorção. Nós existimos, estamos aqui, nossa terra existe e nós nunca vamos ser brancos (ARAÚJO, 2011, p.69).

A posse da terra para os índios, quilombolas e comunidades tradicionais brasileiras sempre foi uma questão complexa que envolve grilagem de fazendeiros, invasão de garimpeiros e madeireiros, desapropriações para fins diversos e outros fatores. Geralmente essa posse se deu e se dá de forma diferenciada em comparação ao predomínio do valor de troca sobre o valor de uso das terras no capitalismo. Ela é coletiva. No caso do Marques, a pressão fundiária vinha por duas frentes: os fazendeiros vizinhos e a construtora Queiroz Galvão, que empreendeu na região a Pequena Central Hidrelétrica Mucuri (PCH-Mucuri). E “a terra comum fundamentou um sentimento de coletividade que se mostrou instrumental para sua reação política ao projeto de construção da PCH-Mucuri” (MARQUES, 2012, p.66). Os Marques se uniram para lutar por seus direitos e preservar sua cultura e seu território.

Dois filmes já haviam sido feitos com a participação dos Marques. “Margem dos Marques” (ANDRADE, 2015) e um ainda não lançado, pela Filmes de Quintal, associação organizadora do Festival do Filme Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte – Forum.Doc.BH. Os Marques já acumulavam essas experiências com o cinema e a possibilidade de serem os realizadores do próximo filme os empolgava. A turma da oficina foi composta por dezesseis moradores do Marques, desde os mais novos até os mais velhos e foi muito gratificante ver o entusiasmo que todos compartilhavam.

O segundo dia da oficina foi dedicado à escrita do roteiro, que se constituiu em uma lista de temas, pessoas que falariam sobre eles, locações das gravações das entrevistas e locais a serem filmados. Um sentimento predominava entre todos: o da necessidade de narrar as dificuldades que lhes foram impostas ao longo dos anos da construção da barragem, a luta pela superação e a fase nova recém-inaugurada.

Em 2002 iniciaram-se os trâmites para construção da barragem da PCH-Mucuri. Nessa época os Marques já haviam perdido grande parte de seu território e a obra, empreendida pela construtora Queiroz Galvão, forçaria o remanejamento da comunidade. O plano inicial da construtora era levar os quilombolas para a periferia de Carlos Chagas, onde estes habitariam pequenas casas populares. O que resultaria na perda de suas plantações, criações, do contato com a terra, da sua fonte de renda, seus vínculos afetivos com o próprio território e as relações sociais estabelecidas em torno deste. Ou seja, a ruína de modos de vida, há gerações instaurados. Fato que pode ter consequências desoladoras e até mortais, como relata o senhor Lázaro⁵, atingido por barragem em Babaçulândia – TO, cujo vizinho morreu deprimido. Ambos eram moradores da ilha de São José, no rio Tocantins.

Os Marques receberam apoio do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), promotores e defensores públicos. Iniciou-se uma luta de dez anos, cujos detalhes estão descritos no filme “Quilombo dos Marques: uma história de luta e fé”⁶, produto da oficina. As técnicas de coação utilizadas pela Queiroz Galvão incluíam, segundo os Marques, violência psicológica, ameaças à integridade física e à vida dos integrantes da comunidade.

⁵ Aos 61 minutos do filme Rota do Sal Kalunga (AMÂNCIO; BRAGA, 2015).

⁶ Quilombo dos Marques: uma história de luta e fé. Direção coletiva. Cor. 70 min. Disponível para download: <goo.gl/m4MTAQ>. Ou visualização online: <https://www.youtube.com/watch?v=PIUE-gCQ-Zg>. Acesso em 15/03/2016.

Ao lado da construtora estavam também políticos, como o próprio prefeito de Carlos Chagas e fazendeiros dos arredores, que pressionavam os quilombolas a saírem de suas terras. Dentre várias práticas vis por eles utilizadas, uma constava em dizer aos Marques que a autodeclaração como quilombola não passava de subterfúgio para roubar terras dos fazendeiros. A pressão funcionou parcialmente, pois uma parte dos Marques não quis se reconhecer como quilombola, o que provocou uma divisão na comunidade e uma rusga, que ainda hoje está em processo de superação.

O documentário por eles produzido é de certa forma uma escovação benjaminiana da história a contrapelo, que de suas escavações, revolve a materialidade do tempo. Uma batalha secular sem tréguas, com resistência de oprimidos, desde que foram trazidos escravizados da África para o Brasil Colônia. E que com a abolição, libertos sem nenhuma compensação, foram substituídos pelos imigrantes nas lavouras e abandonados à própria sorte, migrando para cidades ou permanecendo na zona rural, constituindo novas comunidades ou unindo-se a umas já existentes – quilombos.

Mais de meio século após a abolição os Marques se vêem obrigados a deixar suas terras, por conta da seca e da pressão de fazendeiros. Rumam para o Vale do Jequitinhonha. E em seu território atual, mais uma vez contrangidos a se mudarem por um conluio entre a Queiroz Galvão, fazendeiros e políticos. Talvez fosse a última mudança - para a cidade, que levaria a dissolução lenta da memória, dos laços parentais, do não acostumar do pé no asfalto da rua, construindo o esquecimento que debaixo do concreto há terra que não se planta.

A opção pela resistência traz à tona uma mudança de paradigma político em curso, ainda não transformada em regra, mas que soma-se ao rol de insurgências na construção com suor, sangue e leis, da igualdade. Para realização dos laudos arqueológicos que comprovariam sua posse da terra e sua origem quilombola, caminharam pelas suas terras, os Marques, em busca das valas cavadas pelos seus antepassados nas delimitações do território. Nessa cami-

nhada alcançam-se as partes da história que se pode tocar. E as narrativas dos mais jovens, que se imiscuem às dos mais velhos, atravessam camadas de tempo e condensam-se, concretizam-se em filme. E assume-se a imprevisibilidade da circulação, na medida em que o filme pode ser exibido em qualquer espaço. Em qualquer tempo. Os Marques, assim como Pajé Agostinho Muru, dos Huni Kuin, são também imagem:

Eu já me transformei em imagem. Mesmo que eu morra, vocês vão me assistir, os meus netos e as novas gerações. O filme já foi assistido em vários lugares do mundo. Assim como os filmes de outros povos. O filme também incentiva outras terras Huni Kuin (YUBE, 2008).

Temos diante de nós, uma urgência pulsante, disfarçada de calma anciã, de ouvir, assistir, ler e escrever (também) sobre a resistência. E se há resistência é porque a opressão ainda não findou. E quando findar, ainda restará uma passagem a limpo de uma parte da história, talvez grande parte dela, ainda desconhecida por conta da camuflagem de historiadores e meios de comunicação tendenciosos. Me interessa, e a muitas e muitos, a voz abafada, mas não com pleno sucesso, pela luta de classes. Para Didi-Huberman (2015, p.114), “(...) considerar a história ‘a contrapelo’ é, antes de tudo, reverter o ponto de vista”. O cinema dos quilombos, das aldeias e da periferia é uma possibilidade de reversão do ponto de vista. É um catalisador da ruína de uma opressão que se iniciou com o colonialismo, a chegada dos portugueses no Brasil e a escravização de índios e africanos.

Do terceiro ao quinto dias andamos Marques de um extremo a outro. Câmeras e microfone alternavam-se por diversas mãos. Trabalhamos com duas câmeras DSLR, que tratamos como as principais, de onde saíam as imagens para o filme e cerca de cinco câmeras mais simples, que circulavam também entre a turma. Esses registros alternativos foram utilizados para compor vídeos de menor duração e como prática pedagógica, com

intuito de que mais pessoas pudessem simultaneamente praticar o olhar cinematográfico.

O sexto dia foi dedicado à decupagem coletiva. A comunidade se reuniu no salão do centro comunitário e assistiu a todas as imagens gravadas pelas câmeras principais. Os temas e cenas que entrariam no filme eram escolhidos através de consenso e por duas vezes a comunidade realizou votação para chegar a uma definição. Numa delas, tinha que ser decidido se o nome dos fazendeiros que os oprimiram durante a construção da barragem deveria ser suprimido de uma das entrevistas. Era a história dos Marques. Fatos com testemunhas e consequências. Optaram por manter os nomes. Na versão dos oprimidos, não se oculta o opressor.

O sétimo e último dia foi reservado à edição. Em cerca de dez horas de trabalho montamos o primeiro corte do filme. Durante todo o processo intervi minimamente, de fato me integrei à turma, repassando o que considere o básico para o início da produção do filme, permitindo total protagonismo das alunas e alunos. Me esforcei para estar ali como se eu mesmo estivesse também fazendo meu primeiro filme. Pelo interesse que demonstravam e pela proatividade com a qual executavam as etapas, posso dizer que minha estratégia funcionou e que na maior parte das vezes fiz função de assistente de diretor, de fotografia ou de edição. Os acertos finais na edição foram feitos por mim, já em Belo Horizonte, em constante contato com os Marques à distância, o terceiro corte foi o final e no 28 de outubro de 2015 fizemos a primeira exibição pública, durante o seminário “Os Híbridos das Lutas Sociais”, integrante da programação do V Cinecipó – Festival de Cinema Socioambiental, em Belo Horizonte.

A partir do material das câmeras secundárias, os participantes editaram mais três vídeos. Tive notícias que Delei de Souza Santos realizou mais um vídeo após a oficina. A semente foi lançada e espero que surjam novas produções, amplificando questões que são importantes para os Marques, para outros quilombolas e para a sociedade em geral, contribuindo em reordenamentos do

nosso imaginário coletivo. É contagiante perceber a consciência dos Marques da necessidade que sua narrativa circule. Muitas vezes durante o filme a mensagem é emitida diretamente para um suposto espectador quilombola. Como a fala de Wilian de Souza Franco⁷, aluno e participante do filme:

Se vocês meus irmãos quilombolas, se vocês verem esse vídeo um dia, se tiverem a oportunidade, vocês não tenham medo, não tenham medo de falar, porque isso é um direito seu. A terra pertence a nós, nos fomos formados na terra e pra terra vamos voltar. É isso aí Brasil (Quilombo... 2015, aos 10 minutos).

O audiovisual feito por índios e quilombolas está para o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, como este está para a antropofagia oswaldiana e ambos ampliam o arsenal de “combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos” (SZTUTMAN, 2008, p.129). O despertar da multidão para as imagens dos índios e quilombolas e estes produzindo multitudinariamente, sem dúvida confrontam as narrativas neocolonialistas. E o cinema dos índios e quilombolas é um cinema insurgente, principalmente quando trata de suas tradições, pois a sobrevivência destas é uma resistência em si, em séculos de conflitos com os brancos. Divino, Xavante, traça planos para seu próximo filme:

O vídeo permite que as coisas fiquem na memória longa dos Xavante, através das imagens, recordamos. Hoje em dia, temos a memória muito curta. Em ‘Sangradouro’ vivemos ainda nossas tradições, mas agora gost-

⁷ Aos 10 minutos do filme “Quilombo dos Marques: Uma história de luta e fé. Direção coletiva. Cor. 70 min. Link para download: <goo.gl/m4MTAQ>. Acessado em 18/08/2016.

ria de fazer um filme sobre a nossa luta contra os fazendeiros, os conflitos (TSEREWAHÚ, 2012, p.68).

A educação política pela luta, obtida pelo Marques, é hoje motivo de orgulho na comunidade, juntamente com as benfeitorias advindas do termo de compromisso de conduta firmado entre a construtora Queiroz Galvão e a Associação Quilombola Marques, não sem anos de peleja judicial.

3. Considerações finais

Os Marques assumem para si a tarefa de serem contemporâneos. Estão conectados ao passado, pela oralidade, com narrativa de sua chegada ao território atual e a descendência de seus antepassados escravizados. No presente assimilam a aceção política e cultural de se autoreconhecerem como quilombolas. Compreendem a obscuridade de nosso tempo e cientes da necessidade de permanente mobilização produzem uma mensagem cinematográfica, que ao mesmo tempo em que inspirará a altivez em outros quilombos, torna-se um documento que aponta para o futuro, não sei quão próximo, em que ocorrerá o fim da opressão. Para Agamben, o contemporâneo é aquele “que fraturou as vértebras de seu tempo (...), ele faz dessa fratura um lugar de compromisso e de encontro entre tempos e gerações” (2009, p.71). A contemporaneidade deles vem sendo construída a cada etapa de sua história de resistência, desde os tempos da escravidão.

Vida longa ao cinema das aldeias e dos quilombos.

4. Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

ARAÚJO, Ana Carvalho Ziller [org.]. *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011.

BESSIRE, Lucas. Olhando do chão para cima: relato da turnê do Vídeo nas Aldeias. In: *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. ARAÚJO, Ana Carvalho Ziller [org.]. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

MARQUES, Carlos Eduardo. *Quilombo de Marques*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Eixo experimental org., Editora 34, 2009.

SZTUTMAN, Renato (Org.). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

TSEREWAHÚ, Divino. Xavante. In: *Vídeo nas Aldeias 25 anos: 1986-2011*. ARAÚJO, Ana Carvalho Ziller [org.]. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011.

5. Referências videográficas

CANDOMBE do Açude: arte, cultura e fé. Direção: André Braga e Cardes Monção Amâncio. Belo Horizonte. 2003. 24 min, cor.

JÁ me transformei em imagem. Direção: Zezinho Yube, Olinda, 2008. 32 min, cor.

MARIA do Paraguaçu. Direção: Camila Dutervil, Brasília, 2010. 28 min, cor.

QUILOMBO dos Marques: uma história de luta e fé. Direção: Quilombo dos Marques. Marques, 2015. 70 min, cor.

MARGEM dos Marques. Direção: Mariana Andrade, Belo Horizonte. 20 min, cor.

Latinidade

ROTA do sal kalunga. Direção: Cardes Monção Amâncio e André Braga, Belo Horizonte. 2015. 103 min, cor.

SONHOS de um negro. Direção: Danilo dos Santos, Jaboticatubas. 2003. 15, cor.

Recebido em: Outubro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

Zeballos y la función de la escuela en la identidad patriótica

Enrique Shaw
(CEA, UNC)

Esther S. Borgarello
(Fac. de Derecho, UNC)

Resumo

Enquanto pátria, nação e Estado são palavras separadas. Com a geração de '80 é unir esses três conceitos gerando um novo significado como resultado dessa convergência conceitual, e, assim, a nação como uma entidade população, o país como uma união de valores sentimentais e do Estado e territorial conformação legalmente irá formar um "I Nation Argentina" diferente do outro. Dada esta união da idéia de Patria, o Estado Nação, a estrutura irá fornecer cobertura legal para o último emerge como um Estado-nação.

Palavras chave: relações internacionais, identidade nacional, educação escolar patriótica, Estanislao Zeballos.

Resumen

Si bien Patria, Nación y Estado son vocablos distintos. Con la generación del '80 se pretende unir estos tres conceptos generando un nuevo significado de resultados de esta confluencia conceptual, y así la Nación como entidad poblacional, la Patria como unión de valores sentimentales y el Estado como conformación territorial conformaran jurídicamente un "Yo Nación Argentina" distinto al Otro. Dada esta unión de la idea de Patria, Nación con la de Estado, surge la estructura que servirá de cobertura jurídica a este último como Estado Nación.

Palabras claves: relaciones internacionales, identidad nacional, formación escolar patriótica, Estanislao Zeballos.

Abstract

Although Patria, Nation and State are different words. With the generation of '80 it is intended to unite these three concepts generating a new meaning as a result of this conceptual confluence, and thus the Nation as a population entity, the Homeland as a union of sentimental values and the State as territorial conformation legally conform a "I Nation Argentina" distinct from the Other. Given this union of the idea of Patria, Nation with the one of State, arises the structure that will serve of legal cover to this last like State Nation.

Keywords: international relations, national identity, patriotic school formation, Estanislao Zeballos.

Nación y patria

Si bien hoy son dos conceptos que se diferencian, en la generación del '80 estos conceptos van unidos a la necesidad de creación de un "Yo nación", con una identidad propia, despojando al extranjero de sus valores nacionales propios de su nación de origen. Había que crear la Nación Argentina, un Yo, un Nosotros.

La creación del concepto de Nación, propone una mística del Estado Nacional como uno diferente y con identidad propia distinto al Otro El concepto de Patria va unido al de Nación no se basa en el Estado o en el gobierno sino en el amor a una cultura, a un arraigo, a unas tradiciones en el conjunto de una nación, con una historia y valores considerados relevantes en común.

Son dos realidades, entre una -inventada como es la Nación- que comparte rasgos distintivos y otra que comparte unos principios como el amor a los símbolos representados en la bandera, el escudo entre otros y que identifican al Estado desde lo jurídico. Para conformar la Patria debemos converger en los valores que se privilegian para la conformación de una Nación. Un

Estado necesita de una nación y los valores nacionales que al conformarse como valores patrióticos convergen en un Estado Nacional.

El concepto de Patria etimológicamente viene del latín páter- padre- es de allí donde se produce la creación del mito “Patria- Nación- “, un Yo, nación argentina, y el sentimiento del sentirse Yo pertenencia - de allí la bandera, el himno, el escudo y la determinación de quienes son los padres que originan la Nación Y así serán héroes San Martín, Belgrano, o antihéroes Rosas o los caudillos (¿y acaso el interior también?) ¹ Al existir una sola Nación, coexiste por lo tanto, una sola patria. Con sus valores y mitos.

¿Que se pretende con esta instrumentación pergeñada desde el Estado y por el Estado? Unir a inmigrantes con nativos para conformar un Uno, ya que la patria es lo que une por encima de lo que divide- ¿Y cómo se pretende lograrla? A través de la educación (pero no cualquier educación sino la patriótica) que trasmite esos valores y sentimientos comunes frente a aquellos distintos del origen migratorio-o los que la oligarquía en el poder considera disvaliosos.

Si bien Patria, Nación y Estado son vocablos distintos. Con la generación del 80 se pretende unir los tres conceptos y así la Nación como entidad poblacional, la Patria como unión de valores sentimentales y el Estado como conformación territorial conformarán jurídicamente un “Yo Nación Argentina” distinto y diferente al Otro. Dada esta unión de la idea de Patria, Nación con la de Estado, surge así la estructura que sirve de cobertura jurídica a este último como Estado Nación.

Identidad nacional e inmigración

Podemos observar a través de nuestra Historia Argentina que la identidad nacional -a raíz del proceso inmigratorio -se forma a partir de la unidad

¹ Es una pregunta que nos hacemos ya que la construcción de la patria es una edificación desde el puerto dejando afuera al interior profundo.

de lo diferente. Y ese trabajo se propuso Zeballos a través de la *Revista Derecho Historia y Letras*.

Le da forma seleccionando aquellos rasgos que juzga necesarios, mediante un proceso de asimilación en cuanto de aquellos valores queridos y de rechazo de los considerados disvalioso.

Entre los elementos que coadyuvan a conformar la Identidad Nacional podemos mencionar: la Historia, el Territorio, los Símbolos Patrios y el Idioma

El surgimiento y consolidación del Estado Argentino, como Estado Nacional, se da a la par de que se fue construyendo y edificando las bases identitarias de la Nación. En el caso Argentino se creó, inventó y diseñó a la Nación desde el Estado, generando líneas directrices que confluyeron en la construcción de una identidad nacional, en medio de ese proceso de inmigración masiva y con los problemas que suponía una sociedad multicultural.

Así, esta construcción operó en dos niveles o ámbitos. Uno, hacia los sectores populares en formación, buscando insertarlos en la construcción de este Yo nacional a través de una lengua nacional, tradiciones y mitos insertos por medio de una educación en manos del Estado -con maestros nacionales, y una escuela pública y gratuita-; y otro, respecto de la propia clase dirigente emergente y hacia los intelectuales, para concientizarlos e imbuirlos en el compromiso de una formación identitaria nacional por medio de los distintos instrumentos reales y simbólicos que se fueron creando y que posibilitaron la construcción imaginaria de la Nación,- en el análisis conceptual de este aspecto seguimos a Anderson que señala a la Nación como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana, Nación que se imagina limitada porque incluso las más grandes , tienen fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. (Anderson, 1991:23)

Desde el primer Censo Nacional en 1859 y el segundo en 1895, el país acusó un 25% de extranjeros y el de 1914 un 30% de ellos, la inmensa mayoría eran los inmigrantes de los últimos tiempos que llegaban en enormes con-

tingentes: más de un millón en el decenio 1880-1890, ochocientos mil en el decenio siguiente y un millón doscientos mil solo en los cinco años anteriores a 1910. De tres millones novecientos noventa y cinco mil habientes que acusaba el censo de 1895 había pasado en 1914 a siete millones ochocientos ochenta y cinco mil habitantes (Romero, J. L.).

Con la inmigración masiva, cambió la fisonomía de buena parte del país. En las zonas de mayor asentamiento, se modificaron las costumbres tradicionales y ante esta diversidad de idiomas, se conformó un pluralismo cultural. Para los hijos de los inmigrantes, el principal factor de integración fue la escuela primaria. Así lo vieron los intelectuales y políticos, preocupados por la consolidación de la Nación. Además de combatir el elevado analfabetismo, la escuela fue vista como un espacio donde los hijos de inmigrantes aprendían a querer al país y a transmitir ese sentimiento a los padres. Así las ideas de patria y patriotismo se convirtieron en instrumento para la organización de los “aparatos ideológicos - como diría Althusser- de disciplinamiento y control social por parte de la oligarquía en el poder, a los fines de asegurar la reproducción de los mecanismos de control de la política y la economía, así los mitos, las efemérides y los actos patrios oficiales, los relatos moralizadores, las anécdotas ejemplificadoras de los próceres concebidos solo desde el bronce.

La Patria existe a través de la enseñanza, la domesticación del extranjero y la asimilación de los hijos al status de “argentino”. Es así que en Argentina la inmigración estará inserta en un proyecto de Nación desde la segunda mitad del siglo XIX, el cual incorpora como clave el elemento poblacional para dinamizar las aún incipientes estructuras productivas, orientado a la modernización del país. Iniciado el siglo XX, las dicotomías y antagonismos de clase (oligarquía civilizada- italianos del cocoliche)) comienzan a ser reformulados a la luz de la irrupción de las clases obreras en el escenario público, las cuales estaban vinculadas indudablemente al desarrollo industrial del país. Se plantean nuevas paradojas, ya que “el anglosajón” de Alberdi

– portante de civilización – no es el que viene, sino que había que convivir y generar espacios sociales al inmigrante mediterráneo, de escasa instrucción que huía de una Europa expulsiva en su proceso de industrialización.

Las estructuras normativas diseñadas fueron de inclusión, protección, pero también de control; fundamentalmente a partir de comienzos del siglo XX las leyes de inmigración sufrieron modificaciones en las que el Estado en sus facultades potestativas podían expulsar y repatriar a elementos “indeseables” que ponían en peligro al modelo y el aparato ideológico diseñado por la oligarquía. (Shaw, 2015: 200)

Zeballos y la educación patriótica

Estanislao Severo Zeballos – y de allí la razón de su estudio- participó en la creación e institucionalización con la elite dirigente de un “Yo” argentino; “Yo” que puede: reconstruirse, reinventarse o inventarse plenamente, que se construye desde la misma elite, y que deberá llegar a instituirse y realizarse en un “Nosotros” e instituirse imaginariamente en la sociedad de mayoría inmigrante a la que hay que incluir a través de un proceso de socialización, como de control social. En ese sentido Castoriadis (1993:29) es quien acuña el término imaginario social, el cual representa la concepción de figuras/formas/imágenes de aquello que los sujetos llamamos “realidad”, sentido común o racionalidad en una sociedad. Esta “realidad” es construida, interpretada, leída por cada sujeto en un momento histórico social determinado. Esta concepción de figuras/formas/imágenes es una obra de creación constante por parte de cada sujeto inmerso en una sociedad, de este modo ejerce su libertad, se transforma y va transformando el mundo que lo rodea.

La inmigración masiva con su llegada al país plantea a la dirigencia política un cuello de botella que hay que resolver por cuanto numéricamente supera a la población nativa, hay que incorporarla con una identidad nacional, con nuevos valores patrióticos, con un nuevo sentimiento de patria ahora argentina, es así que la lengua, los símbolos patrios, los relatos mora-

lizantes patrióticos indican cuales son los valores jurídicos que deben ser protegidos El Estado a través del derecho –como aparato ideológico fundamental- dictará aquellas normas que considera importantes para su modelo de dominación, normas inclusivas, de cooptación tendientes a instrumentar la construcción del “Yo” y del “Nosotros”. Normas que tenderán a conformar en los hechos la instrumentación del qué somos, quiénes somos y quiénes son los “Otros”, Otro que también se va construyendo por medio de los diversos instrumentos institucionalizados para concretar ese modelo ideológico ideado por la elite dominante.

Como diputado en 1887 por Santa Fe decía ante el Congreso de la Nación

Dentro de poco nos veremos convertidos como Montevideo en una ciudad sin rasgos [...] nosotros vamos a ser el centro obligado a donde convergerán quinientos mil viajeros anualmente; nos hallaremos un día transformados en una Nación que no tendrá lengua, ni tradición, ni carácter, ni bandera [...] puesto que los extranjeros no tienen una patria aquí, se consagran al culto de la patria ausente. Recórrase la ciudad de Buenos Aires y se verá en todas partes banderas extranjeras, en los edificios; las sociedades, llenas de retratos e insignias extranjeras, las escuelas subvencionadas por gobiernos europeos, enseñando idioma extranjero; en una palabra, en todas partes palpitando el sentimiento de la patria ausente, porque no encendemos en las masas el sentimiento de la patria presente.²

² <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nacionalidad-inmigracion-pensamiento-estanislao-zeballos.pdf>>. P 239-240. Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, 21 de octubre de 1887, citado por LILIA ANA BERTONI, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 25 y 39.

Las preocupaciones de Zeballos eran en relación a los efectos no deseados de la inmigración europea, considerada imprescindible como mano de obra para proyectar al país como una nación capitalista y moderna. Había que incorporarla a través de una educación estructurada, manejada e institucionalizada por y desde el Estado.

Al decir de Santiago Sánchez en “Nacionalidad e inmigración en el pensamiento de Estanislao Zeballos”, ese mismo año 1887, Zeballos, como presidente de la Cámara de Diputados y del Consejo del XI Distrito de Buenos Aires, alertó sobre la indiferencia cívica observada en las escuelas, así observaba que

...pese a la ley 1420, sancionada tres años atrás, que establecía la obligatoriedad de la escuela primaria, el sistema educativo público no sólo no se había extendido lo suficiente y carecía de infraestructura adecuada, sino que no había logrado insuflar en los alumnos un sentimiento y una conciencia nacionales. La escuela argentina se hallaba en desventaja frente a la escuela subvencionada por las colectividades extranjeras, aunque esta situación comenzaba, muy lentamente, a corregirse. La cantidad de alumnos que no hablaba el español o lo hablaba incorrectamente era considerable aún. Llevaría varios años ampliar la matrícula escolar y consolidar la influencia del Estado sobre todo el sistema educativo.³

En 1900 escribe en *La Revista* sobre el Escudo nacional

que los atributos nacionales corren de tal manera alterados por eliminación de caracteres o por adiciones y variantes arbitrarias y a las veces ridículas, que aún las personas instruidas se preguntan a menudo: ¿cuál es el verdadero escudo nacional?⁴

³ Idem p. 242

⁴ ESTANISLAO ZEBALLOS, “El escudo y los colores nacionales”, *Revista de Derecho, Histo-*

Había que rescatar los símbolos nacionales darles una unidad, un sentido nacional único para conformar la Nación y poner el acento en la educación como forma de integración y conformación de esta la Nación Argentina. Así la forma definitiva del escudo quedó fijada en 1900 por Estanislao S. Zeballos, cuando formaba parte del ministerio nacional.

Al año siguiente en otro artículo en *La Revista* acerca de Las escuelas populares decía

....no hay en la República Argentina un asunto más trascendental, pero desgraciadamente voy a hacer una afirmación definitiva, con la convicción profunda que tengo al respecto y en la forma terminante con que acostumbro hacer todas las afirmaciones cuando estoy convencido de su verdad: desgraciadamente, repito, en nuestro país el pueblo y los poderes públicos apenas acuerdan a estas trascendentalísimas cuestiones una importancia secundaria” ... No hay sino un medio de defender de cualquier peligro a nuestra nacionalidad, en el pasado y en el porvenir, del punto de vista educacional: el de declarar que los ideales de la educación correspondan al Estado, prestigiando el sistema que dirige el Consejo Nacional con sus delegaciones federales en el resto de la República, combinadas con los consejos de las provincias. Éste es el sistema de educación de la carta fundamental. ¡Él ofrece amplias seducciones para todos los anhelos y creencias, porque a todos los comprende y a todos asegura los beneficios de las garantías y libertades declamadas!”... “Es el único sistema que dará homogeneidad al sentimiento nacional y que habilita para ejercitar los derechos acordados por nuestra constitución, en un ambiente de fundadora libertad de pensamiento y de acción, para todos los hombres y para todas las creencias, acordando a cada uno su legítimo lugar. Es la vía para alcanzar el equilibrio de las influencias e intereses contradictorios al amparo de la dirección uniforme de los destinos de nuestra nacionalidad.”⁵

ria y Letras, Buenos Aires, tomo VII, 1900, p. 269.

⁵ ESTANISLAO ZEBALLOS, “Escuelas populares”, *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Bue-

En “Discursos escolares” alerta reclamando que “*la Nación carece de un ideal definido y de una acción resuelta en materia de educación*”⁶ reclamando una intervención estatal al respecto

Es así que podemos sostener que el pensamiento de Zeballos fue concordante con la importancia de la educación en el proceso de construcción de una Nación.

Es por ello que no dudó en transcribir en *La Revista* el discurso del senador chileno Puga Borne donde criticaba la actitud del gobierno de su país por haber reducido del presupuesto las partidas destinadas a la educación pública, ya que consideraba a la escuela “*como la obra más grande para la defensa nacional*”.⁷ Puga Borne destacaba la importancia de la educación como medio de generar sentimientos de pertenencia -esto es la construcción de imaginarios junto con el aparato simbólico- importancia concordante con la de Zeballos, y es por ello el motivo de la publicación en *La Revista* de su artículo como lo afirmamos supra Así la educación, en especial la pública, se conforma como uno de los Aparatos Ideológicos del Estado, principal y fundamental para la reproducción de las condiciones de producción al decir de Althusser.

En nuestra opinión la inclusión de este discurso en *La Revista* tuvo dos propósitos: por un lado, la de compartir la opinión del senador, en cuanto a la importancia de la educación como medio de ejercer la soberanía, ya que era instrumento fundamental en la construcción del “Nosotros”; por el Otro, como medio de mostrar el “nacionalismo” chileno y resaltar una característica de la otredad. Es decir el Otro, Chile, estaba realizando la cons-

nos Aires, tomo IX, 1901, p. 111

⁶ ESTANISLAO ZEBALLOS, “Discursos escolares”, *Revista de Derecho, Historia y Letras*, tomo XI, Buenos Aires, 1901, p. 299.

⁷ PUGA BORNE, Federico. “Discurso del senador chileno Federico Puga Borne”. En: *Revista de Derecho. Historia y Letras* t. 1. 1898. p. 562.

trucción del Otro por medio del Estado, pero encontraba tropiezos por parte de, también de la elite, que no entendía la cabal importancia del tema.

Zeballos tomó como suyos los argumentos de Puga Borne, sosteniendo que la solución al problema educacional argentino se resolvería solamente si se aumentaba significativamente el presupuesto educativo.⁸ Pero además, sostenía que era necesaria la reforma total de nuestra instrucción pública, reforma que tenía que ser llevada a cabo por especialistas ya que era un problema político de actualidad: la educación.⁹ En este sentido se atrevía a hacer un breve diagnóstico sobre los males que afectaban a la educación diciendo

...su organización actual robustecen tendencias sociales cuya futura acción será deplorable y hace sentir lamentados efectos (...) hemos copiado é instalado mal nuestro sistema educativo, desde la escuela primaria á la Universidad. Predominó el trasplante mecánico de conquistas ajenas sin la reflexión filosófica respecto al medio y a los elementos.¹⁰

Conclusiones

La generación del '80 y fundamentalmente Zeballos impone a través de su ideario la homogeneización cultural, con la incorporación masiva de los niños inmigrantes al mundo simbólico que conlleva la escuela por medio de la construcción de la identidad nacional canalizada a través de la alfabetización realizada fundamentalmente a través de las escuelas estatales, con un plan educativo único y común propiciando maestros argentinos.

Se centró en la educación patriótica para construir un nuevo imaginario nacional a través de un plan pedagógico hegemónico producido en torno

⁸ ZEBALLOS, Estanislao. "La desorganización argentina". En: *Revista....* Op. Cit. t. 5, 1900. p. 641.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Idem. p. 640.

a un significado unívoco de patria que tuvo el poder simbólico suficiente con la creación de mitos, canciones patrias, padres de la patria y un lenguaje único, pudiendo así interpelar y constituir la identidad nacional.

La escuela estaba llamada a promover en estas nuevas generaciones nacidas del proceso inmigratorio el sentido de pertenencia nacional.

Y parafraseando a Bajtin podemos decir que no existe nada absolutamente muerto, cada sentido tendrá su fiesta de resurrección y ...las autobriografías, monumentos (el reflejo de sí mismo en la conciencia de los enemigos y en la conciencia de los descendientes)¹¹ – Resurrección de héroes y antihéroes, mitos y símbolos se resucitarán, se evocarán en cada momento de la educación patriótica entre el Yo, el Nosotros y los Otros.

Bibliografía

Aparte de la mencionada en notas

ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. En: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf

ANDERSON, Benedict (1991). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México.

BERTONI, L. A. (2003) *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad Argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CARLI, S. (1995) *Entre Ríos: escenario educativo (1883-1930)*. Serie Cuadernos, Santa Fe: Publicación de la Facultad de Ciencias de la Educación.

CARLI, S. (2002). Niñez. *Pedagogía y Política. Transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880 y 1955*. Buenos Aires/MADRID. MIÑO Y DÁVILA EDITORES.

¹¹ Bajtin, Mijail, “Yo también soy”. Ed. Kindler, pos. 1478 y 1207.

CASTORIADIS, Cornelius (1993), *La institución imaginaria de la sociedad*, en Colombo (coord.), *El imaginario Social*, Altamira y Nordan Comunidad, Montevideo.

DEGIOVANI, F. (2007). *Los textos de la patria. Argentina*. Beatriz Viterbo Editora.

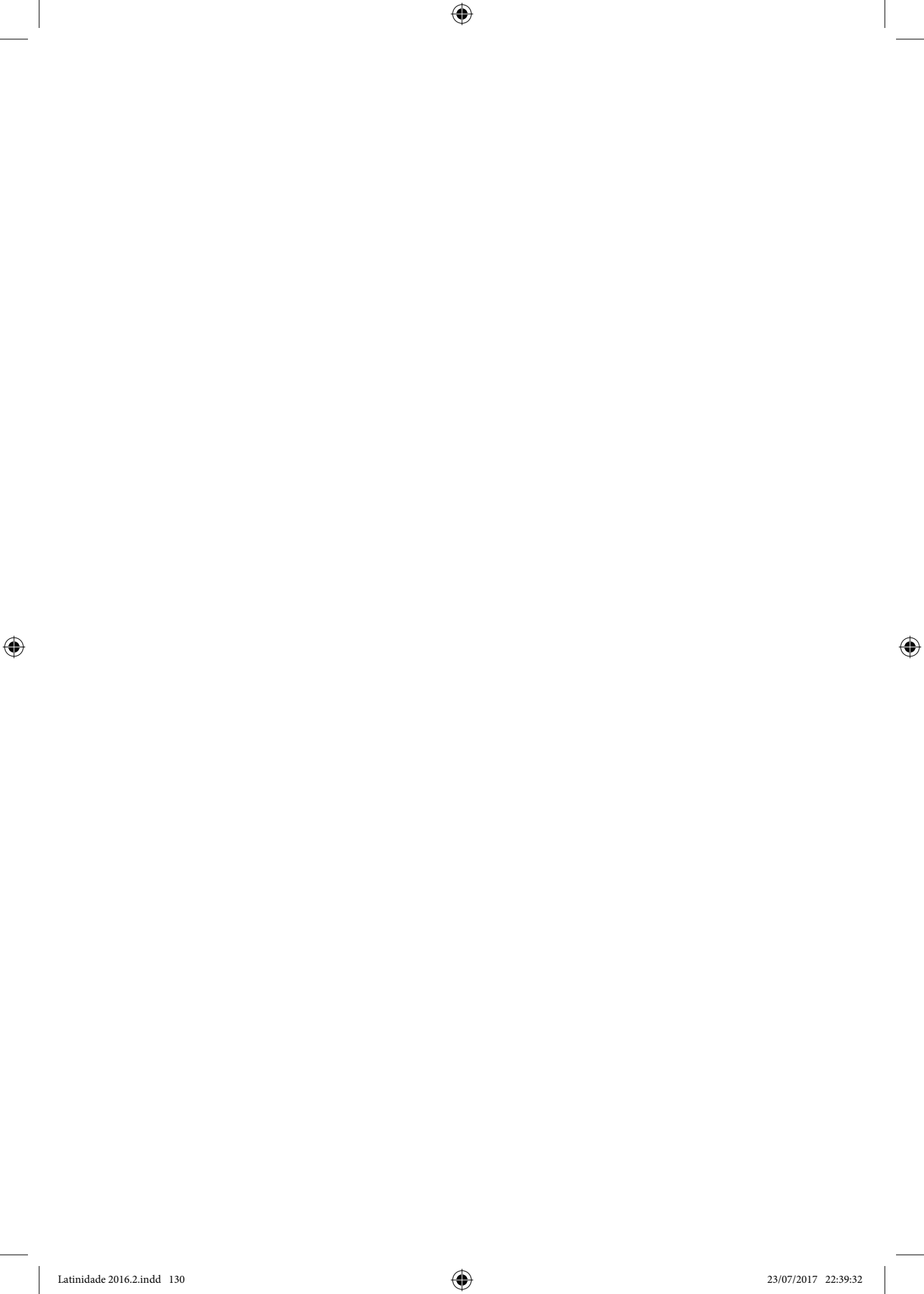
RAMIREZ GARCIA, Eduardo F. *Elementos de la identidad nacional* – Derecho y cultura – n°.13 / Enero- Abril de 2004. México.

ROMERO José Luis (hay varias ediciones) *Breve historia de la Argentina*. Ed. Eudeba Buenos Aires.

SHAW, Enrique. *Nosotros y los Otros en la construcción identitaria. Una visión de la política internacional según Estanislao Zeballos, 1898-1914*. Rosario, 2015.

Recibido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



A comida e a rua em promoção: socialidades, consumo e gastronomia no calçadão de Caxias

Prof. João Maia¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Adelaide Chao²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Resumo

A comida e a cozinha fazem parte de um ritual forte de interação entre os atores sociais e se resignificam conforme seus usos e distinções. A comida se modifica com os lugares. A forma do lugar, a ambiência, transforma seu consumo e sua apresentação. A cozinha quando sai de um lugar e vai para um outro território, será transformada, podendo ser consumida rapidamente, em pé numa lanchonete na beira de uma calçada, ou consumida de maneira mais lenta em um restaurante que oferece “Boa Comida sem balança”. Mas, independentemente de suas apropriações, a comida apresentada como fenômeno de comunicação, causa o efeito social de unir pessoas e criar sociabilidades.

Palavras-chave: comida, gastronomia, calçadão de Caxias.

Resumen

La comida y la cocina forman parte de un ritual fuerte de interacción entre los actores sociales y se resignifican según sus usos y distinciones. La comida se modifica con los lugares. La forma del lugar, el ambiente, transforma su consumo y su presentación. La cocina cuando sale de un lugar y va a otro territorio, será

¹ Professor associado da Faculdade de Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenador do grupo de pesquisa CAC – Comunicação, Arte e Cidade (CNPq/UERJ). Contato: cac_mangueira@hotmail.com

² Doutoranda em Comunicação (PPGCom UERJ), publicitária, especialista em Marketing (ESPM/RJ). Pesquisadora do grupo CAC – Comunicação, Arte e Cidade (CNPq/UERJ). Contato: adelaiderocha@hotmail.com

transformada, podendo ser consumida rapidamente, de pie em uma cafeteria al borde de uma calçada, ou consumida de maneira mais lenta em um restaurante que oferece “Buena Comida sin balanza”. Pero, independentemente de suas apropriações, a comida apresentada como um fenômeno de comunicação, causa o efeito social de unir pessoas e criar sociabilidades.

Palabras clave: comida, gastronomia, calçada de Caxias.

Abstract

Food and cooking are part of a strong ritual of interaction among social actors and are re-shaped according to their uses and distinctions. The food changes with the places. The shape of the place, the ambience, transforms its consumption and its presentation. The kitchen when it leaves a place and goes to another territory, will be transformed, being able to be consumed quickly, standing in a diner on the edge of a sidewalk, or consumed of slower way in a restaurant that offers “Good Food without scale”. But regardless of their appropriations, food presented as a communication phenomenon causes the social effect of uniting people and creating sociabilities.

Keywords: food, gastronomy, Caxias sidewalk.

Pague pouco e coma bem: as socialidades da comida de rua

A comida e a cozinha fazem parte de um ritual forte de interação entre os atores sociais e se resignificam conforme seus usos e distinções. A comida se modifica com os lugares. A forma do lugar, a ambiência, transforma seu consumo e sua apresentação. A cozinha quando sai de um lugar e vai para um outro território, será transformada, podendo ser consumida rapidamente, em pé numa lanchonete na beira de uma calçada, ou consumida de maneira mais lenta em um restaurante que oferece “Boa Comida sem balança”. Mas, independentemente de suas apropriações, a comida apresen-

tada como fenômeno de comunicação, causa o efeito social de unir pessoas e criar sociabilidades.

Na análise de Certeau (1998, p.42), os diferentes modos de preparo e usos da comida, estão diretamente ligados às “artes de fazer”, através de consumos combinatórios - uma maneira de pensar e agir, combinada à arte de utilizar. Tais práticas estão nos espaços urbanos representadas no imaginário, ritos, reempregos e funcionamentos da memória através das “autoridades”, sejam aqueles possibilitam (ou permitem) tais práticas, formadoras da cultura “popular”.

Para compreender a sociabilidade popular contemporânea escolhemos como *locus* de observação o calçadão da Rua José de Alvarenga, no município de Duque de Caxias, baixada fluminense. O lugar, conhecido apenas como Calçadão de Caxias, evidencia o circular acelerado das pessoas. São pessoas atraídas pelas grandes promoções. O calçadão fica próximo à rodoviária e a estação de trem. Quem chega ou parte de Caxias passa pela Rua José de Alvarenga. É uma área exclusiva para pedestres cercada de lojas, restaurante, lanchonetes e galerias comerciais. É nesse cenário que faremos a nossa etnografia.

Propomos a compreensão do “modo de fazer” das refeições ou lanches oferecidos no calçadão de Caxias, considerando a história cultural que cria uma forma de socialidade popular. As promoções marcam de maneira imperiosa a região, estão em todas as partes, em todas as lojas e restaurantes. O Restaurante Boa comida distribui um folheto que anuncia a sua refeição por apenas R\$ 8,99, sem balança, dois pedaços de carne, sobremesas e sucos gratuitos. Mais adiante encontramos outro restaurante que oferece, também sem balança, o almoço por R\$ 6,99. Podemos encontrar, também na área, a oferta de “comida caseira de primeira qualidade” por R\$ 2,99 os 100gr, anunciando que no buffet encontramos bolinho de bacalhau, 35 pratos quentes e 22 pratos frios. Podemos escolher comer em um restaurante “à la carte” chamado de Toca do Caranguejo uma tigela de mocotó por apenas R\$ 10,00. No calçadão é explícita a possibilidade de ter acesso ao que nunca

poderíamos ter se não fossem as maravilhosas ofertas chamativas. As fachadas dos restaurantes são de cores bem fortes, chamativas: preto, vermelho sangue, amarelo ovo. Os vendedores ficam nas portas dos restaurantes no exercício de uma performance extraordinária, com megafones em punho. Eles chamam os pedestres para se alimentar ou ficam simplesmente “brincando” com a moças bonitas que passam.



Fig. 01 – Entrada de um restaurante *self-service* – Duque de Caxias. Imagem João Maia agosto/2016.

O gostar de comer na rua está diretamente ligado ao prazer de estar junto, fazer parte de um *circular* por uma rua completamente lotada de gente. Um fervilhar acompanha o cotidiano do calçadão. A rua oferece efervescência, fazendo com que as pessoas queiram partilhar o que há de comum entre si: o gosto pelo conjunto de signos, um lanche rápido na rua. O sujeito social, seja sozinho ou acompanhado, compartilha a efervescência do momento, associado ao *estar-junto-com* pessoas de uma mesma tribo urbana - aquilo que Maffesoli (1998;2014) chama de *vitalismo do lugar*. É a socialidade popular, que se explicita na rua lotada de transeuntes. O vai-e-vem das pessoas, o comércio local, as promoções de diversos produtos. Esta realidade vivida no presente popular, enfatizada nas obras de Maffesoli, é que valoriza a compreensão do cotidiano como construtor da socialidade (IDEM, 1988;1998). Porém, não negligenciamos a parte do peso dado ao dia-a-dia. Michel De Certeau nos alerta que “o cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe

uma opressão no presente”. [...] “O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior”. (2008.p.31).

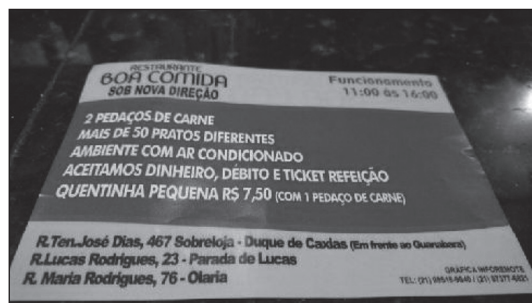


Fig.02 Folheto de divulgação. Imagem: João Maia em agosto/2016.

Numa quarta-feira no mês de julho a cidade de Caxias está intransitável. Está, na verdade, tumultuada, organizada de uma maneira muito própria. Celerada e calma ao mesmo tempo. São cinco da tarde e o fluxo de gente e de carros tumultua a percepção de quem chega de trem. Vamos descendo a passarela que liga a estação de trem até a rua. Os camelôs aos berros oferecem seus produtos, na maioria “importados”, e, de certa maneira, atrapalham o nosso caminhar nessa passarela. Está aqui a calma que se impõem. Tem tanta gente que há engarrafamento na descida da estação até a rua. Se vende de tudo um pouco. Os compradores param, abaixam no chão, gritam também. Os produtos também são mostrados em grades, pendurados por ganchos. É a promoção: calcinhas, maquiagem, capas de celulares. **“Pode chegar... Não vá deixar passar essa... É dez real só”** (sic.). São camisolas, vestidos, aparelhos elétricos, muitas roupas e tênis de marcas estrangeiras de prestígio. “Pranchas” para que os cabelos fiquem lisos com manual em inglês ou para inglês ver. Não tentaremos compreender de maneira clara os objetos que nos circundam. Os carros e ônibus engarrafam a rua. Passamos por um lugar que aparenta ser um ponto final de uma linha de ônibus. Continuamos a nossa caminhada rumo ao calçadão de Caxias. Atravessamos

a rua de maneira astuta, entre os carros. Sim, a necessária astúcia que temos que usar para viver na cidade, qualquer cidade. Passamos do estado imóvel para o acelerado em questão de segundos, no mesmo espaço. Os odores são também um elemento que nos impressiona: cheiro de gasolina, diesel. O barulho é de ensurdecer. Atravessamos uma praça em alguns minutos e assim chegamos ao nosso local de observação sensível.

As práticas comensais, sejam compartilhadas ou não, além dos locais de uso, estão relacionadas à energia própria da socialidade que, para Maffesoli (2014, p.5) “se investe nesses lugares, reais ou simbólicos, onde as tribos pós-modernas dividem os gostos (musicais, culturais, sexuais, esportivos ou religiosos) que servem de cimento (ethos) ao fato de estar-juntos”. Para o autor, o lugar cria ligação e o “comer na rua” fortalece tais práticas.

Na contemporaneidade, talvez pareça que vivemos a urgência de termos um estilo de vida mais prático e a velocidade se impõem em todas as áreas, isso fica evidente no comer nas cadeias de *fast-food* americanizadas. Reginaldo Gonçalves afirma que

Cascudo argumenta que no mundo moderno, especialmente nas áreas urbanas, as refeições não desaparecem, mas tendem a ser substituídas por práticas de alimentação ocasionais, irregulares e ligeiras. Restaurantes e locais de venda da chamada fast-food substituem o espaço da comida feita em casa. Relações sociais e culturais são substituídas por necessidades imediatas. (GONÇALVES, 2004, p.33).

Vale lembrar que temos opções diversas no ato de consumir as nossas refeições. Nos restaurantes do calçadão de Caxias fica evidente que não deixamos de lado as práticas de comensalidade e o prazer de estar junto de maneira rápida ou lenta. A refeição pode ser um salgado que substitui um almoço. Nas lanchonetes são exibidos, de maneira iluminada, nas belas vitrinas, os seus “sal-



João Maia em agosto/2016

137

mental”. Para o autor o espaço marca a maneira de nos relacionarmos com o mundo e com o outro. A sociabilidade era vista de maneira conturbada devido à metrópole ser por excelência o lugar do dinheiro e da consequente divisão do trabalho, fator determinante das relações sociais e dos deslocamentos. O homem em um mundo de estímulos nervosos extremos criaria mecanismos de resistência a relações com o outro, devido à convivência muito próxima a que era obrigado na metrópole. Segundo Simmel, diante dessa situação tensa, criamos uma “atitude de reserva” como instrumento para nos afastarmos mentalmente daqueles que somos obrigados a conviver de maneira intensamente próxima. Essa atitude, para o autor, vem da desconfiança que os homens têm da superficialidade da vida metropolitana, que os torna reservados e não chegam nem a conhecer seus vizinhos de muitos anos. “Na verdade, se é que não estou enganado, o aspecto interior dessa reserva exterior é não apenas a indiferença, mas, mais frequentemente do que nos damos conta, é uma leve aversão, uma estranheza e repulsão mútuas, que redundarão em ódio e luta no momento de um contato mais próximo, ainda que este tenha sido provocado”(SIMMEL, 1979, p.17). Aqui nos apoiamos no autor para uma reflexão sobre a cidade moderna onde o homem urbano ainda tinha um processo de sociabilidade restrito no seu *circular* pela cidade. O *flaneur*, o homem comum, tinha tempo para admirar, se espantar, se deslumbrar. O conjunto de regras poderia ser da ordem da obediência, da razão, uma circulação limitada. Hoje, vivemos a hipervelocidade na metrópole contemporânea (Lipovestky. 2004). Não queremos contar uma história da evolução da cidade, mas frisar que vivemos intensamente o presente: na aversão ou na atração.

A comida oferecida na rua, em eventos, manifestações culturais ou cotidianamente está ligada à comensalidade, representa uma reconquista criativa de espaços públicos, do interesse dos atores sociais, nas diversas formas de compartilhar símbolos, de comungar. Nessa mesma linha de pensamento, Canclíni (2008, p.72) salienta que o ato de vincular o consumo com a cidadania em um lugar de valor cognitivo é “útil para pensar e agir, significativa e renovadoramente na vida social”. A gastronomia fluminense é resignificada

nos pratos oferecidos. A socialidade popular se estabelece através da memória de práticas da culinária, mas também na maneira como o povo usa a comida no cotidiano. O lanche é exibido nos balcões iluminados das lanchonetes populares e nos restaurantes as refeições estão colocadas nos balcões aquecidos, onde servem as comidas.

Quando falamos em sociabilidades, no entanto, não estamos nos referindo tão-somente às relações e convívios que se desdobram no calçadão de Caxias, por entre galerias, lojas de rua, avenidas. Vemos que as socialidades nos induzem a pensar nos usos, no modo como as pessoas circulam e ocupam um lugar, as situações, as trocas, desvios e atalhos.

Nos referimos à socialidade que são os modos dos usos do espaço e o aproveitamento dos recursos disponíveis do contemporâneo. São convívios entremeados de olhares, discussões, trabalho, bate-boca e silêncios, vetores que atraem ou afastam. Falamos do vitalismo do lugar. Buscamos compreender “lugaridades”, no sentido apontado por Milton Santos (1996). A partir dessa noção passamos a reconhecer a cidade em sua plasticidade das ‘nebulosas afetivas’, que torna a socialidade de nossos dias pulsante.

A “lugaridade” apresentada por Milton Santos emerge para nós como a possibilidade de ver e sentir a rua no cotidiano em seus encontros banais. O local praticado se torna, dessa forma, um lugar. A circulação acelerada e lenta das pessoas por esse lugar nos faz compreender as diferentes maneiras de ocupação espacial.

Os usos do lugar são compreendidos pela forma acelerada, quando vemos um homem cruzar o calçadão rapidamente para alcançar o ônibus que sairá da rodoviária, que fica perto. O moço porta uma mochila preta nas costas e usa uma bota de borracha típica de quem trabalha em áreas molhadas ou precisa se cuidar para não sofrer acidentes. É um uniforme. Está protegido. Sentimos a lentidão quando encontramos um casal, no fim da tarde, que evidentemente está namorando encostado no balcão de uma lanchonete, comendo lentamente uma empada, um pastel de forno e tomando

caldo de cana. Podemos apreciar várias formas de ocupar o mesmo lugar. Serve para namorar, passear, cruzar rapidamente a rua ou se ancorar em um bar para tomar uma cerveja. Os espaços são múltiplos. Compreendemos a “lugaridade” a partir dos fixos e fluxos comunicacionais, seus usos, apropriações e re-apropriações. São momentos de despesas improdutivas, de submissão da razão produtivista à razão sensível, da emoção de viver o “estar junto”, de criar um lugar. Essa é a maneira que olhamos à cidade sensível.

A leitura de Norbert Elias é preciosa para refletir sobre as formas das inter-relações sociais, a partir das mudanças que estão ocorrendo contemporaneamente no imaginário constitutivo do espaço. As correspondências entre os homens criam novas dimensões do espaço, do território, do lugar e inventam novos destinos para a cidade:

A inquietude irremediável, a proximidade do perigo, a atmosfera geral de uma vida imprevisível e incerta, onde emergem, nas melhores das hipóteses, algumas frágeis ilhas de relativa tranqüilidade, suscitam bruscas mudanças de humor...”(ELIAS, 1973, p.191).

A diversidade das sociabilidades contemporâneas são incompreensíveis para aqueles que tentam definir com paradigmas da modernidade o significado dos encontros fortuitos que fundam lugar de civilidade. É dentro das redes de comunicação que se estabelecem na cidade maneiras de se viver “em conjunto”. O mapa do cotidiano da cidade mistura os tempos passados e presentes e esgarça as distâncias e os espaços. O “capital cultural” das cidades está sendo redefinido pela superabundância de espaços (FEATHERSTONE, 1995).

Bibliografia

CANCLÍNI, Nestor G. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de Fazer (3a ed.). Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, M. et al. **A Invenção do Cotidiano 2: morar, cozinhar**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

ELIAS, Norbert. **La civilisation des mœurs**. Paris: Calman-Lévy, 1973.

FEATHERSTONE, Mike (org.). **Cultura Global: Nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luis da Câmara Cascudo**. Rio de Janeiro: Revista Estudos Históricos, 2004-33.

LIPOVESTKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MAFFESOLI, Michel. **Homo eroticus: comunhões emocionais**. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum: compêndio de sociologia compreensiva**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MOREIRA, Sueli Aparecida. **Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos**. *Cienc. Cult.* [on-line]. 2010, vol.62, n.4, pp. 23-26.

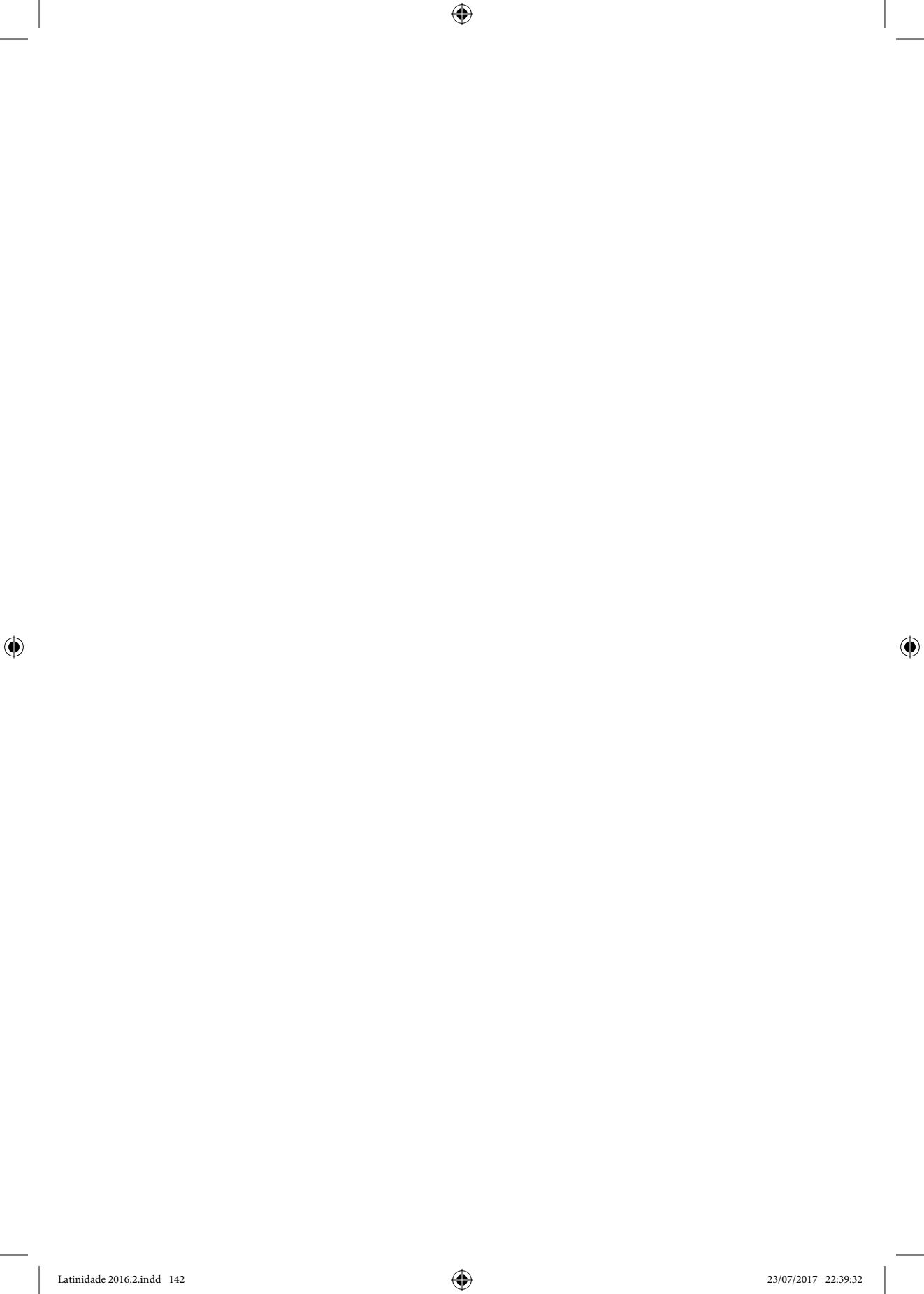
RAMOS, Artur. **Notas sobre a culinária negro-brasileira**. In CASCUDO. Luís da Câmara (org). *Antologia da alimentação no Brasil*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1977.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SIMMEL, Georg. **Sociologia da Refeição**. Estudos Históricos, CPDOC/FGV, n.33. Tradução de Edgard Malagodi. Rio de Janeiro: 2004.

Recebido em: Agosto/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



Lundu: um olhar etnomusicológico

José Fernando S. Monteiro

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Catherine Furtado

Universidade Federal do Ceará – UFC

Resumo

Procuramos neste artigo atribuir uma visão Etnomusicológica ao primeiro gênero de origem africana amplamente aceito na sociedade brasileira, o lundu. Tendo em vista a comprovada influência que a cultura negra exerceu no Brasil, procuramos demonstrar que a música tem papel preponderante neste processo, devido a interculturalidade existente na colônia portuguesa da América, proporcionando um ambiente favorável à assimilação cultural interétnica, no nosso caso a musical, especificamente do lundu. No que tange aos estudos da influência da música no comportamento social não há campo científico melhor que a Etnomusicologia, de modo que traçamos também um histórico desta disciplina que em 2015 completou 110 anos.

Palavras-chave: Lundu, Etnomusicologia, etnicidade.

Resumen

Buscamos en este artículo atribuir una visión Etnomusicológica al primer género de origen africano ampliamente aceptado en la sociedad brasileña, el lundu. En cuanto a la comprobada influencia que la cultura negra ejerció en Brasil, procuramos demostrar que la música tiene un papel preponderante en este proceso, debido a la interculturalidad existente en la colonia portuguesa de América, proporcionando un ambiente favorable a la asimilación cultural interétnica, en nuestro caso la musical, Específicamente del lundu. En lo que se refiere a los estudios de la influencia de la música en el comportamiento social

no hay campo científico mejor que la Etnomusicología, de modo que trazamos también un histórico de esta disciplina que en 2015 cumplió 110 años.

Palabras clave: Lundu, Etnomusicología, etnicidad.

Abstract

We intent in this article elucidate one ethnomusicological view of the first African origin genre widely accepted in Brazilian society, lundu. Considering the evidenced influence of black culture exercised in Brazil, we try to demonstrate that music plays an important role in this process, due to the existing intercultural Portuguese colony of America while providing a favorable environment for inter-ethnic cultural assimilation, in this case the musical, specifically lundu. Regarding to the study of music influence on social behavior there is no scientific field better than Ethnomusicology, so also traced a history of this discipline that in 2015 arrived to 110 years.

Keywords: Lundu, Ethnomusicology, ethnicity.

A Etnomusicologia

A Etnomusicologia completou 110 anos em 2015, ela surge como disciplina no início do século XX, a partir da musicologia comparada. Esta última se caracteriza como um campo da musicologia inaugurado por Guido Adler na tentativa de analisar a música dos povos não europeus, das culturas ágrafas, não ocidentais, justapondo a ciência histórica e a ciência musicológica. Neste campo Adler ainda engloba o folclore europeu e a estes estudos chama de “*musikologie*”, que corresponde a investigação e comparação musical para fins etnográficos.

A proposta de Adler de separar a música ocidental da não-ocidental, ou oriental, se faz perceber ainda hoje, refletindo até mesmo na chamada *world music*, caracterizada pelas músicas populares e hibridismos de todo o mundo,

geralmente extraocidental. Por todas estas questões Guido Adler é considerado o precursor da musicologia comparada, embora se julgue que talvez ignorasse a verdadeira importância dos sistemas musicais não ocidentais.

Outro personagem importante no desenvolvimento da musicologia comparativa é Alexander John Ellis, físico e fonólogo inglês que se preocupou em examinar as particularidades de escalas e afinações dos instrumentos orientais, através de equipamentos de medições acústicas. Ao contrário de Adler, Ellis não se importava tanto com os conceitos ou pré-conceitos da musicologia histórica e defendeu a comparação como metodologia mais apropriada para o estudo das músicas não-ocidentais.

Os trabalhos de Adler e Ellis incidiram ao menos em dois fatores fundamentais para o surgimento da Etnomusicologia: o reconhecimento de que a música ocidental não é regida por leis universais e o fato de a cultura musical do ocidente não ser a única e nem modelo obrigatório para a prática musical para as outras partes do mundo.

Em 1900, Carl Stumpf também contribui com o campo da musicologia comparada ao medir as escalas dos instrumentos e fazer experimentos de percepção musical e algumas gravações com um grupo de músicos saídos do Sião (atual Tailândia) para uma apresentação na Universidade de Berlim. Essas gravações tornam-se a primeira coleção de fonogramas existente. Stumpf conclui que a ideia de “desafinado” é por si só uma questão etnológica, estar “fora do tom” é, portanto, estar fora dos padrões comuns do mundo musical próprio, sendo, notadamente, considerado “afinado”, o padrão ocidental.

Quanto as gravações, o fonógrafo criado por Thomas Edison em 1877, vai ter papel fundamental nas pesquisas etnográficas, possibilitando não só as gravações, mas também o armazenamento das mesmas, ainda que inicialmente de forma limitada, em pequenos cilindros de cera, ocasionando o surgimento de arquivos, capazes de armazenar grande quantidade de documentação

sonora, como o *Wiener Phonogrammarchiv*, de Viena, a *Société d'Anthropologie*, de Paris, e o *Berliner Phonogrammarchiv*, de Berlim.

Em Berlim, o continuador da obra de Carl Stumpf foi Erich Moritz von Hornbostel, que, embora fosse químico, se preocupou em ampliar rapidamente a coleção iniciada por Stumpf e pretendia também recolher amostras de músicas de todas as partes do globo, acreditando que assim resolveria questões básicas da musicologia através de um estudo comparado.

A musicologia comparada recorre cada vez mais aos recursos tecnológicos e assimila destas a vontade de inovar. E é inovando que efetivamente esses precursores da musicologia comparativa edificam as estruturas para o surgimento de uma nova disciplina, a Etnomusicologia.

A Etnomusicologia nasce em 1905 quando Erich Hornbostel é convidado para dirigir o Arquivo Fonográfico de Berlim, publicando na véspera de assumir, junto com Otto Abraham, o artigo *Über die Bedeutung des Phonographen für vergleichende Musikwissenschaft* [Sobre a importância do fonógrafo para o trabalho musicológico comparativo], onde coloca a necessidade de os autores buscarem compreender as diferenças musicais a partir das especificidades culturais. Assim que assume o cargo de diretor, Hornbostel publica o artigo *Problemas da Musicologia Comparativa*, testemunhando o nascimento da nova disciplina.

O nome etnomusicologia, apesar de já existir desde 1900, não é amplamente usado inicialmente. A primeira vez que o termo etnomusicologia aparece é na obra *Musicologica: A study of the nature of Ethnomusicology, its problems, methods, and representative personalities* [Musicologica: Um estudo da natureza da Etnomusicologia, seus problemas, métodos e personalidades representativas] (1955), do holandês Jaap Kunst.

No pós-guerra, a Etnomusicologia migra para os Estados Unidos e, em 1955, é fundada a *Society for Ethnomusicology*. Nas décadas seguintes são publicados os livros *The Anthropology of Music* [A Antropologia da Música] (1964), de Alan P. Meriam, *Theory and Method in Ethnomusicology* [Teoria e

Método na Etnomusicologia] (1964), de Bruno Nettl, e *The Ethnomusicologist* [O Etnomusicologista] (1971), de Mantle Hood, que passam a ditar os termos no que se refere a Etnomusicologia.

Outro nome a integrar o seletor grupo dos autores de referência na Etnomusicologia é o britânico John Blacking e seu livro *How Musical is Man?* [Quão Musical é o Homem?], publicado em 1973, está entre os mais citados desta área de estudos, a que ele próprio identifica como Antropologia da Música. Blacking foi crucial no destino da disciplina e ainda estabeleceu um centro de formação em Etnomusicologia na Queen's University of Belfast, na Irlanda do Norte, atraindo pesquisadores de todo o mundo, inclusive brasileiros.

A Etnomusicologia no Brasil

No Brasil, a Etnomusicologia chega através de alemães que fizeram as primeiras gravações fonográficas no país, integrando uma missão austríaca dirigida por Richard Wettstein, em 1901. Mas as coleções mais expressivas foram as dos antropólogos Wilhelm Kissenberth e Theodor Koch-Grünberg, feitas entre 1908 e 1913 e que consistiam em coleta de material da cultura indígena para o Museu de Antropologia de Berlim.

O primeiro brasileiro a tomar parte neste processo foi Edgard Roquette Pinto (também grande pioneiro da radiodifusão no Brasil) que realizou gravações com fonógrafo entre os indígenas do noroeste do Mato Grosso, em 1912. Na década seguinte, Mário de Andrade, entusiasmado com a obra de Koch-Grünberg, solicita ao arquivo fonográfico de Berlim cópias das gravações feitas na Amazônia e das análises musicais de Koch-Grünberg, além de um fonógrafo para utilização em campo. Esse fonógrafo, que chega em 1937, é usado por Olga Prager Coelho para registrar cantigas do candomblé baiano. Nesse mesmo período, já se começava a utilizar o gravador elétrico, melhor e mais adequado ao trabalho de campo.

Em 1938, Mário de Andrade, então Diretor do Departamento de Cultura da Cidade de São Paulo, financiado por este mesmo departamento, realizou a Missão de Pesquisas Folclóricas coletando originais da expressão popular do Norte e Nordeste do Brasil, no afã de salvar essas manifestações ambigualmente ameaçadas pela crescente urbanização e auxiliadas pelos consideráveis avanços tecnológicos da época.

A Missão de Mário de Andrade constitui hoje um registro precioso do patrimônio imaterial brasileiro através da produção de um amplo acervo que conta com 1.066 fotos, 9 rolos de filme, 168 discos em 78 rpm, 770 objetos e vinte cadernetas de campo, material esse que, acurado pela folclorista Oneyda Alvarenga, resultou na coleção Arquivo Folclórico, composta pelas obras *Melodias Registradas por Meios Não Mecânicos*, vol. I (1946), e *Catálogo Ilustrado do Museu do Folclore*, vol. II (1948), e também na coleção Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro, composta pelo material audível, editado em 5 volumes, entre 1948 e 1956.

Entretanto, a disciplina de Etnomusicologia só avança no Brasil a partir da década de 1980. Manuel Veiga foi o primeiro brasileiro a concluir um doutorado em Etnomusicologia, em 1981 na *University of California* (UCLA), Los Angeles, onde defendeu a tese *Brazilian Ethnomusicology: Amerindian Phases* [Etnomusicologia Brasileira: Fases Ameríndias].

Em 1982, Kilza Setti defende na Universidade de São Paulo sua tese *Ubatuba nos cantos das praias: Estudo de caiçara paulista e de sua criação musical*, junto ao Doutorado em Ciências Sociais, sob orientação do antropólogo João Baptista Borges Pereira. Esse exemplo dá mostras de como a Etnomusicologia no Brasil ainda se escorava em outras disciplinas neste período. Dois anos depois, José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato defendem juntos seus doutorados na *Queen's University of Belfast*, sob orientação de John Blacking.

No final da década de 1980, três novos doutorados em Etnomusicologia realizados por brasileiros: Marcos Branda Lacerda, Angela Lühning e Tiago

de Oliveira Pinto, todos na Alemanha. No início da década de 1990 mais três doutorados referentes à Etnomusicologia feitos por brasileiros no exterior: Elizabeth Lucas, na Universidade do Texas; Marta Ulhôa, na *Cornell University*; e Samuel Araújo, na Universidade de Illinois. Samuel Araújo também cria em 1995 o Laboratório de Etnomusicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Outros pesquisadores de destaque neste período são Elizabeth Travassos e Rafael José de Meneses Bastos, como nos fala Carlos Sandroni:

Bastos publicou sua importante dissertação de mestrado, *A Musicológica Kamayurá: para uma Antropologia da Comunicação no Alto-Xingu*, em 1978. O livro foi favoravelmente resenhado por Anthony Seeger no *Yearbook for Traditional Music* de 1984, e representou sem dúvida um marco na lenta maturação de uma etnomusicologia brasileira. (SANDRONI, 2008, p. 68).

Desde a década de 1980, Manuel Veiga já procurava agrupar os interessados em Etnomusicologia no Brasil através da organização das Jornadas de Etnomusicologia na Universidade Federal da Bahia. Em 2000 Rosângela Pereira de Tugny também reuniu muitos interessados em Etnomusicologia no Encontro Internacional de Músicas Africanas e Indígenas no Brasil. Esses e outros eventos incentivaram a criação da Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET), em 2001, tendo como primeiro presidente Carlos Sandroni, que permaneceu no cargo por dois mandatos consecutivos. Também em 2001, Sandroni publica o livro *Feitiço Decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*, resultado de sua tese de doutorado defendida na *Université de Tours*, na França.

Atualmente a ABET se encontra em seu XIV Encontro Nacional e há inúmeros grupos de pesquisa sobre a Etnomusicologia, além de muitos periódicos que abrem espaço para o tema, entre estes se destaca a revista eletrônica da ABET, *Música e Cultura*, criada em 2006.

O Lundu

O lundu provém da música praticada pelos negros africanos da região do Congo e Angola, trazidos para o Brasil como escravos a partir do século XVI. Caracterizado tanto como dança quanto como gênero musical, o lundu foi muito praticado no Brasil Colônia, sendo o primeiro gênero musical de matriz africana plenamente aceito pela sociedade branca colonial e terminou por constituir a base da musicalidade brasileira.

O viajante português Alfredo de Morais Sarmiento, que visitou a África no século XIX, descreveu uma dança de nome “batuque”, que encontrou no Congo e classificou como “essencialmente lasciva”, capaz de reproduzir os “instintos brutais” daqueles povos. Ainda segundo Sarmiento: “Em Loanda [...], o *batuque* consiste também n’um círculo formado pelos dançadores, indo para o meio um preto ou preta que depois de executar vários passos, vai dar uma embigada, a que chamam *semba*, na pessoa que escolhe, a qual vai para o meio do círculo, substituí-lo. (SARMENTO, 1880, p. 127).

A descrição de Sarmiento coincide com o retrato que o poeta Tomás Antônio Gonzaga faz, no Brasil, do lundu e do batuque, ainda em finais do século XVIII, também descrevendo a “umbigada”:

Aqui lascivo amante sem reboço
 À torpe concubina oferta o braço:
 Ali mancebo ousado assiste e faia
 À simples filha, que seus pais recatam.
 A ligeira mulata, em trajes de homens,
 Dança o quente lundu e o vil batuque;
 [...]
 Umas vezes suspende ao ar o corpo;
 Outras vezes carrega sobre a tábua,
 E desta sorte faz que as belas moças,
 Movidas do balanço, deem no vento
 Milhares e milhares de embigadas.” (GONZAGA, 2013, pp. 103-104).

É certo que o lundu se originou do batuque trazido pelos negros da África, mas vale lembrar que, ao menos no Brasil, “batuque” era um nome genérico com o qual se designava qualquer música ou dança dos negros. Outro termo genérico no período colonial era “calundu”, servindo para se referir às práticas religiosas dos negros. O nome “lundu” é possivelmente uma corruptela de “calundu”.

A palavra “lundu” aparece pela primeira vez em uma carta de D. José da Cunha Grã Athayde e Mello, que foi governador de Pernambuco entre 1768 e 1769, defendendo certo tipo de baile praticado pelos negros da colônia. A carta, de 1780, foi transcrita por Francisco Augusto Pereira da Costa no artigo *Folk-Lore Pernambucano*, publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, em 1907, nela Athayde e Mello diz:

Os pretos divididos em nações e com instrumentos proprios de cada uma, dançam e fazem voltas como arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que, ainda que não sejam os mais indecentes, são como os fandangos em Castella, o fôfas de Portugal, o lundum dos brancos e pardos daquelle paiz. (ATHAYDE E MELLO apud PEREIRA DA COSTA, 1907, p. 204).

O lundu teria então incorporado os estalidos de dedo que se acredita ter vindo do fandango dos espanhóis. Do batuque o lundu assimilou o gesto característico da umbigada (já praticado na África), o qual, além de indicar o dançarino que vai substituir aquele que está no centro do círculo, também representa o clímax da dança permeada de sensualidade e languidez. A música do lundu termina por acompanhar a dança. Monótono e repetitivo, mas voluptuoso e lascivo, o lundu encontrou na distante colônia portuguesa da América ambiente favorável para se desenvolver, apesar das perseguições sofridas pelos negros quanto às suas práticas culturais.

Percebemos no entanto, como Athayde e Mello nos demonstra, que se o lundu é uma música e uma dança originalmente praticada pelos negros, aos poucos inclui também mestiços e brancos. Nas imagens abaixo percebemos claramente esta aculturação. A primeira mostra um batuque praticado por negros, tal como chega ao Brasil trazido pelos negros escravos, ainda que esses negros já estivessem aparentemente adaptados ao solo brasileiro, com uma casa-grande ao fundo. As duas seguintes mostram a “dança do lundu”, todavia enquanto uma mostra apenas negros, com uma casa simples ao fundo e sem maiores recursos instrumentais, a outra mostra um grupo maior e etnicamente diversificado, com um casal de brancos ao centro, dançando ao som de uma viola (instrumento originalmente de brancos), e a presença de pessoas aparentemente abastadas e até de um religioso, com uma casa ampla, vistosa e avarandada ao fundo e uma, entre os poucos negros, cuida de alimentar a fogueira, demonstrando sua baixa condição¹.



Imagem 1: A dança do batuque (*Danse Batuca*). Fonte: RUGENDAS, 1835, p. 277.

¹ Ver também: CASTAGNA, Paulo. *A modinha e o lundu nos séculos XVIII e XIX*. Apostila do curso História da Música Brasileira, Instituto de Artes da UNESP. São Paulo: [S/I], 2003.

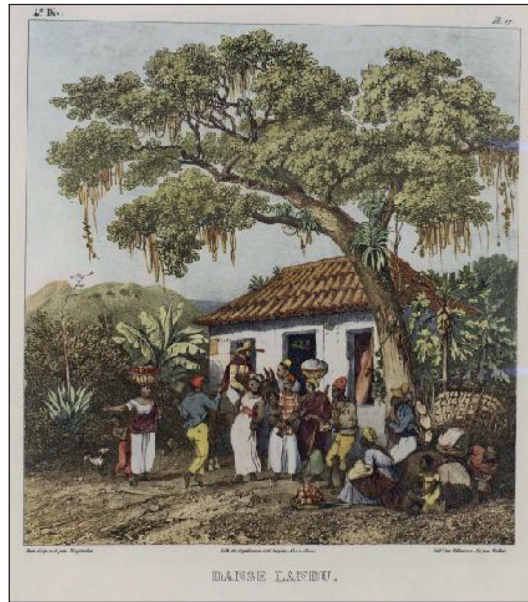


Imagem 2: A dança do lundu (*Danse Landu*). Fonte: RUGENDAS, 1835, p. 278.



Imagem 3: A dança do lundu (*Danse Landu*). Fonte: RUGENDAS, 1835, p. 217.

Entre os indígenas, os viajantes Carl von Martius e Johann Spix, descrevem uma dança dos Puris em que:

As mulheres remexiam os quadrís fortemente, ora para frente, ora para trás, e os homens davam umbigadas; incitados pela música, pulavam fora da fila, para saudar, dêsse modo, aos assistentes. [...] Esta dansa, cuja pantomima parece significar os instintos sexuais, tem muita semelhança com o batuque etiópico, e talvez passado dos negros para os indígenas americanos. (MARTIUS; SPIX, 1938, p. 345).

Percebemos então que o lundu, e a umbigada, chega a todas as etnias presentes no período colonial e também a variados estratos da sociedade. Aos poucos o lundu dos terreiros, já com as devidas modificações, também vai ser dançado nos salões da nobreza “com a umbigada característica do batuque disfarçada em mesura”, como nos informa Mozart de Araújo (1964, p. 23), sendo apreciado também pela aristocracia. Isso não só no Brasil, mas também em Portugal, onde o lundu chamava a atenção pela “exoticidade” e para onde foi levado possivelmente durante o século XVIII pelo poeta mulato Domingos Caldas Barbosa ou pelos aventureiros que vieram ao Brasil em busca de ouro. Lá, passou a dividir espaço com a modinha, com quem já havia se hibridado antes na colônia.

O lundu, enquanto gênero musical também foi assimilado pelos autores de teatro, integrando entremezes e revistas, nos quais sua sensualidade era aproveitada para cenas cômico-jocosas. Com o desaparecimento do lundu, o maxixe seria aproveitado para o mesmo fim, abrindo depois espaço para o samba.

Também foram muitos os lundus gravados, a partir do advento dos fonogramas, que mantinham letras cômicas ou de duplo sentido. Vale destacar que a primeira canção gravada no Brasil foi o lundu *Isto é Bom*, de Xisto Bahia, gravado por Bahiano, pela Casa Edison, em 1902.

Segundo Dilmar Miranda:

O lundu, como registro da rítmica sincopada binária simples, constitui valioso exemplar de como a polirritmia originária afro ainda presente na música popular contemporânea de povos afro-latinos, se perdeu no tempo, no trajeto da constituição de um gênero de afro-brasileira. É impossível saber como e em que exato momento isso se deu. Atualmente, a polirritmia continua sendo praticada nos cultos do candomblé ou em alguma das danças dramáticas tradicionais como o bumba-meu-boi, espécie de nichos da tradição e preservação da rítmica original. (MIRANDA, 2009, p. 35).

Temos ainda, no Pará, a representação do lundu marajoara, da Ilha de Marajó, extremamente lascivo, se assemelhando ao semba angolano, notadamente, ambos de mesma origem remota.

Conclusão

Percebemos que a cultura e musicalidade dos negros, especialmente do lundu, é amplamente assimilada pelos habitantes da colônia, integrado pelas diferentes etnias e camadas sociais desse período. Devemos destacar, entretanto, que, apesar da condição de servidão, havia uma certa tolerância a certas práticas culturais dos negros. O jesuíta André João Antonil, em sua obra *Cultura e Opulência do Brasil*, publicado em 1711, já aconselhava os senhores a permitir que os negros se alegrassem e praticassem sua cultura, afirmando que:

Negar lhes totalmente os seus folguedos, que são o unico alivio do seu cativo, he querellos desconsolados, & melancolicos, de pouca vida, & saude. Por tanto não lhes estranhem os Senhores o crearem seus Reys, cantar, & bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, & o alegraremse innocentemente á tarde depois de terem feito pela manhã

a suas festas de Nossa Senhora do Rosario, de São Benedito, & do Orago da Capella do Engenho, sem gasto dos Escravos, acudindo o Senhor com sua liberalidade aos Juizes, & dandolhes algum premio do seu continuado trabalho. (ANTONIL, 1711, p. 28).

Essa certa “liberalidade” (que não excede as muitas perseguições e proibições às manifestações culturais dos escravos), dinamizou a interculturalidade entre os negros e os outros habitantes da colônia, interação essa que sem dúvida é responsável pela integração e permanência de elementos da cultura negra no Brasil atual, embora também tenha havido perdas.

São reconhecidas as diferenças que se estabeleceram entre reinóis e colonos no Brasil, a colônia da América atribuiu certas características (“amolecimento”) aos colonos que se devem em muito à distância e ao clima tropical brasileiro. Sem ter como recorrer à metrópole, os colonos terminavam assimilando as culturas índia e negra. No que concerne ao clima, apesar de os portugueses terem boa aclimatabilidade, como já apontou Gilberto Freyre (2003, p. 72), os negros tinham certa vantagem, por já estarem acostumados aos trópicos africanos, o que resultou no fato de suas práticas culturais serem realizadas de forma semelhante como a que se fazia na África, obviamente adaptadas aos recursos que agora dispunham. Essa melhor adaptação aos climas quentes por parte dos negros (vide colonização de Angola), serve também de recurso para a estruturação dos colonos, que sem dúvidas tomam a adaptação dos negros à terra como modelo.

Todas essas características foram reforçadas a partir do século XIX, quando em meio ao processo de Independência, se procurava no período colonial (incluindo-se aí a cultura dos negros) elementos para se construir uma identidade nacional autenticamente brasileira. De fato, os negros são responsáveis por muitas características atribuídas ao povo brasileiro, a calorosidade, a alegria exacerbada, o gosto musical predominante, o paladar, o charme e a reconhecida sensualidade, são inegavelmente traços da cul-

tura negra no Brasil. Inegavelmente o lundu também está nas origens do processo de globalização da música brasileira, pois, como vimos, antecede diretamente o samba, na linha formadora deste gênero, e o samba, além de tornar-se símbolo nacional, foi sistematicamente exportado e internacionalizado, já a partir dos anos 1930.

Etnomusicologicamente falando, a música tem papel preponderante na aculturação da cultura de matriz africana no Brasil, pois é uma manifestação primitiva e natural dos negros, presente em seus festejos, lutas e práticas religiosas, veículos pelos quais ocorrem as interações culturais entre os negros e com os demais povos. O lundu tem ainda maior destaque, pois, como vimos, foi a primeira manifestação dos negros aceita e assimilada socialmente pelos brancos. Através da dança e da música do lundu, a sociedade brasileira incorporou traços da cultura dos negros. O lundu esteve presente tanto nos terreiros a céu aberto, quanto nos salões aristocráticos e também nos teatros e lares, entre boêmios e músicos eruditos, fazendo o intercâmbio cultural para a consolidação da cultura negra no Brasil.

Bibliografia

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. Lisboa: Na Officina Real Deslandesiana, 1711.

ARAÚJO, Mozart de. *A modinha e o lundu no século XVIII: Uma pesquisa histórica e bibliográfica*. São Paulo: Ricordi, 1963.

CASTAGNA, Paulo. *A modinha e o lundu nos séculos XVIII e XIX*. Apostila do curso História da Música Brasileira, Instituto de Artes da UNESP. São Paulo: [S/I], 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: A formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª edição rev.. São Paulo: Global, 2003.

GONZAGA, Tomás Antônio. *Cartas Chilenas*. [edição eletrônica]. São Paulo: DCL, 2013.

LISBOA, Segréis de. *Modinhas e Lunduns dos séculos XVIII e XIX*. Movieplay, 1997.

Mário de Andrade – *Missão de Pesquisas Folclóricas*. Disponível em: <<http://ww2.sescsp.org.br/sesc/hotsites/missao/>> Acesso em: 23 abr. 2015.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von; SPIX, Johann Baptiste. *Viagem pelo Brasil*. vol. 1. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938. Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer.

MIRANDA, Dilmar. *Nós a música popular brasileira*. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2009.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. *Inventário e patrimônio cultural no Brasil*. História, São Paulo, vol. 26, nº 02, pp. 257-268, 2007.

PINTO, Tiago de Oliveira. *Etnomusicologia: 100 anos: 100 anos de Etnomusicologia – E a ‘era fonográfica’ da disciplina no Brasil*. In: LÜHNING, Angela E. (org.). Anais do II Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia. Salvador: UFBA, 2005.

Plataforma Lattes. Disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/>> Acesso em: 23 abr. 2015.

RUGENDAS, Moritz. *Malerische Reise in Brasilien*. Paris: Engelmann & C., 1835.

SANDRONI, Carlos. *Apontamentos sobre a história e o perfil institucional da etnomusicologia no Brasil*. Revista USP, São Paulo, nº 77, mar./mai. pp. 66-75, 2008.

SARMENTO, Alfredo de. *Sertões D’Africa (Apontamentos de Viagem)*. Lisboa: Francisco Arthur da Silva, 1880.

TINHORÃO, José Ramos. *Música Popular de Índios, Negros e Mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1972.

TRAVASSOS, Elizabeth. *John Blacking ou uma humanidade sonora saudavelmente organizada*. Cadernos de Campo, São Paulo, nº 16, pp. 191-200, 2007.

Recebido em: Agosto/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

Imaginário jesuítico: uma leitura a partir do Pe. Fernão Cardim¹

José Lúcio Nascimento Júnior

Graduado em História – UNISUAM

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar alguns traços do imaginário e a mentalidade dos padres jesuítas que se estabeleceram na América Portuguesa a partir século XVI com o intuito de cristianizar as diferentes populações do novo domínio lusitano. Para tanto, foi examinado o *Tratado da Gente e da Terra do Brasil*, escrito pelo padre Fernão Cardim, no século XVI. Como método de análise realizou-se a leitura isotópica e, a partir dela, foi possível concluir que tanto a terra quanto o nativo gravitavam na mentalidade jesuítica entre Deus e o Diabo, entre o Céu e o Inferno, variando de acordo com o momento e com a vivência no novo mundo.

Palavras-chave: história cultural; América portuguesa; colonização; jesuítas.

Resumen:

El objetivo de este artículo es analizar algunos rasgos del imaginario y la mentalidad de los padres jesuitas que se establecieron en la América portuguesa a partir del siglo XVI con el propósito de cristianizar a las diferentes poblaciones del nuevo dominio lusitano. Para ello, se examinó el Tratado de la Gente y de la Tierra de Brasil, escrito por el padre Fernão Cardim, en el siglo XVI. Como método de análisis se realizó la lectura isotópica y, a partir de ella, fue posible concluir que tanto la tierra como el nativo gravitaban en la mentalidad jesuítica entre Dios y el Diablo, entre el Cielo y el Infierno, variando de acuerdo con el momento y Con la vivencia en el nuevo mundo.

Palabras clave: historia cultural, América portuguesa, colonización, jesuitas.

¹ O presente artigo foi originalmente escrito no segundo semestre de 2006, para a participação em uma mesa de debate intitulada: **A mesa dos monitores**, realizada na UNISUAM pela prof. Ms, Maria Helena Abrantes Pitta. Este artigo deriva da monografia **O sonho indiano: imaginário jesuítico no século XVI** defendida na UNISUAM, em dezembro de 2005.

Abstract

The aim of this article is to analyze some traces of the imagery and the mentality of the Jesuit priests who settled in Portuguese America from the 16th century onwards with the intention of Christianizing the different populations of the new Lusitanian domain. For that, the Treaty of People and the Land of Brazil, written by Father Fernão Cardim, was examined in the 16th century. As a method of analysis, the isotopic reading was made and from this it was possible to conclude that both the earth and the native gravitated in the Jesuit mentality between God and the Devil, between Heaven and Hell, varying according to the moment and with the experience in the new world.

Keywords: cultural history, portuguese America, colonization, jesuits.

O objetivo deste artigo é analisar alguns traços do imaginário dos padres jesuítas que se estabeleceram na América Portuguesa a partir século XVI com o intuito de cristianizar as diferentes populações do novo domínio lusitano. Essa ordem católica fora fundada em 27 de novembro de 1540 pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, tendo como principal teólogo Inácio de Loyola. A fundação dessa companhia situa-se em um momento de grandes transformações na Europa e na maneira como os habitantes daquele continente percebiam as configurações do planeta, vide as intensas transformações cartográficas que ocorreram após 1500, não apenas em Portugal, mas em diferentes locais da Europa.

Apesar de ter sido fundada em 1540, a Companhia de Jesus já enviaria seus membros às terras da América Portuguesa no final da década de 1540. Os primeiros inicianos a chegarem ao Brasil foram os padres Manuel da Nóbrega, Vicente Rodrigues, Diogo Jácome, Leonardo Nunes, Antonio Pires e João de Azpilcueta Navarro, em 1549, junto com o primeiro governador geral, Tomé de Souza. Eles objetivavam a conversão dos nativos a fé católica.

Desde a chegada dos primeiros inicianos até a expulsão da ordem do Brasil pelo Marques de Pombal em 1759 foram inúmeros os padres que

vieram à nova terra com o intuito de catequizar os nativos, para ficarmos apenas com o período colonial. Dentre alguns dos mais conhecidos temos os Padres Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, Antônio Vieira, Pero de Magalhães Gândavo, Fernão Cardim e Antonil. Esses padres produziram uma grande quantidade de relatos sobre a nova terra e suas atuações nela, deixando assim um acervo documental vasto. Devido às características deste artigo escolhemos a obra de Fernão Cardim, intitulada *Tratado da Terra e da Gente do Brasil*², como objeto de estudo e exemplo para analisarmos o imaginário jesuítico na América portuguesa no século XVI.

As cartas tinham grande importância para a missão jesuítica. Elas tinham a função de manter uno o espírito da missão, não apenas por informar como estavam as diferentes missões pelo mundo, mas pela troca de experiências. Temos que lembrar também que na formação de novos jesuítas, principalmente os que seriam enviados para o Brasil, eram utilizadas as cartas para que estes já conhecessem a realidade a que iriam encontrar. As cartas enviadas das diferentes partes do mundo a sede em Roma eram divididas em dois grupos: a carta principal e a *hijuelas*.

As cartas principais tinham o objetivo de edificar o público, por isso os padres deveriam tomar cuidado para apenas escrever o que edificasse. Já as cartas *hijuelas*, essas poderiam contar os diferentes problemas pelos quais passavam na nova terra. Essa carta não seria apresentada ao “grande público”, assim ficaria restrita a ordem as dificuldades porque passavam os inicianos nas variadas partes do globo³.

Antes de analisarmos esse documento, porém, compreendemos ser relevante apresentar o conceito que utilizamos para definir imaginário. Utilizamos nesse artigo o conceito desenvolvido por Evelyne Patlageam. Ele

² CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e da gente do Brasil** [Introdução: Rodolfo Garcia]. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1980.

³ Sobre a relevância das cartas para os inicianos. cf.: LONDOÑO, Fernanda Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: 2002, v. 22, n° 43, p. 11-32.

nos diz que “o domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam” (PATLAGEAM, 2001, p. 291). Ao contrário de mentalidade, que se liga à visão de mundo de uma pessoa, um grupo ou sociedade sobre um dado tema, o imaginário consiste nas imagens produzidas pelas pessoas a partir de uma experiência real, que pode sofrer influência de real ou não⁴.

Ao escolhermos tratar do imaginário visamos perceber como os inácianos viam o Novo Mundo e os nativos. Uma vez que a compreensão destes fatores nos auxilia a mais bem examinar as atividades destes no Brasil. De acordo com Mircea Eliade temos que “as imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1996, p. 9). E quanto aos inácianos quais seriam estas necessidades?

Ao analisarmos a obra de Fernão Cardim, se faz necessário realizar algumas observações. A obra pode ser dividida em três partes: a primeira onde o

⁴ Quando falamos em mentalidade estamos lidando com categorias de pensamento que são compartilhadas por uma sociedade, por exemplo. Robert Darnton, em **O grande massacre de Gatos**, analisa traços desta mentalidade a partir de contos e outros casos. Ao examinar os contos franceses este autor demonstra como as características da sociedade podem ser apresentadas em contos que até então parecem ingênuos. Como ao analisar o conto da “Chapeuzinho vermelho” este apresenta à violência que fazia parte do cotidiano francês no período anterior a revolução francesa. Ao tratarmos do imaginário neste artigo, não excluímos a influência da mentalidade, que pode ser percebida a partir das diferentes visões que eram formuladas sobre o novo mundo a partir de relatos de viajantes. A nosso ver não há como dissociar um do outro, porém, existe a possibilidade de analisá-los separadamente, uma vez que, como vimos o imaginário liga-se a experiências que são influenciadas pela mentalidade da época. O imaginário consiste nas diferentes imagens forjadas para que seja percebida a realidade que se apresenta para o ator social em seu contexto histórico. Cf. DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. [Tradução: Sônia Coutinho; Revisão Técnica: Ciro Flamarion S. Cardoso] 4º ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001. Sobre mentalidades cf. ARIÈS, Philippe. História das mentalidades. in. LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger & REVEL, Jacques. *op. cit.* p. 153-176.

jesuíta descreve a fauna e a flora; a segunda, sobre os habitantes da América lusitana; e a terceira são duas cartas sobre sua viagem pelo litoral. Todavia, encontramos elementos sobre os três temas (fauna, flora e nativos) em todas elas, o que varia é o prisma de análise. Iniciemos então a examinar cada um deste temas.

Sobre a fauna e flora predomina a visão utilitária. Sua descrição objetiva apresentar de forma clara e fácil (na medida do possível) a paisagem com que se depara. Para tal empreitada, ele utiliza constantes comparações, assim como a descrição e/ou informação sobre a utilidade, entre os elementos aqui encontrados e os existentes na Europa. De acordo com Pe. Cardim, por exemplo, o casco da tartaruga pode ser utilizado para a confecção de “cofres, caixas de hóstias, copos”, etc. (CARDIM, 1980, p. 48) A fauna e a flora, em geral, são apresentadas a partir de sua utilização como fonte de alimentos e remédios ou o prejuízo que podem trazer caso ingerido. O que temos é uma descrição do como proceder para a obtenção de alimentos e de remédios nesse novo espaço geográfico: a América.

Outro ponto relevante consiste em associações feitas por Cardim sobre a beleza/fauna e Flora/Clima. O clima ao mesmo tempo em que poderia gerar beleza nas plantas e animais pode influir também peçonha e feiúra. Ou seja, o clima tropical seria responsável pela beleza e grandiosidade das árvores e pelo belo canto dos pássaros e beleza dos animais. Porém, esse fator também seria o grande responsável pela quantidade de animais selvagens e venenosos presentes na América portuguesa.

O céu, inferno e purgatório de misturariam nas novas terras. Mas, como nos diz Laura de Mello e Souza, predomina a visão edênica, ou seja, a que compara a terra dos brasis ao Éden Terrestre não apenas nos jesuítas como nos navegantes ou em quem fazia relatos sobre o Novo mundo. A carta de Caminha pode ser outro exemplo de como a natureza era bem vista pelos europeus. O estranhamento gerado pelo contato com a floresta tropical, do mesmo modo que a beleza da fauna e da flora em geral, fazia com que muitos

europeus ressaltassem a beleza das terras. Tal visão esta ligada à facilidade apresentada pela colônia para o trabalho humano. Essa facilidade era utilizada pelos padres para solicitar a vinda daqueles que não encontravam oportunidades em Portugal (SOUZA, 2000; ASSUNÇÃO, 2000)⁵.

Porém, não destacar que os jesuítas a partir da natureza apresentam dados sobre o *modus vivendi* dos nativos consistiria em não valorizar uma parte de suas obras. Ao tratar das potencialidades da nova terra os inacianos apresentam traços das práticas culturais nativas, não apenas por apresentar a utilidade da fauna e flora para os nativos, mas deixando escapar o estranhamento com tais práticas. Estranhamento percebido não apenas nas diferenças, mas também em semelhanças.

Estão nas entrelinhas dos documentos, muitas vezes, as imagens criadas que se possui dos grupos sobre os quais se escreve. Desse modo, o inaciano Cardim nos apresenta elementos que compõem o *ethos* dos ameríndios mesmo que esse não fosse seu objetivo principal. Peter Burke ao analisar a Cultura Popular na Idade Moderna destaca que muito das fontes utilizadas atualmente para se analisar este objeto o historiador recorre, muitas vezes, aos testemunhos deixados pelos opositores (BURKE, 1995).

Os adornos indígenas como diademas e esmaltes podiam ser confeccionados a partir de ararúna e/ou de quereiuá; os dentes de tubarão eram utilizados como ponta de flechas pelos índios por serem pontiagudos; as trombas de peixe espada eram utilizadas para a pesca de outros peixes; os espinhos do canduaçu eram utilizados para furar as orelhas para por diferentes adornos; da pele do tato se faziam bolsas. Esses são apenas alguns exemplos de como a cultura nativa é apresentada nesse documento.

Vejamos um exemplo para mais bem compreender tal questão. Sobre a *Iagoáretê* nos diz Cardim:

⁵ Paulo de Assunção utiliza diferentes cartas de jesuítas para examinar a temática da natureza (fauna e flora). De acordo com este autor nas cartas vemos o novo e o deslumbramento dos inacianos em terra dos brasis.

Há muitas onças, humas pretas, outras pardas, outras pintadas: he animal muito cruel, e feroz; accommettem os homens sobremaneira, e nem em arvores, principalmente se são grossas, lhes escapão; quando andão cevadas de carne não há quem lhe espere principalmente de noite; matão logo muitas rezes juntas, desbaratão huma casa de galinhas, huma manada de porcos, e basta huma unhada em um homem, ou qual quer animal para o abrirem pelo meio; porém são os índios tão mais ferozes que há índio que arremette com huma, e tem mão nella e depois a mattão em terreiro como fazem aos contrários, tomando nome, e fazendo-lhes todas as cerimoniaes que fazem aos mesmos contrários. Da cabeça dellas usão por trombretas, e as mulheres portuguezas usam das pelles para alcatifas, máxime pintadas, e na capitania de são Vicente (CARDIM, 1980, p. 56).

Nesse trecho percebemos o estranhamento quanto à ferocidade das onças. Um dado relevante que esse compõe o grupo de animais que não há comparação com animais europeus. Porém, sua opinião sobre os índios que transpassava a descrição da ferocidade da onça e acaba por nos fornecer a imagem que os jesuítas tinham dos índios. Tal imagem não era estática, ou seja, foram produzidas diferentes visões e que se transformavam constantemente sobre os habitantes da América portuguesa.

O elemento ferocidade foi apresentado por Cardim não apenas na atuação dos índios perante uma *iagoáretê*, ou seja, enfrentá-la, desarmado (com a mão nela) e matá-la. Mas na comparação com outra prática que os jesuítas reprovavam categoricamente, o ritual antropofágico. Quando Cardim (1980) relatava que “matam como fazem com os contrários”, faz menção a prática desse ritual. Esse jesuíta relatou que os índios faziam o rito “com todas as cerimônias”. Isso significa perceber a sua grandeza e a sua complexidade, que ao contrário do que deixava transparecer, era um ritual complexo que durava vários dias e era composto por diferentes partes. O nativo, então, era feroz porque como a onça ele comia seus contrários.

Esse padre apresenta, ainda, a utilidade que esse animal, a onça, adquiriu para o “mundo europeu”. As peles são utilizadas para a produção de tapetes e ornamentar a sociedade ocidental. O que demonstra que a visão utilitária não está apenas ligada ao mundo do trabalho (em uma visão economicista), mas a vida cotidiana, onde percebemos a utilização da pele de *iagoáretê* como ornamento para o europeu e fonte de ferocidade para o nativo.

Antes de passar a tratar sobre os índios mais especificamente, se faz necessário ressaltar que Fernão Cardim, como inúmeros outros jesuítas (e pessoas que, de uma maneira geral, escrevem sobre a América Portuguesa no período colonial), também fazem menção a seres míticos. Homens marinhos como os Igpupiáras, que matam com um abraço muito apertado até que a pessoa fique em pedaços por dentro e depois apenas comem olhos, narizes, pontas dos dedos das mãos e dos pés, e as genitálias. Esse é apenas um exemplo dos seres míticos encontrados na literatura sobre o Brasil colonial em seu primeiro século.

Sobre os índios os pecados mais destacados pelos jesuítas, de acordo com Laura de Mello e Souza, eram os “vícios da carne – o incesto com lugar de destaque, além da poligamia e dos concubinatos –, nudez, preguiça, cobiça, paganismo e canibalismo” (SOUZA, 2000, p. 41). As práticas culturais dos índios foram analisadas a partir do olhar europeu que estavam vivendo o momento das reformas religiosas na Europa do século XVI. Tal fenômeno nos auxilia a compreender porque no decurso dos relatos dos missionários tais práticas são vistas como as piores possíveis, fazendo com que, em alguns casos, os índios deixassem de ter humanidade.

A poligamia levou o jesuíta Cardim a duvidar se o casamento era válido entre os índios. Quando duvida dessa prática, demonstra que era o homem que adquiria várias mulheres, demonstrando que para os índios apenas o homem podia ter mais de uma companheira. Temos que ressaltar, também, que para o nativo casar-se com mais de uma esposa era sinônimo de *status* social. Apenas os que pudessem sustentar as esposas poderiam casar-se

mais de uma vez. No entanto, não deixou de destacar que a mulher apenas casava após vir sua *primeira regra* e que casava *virgem*. Ao destacar virgindade, Cardim encontra um elemento comum tanto nas práticas do nativo como nas européias.

Outro ponto muito tocado pelos inacianos era a nudez. Tal fenômeno levou os padres a acreditarem que os nativos estavam em um estado de inocência. De acordo com Cardim temos que os índios estão “no estado de inocência nesta parte, pela grande honestidade e modéstia que entre si guardão, e quando algum homem fala com mulher vira-lhe as costas” (CARDIM, 1980, p. 89-90). Tal inocência também foi vista como um elemento facilitador no que cerne a catequese.

Não apenas a nudez, mas as pinturas e outros tipos de adornos corporais chamaram a atenção dos jesuítas. Esse padre dedicou algumas páginas de seu tratado a demonstrar os diferentes óleos que os nativos utilizavam para se untar, dentre eles temos o *andá*, *moxerecuigba*, *aiuruatubira*, *aiabutipigta*, *ianipaba* e *iequigtiygoaçu*. Além disso, como vimos nas linhas subjacentes, ao longo do texto o padre Fernão Cardim fez referência aos diferentes elementos da fauna e da flora que são utilizados como adorno e/ou era utilizado para a colocação e utilização do mesmo.

Nas festividades nativas eram atribuídas, pelos inacianos, sempre a presença do Diabo. Para os inacianos era a presença do diabo que fazia com que as festividades fossem bem celebradas. De acordo com Laura de Mello e Souza “a evangelização da Europa expulsara o demônio para terras distantes, da mesma forma que a intensificação do contato entre o Ocidente e o Oriente havia provocado a migração de humanidades monstruosas e fantásticas para a Índia, a Etiópia, a Escandinávia e, por fim, para a América” (SOUZA, 2001, p. 24). Assim, a caça às bruxas realizada na América faz parte de um movimento que teve sua origem na Europa de fins da Idade Média, e com a expansão marítima e comercial migrou para os domínios lusitanos de além-mar no Novo Mundo.

Nesse contexto, cabe perceber como eram percebidos pelos jesuítas os rituais antropofágicos. Laura de Mello e Souza nos adverte para que não simplifiquemos o ritual como fizeram alguns inacianos ou viajantes. De acordo com esta autora temos que:

De resto, é preciso deixar claro que a antropofagia americana se situava numa complexa rede de significados, nada tendo a ver com gulodice monstruosa; na verdade, múltiplas significações se ocultavam por trás da aparente uniformidade do canibalismo americano. Entre os tupinambás, a ingestão do semelhante ritualizava a socialização da vingança, era mecanismo com conferidor de honra tanto para o cativo quanto para o executor; o cerimonial poderia durar meses (SOUZA, 2001, 74).

No imaginário jesuítico não havia espaço para compreender o valor que tais práticas tinham para as comunidades nativas, em especial os tupinambás. Com frequência os padres se referirem a esta prática como uma “gulodice monstruosa”, como bem colocou Laura de Mello e Souza. Porém, não há como não ressaltar que os padres, e os viajantes, que escreveram sobre ficaram impressionados com a grandeza deste cerimonial, a ponto do padre Fernão Cardim afirmar que “nem entre eles ha festas que chegem às que fazem na morte dos que matão com grande cerimônia” (CARDIM, 1980, p. 95-96). No ritual alguns pontos chamavam a atenção dos europeus, dentre eles temos: as bebidas (produção e consumo) e o sentimento de honra tanto para o guerreiro a ser morto como para o que vai matá-lo.

As bebidas chamavam a atenção pela forma com eram produzidas. De acordo com Ronald Raminelli “somente as mulheres podiam prepará-las, os que executassem a tarefa eram considerados ridículos, além de arruinar a bebida ou tirar-lhe a virtude. De preferência belas, as moças eram encarregadas desse trabalho com a vigilância das mais velhas e, assim, mascavam frutas e misturavam-nas à saliva, provocando a fermentação” (RAMINELLI,

2005, p. 33). A produção de bebida também apresenta a divisão de trabalho por gênero, demonstrando que nas sociedades ameríndias tanto o homem como a mulher tinham seu espaço de atuação específico. Esta questão também se colocava quando observamos que o posto de guerreiro apenas era ocupado por homens. Como coloca Laura de Mello e Souza, esse ritual tinha como objetivo conferir honra ao guerreiro, posto que na sociedade tupi-nambá apenas era ocupado por homens. Assim, o rito que conferia bravura ao guerreiro tupi era visto como um festim diabólico.

Por fim, cabe ressaltar que tanto a terra quanto o nativo gravitavam na mentalidade jesuítica entre Deus e o Diabo, entre o Céu e o Inferno. Não há como dizer que apenas existiu a visão paradisíaca ou a visão infernal, porém, o que vemos consiste em uma sobreposição e alternância constante destas visões. Nem que esses foram os únicos temas percebidos pelo imaginário jesuítico. Ou seja, assim como existe, atualmente, uma grande produção acerca deste tema, novas pesquisas podem revelar ainda muito mais sobre esta questão, pois a história não é uma ciência estática, mas está em constante reformulação.

Documentação e bibliografia

A) DOCUMENTAÇÃO:

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e da gente do Brasil** [Introdução: Rodolfo Garcia]. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1980

B) BIBLIOGRAFIA:

ASSUNÇÃO, Paulo de. **A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549 – 1596)**. SP: Annablume, 2000.

ARIÈS, Philippe. História das mentalidades. in. LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger & REVEL, Jacques. **A Nova História**. SP: Martins Fontes, 2001. p. 153-176.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna** [tradução: Denise Bottman]. 2º ed. SP: Cia das Letras, 1995.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. [Tradução: Sônia Coutinho; Revisão Técnica: Ciro Flamarion S. Cardoso] 4º ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

LONDOÑO, Fernanda Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: 2002, v. 22, nº 43, p. 11-32.

MIRCEA, Eliade. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico religiosos** [Tradução: Sonia Cristina Tamer] SP: Martins Fontes, 1996.

NASCIMENTO JÚNIOR, José Lúcio. **O sonho Indiano: imaginário jesuítico no século XVI**. Rio de Janeiro. Monografia apresentada ao curso de licenciatura em história do Centro Universitário Augusto Motta, 2005

PLATAGEAM, Evelyne. A história do imaginário. in.: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger & REVEL, Jacques. **A Nova História**. SP: Martins Fontes, 2001.

RAMINELLI, Ronald. Da etiqueta canibal: beber antes de comer. in.: VENANCIO, Renato Pinto & CARNEIRO, Henrique (orgs). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo / Belo Horizonte: Alameda / PUCminas, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: religiosidade e feitiçaria no Brasil colonial**. SP: Cia das Letras, 2000.

_____. **O Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI –XVIII**. São Paulo: Cia das Letras: 2001.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

Escola de Santana: reflexões acerca dos desafios do ensino de história e cultura afro-brasileira e das temáticas ambientais em uma Comunidade Remanescente de Quilombo

Katia Mika Nishimura
(UniFOA/RJ e PUCCAMP/SP)

Resumo

Este trabalho traz para o debate acerca dos problemas e propostas para a Educação no Brasil reflexões a partir da experiência junto à Escola Municipal da Comunidade Quilombola de Santana, localizada na cidade Quatis, região sul-fluminense do estado do Rio de Janeiro, em que se deparou com os desafios do Ensino de história e cultura afro-brasileira e das temáticas ambientais. O trabalho de pesquisa e extensão junto à comunidade quilombola se inseriu no contexto de um projeto institucional e multidisciplinar do UniFOA – Centro Universitário de Volta Redonda, e contou com apoio do edital FAPERJ de apoio às escolas públicas do estado do RJ.

Palavras-chave: quilombo, ensino, história, educação ambiental.

Resumen

Este trabajo trae para el debate acerca de los problemas y propuestas para la Educación en Brasil reflexiones a partir de la experiencia junto a la Escuela Municipal de la Comunidad Quilombola de Santana, ubicada en la ciudad Quatis, región sur-fluminense del estado de Río de Janeiro, en la que se enfrentó a los desafíos de la Enseñanza de historia y cultura afro-brasileña y de las temáticas ambientales. El trabajo de investigación y extensión junto a la comunidad quilombola se insertó en el contexto de un proyecto institucional y multidisciplinario del UniFOA - Centro Universitario de

Volta Redonda, y contó con apoyo del edicto FAPERJ de apoyo a las escuelas públicas del estado de RJ.

Palabras clave: quilombo, enseñanza, historia, educación ambiental.

Abstract

This work brings to the debate about the problems and proposals for Education in Brazil reflections from the experience at the Quilombola Community School of Santana, located in the city of Quatis, south-fluminense region of the state of Rio de Janeiro, where Faced the challenges of teaching Afro-Brazilian history and culture and environmental themes. The work of research and extension with the quilombola community was part of the institutional and multidisciplinary project of UniFOA - Centro Universitário de Volta Redonda, and was supported by the FAPERJ Publication to support public schools in the state of Rio de Janeiro.

Keywords: quilombo, teaching, history, environmental education.

Quando as políticas públicas de inclusão foram implementadas no Brasil do início do século XXI, como as políticas de cotas nas universidades públicas e a implementação da Lei 10.639/2003 acerca da obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira, alguns setores¹ da sociedade manifes-

¹ O DEM (Democratas), partido político, entrou com uma ação junto ao STF – Supremo Tribunal Federal contra a implementação das cotas étnico-raciais na Universidade de Brasília. “Na ação, ajuizada em 2009, o DEM questionou atos administrativos do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade de Brasília (Cepe/UnB) que determinaram a reserva de vagas oferecidas pela universidade. O partido alegou que a política de cotas adotada na UnB feriria vários preceitos fundamentais da Constituição Federal, como os princípios da dignidade da pessoa humana, de repúdio ao racismo e da igualdade, entre outros, além de dispositivos que estabelecem o direito universal à educação.” No entanto, “O Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF) considerou constitucional a política de cotas étnico-raciais para seleção de estudantes da Universidade de Brasília (UnB). Por

taram-se posicionando-se contra a adoção dessas medidas, chamando-as de “racistas”, de políticas de promoção de privilégios para alguns, etc.. Essa reação capitaneada por políticos de partidos conservadores pode ser verificada entre outros grupos na sociedade brasileira. O que sinaliza uma resistência em reconhecer os direitos de uma parcela significativa da população brasileira. Discutir problemas e propostas para a Educação no Brasil, nesse sentido, implica em, primeiramente, reconhecer que somos um país com uma população de maioria negra, como bem destacou Alencastro (2010) em audiência pública em 2010. Uma maioria que desconhece sua história e a de seus antepassados. Aliás, reconhecimento é algo que tem se mostrado difícil em um país que esconde o genocídio dos indígenas brasileiros² em terras do seu interior. Há alguns anos vem se registrando um aumento das manifestações contrárias às políticas públicas inclusivas voltadas a diferentes grupos sociais (mulheres, negros, indígenas, homossexuais, deficientes físicos) e os últimos acontecimentos políticos deste ano de 2016 resultam desse movimento de reação de setores conservadores da sociedade brasileira.

Este texto procura apresentar a experiência do trabalho de pesquisa e extensão desenvolvido junto à comunidade quilombola de Santana dentro do cenário brasileiro de implementação das políticas públicas de inclusão dos últimos anos. Neste sentido, procura apresentar a Comunidade quilombola e relatar como se desenvolveu o trabalho, as dificuldades e os desafios de discutir o ensino de história e cultura afro-brasileira e de educação ambiental nesse cenário, considerando as particularidades de Santana.

unanimidade, os ministros julgaram improcedente a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 186, ajuizada na Corte pelo Partido Democratas (DEM). <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=206042> de 26 de abril de 2012.

² Conforme os dados apresentados pelos Relatórios – Violência contra os povos indígenas no Brasil, 2014 e 2015, do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=publicacoes&cid=30>

Estudos e pesquisas recentes (SILVA e GÓES, 2013; PARÉ, OLIVEIRA e D'AQUI, 2007; SENRA, 2009; DIAS e GÓES, 2013; MIRANDA, 2012; JESUS e GOMES, 2013, GONÇALVES, 2013) têm destacado as dificuldades e conquistas da tarefa de implementar o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nos diferentes níveis do ensino público e privado, conforme manda a Lei 10.639/2003. Infelizmente, pode-se dizer, a partir do envolvimento com a comunidade da Escola de Santana, que os dados resultantes do desenvolvimento dessa pesquisa contribuem para as estatísticas das dificuldades. Situada há pelo menos 5 km de distância do centro de Quatis, no sul-fluminense, a Comunidade Quilombola de Santana não padece somente das consequências do distanciamento físico da cidade, marcado pelas vias de terra e pedra e pelo trajeto acidentado de morros. A trajetória de *Santana*, como é chamada pela própria comunidade, é caracterizada pelo não reconhecimento por parte dos moradores da cidade de Quatis. Esses não reconhecem o direito que os moradores de Santana têm de residir naquelas terras. Não reconhecem sua existência como uma comunidade remanescente de quilombo. Assim como alguns setores da sociedade brasileira não aceitam as políticas de cotas no ensino superior.

A comunidade quilombola de Santana, Quatis, RJ, se insere em um processo social histórico e cultural nacional de reconhecimento dos direitos dos remanescentes quilombos. Processo esse marcado por conflitos, principalmente pela questão fundiária e disputas pelas terras onde estão localizados. A história dos quilombos é uma história de resistência. A palavra *quilombo* assumiu diferentes significados em diferentes localidades e épocas. No Brasil designa espaços e movimentos de resistência ao sistema escravista e, historicamente, remete a comunidades em ruptura com a sociedade oficial. Atualmente quilombo remete às comunidades remanescentes e à reafirmação da cultura e do estilo de vida africano (CALHEIROS & STADTLER, 2010; LEITE, 2008).

Na perspectiva das políticas públicas implementadas a partir de 2004, essas comunidades são tomadas como grupos sociais que possuem uma identidade étnica que os distingue dos outros grupos da sociedade brasileira. A definição da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) destaca os elementos necessários para a compreensão do que vem a ser uma comunidade quilombola “*grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar*”. (PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, 2009). Sobretudo, são comunidades constituídas por processos substantivamente diversos que passam pelos mais de 300 anos de escravidão, que subjulgou a população negra, pela abolição, e remetem às desigualdades dos dias atuais. A identidade da comunidade quilombola se constrói historicamente a partir das experiências vividas, das trajetórias e valores partilhados que têm continuidade no grupo³.

A história e a formação da sociedade brasileira são marcadas pela escravidão, pela violência e repressão dirigidos à população afrodescendente. O Brasil foi o país que mais importou africanos e africanas escravizados e foi o último a abolir legalmente a escravidão, cerca de 40% dos escravizados vieram para o território brasileiro (PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, 2009). Embora oficialmente a população negra tenha conquistado o direito de ir e vir em 1888, a maioria permaneceu trabalhando para os seus antigos donos nas fazendas monocultoras com a diferença de que passaram a receber uma remuneração precária nas mesmas condições humilhantes de

³ O decreto no. 4.887 de 20 de novembro de 2003 assim veicula a definição normativa de quilombo “consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, grupos étnico-raciais, segundo os critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. O artigo 68º. do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal, faz referência às comunidades quilombolas remanescentes como formada por “indivíduos, agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto, viveram, vivam ou pretendam ter vivido na condição de integrantes delas como repositório de suas tradições, cultura, língua e valores historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sócio-cultural quilombola”.

antes. À marginalização social e política decorreu-se uma lógica fundada na ideologia da mestiçagem.

Apesar dos conflitos que marcaram esse processo em que a população negra deixou de ser escrava, o mito da democracia racial foi forjado, a miscigenação estimulada e o racismo cotidianamente negado (TELLES, 2003; SANSONE, 2004). A compreensão dos quilombos a partir de uma perspectiva de resistência veio com os movimentos de esquerda. No final da década de setenta, a criação do Movimento Negro Unificado (MNU), as mudanças intelectuais e as crescentes mobilizações negras nas áreas urbanas e rurais pressionaram o governo por políticas compensatórias. Esses movimentos sociais se deram em um contexto em que, no cenário internacional, a defesa da diversidade era tomada como um dos direitos fundamentais da humanidade (CALHEIROS & STADTLER, 2010). Após 100 anos da proibição da escravidão, a Assembleia Nacional Constituinte, que trouxe alguns temas para o debate público, incluiu na Constituição Federal alguns artigos que tratam da política afirmativa, como por exemplo, “o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que reconheceu aos “remanescentes de quilombo a propriedade definitiva das terras que estejam ocupando”, assim como obrigou o Estado a “emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, *online*)” (CALHEIROS & STADTLER, 2010: 136).

Santana foi reconhecida como *comunidade remanescente de quilombo* pela Fundação Palmares em 1998, no entanto, o processo de reconhecimento do título das terras ainda não foi concluído. Essa situação tem também desdobramentos quando se trata do acesso da comunidade aos recursos, que eram então disponibilizados pela extinta SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) ou pelo governo federal, então destinados às comunidades quilombolas, como, por exemplo, os recursos para a reforma e ampliação do prédio da escola municipal ali instalada.

O primeiro contato com a comunidade de Santana e com a escola se deu em agosto de 2012 com a III Caravana da Cidadania, evento coordenado

pelo Escritório da Cidadania do UniFOA (Centro Universitário de Volta Redonda), que presta serviços à população de Volta Redonda e cidades vizinhas. Com a parceria estabelecida entre o Escritório da Cidadania do UniFOA e a Defensoria Pública da União (escritório de Volta Redonda), foi possível conhecer um pouco mais sobre a comunidade quilombola de Quatis. Os profissionais da Defensoria Pública de Volta Redonda então auxiliavam alguns moradores da Comunidade de Santana na luta pelo reconhecimento dos seus direitos, inclusive como trabalhadores livres, considerando que parte dos fazendeiros locais assim como parcela da população da cidade de Quatis não reconhecem os membros da comunidade como cidadãos, portadores de direitos, e questionam a legitimidade da presença deles naquelas terras.

Nessa primeira oportunidade junto à comunidade, um dos elementos que chamou a atenção, além da situação de precariedade das instalações de sua estrutura, foram os sinais de que os laços dos moradores com os elementos da cultura afro-brasileira eram frágeis e estavam em vias de desaparecer. Não havia na comunidade a prática de danças e jogos que remetessem à cultura dos seus antepassados. Uma das atividades trazidas no evento da III Caravana da Cidadania contou com a presença do grupo de Jongo de Pinheiral (uma cidade próxima a Volta Redonda). O grupo contagiou os moradores presentes convidando-os a participar da roda. Os moradores adultos e de mais idade participaram com o entusiasmo da lembrança de algo que remetia à infância. Mas a participação dos mais jovens não foi significativa neste sentido.

Comunidade de Santana e os direitos: os desafios da educação ambiental no contexto da falta de acesso à água potável

A comunidade se apresenta dividida em três grupos bastante heterogêneos. Santana de cima, com algumas casas próximas ao antigo prédio da escola e da Capela de Santana. A Santana do meio, conjunto de casas que ficam na parte íngreme do território e Santana de baixo, onde moram outras

famílias que têm uma organização distinta das outras duas áreas. Nessa terceira parte, mais distante da Capela de Santana, há mais de uma família moradora que cultiva hortaliças e têm árvores frutíferas, com criação de alguns animais: como porcos, galinhas e peixes. Tanto a criação como o cultivo das hortaliças e frutas são para consumo das próprias famílias. As famílias que residem próximas nesse terceiro grupo trocam os frutos do seu cultivo entre si. Mas não há um relacionamento harmônico com as duas outras partes da comunidade. De modo geral, toda comunidade sofre o problema da ausência de água potável encanada. As nascentes de água que poderiam fornecer água para os moradores da área de cima e central foram contaminadas com a presença do gado dos fazendeiros do entorno que os colocaram para pastar nessas áreas. Os moradores de Santana de baixo se organizaram e fizeram poços de onde retiram a água para a sua sobrevivência. Um dos trabalhos desenvolvidos pela equipe multidisciplinar dessa pesquisa foi com relação a qualidade da água que a comunidade de Santana de cima e de Santana do meio consumia. Os testes revelaram que água consumida pelos moradores era considerada de qualidade imprópria para consumo humano e de animais, devido a quantidade significativa de coliformes fecais. Conhecendo essa informação o grupo de pesquisadores partiu para orientar os moradores sobre como poder higienizar a água para consumo e alertar para a necessidade da instalação de filtros de água. O que foi feito pelo menos no espaço utilizado pela escola.

Uma outra frente desse trabalho de educação ambiental consistiu em abordar a questão do descarte do lixo produzido na comunidade. Discutiu-se junto aos moradores o destino do lixo e o risco de contaminação do solo e da água com o descarte indevido de alguns materiais, como o óleo de cozinha. Sobre esse último, foi destacada a possibilidade da realização de oficinas de elaboração de sabão, que foi bem recebida pelas mães ali presentes que se comprometeram a guardar o óleo utilizado em recipientes com tampas e levá-los para a escola. Não há coleta de lixo na comunidade por parte da prefeitura e até então o lixo era queimado, segundo depoimento dos morado-

res. Duas composteiras orgânicas, projetadas por pesquisadoras do UniFOA com material de fibra de côco, foram instaladas na área próxima onde ficava o prédio da escola e os moradores foram orientados como utilizá-la em uma atividade em que participaram as crianças e algumas mães. Nessa atividade em que os alunos da escola participaram foi destacado pelos pesquisadores que as sobras de alimentos e cascas de frutas e legumes poderiam resultar em um composto orgânico que poderia ser transformado em adubo ao final do processo. Foi discutido com as crianças o que seria lixo orgânico e o não orgânico e o que poderia ser reciclado. As crianças aprenderam como organizar o material orgânico na composteira, alternando em camadas com terra e folha seca e ao final de três meses puderam utilizar o composto transformado em adubo na própria horta da comunidade. A comunidade sempre se apresentou muito receptiva às atividades propostas pela equipe de pesquisadores do UniFOA. A adesão das mulheres às atividades sempre foi mais significativa que a dos homens. Da participação masculina em uma das reuniões, vale destacar a fala de um senhor de cerca de sessenta anos que com tristeza lembrou das hortaliças que haviam plantado e que, por falta de transporte para ser comercializadas fora da comunidade, foram perdidas e não tiveram retorno para os moradores que haviam trabalhado em seu cultivo: “Como não temos carro fica difícil vender o que plantamos, perdemos muito da última vez...” A carência de recursos e a falta de acesso à água potável é uma realidade que faz parte do cotidiano dos moradores de Santana. A falta de estrutura básica e de recursos tem se colocado como obstáculos muito maiores do que a não adesão dos moradores às práticas orientadas pelas oficinas de educação ambiental.

A Escola Municipal de Santana, entre a precariedade da estrutura e o problema do racismo – dois momentos

A história da Escola Municipal de Santana remete ao trabalho de duas missionárias da Igreja Católica na comunidade nos anos oitenta. Em 1986,

a Comunidade de Santana, liderada pelas irmãs Elizabete e Terezinha, com apoio da Prefeitura Municipal, nesta época de Barra Mansa, constroem uma escola, que funcionava inicialmente na Igreja local (Igreja de Santana) para atender às crianças e adultos residentes naquela localidade. Em 03 de junho de 1993, a Escola Municipal de Santana é oficialmente instituída pelo Ato de Criação: Decreto nº 18 da Prefeitura Municipal de Quatis. Em dezembro de 2010, a Comunidade de Santana recebe por meio do Decreto de 15 de dezembro daquele ano a titulação *Território Quilombola de Santana*, diante desse decreto a então Secretaria Municipal de Educação de Quatis indica uma profissional para assumir a direção da escola de Santana. Em fevereiro de 2014, a direção da escola sofre alteração e assume a atual direção que permanece à frente da escola. No segundo semestre de 2014, o prédio onde funcionava a escola, que já era bastante precário e contava somente com três salas de aula, uma cozinha, dois banheiros, uma varanda externa e um refeitório também na parte externa (embora os alunos se alimentassem com os pratos nas mãos nos arredores da escola, uma vez que as mesas estavam em condições precárias) não resistiu e desabou. Desde então a escola tem ocupado o espaço do Galpão da Comunidade. Esse espaço foi dividido entre cozinha, refeitório, um banheiro e duas salas onde as crianças têm aula e um espaço comum onde ficam os armários que guardam o pouco material didático existente, que tem parte também armazenada dentro da cozinha. Esse galpão tem pouca luminosidade e ventilação bastante limitada. Nesse espaço estudam cerca de 43 alunos, entre Ensino Infantil, Ensino Fundamental I e II e uma turma de EJA (Educação para Jovens e Adultos). Esse espaço também abriga a direção, a secretária e a equipe pedagógica (orientador pedagógico e orientadora educacional), que fazem plantões, para atender a comunidade, e se reúnem com o corpo docente e funcionários para os conselhos de classe e encontros pedagógicos⁴. A escola tem entre seus alunos uma criança com

⁴ Há uma sala cedida pelo CIEP do município, cerca de 10 km de distância da escola, onde fica toda documentação dos alunos, bem como da escola; ficam também outros materiais didáticos e pedagógicos e outros bens patrimoniais considerados inservíveis.

deficiência que precisa de um atendimento especial, já que não se locomove sozinha e não fala.

Diante do cenário de precariedade que caracterizava a estrutura geral da escola, anterior ao desabamento do prédio, com livros doados pelas escolas da sede e da comunidade de Quatis, em geral, antigos e desatualizados que sobraram das outras escolas, encaminhamos um projeto à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, no Edital de apoio às escolas públicas do Estado. O projeto foi contemplado e com seus recursos foi possível adquirir equipamento de áudio visual, com computador e impressora, que já foram utilizados em uma das atividades realizadas com os alunos na escola. Além desse equipamento e dos armários de aço para guardá-los, foram adquiridos também material didático como jogos, mapas, globo terrestre, atlas e mais de cem volumes de livros que abordam a temática da história e cultura afro-brasileira, como livros de literatura infanto-juvenil voltados ao público da escola, bem como livros de ciências sobre o funcionamento do corpo humano, com propostas interativas e ilustrados. Esse último atende uma demanda vinda da direção e da professora de ciências que, em uma das reuniões, destacou a necessidade de ter esse material para trabalhar com as crianças, mas também com os adolescentes que enfrentavam as descobertas da puberdade⁵.

No espaço anterior que a escola ocupava antes do desabamento do prédio, havia um parquinho com gangorra, escorregador e balanço, fixados também em terreno de terra batida. Havia também uma grande área livre, onde funcionava uma pequena horta, que era mantida com a ajuda dos alunos e abastecia a cozinha. Atualmente, não há mais esses espaços. As crianças não têm mais o parquinho. Para entender o significado da inexistência desses espaços para a comunidade e não só para as crianças de Santana, é preciso entender que a escola, na comunidade, não era somente o lugar em que os alunos se reuniam todos os dias para estudar e se alimentar, mas era o espaço público

⁵ O problema da gravidez na adolescência é bastante comum na comunidade.

da comunidade, o espaço de socialização, o espaço onde tudo acontecia. As reuniões para tratar de assuntos importantes, onde a comunidade recebia aqueles os visitantes. O lugar onde estava o prédio antigo abriga a construção de um novo prédio, que está em construção desde o desabamento. Há quase dois anos. Enquanto isso, os alunos assistem às aulas no galpão e a comunidade ali se reúne para desempenhar todas as outras atividades.

Um dos desafios com o qual nos deparamos no desenvolvimento do trabalho junto à comunidade escolar de Santana também está relacionado ao problema da alta rotatividade da equipe escolar, em especial dos professores. Desde 2012 quando se iniciou o trabalho com a comunidade houve a troca da direção e de praticamente todos os professores. Essa situação reflete também no desenvolvimento do trabalho junto à comunidade, pois a cada ano letivo havia a necessidade de recomençar o trabalho com os professores, apresentar o projeto e propor as atividades. A localização da comunidade em Quatis, combinada às condições precárias de trabalho a que são submetidos os professores, não contribuem para a fixação dos professores na comunidade. O difícil acesso à comunidade, que fica em uma região montanhosa, com uma estrada de terra e pedregulho sem iluminação e sinalização, não conta favoravelmente. Para que os professores possam lecionar na escola de Santana, um carro da prefeitura fica encarregado de levar e buscar os professores. Esses são contratados como eventuais, de modo que a vinculação desses professores com a escola não se dá para além de um ano.

Em 2013, a direção da escola na época, ao descrever a estrutura dos recursos humanos que Santana tinha⁶, destacou a necessidade de uma capacitação e atualização dos professores com relação ao próprio entendimento da natureza das comunidades quilombolas, de sua legitimidade, sua importância histórica e a internalização desse conhecimento por parte das crianças de Santana. Na época, das três professoras que atendiam da Educação Infantil

⁶ Essa estrutura de recursos humanos em termos numéricos se mantém, o quadro de professores que foi alterado. Com exceção da professora da educação infantil.

ao 5º ano, duas consistiam em cargos comissionados, há cerca de 20 anos e uma estava contratada há seis meses, para atender uma turma recém-formada de educação infantil. Havia também alguns professores contratados para atender aos alunos de 2º segmento em regime modular (até esse ano os alunos que concluíam o 5º ano, eram encaminhados para a Escola Municipal Anésia, no distrito de São Joaquim, precisando andar em uma trilha, cerca de 4 km em terreno de fazendeiro até a estrada principal, para então, embarcarem em um ônibus escolar, para uma viagem de cerca de 30 minutos até a escola). As funcionárias de serviços gerais (servente e merendeira) são contratadas da própria comunidade, sendo que há um revezamento de contratação, dependendo do apoio político dado em época de campanha, o que fomenta os conflitos na comunidade.

Dessa conversa em 2013 com a direção da escola, destaca-se um elemento que contextualiza o posicionamento de uma das professoras frente à fala de uma das crianças que relata o sofrimento do racismo. A diretora da escola destacou que as professoras comissionadas, de então, eram também proprietárias de terras aos arredores do quilombo. Uma delas inclusive era proprietária de terras que se encontravam no processo de desapropriação para os quilombolas. Nenhuma das duas professoras comissionadas, de então, apresentavam clareza sobre o que vem a ser um quilombo e não concordavam com a desapropriação das terras, chegando inclusive em alguns momentos a questionar a titulação da Comunidade.

No documentário realizado pelos alunos do curso de Comunicação Social do UniFOA em 2012, ficou registrado o não reconhecimento do racismo por parte de uma professora. Após a fala de uma das crianças que relata ter sido destrutada quando foi à cidade de Quatis, e atribui esse tratamento à cor da sua pele, ao fato de ser negra; perguntou-se à professora sua impressão sobre a fala da criança. A professora branca afirma que essa sensação descrita pelo aluno deve ser algo da “cabecinha dele”. Na perspectiva dela, algo que não condizia com a realidade, algo que seria fruto da sua imaginação fantasiosa de

criança. Esse comentário, na época, sinalizou a urgência de se desenvolver um trabalho com os professores, que poderia ser uma capacitação continuada, já que muitos pareciam desconhecer a história da comunidade de Santana e pareciam minimizar o impacto do racismo no dia-a-dia das crianças e da comunidade. O comentário da professora acerca da fala do seu aluno remete ao triste cenário a que estão submetidas as crianças de Santana que, muitas vezes, não têm o apoio no reconhecimento do fenômeno do racismo que sofrem. Sobretudo, remete ao quadro de despreparo dos profissionais da educação e às dificuldades na implementação da Lei que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira na sociedade.

Recentemente, a fala de uma outra professora aponta elementos na direção da persistência do racismo em Quatis. Ao comentar a situação de duas crianças cuja família teve de se mudar para a cidade, devido a uma necessidade ligada a questão de trabalho, mas preferiram deixar as crianças estudando em Santana. Questionada sobre a distância da escola em relação ao local de nova moradia e se não seria mais conveniente para as famílias que as crianças estudassem em uma escola na cidade, próxima ao lugar onde residiam, a professora respondeu que os pais acharam melhor as crianças permanecerem estudando em Santana, porque se sentiam melhor e poderiam manter os vínculos com a comunidade. Essa história tem um aspecto interessante relatado pela professora sobre a manutenção dos vínculos das crianças com a comunidade, mas sua fala revela também, por outro lado, outro motivo que fez com que os pais preferissem que as crianças continuassem em Santana: “as crianças se sentem melhor aqui”, talvez porque em Santana elas estariam livres de sofrerem a discriminação que já haviam experimentado na cidade de Quatis.

Nesses últimos dois anos do desenvolvimento do trabalho junto à escola, pode-se destacar alguns momentos que remetem ao resgate da cultura afro-brasileira e a adesão das crianças às atividades ligadas a essas questões. Junto à direção da escola que assumiu os trabalhos no início de 2014, foram

desenvolvidas algumas atividades com o intuito de trazer a discussão dos elementos da cultura afro-brasileira. Uma delas contou com a participação animada das crianças do Infantil e Fundamental I que após assistirem ao filme Kiriku (França, 1998), que retrata as aventuras de um garoto em sua aldeia na África que enfrenta uma poderosa Feiticeira, conversaram sobre o protagonista que é corajoso e ajuda sua comunidade que sofria aos desmandos de alguém que os havia deixado inclusive sem água. A proposta consistia em provocar uma discussão com o grupo considerando que a história do filme mostra um personagem negro que com coragem e autoestima se transforma no grande salvador da sua comunidade, que também passava por um período de privação de recursos básicos como a água. Depois da roda de conversa, as crianças localizaram a comunidade em que vivem no Globo Terrestre apresentado a eles e localizaram também o continente africano onde vivia o personagem do desenho e de onde tinham vindo seus antepassados. As crianças não conheciam mapas e nunca tinham visto e tocado em um globo terrestre, foi o primeiro contato com esse material e ficaram bastante empolgados. Com manifestações ainda tímidas, as crianças falaram sobre o filme e registraram em desenho suas impressões. Nessa oportunidade foram entregues também livros infantis que contam histórias de lendas africanas para que as professoras pudessem dar continuidade a esse trabalho junto às crianças.

Sabe-se que o trabalho de valorização e resgate da autoestima das crianças quilombolas é um processo que exige esforços para ser contínuo. O trabalho desenvolvido pela equipe de professores com a direção da escola tem apresentado resultados significativos neste sentido. Em julho, na Feira de Cultura e Conhecimento, evento que envolveu todas as crianças e professores da escola, pode-se registrar a participação e o entusiasmo das crianças nas atividades. Estas se apresentaram para a comunidade, em demonstrações de dança de rua e de ginástica artística e, em um breve desfile, fizeram referência as olimpíadas que se realizariam no país no mês seguinte. Na postura das crianças e em seu comportamento, de modo geral, podia ser percebida

a satisfação e o orgulho de sua participação no evento. A participação dos jovens nas rodas de capoeira e na dança de rua revelou o resgate da autoestima dos alunos da escola. Além das apresentações e demonstrações orientadas pelos professores de dança e de educação física, houve também a exposição dos trabalhos realizados pelos alunos, orientados pela professora de história, e a exposição de fotos da comunidade e de seus membros nos últimos anos levadas pela equipe do nosso projeto. Apesar de ser um período curto de tempo, quase quatro anos, para as crianças da comunidade retratadas nas fotos, as imagens revelaram momentos da sua infância e das pessoas do seu convívio. Vale destacar que embora vivemos em uma sociedade que se fotografa o tempo todo e exibe suas fotos, essa não é a realidade da comunidade de Santana em que a presença de eletrônicos e de fotografias impressas não é comum. A exposição de fotos em que se reconheciam nas imagens foi um momento memorável para todos os presentes.

Um dos trabalhos expostos na Feira de Cultura e Conhecimento foi desenvolvido pela professora de história e consistiu no resgate da história da comunidade e envolveu as crianças e os membros mais idosos de Santana. Os alunos entrevistaram alguns dos moradores mais antigos da comunidade e ouviram deles a história de como era a vida em Santana. Foi muito interessante ver a possibilidade do fortalecimento dos vínculos de grupo a partir do desenvolvimento dessa atividade. O resgate da história da comunidade por meio da história oral de seus membros foi muito significativo para as crianças envolvidas, que destacaram, nos relatos, que Santana era o melhor lugar para se viver.

A Oficina de Turbantes levada pelo projeto, também realizada na Feira, consistiu em um outro momento de resgate da cultura afro-brasileira e contou com a participação das alunas, alunos, professores e membros da comunidade. Nessa participação, destaca-se o envolvimento dos meninos, conforme o relato da instrutora da oficina, que pertence ao *Meninas de Lenço*. Grupo que realiza trabalhos de resgate da autoestima das comunidades

negras da região sul-fluminense com a oficina de lenços e turbantes e conta histórias relacionadas ao uso de turbantes e o seu significado nas comunidades africanas. Segundo a instrutora da oficina, o envolvimento dos meninos na atividade não é comum. Na maioria das oficinas que realizou, os meninos tendem a não participar e não querem usar o turbante. Em Santana, os meninos se interessaram em aprender a fazer o turbante, permitiram que fossem colocados em suas cabeças e permitiram que fossem fotografados.

Essas foram experiências muito relevantes em uma comunidade que, há pouco tempo, registrava a ausência de elementos que remetiam a história e a cultura afro-brasileira. No primeiro contato com a comunidade, há quase quatro anos, chamou atenção o distanciamento da comunidade com os elementos da cultura afro-brasileira, como o Jongo. Nessa última atividade realizada em julho passado, o que chamou atenção foi a apresentação de crianças que pareciam mais seguras e confiantes, empenhadas e animadas, orgulhosas de seu trabalho e de suas tradições.

Considerações finais

Santana convive com problemas muito comuns a outras comunidades pobres e outras comunidades quilombolas no país como o alcoolismo, a violência doméstica, a gravidez na adolescência, o desemprego e o trabalho explorado por outros e muitas vezes, não remunerado. Com a ausência dos direitos, o desrespeito ou o não reconhecimento deles.

Apesar da importância da Igreja Católica na comunidade com a organização do movimento de luta pelos direitos quilombolas nos anos 80 e 90, a saída das missionárias parece também ter resultado no afastamento da comunidade do catolicismo. Próximo ao prédio do Galpão, há a construção de uma pequena igreja evangélica pentecostal, que parece também abrigar o atendimento médico aos moradores quando acontece a visita do médico de família que vem à comunidade. A situação de abandono em que se encontra a

Capela de Santana, construída em 1867, também reflete esse distanciamento da comunidade com a fé católica.

O desenvolvimento do projeto de extensão e pesquisa e o envolvimento com a comunidade e com o grupo da escola, identificou problemas enfrentados, não somente pelo grupo de crianças e adultos que frequenta a escola, mas que atingem a todos na Comunidade Quilombola, como a questão da água. Os alunos da escola de Santana lidam cotidianamente com a precariedade dos recursos materiais e humanos, como a substituição e não permanência de professores e profissionais da direção. Lidam também com o preconceito e o desconhecimento da história das populações remanescentes de quilombo. Se por um lado, esse contato revelou os problemas enfrentados pelas comunidades remanescentes de quilombo no processo social do seu reconhecimento e de seus direitos, revelou também as possibilidades de desenvolvimento de um trabalho junto à comunidade escolar, que pode ser árduo, mas que pode dar resultados se for construído cotidianamente como processo contínuo. Santana tem mostrado que um grupo de profissionais esforçados, liderados por direção comprometida com seu grupo, pode fazer um trabalho que, para além de apresentar bons resultados em termos de aprendizagem de conteúdos, pode revelar momentos e imprimir registros de uma infância e uma vivência repleta de significados para seus sujeitos.

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O pecado original da sociedade e da ordem jurídica brasileira. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 87, p. 5-11, July 2010. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000200001&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Sep. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002010000200001>.

GONÇALVES, Tânia Amara Vilela; Souza de. *Tornar-se Quilombola: políticas de reconhecimento e educação na comunidade negra rural de Santana (Quatis, RJ)*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2013.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. e GOMES, Nilma Lino. Panorama de implementação da Lei no 10.639/2003: Contribuições da Pesquisa Práticas Pedagógicas de Trabalho com relações étnico-raciais na escola. Em SILVA, Tatiana Dias e GÓES, Fernanda Lira. (Orgs.) *Igualdade racial no Brasil: reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes*. Brasília: Ipea, 2013.

OLIVEIRA, Sandra Nivia Soares de. *De Mangazeiros a Quilombolas: Terra Educação e Identidade em Mangal e Barro Vermelho*. Salvador, Dissertação (Mestrado em Educação)– Universidade Estadual da Bahia, 2004.

PARÉ, Marilene Leal; OLIVEIRA, Luana Paré; VELLOSO, Alessandra D'Aqui. A Educação Para Quilombolas: Experiências de São Miguel dos Pretos em Restinga Seca (RS) e da Comunidade Kalunga do Engenho II (GO). Cad. Cedes, Campinas, vol. 27, n. 72, p. 215-232, maio/ago. 2007.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de (2002). A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.*, Campinas, n. 10, jun. Hyperlink http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008%20&lng=pt&nrm=iso.

SENRA, Ronaldo Eustáquio Feitoza. *Por Uma Contrapedagogia Libertadora no ambiente do quilombo Mata Cavalo*. Cuiabá, UFMT, Dissertação, 2009.

SILVA, Givânia Maria da. *Educação Como Processo de Luta Política: A experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas*. Brasília: UNB, Dissertação Mestrado, 2012.

SILVA, Paulo Sérgio da. *Contornos Pedagógicos de Uma Educação Escolar Quilombola*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Porto Alegre, 2013.

SILVA, Tatiana Dias e GÓES, Fernanda Lira. (Orgs.) *Igualdade racial no Brasil: reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes*. Brasília: Ipea, 2013.

CALHEIROS, Felipe Peres; STADTLER, Hulda Helena Coraciara (2010). “Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras”. *Rev. katálysis*, Florianópolis, v. 13, n. 1, jun. 2010. <http://www.scielo.br/scielo.php?scrip>

r=sci_arttext &pid=S1414-49802010000100016&lng=pt&nrm=iso (consultado em 20/9/2012).

FERNANDES, Anibal de Almeida (2003). “Barões e Viscondes - Fazenda Santana Testamento (1, 2 e 3)”. *Genealogia e História*. http://www.genealogiahistoria.com.br/index_baroesviscondes.asp?categoria=3&subcategoria=25&categoria2=2&subitens=202 (consultado em: 20/9/2012).

INSTITUTO DE TERRAS, CARTOGRAFIA E GEOCIÊNCIAS (2008). *Terra e Cidadania: terras e territórios quilombolas*. Curitiba: ITCG. 3v. http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Terra_e_Cidadania_v3.pdf (consultado em 25/9/2012).

LEITE, Ilka Boaventura (2008). “O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais”. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 16, n. 3, dez. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000300015&lng=pt&nrm=iso (consultado em 20/9/2012).

MATTOS, Hebe Maria (1998). *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil, séc. XIX*. 3a impressão, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SA, Dominichi Miranda de (2009). “Uma interpretação do Brasil como doença e rotina: ‘a repercussão do relatório médico de Arthur Neiva e Belisário Penna (1917-1935)’”. *Hist. cienc. saude-Manguinhos* [online]. vol.16, suppl.1 [citado 2012-09-26], pp. 183-203. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702009000500009&lng=pt&nrm=iso (consultado em 25/9/2012).

SANSONE, Livio (2004) *Negritude sem Etnicidade: O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador/Rio de Janeiro.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de (2002). A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.*, Campinas, n. 10, jun. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008&lng=pt&nrm=iso (consultado em 20/9/2012).

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, SUBSECRETARIA DE POLÍTICAS PARA COMUNIDADES TRADICIONAIS (2009). *Programa Brasil Quilombola: Comunidades Quilombolas Brasileiras: regularização*

fundiária e políticas públicas. [http://www.seppir.gov.br/arquivos /pbq.pdf](http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf) (consultado em 20/9/2012).

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (2010). “Quilombolas de Santana (RJ) apresentam reivindicações ao ministro da Igualdade Racial”. *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial*, 05 fev. http://www.seppir.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2010/02/quilombo_santana_quatis_rj (consultado em 20/9/2012).

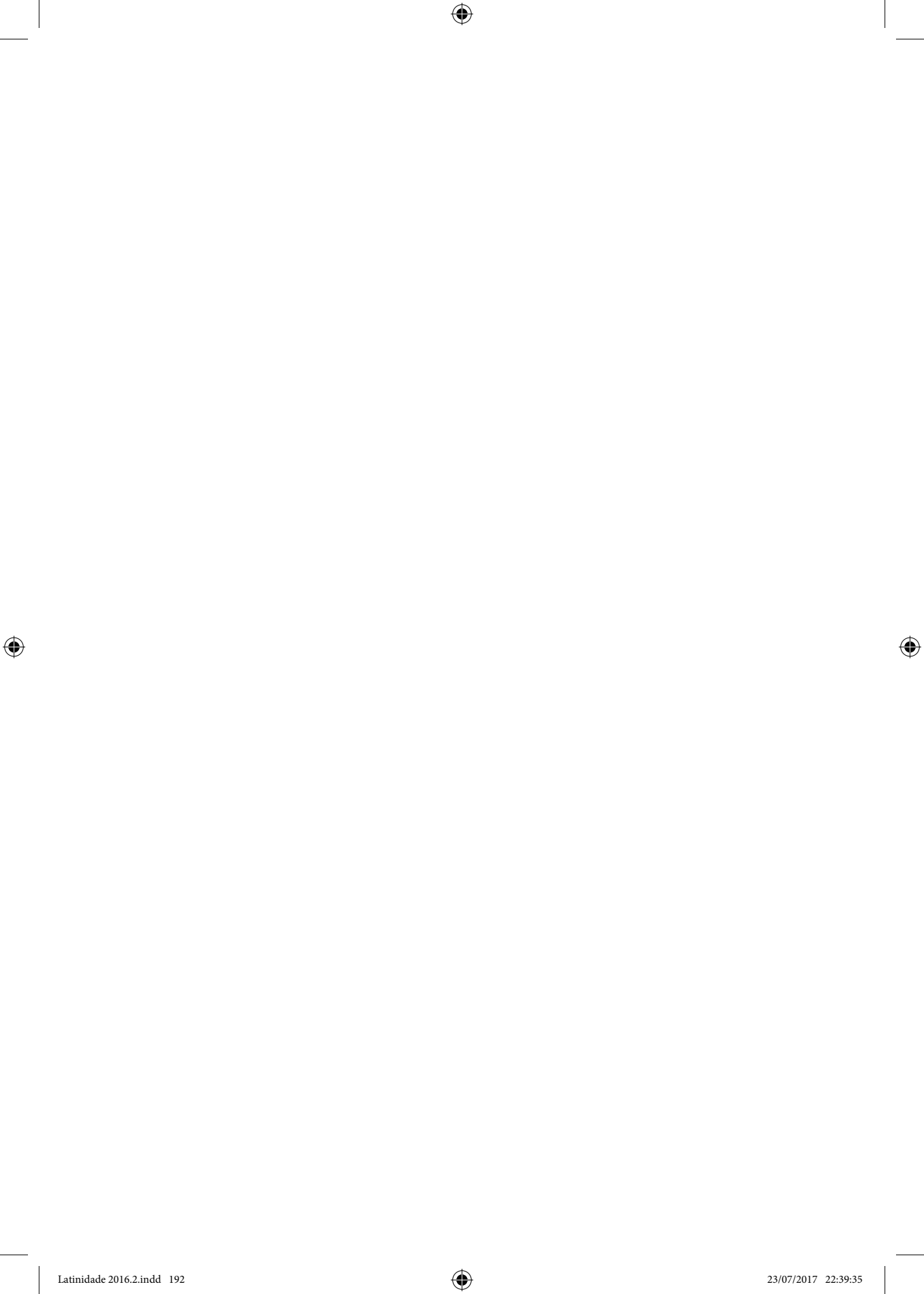
SILVA, Leonardo Soares Quirino da (2006). “Quilombos fluminenses lutam para manter sua identidade”. *Educação Pública – CECIERJ*. 28 nov. <http://www.educacao publica.rj.gov.br/jornal/materias/0344.html> (consultado em 20/9/2012).

TELLES, Edward (2003). *Racismo à brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

VOLOCHKO, Ana (2009). “A Saúde nos Quilombos”. In: BATISTA, L. E., VOLOCHKO (orgs.), *A. Saúde nos Quilombos*. São Paulo: Instituto de Saúde-SESSP, 2009. (Temas de Saúde Coletiva, 9). p. 147-168.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores

Leandro de Castro Tavares¹

Universidade Estadual do Centro Oeste - UNICENTRO

Resumo

Devido à discriminação e separação social entre homens livres e escravos, os negros como forma de conservar sua milenar cultura, assim como perpetuar suas crenças, costumes e tradições organizaram as Folias de Santos, que são verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores. Entre as folias, as que resistiram até os dias atuais, são: a Folia de São Tomé (comunidade do Arapucu), a Folia de Santa Maria (comunidade de Nossa Senhora das Graças, Paraná de Baixo), a Folia de Santa Luzia (comunidade São José), e a Folia de São Benedito (Comunidade do Silêncio). Este estudo tem como proposta mostrar as análises realizadas sobre crenças, tradições e Folias nas áreas remanescentes de quilombo no Município de Óbidos que está localizado no extremo norte do Brasil, na Região Oeste do Estado do Pará.

Palavras-chave: cultura, crenças, folias.

Resumen

Debido a la discriminación y separación social entre hombres libres y esclavos, los negros como forma de conservar su milenaria cultura, así como perpetuar sus creencias, costumbres y tradiciones organizaron las Folias de Santos, que

¹ Licenciado Pleno em História pela Faculdade Evangélica Cristo Rei – FECR – Especialista em Metodologia do Ensino de História pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci – UNIASSELVI – Mestrando em História pela Universidade Estadual do Centro Oeste – UNICENTRO.

son verdaderos rituales religiosos dedicados a sus santos protectores. Entre las folias, las que resistieron hasta los días actuales, son: la Folia de Santo Tomé (comunidad de Arapucu), la Folia de Santa María (comunidad de Nuestra Señora de las Gracias, Paraná de Baixo), la Folia de Santa Luzia (comunidad San José), y la Folia de San Benito (Comunidad del Silencio). Este estudio tiene como propuesta mostrar los análisis realizados sobre creencias, tradiciones y Folias en las áreas remanentes de quilombo en el Municipio de Óbidos que se encuentra en el extremo norte de Brasil, en la Región Oeste del Estado de Pará.

Palabras clave: cultura, creencias, en la actualidad.

Abstract

Due to the discrimination and social separation between free men and slaves, black people as a way of preserving their ancient culture, as well as perpetuating their beliefs, customs and traditions organized the Folias de Santos, which are true religious rituals dedicated to their patron saints. Folia de São Tomé (community of Arapucu), Folia de Santa Maria (community of Nossa Senhora das Graças, Parana de Baixo), Folia de Santa Luzia São José), and the Folia de São Benedito (Community of Silence). This study aims to show the analyzes carried out on beliefs, traditions and Folias in the remaining areas of quilombo in the Municipality of Óbidos that is located in the extreme north of Brazil, in the Western Region of the State of Pará.

Keywords: culture, beliefs, folias.

Introdução

Esta pesquisa foi desenvolvida no Município de Óbidos que está localizado no extremo norte do Brasil, na Região Oeste do Estado do Pará. A Sede do Município é a cidade de Óbidos, que está situada às margens esquerda do Rio Amazonas a 45 metros acima do nível do mar, a uma distância aproximada de duas (02) léguas abaixo da entrada do Rio Trombetas. Neste sentido,

objetivou-se verificar sobre a História e Cultura afro-brasileira no que tange as crenças, tradições e Folias vistas como sincretismo religioso. Sabe-se que de forma intrínseca a cultura africana está ao nosso redor em qualquer que seja o local do Brasil. Para melhor entendimento sobre a africanidade brasileira esta pesquisa foi dividida em três temas principais.

Em uma perspectiva ampla o primeiro tema aborda sobre o sincretismo religioso e a religiosidade africana no Brasil, explicando sobre como as formas religiosas foram trazidas da África para o Brasil e em que ambiente aqui chegaram, assim como argumenta sobre a primeira forma de atuação sincrética.

O segundo tema, de forma minuciosa, está relacionado participação do negro na História de Óbidos, enfatizando assim, o trabalho escravo, resistência a escravidão no século XIX e elencando os principais mocambos ou quilombos existentes no município.

A partir do que já ponderamos anteriormente, o terceiro tema está voltado para discussões no que respeita ao campo da cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores em Óbidos no estado do Pará. Dentre as Folias que serão discutidas estão as de: São Tomé, Santa Maria, Santa Luzia, e a de São Benedito.

Produto e resultado de todo um processo histórico que teve como agentes seus ancestrais do outro lado do Atlântico, o Brasil afrodescendente é também agente de sua própria História e de suas práticas culturais, desde a resistência à escravidão até a criação de instituições que, embora surgidas em contextos absolutamente desfavoráveis, subsistem até hoje, umas se fortalecendo cada vez mais, outras se desdobrando em novas e múltiplas facetas.

Nestas proposições, entende-se que em qualquer que seja o município localizado no Brasil, devem ter traços e características de pessoas originárias do Continente Africano. Entretanto, muitas pessoas desconhecem a importância que se deve dar aos estudos sobre os afro-brasileiros.

Essas e outras informações são as propostas desta obra, pois a mesma leva o leitor a ter contato com várias estruturas básicas contextualizadas, que nos auxiliará no desenvolvimento de habilidades e competências.

Sincretismo religioso e a religiosidade africana no Brasil

Quaisquer que sejam suas denominações, as religiões de origem africana nas Américas são, há mais de 500 anos, em termos históricos e afetivos, a maior e mais sólida ponte entre a África e sua Diáspora e o continente mãe; entre os nativos de cada ponto da Afro-América; e entre esses afrodescendentes e sua ancestralidade mais remota. Como exemplo disso, o estudo da História dessas religiões, apesar das peculiaridades locais, mostra grande semelhança e sincronidade entre certos fatos históricos, como a organização dos primeiros candomblés na Bahia e a estrutura das várias formas de cultos em Havana e a Santiago de Cuba. É assim também que vemos, surpreendentemente, as mesmas entidades espirituais sendo cultuadas, simultaneamente, no Brasil e em todo Caribe.

As formas religiosas trazidas da África para o Brasil chegaram aqui principalmente no ambiente urbano. A primeira forma de atuação era a individual de ritualistas dedicados à cura física e psíquica de pessoas necessitadas, através de práticas simples de sua tradição, como adivinhação, limpeza espiritual, rezas, prescrição de medicamentos e outros procedimentos. A partir dessa perspectiva exposta, Lopes (2008) nos informa que:

Provavelmente incorporando espíritos de ancestrais ou sob inspiração deles, esses primeiros ritualistas seriam, pelo menos em sua maioria, originários da África, dos povos bantos. Mais tarde, os praticantes desses rituais de cura e equilíbrio já provêm também da África Ocidental, principalmente do Golfo de Benin, de onde nos chegaram cultos a entidades espirituais

com âmbito de ação mais extenso, protetoras de aldeias, de cidades e estados específicos (LOPES, 2008, p. 98).

A religiosidade afro-brasileira, então, herdou, de bantos e oeste-africanos formas religiosas específicas. Dos bantos, veio-nos mais o culto aos chefes de linhagens e aos heróis fundadores, aos ancestrais enfim. Dos oeste-africanos, chegou-nos com mais força o culto aos elementos e forças da natureza e às divindades protetoras de setores específicos da atividade humana (orixás e assemelhados).

No Brasil, os primeiros registros escritos da atuação de negros como curadores, adivinhadores ou ritualistas datam da segunda metade do século XVII. Por esse tempo, o termo banto “calundu”² já tinha ampla circulação, como se comprova na obra do poeta baiano Gregório de Matos. Os processos da inquisição registram o uso do termo até o fim do século seguinte, principalmente nas antigas províncias de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro.

Dos anos iniciais do século XIX, vêm-nos os primeiros registros escritos dos termos “vodum”³ e “candomblé”, o que mostra a importância da herança linguística de bantos (oriundos de Angola e Congo) e jejes (do antigo Daomé, atual Benin) na formação das religiões de matriz africana no Brasil.

A palavra “umbanda”, originária do quimbundo, tem, entre outros significados, o de “medicina”. Como o próprio nome indica, ela parece ter nascido das antigas práticas de cura física e psíquica de rituais bantos no Sudeste brasileiro. Denominada, genericamente, como “macumba”, alguns de seus componentes a relacionam, pelo menos em sua forma mais antiga, com cultos bantos cubanos e mesmo com o vodu hatiano, que não é uma seita

² Calundu: No Brasil escravista manifestações religiosas, provavelmente dos bantos, com rituais de limpeza espiritual e cura.

³ Vodum: Entre os jejes, termo correspondente ao iorubano “orixá”. Dele originou-se o termo “vodu”, religião sincrética do Haiti, vista erroneamente apenas como fonte de práticas malignas, de feitiçaria.

demoníaca, como a indústria norte-americana do entretenimento definiu. Assim, “como o vodu, a umbanda é, em essência, uma religião que funde elementos africanos com outros do catolicismo popular e do espiritismo francês” (LOPES, 2008, p. 102).

Com o tempo, a umbanda foi se abrindo a vários tipos de sincretismo. E, em muitos casos, fugindo àquele que teria sido o propósito de sua fundação, passou a condenar a africanidade original, para mostrar-se como uma religião mais “científica” e menos “primitiva”, através de teóricos que buscam sua origem até mesmo em antigas formas religiosas indo-europeias.

A pesar dessas modificações, em muitos locais ainda preservam os objetivos iniciantes do surgimento da religião e, para dar ênfase ao exposto recorremos a Lopes (2008, p. 103):

Entretanto, em muitas casas, os fundamentos e objetivos iniciais permanecem preservados, com o culto preferencial de pretos velhos (espíritos de antigos escravos africanos), caboclos (espíritos de chefes e antepassados indígenas), orixás iorubanos cristianizados e crianças. Os espíritos infantis são associados igualmente aos santos católicos Cosme e Damião e ao orixá duplo iorubano Ibêji, patrono dos Gêmseos.

Ainda se tratando de religião recriada pelos africanos no Brasil, o candomblé também é uma delas. Candomblé é a denominação usada no Brasil para nomear as religiões aqui recriadas pelos vários grupos iorubás e jejes vindos do oeste africano, expressas no culto a orixás e voduns.

Sincretismo, em religião, é a fusão, ao acaso, de elementos diferentes e incompatíveis às suas origens e fundamentos. A aproximação de orixás a santos católicos ocorrida ainda à época do escravismo em todas as Américas não representa sincretismo, mas, sim, uma estratégia, pois os detentores

do conhecimento iniciático sabem que um orixá não é um santo católico e vice-versa.

Dessa forma, Souza (1995, p. 16) informa que “a fabricação de práticas mágico-religiosas sincréticas, são produtos da extensa e intensa mestiçagem, onde se cruzaram múltiplas tradições culturais, trazidas por agentes das mais diversas procedências em um longo processo de sincretização”.

Utilizada como estratégia de dissimulação contra opressão, essa aproximação foi entendida como sincretismo. Mas ela seria, quando muito, uma demonstração de respeito, como a de romanos, gregos e outros povos antigos, quando, depois de vencedores em uma guerra, levavam consigo e cultuavam alguns deuses dos vencidos, considerados fortes também.

No âmbito das religiões afro-brasileiras, o sincretismo ocorre, aí sim, quando, por exemplo, são cultuados, na chamada encantaria amazônica e em alguns ramos da mina maranhense, dentro do mesmo sistema, espíritos ou entidades de mencionada origem asiática ou europeia juntamente com divindades africanas e outras ameríndias. E o interessante é que, na mina maranhense, os caboclos não são considerados indígenas nem africanos.

O antigo culto malê, no Brasil, sincretizava práticas islâmicas com outras da tradição dos orixás. Chamado “candomblé de caboclo” também, pois nele interagem elementos de cultos bantos com outros ameríndios, como o chamado “catimbó” ou “jurema”. A umbanda tradicional é também profundamente sincrética, como já vimos.

Aparentemente, a participação dos negros nas manifestações de origem católica poderia representar a conversão religiosa dessas populações e a perda de sua identidade. Contudo, muitos escravos, mesmo se reconhecendo como cristãos, não abandonaram a fé nos orixás, voduns e inquices oriundos de sua terra natal. Ao longo do tempo, a coexistência das crenças

abriu campo para que novas experiências religiosas – dotadas de elementos africanos, cristãos e indígenas – fossem estruturadas no Brasil⁴.

É a partir dessa situação que podemos compreender porque vários santos católicos equivalem a determinadas divindades de origem africana. Além disso, podemos compreender como vários dos deuses africanos percorrem religiões distintas. Na atualidade, não é muito difícil conhecer alguém que professe uma determinada religião, mas que se simpatize ou também frequente outras.

Dessa forma, observamos que o desenvolvimento da cultura religiosa brasileira foi evidentemente marcado por uma série de negociações, trocas e incorporações. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que podemos ver a presença de equivalências e proximidades entre os cultos africanos e as outras religiões estabelecidas no Brasil, também temos uma série de particularidades que definem várias diferenças. Por fim, o sincretismo religioso acabou articulando uma experiência cultural própria.

Não cabe dizer que o contato entre elas acabou designando um processo de aviltamento de religiões que aqui apareceram. Tanto do ponto de vista religioso quanto em outros aspectos da nossa vida cotidiana, é possível observar que o diálogo entre os saberes abre espaço para diversas inovações.

Por esta razão, é impossível acreditar que qualquer religião teria sido injustamente aviltada ou corrompida.

A participação do negro na história de óbidos: trabalho escravo e resistência a escravidão

O negro africano chegou ao Brasil no século XVI, para substituir a mão-de-obra indígena. Na Amazônia, foram trazidos primeiramente pelos ingle-

⁴ SOUSA, Rainer Gonçalves. *As religiões afro-brasileiras e o sincretismo*. Brasil Escola. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/religiao/as-religoes-afrobrasileiras-sincretismo.htm>>. Acesso em 18 de setembro de 2016.

ses, no século XVII. No município de Óbidos, vieram através dos portugueses no decorrer do século XVIII, vindos principalmente de Cacheu e Bissau para trabalhar na lavoura do cacau, nas construções de residências e templos religiosos, assim como, nos trabalhos domésticos.

Devido a um número bastante reduzido, pouco contribuiu na formação social e econômica do município. No entanto, o tratamento dispensado aos escravos foi o mesmo em todo o território nacional. Vestiam-se e alimentavam-se mal, trabalhavam muito, eram submetidos a castigos físicos e considerados como patrimônio particular. Aos homens geralmente ficavam os trabalhos mais pesados, e as mulheres eram utilizadas nos trabalhos domésticos.

Com o passar dos tempos, os escravos começaram a resistir à escravidão, fugindo da casa dos senhores, procuravam refúgios nas regiões mais longínquas do município, como a região do Igarapé Grande, Mondongo, entre outras, ou no Rio Trombetas e seus afluentes, onde aos poucos foram se organizando em Mocambos, e passavam a viver uma vida comunitária com organização social própria.

Constantemente, os negros eram perseguidos por expedições formadas por homens vindos de Alenquer, Santarém e juntavam-se a cidadãos do município. Os mocambos ou quilombos que se formaram em consequência dessa reação, ainda hoje podem ser encontrados nas comunidades remanescentes e existentes no município de Óbidos: Igarapé Açu dos Lopes, Pataua do Mirizal, Nossa Senhora das Graças, Peruana, Muratubinha, Mondongo, Arapucú, Castanhanduba, Apuí, Silêncio, Matá, São José e Cúcê. Hoje se encontram organizados em várias associações.

As expedições organizadas para resgatar os escravos fugidos, nem sempre tinham o êxito esperado, dessa forma:

Ainda em 1827, duas expedições avançaram até, o Trombetas e ao Curuá, batendo os quilombos ali montados. No quilombo do Curuá, havia apenas 10 escravos, dos quais dois foram mortos e dois presos. Para a aventura, Santarém, Óbidos e Alenquer tinham mobilizado cento e tantos homens (REIS, 1979, p. 93).

Ainda no que tange às expedições, ao tempo em que Tavares Bastos percorreu as duas províncias amazônicas, o número de quilombolas, entrando no censo, por viverem nos mocambos, desertores e criminosos, só no Trombetas, era avaliado em dois mil. Os negros industrializados talvez pelos outros companheiros de desterro, vivem debaixo de um governo despótico eletivo; com efeito, eles nomeiam o seu governador, e diz-se que os delegados e subdelegados são também eletivos. Imitam nas designações de suas autoridades os nomes que conhecem nas nossas povoações. Os mocambos atraem os escravos; nomearam-me uma senhora que viu em pouco fugirem para ali 100 dos que possuía; outros proprietários há que contam 20 e 30 perdidos desse modo. Os negros cultivam a mandioca e o tabaco (o que eles vendem passa pelo melhor); colhem a castanha, a salsaparrilha, etc. às vezes descem em canoas e vem ao próprio porto de Óbidos, á noite, comerciar ás escondidas; com os regatões que sobem o Trombetas, eles o fazem habitualmente. Diz-se que também permutam com holandeses da Guyana os seus produtos por outros, e principalmente pelos instrumentos de ferro e armas⁵.

No início do século XIX, precisamente no ano de 1827, a contagem populacional indicava dentre os 3.588 habitantes do município de Óbidos, 1.295 eram escravos, e no ano de 1888, com a promulgação da Lei Áurea, que aboliu a escravatura no Brasil, dos 10.535 escravos oficialmente existentes na Província do Pará, Óbidos contava somente com 349.

Devido à discriminação e separação social entre homens livres e escravos, os negros como forma de conservar sua milenar cultura, assim como perpetuar

⁵ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *História de Óbidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

suas crenças, costumes e tradições organizaram as Folias de Santos, que são verdadeiros rituais religiosos dedicados os seus santos protetores.

Entre as folias, as que resistiram até os dias atuais, são: a Folia de São Tomé (comunidade do Arapucu), a Folia de Santa Luzia (comunidade da Costa Fronteira), a Folia de Santa Maria (comunidade de Nossa Senhora das Graças, Paraná de Baixo), a Folia de Folia de São Benedito (Comunidade do Silêncio) e a São João (comunidade do Flexal).

Para dar ênfase, de certa forma que seja mais bem compreendida, esta pesquisa será abordado no próximo capítulo a caracterização das quatro primeiras folias supracitadas, sendo que com maior destaque a Folia de São Tomé.

Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores em óbidos no estado do Pará

Para iniciarmos as argumentações no que diz respeito a religiosidade sincrética no município de Óbidos que está localizada na Região Norte do Estado do Pará, local pertencente à Amazônia, recorreremos a Souza (1995, p. 85):

Na Amazônia o contexto colonial facilitou a fusão de mitos e tradições europeias seculares ao universo cultural dos africanos, produzindo seres e credos híbridos. Dessa forma, a religiosidade popular que se constituiu na colônia escravista estava, desde o seu início, marcada por esse caráter colonial, e fadada ao sincretismo religioso.

A partir do que será exposto abaixo, esta pesquisa tem como finalidade, de maneira ampla, contribuir para o alargamento da compreensão sobre o significado da importância dos estudos e pesquisas da cultura afro-brasileira

na Amazônia de forma social e cultural, contribuindo assim, para o alargamento de pesquisas científicas em tal Região. Segundo Hage (2005, p. 61):

A Amazônia apresenta como uma de suas características fundamentais a heterogeneidade, que se expressa de forma bastante significativa, no cotidiano da vida, do trabalho e das relações sociais, culturais e educacionais dos sujeitos que nela habitam, heterogeneidade essa, que deve ser valorizada e incorporada nos processos e espaços de elaboração e implementação de políticas e propostas educativas e curriculares para a região.

Em se tratando de região, nesta proposta de pesquisa, região está relacionada ao pensamento de Certeau (1994), como um espaço praticado, assim também como Fremont

(1980) que define região como um espaço vivido. Assim, não se descarta região como uma territorialidade no sentido de Deleuze (1996), ou seja, nasce de investimentos de poder, de saber e de desejo.

Partindo desse preceito, podemos considerar as Folias de Santo em Óbidos, como invenções humanas. “As regiões são invenções humanas visando ordenar seja a natureza, quando vêm e definem regiões naturais” (CHARTIER, 2002, p. 85).

Dessa forma, “incorporação sob forma de categorias mentais das classificações da própria organização social”, e de outro, “como matrizes que constituem o próprio mundo social, na medida em que comandam atos e definem identidades” (CHARTIER, 2002, p.72).

Componentes das folias e significados

As Folias de Santo são compostas pelos seguintes foliões: Capitão Folião, é o tocador da Caixinha ou Repique, é o puxador dos versos da Folia,

e determina o cumprimento dos castigos do folião que comete infração, inclusive o seu próprio castigo; Mantenedora, protege a imagem do santo, observa o comportamento de cada folião para informar ao Capitão que determinara o castigo, que de acordo com a gravidade receberá o cruzamento de bandeiras ou o toque de caixa a cada sinal da cruz; Porta Bandeira Branca, também chamada de guia, é a baliza da caminhada, nenhum folião pode passar a sua frente; Porta Bandeira Vermelha indica colheita fértil, e serve como auxiliar da Bandeira Branca; Caracacha; Porta Bandeira do Santo; Banjista; Caixa Grande (Caixa de resposta/ Marcação do ritmo); Reco-Reco e demais membros que complementam os ritmos.

Folias são toadas cantadas em verso de acordo e a critério do Capitão Folião, que é acompanhado pelos auxiliares com seus respectivos instrumentos. Foliões são os componentes que integram a Folia, e auxiliam nos cânticos e nos ritmos através dos instrumentos musicais. Mastro de Oferendas simbolizam a colheita fértil e demonstram as formas como eram trabalhados os puxiruns (mutirão), e a partilha dos alimentos entre os mordomos e comunitários. Mordomos simbolizam a irmandade, a partilha, a administração dos bens comuns a todos, e principalmente a dignidade de um povo simples e ordeiro.

A folia de São Tomé

A Folia de São Tomé teve seu início com a Família dos Gonçalves, mas respectivamente com as seguintes pessoas: a Senhora Úrsula Golçalves, Gonçalo Gonçalves, Antonio Golçalves, José Gonçalves, João Gonçalves, Cristovão Gonçalves e Rosalina Gonçalves. Esta família começou a fazer uma caminhada com o Santo até o roçado de sua propriedade, haja vista, que insetos de nomes gafanhotos, em grande quantidade, estarem atacando suas plantações, mas especificamente as folhas da maniveira, pois a família tinha o conhecimento popular e da Igreja, de ser São Tomé o Santo protetor das lavouras.

Então a Senhora Úrsula vendeu um animal, porco, no valor de 200 mil réis, com a o dinheiro arrecadado, a mesma pediu a um Senhor de nome Lauriano, que vendia porcos na cidade de Manaus, capital do Estado do Amazonas, e tinha comprado o animal, que comprasse uma imagem de São Tomé que custou cerca de 30 mil réis.

Enquanto não chegava a imagem do referido Santo, a senhora Úrsula, também chamada de Ursulina, deslocou-se até a cidade Óbidos para tomar emprestada uma imagem de São Tomé para que pudesse levar até seu roçado para ali ser cantada uma Ladainha oferecida ao Santo, para que o mesmo pudesse com sua intercessão afastar das plantações os insetos e desse modo a colheita seria farta e mais bem aproveitada, esse fato se deu no ano de 1947, no dia 21 de dezembro, pois nesse dia sabia-se na época que era o dia de São Tomé. A partir desse ano, e já com a imagem de São Tomé de sua propriedade, a família Gonçalves deu continuidade na caminhada que se sucedeu nos demais anos subsequentes.

Com essas pessoas, que eram foliões de São Tomé, já existiam os seguintes instrumentos artesanais: A caixinha, que era tocada pelo senhor José Gonçalves, que foi o primeiro Capitão Folião da Folia de São Tomé, a caixa grande, que era tocada pelo senhor João Gonçalves, reco-recos, que eram tocados pelos senhores Antonio Gonçalves e Cristóvão Gonçalves que também eram os bandeireiros do Santo, sendo o Capitão da Bandeira Branca era o senhor Cristóvão, a senhora Rosalina Gonçalves era porta bandeira do Santo, levava nas romarias uma bandeira menor, com o desenho do resplendor do Santo e a senhora Úrsula que conduzia a imagem de São Tomé, era a mantenedora.

O chamado passeio do Santo acontecia sempre no período de 18 a 21 de dezembro. Com o crescimento do movimento, fez-se necessário aumentar os dias de visitação do Santo, haja vista neste momento j o não ser mais somente uma família a fazer a visita. Depois da família dos Gonçalves, a sucessão dos festeiros passou-se para o Senhor José Freitas e a Senhora Rosalina Gonçalves,

nesse período o Capitão Folião era o Senhor Lauro Gonçalves de Freitas. Com este casal acrescentaram-se mais os seguintes instrumentos: caracaxá e violão, também nesse período, foi retirada dos instrumentos da folia, a caixa grande em virtude de não ter uma pessoa para manuseá-la. Todos esses instrumentos são distribuídos para um grupo de foliões de cerca de 8 (oito) pessoas, sendo 6 homens e 2 mulheres, que eram: Lauro Gonçalves de Freitas, José Freitas, Rosa Gonçalves Guimarães, Floriania Rocha, Valdomiro, Pedro Medeira, Zildo Mota e Orlando Alves.

No ano de 1961, passaram a ser os festeiros o casal Antonio Pereira da Silva conhecido como (Cutia) e a Senhora Alice Silva conhecida como (Lili) que ficaram no comando tanto da festa quanto da Folia, neste momento foi convidado para ser o Capitão Folião o Senhor Francisco Gomes de Sena. A festa passou a ser realizada na propriedade do casal chamado de igarapuzinho, uma colônia situada cerca 5 (cinco) quilômetros da Comunidade Arapucu, o fator distância não prejudicou o brilhantismo da festa, era mais um motivo para as pessoas que se dispunham a ir para a festa, só voltarem no dia seguinte, assim que o sol começasse a nascer.

Nesse período em que o senhor Francisco Gomes de Sena era o Capitão Folião, sua filha, Rosa Gonçalves Guimarães, também começou a festejar São Tomé em sua propriedade no lugar conhecido como Batata, na cabeceira do lago Caipuru, na Colônia São Tomé, no município de Oriximiná, este fato se deu no ano de 1991, neste festejo a romaria foi conduzida pela folia do Santo da comunidade Arapucu, também foi inserido o levantamento e derruba do Mastro de Oferendas.

Sempre que acontecia e acontece uma romaria desde os primeiros festeiros, era feita toda a parte religiosa sempre por primeiro, ficando, por conseguinte a parte profana. A primeira é composta da seguinte forma: inicia com a Alvorada às 4 (quatro) horas da manhã (madrugada), canto das seis horas, a visitação nas roças e nas casas, derruba do mastro de oferendas, canto das

dezoito horas, agradecimento de mesa, folia de entrada de reza, ladainha, folia de agradecimento de reza e canto da folia de beijada.

A segunda parte, a profana, pode acontecer também no decorrer da parte religiosa, pois em dados momentos, alguém conta uma história, uma piada ou algo engraçado, ou ainda canta-se uma música acompanhada com os instrumentos da folia. Também acontece depois da parte religiosa logo após o encerramento da reza. Dado por encerrada a reza do Santo, as pessoas eram convidadas a participar de uma festa, tocada ao som de um grupo de músicos chamado de “pau e corda” ou “espanta cão”. Compunham este grupo os seguintes instrumentos: violino, violão, pandeiro, uma pequena bateria ou ainda um instrumento de sopro (saxofone ou clarinete). Essa festa se dava na sala ou no barracão da casa do promesseiro ou festeiro. Dentro desta sala, ficavam as mulheres sentadas em bancos (assentos) de madeira, dispostos no entorno do “salão”, os homens direcionavam-se a uma das mulheres e esta que seria a escolhida a dançar uma “parte”, uma música, não podia recusar o convite, sob pena de ser retirada do “salão”.

Também em um espaço da casa do promesseiro, ficava sobre uma mesa garrafas com café ou chá e ao lado vasilhas com beiju (iguaria feia da massa de mandioca) a disposição das pessoas. Assim como toda a alimentação da romaria era gratuita. Nessa festa, em determinado momento era tocado um ritmo de música chamado de “disfeiteira”. Para esta música cada um escolhia seu par, estes deviam dançar juntos e prestar muita atenção no momento da parada da música, haja vista, cada casal que parava diante dos músicos era convidado a dizer um verso, o pedido para parar a música e dizer o verso era feito na batida das palmas das mãos, era primeiramente colocado pelo cavalheiro ao qual deveria ser dada uma resposta imediatamente pela dama. Em muitos casos, muitas pessoas ficavam resentedas com alguns versos ditos ou colocados, mas não podiam sair enquanto os músicos não parassem de tocar, então a pessoa devia usar de sua criatividade para responder o verso à altura, procurando uma forma de não sair perdendo da dança da disfeiteira.

Em dados atuais o senhor Francisco Gomes de Sena permaneceu à frente da Folia até o seu falecimento no dia 28 de Maio, do ano de 2008. Com a morte do mesmo, o comando da folia passou para o jovem Douglas Sena dos Santos, neto do senhor Francisco Gomes, permanecendo até os dias atuais.

Folia de Santa Luzia

A Folia de Santa Luzia teve início ainda da primeira metade do século XX. O senhor Francisco de Souza Nunes ainda criança, vivia na Comunidade do São José, região do Igarapé-Grande, onde festejavam São José, como padroeiro da comunidade. Muito observador, foi aos poucos sendo seduzido pelas Ave-Marias cantadas.

No ano de 1926, com a idade de 16 anos o senhor Francisco convidou alguns colegas e organizou a Folia. Os primeiros instrumentos musicais foram latas, as bandeiras feitas de folha de bananeira e o santo, uma garrafa enfeitada. Com a folia organizada, aos poucos caminhavam por entre as árvores entoando cantos e dando início aos rituais. Durante a Folia, as casas que permanecem com as portas abertas, estão indicando a paz, com isso, recebem a visita da santa. As casas com portas fechadas, por não simbolizarem a paz, não recebem a visita da santa.

O estandarte da Folia é uma bandeira vermelha, acompanhada de uma bandeira branca simbolizando a paz. Como instrumentos musicais, usam: Caixa Grande, Reque-reque, Pandeiro, Caixa Pequena, Caracacha.

Folia de Santa Maria

A Comunidade de Nossa Senhora das Graças, localizada na região do Paraná de Baixo, considerada remanescente de quilombos, conserva a tradição da Folia de Santa Maria.

A primeira líder da Folia foi a senhora Martinha, que durante muito tempo, liderou um grupo de homens da comunidade. Com o falecimento da

senhora Martinha, assumiu o comando da Folia a senhora Maria Azevedo, que também liderou um grupo de homens e por muito tempo, manteve a tradição.

Com o falecimento da senhora Maria Azevedo, assumiu o comando no ano de 1988, como Capitão Folião, o senhor Oscar Bentes Gomes. No entanto, devido a seu deslocamento para a Sede do Município, a Folia de Santa Maria ficou reduzida a pequenas romarias na zona urbana. Enquanto isso na comunidade, a senhora Josefa Bentes de Azevedo, na frente de um grupo de mulheres assumiu o comando da Folia como Capitã Foliã. Conseguiram seus próprios instrumentos e como novidade, os integrantes da folia passaram a serem todos do sexo feminino.

A Folia de Santa Maria é composta pelos seguintes instrumentistas: Capitã Foliã na Caixinha, e as demais foliãs com os seguintes instrumentos: Caixa Grande, Maracá e Reque-Reque. Quanto a outros componentes do grupo: porta bandeira branca, porta bandeira vermelha, mantenedora e demais puxadores do ritmo.

Como significado das indumentárias: a bandeira branca representa a paz; a bandeira vermelha, a força da luta do trabalhador; Mantenedora, protege e guarda a imagem da santa; Capitã Foliã, puxadora dos versos da Folia e as demais integrantes chamados de foliãs.

A evolução é feita pelo Mar a Baixo (passeio fluvial); canto de chegada; canto de reza; agradecimentos de mesa; canto de beijada e o canto de encerramento.

A folia de São Benedito ou Ai Uêh a São Benedito

A Folia de São Benedito também conhecida como “Ai Uêh a São Benedito”, teve suas origens da comunidade do Silêncio. O povoado foi formado no decorrer do século XIX com os negros escravos que aos poucos fugiam da região do Paraná de Baixo e foram se estabelecendo na região formando verdadeiros quilombos.

O aumento da população foi acompanhado por suas crenças, costumes e tradições. As brincadeiras eram realizadas com instrumentos musicais feitos de madeira (bambu) tambores de peles de animais silvestres. Com uma mistura das ladainhas trazidas pelos padres da Ordem dos Capuchinhos da Piedade, e as tradições repassadas através das gerações surgiu na comunidade a devoção a São Benedito.

Um dos primeiros precursores da Folia, foi um cidadão chamado Wenceslau que juntamente com mais doze negros, deram início a manifestação cultural hoje conhecida como Folia de São Benedito.

A festa ocorria a partir do dia 28 do mês de Setembro, e o santo era levado de casa em casa dos comunitários, assim como a outras comunidades até sua chegada a cidade de Óbidos no dia 28 de Outubro, para ser reverenciado na Capela de São Benedito, que ficava localizada na atual Avenida Dom Floriano, próximo a Rua Dr. Picanço Diniz. Essa romaria continuou por muitos anos, até ser proibida pelo vigário local, trazendo com isso, sérias consequências sociais. Os negros inconformados continuaram a romaria mesmo contra as determinações da igreja.

A romaria retornou no ano de 1952, como promessa do senhor Manoel Francisco dos Santos, que em suas andanças pelo estado do Amazonas, havia adquirido uma enfermidade e recorreu a São Benedito, que caso viesse a melhorar, mandaria rezar uma ladainha ao santo. Ao retornar a Óbidos, o senhor Manoel Francisco dos Santos, procurou os antigos integrantes, reorganizou com o nome de “Ai Uêh a São Benedito, a imagem foi cedida pela senhora Lucidéia Savino, permanecendo a tradição, até os dias atuais.

Encontro de folias

As comunidades que ainda mantêm sua religiosidade popular a florada, realizam seus festejos, que dependendo do Santo pode durar semanas. Nesse tempo de festa, de romaria, são realizadas visitas nas casas de pessoas da

própria comunidade, assim como se expande a outras comunidades. Quando acontece o deslocamento da romaria, pode ocorrer de outro Santo também estar em visitação, quando ocorre este fato, dá-se o nome de Encontro de Folias.

Neste encontro, trava-se uma disputa entre as duas ou mais folias, disputa essa baseada na inteligência, habilidade e conhecimento do que está acontecendo. Nessa disputa, existem três fatores que podem determinar a folia vencedora.

O primeiro destina-se ao Capitão Folião, este tem a incumbência de escolher e entoar a folia no momento em que ocorrer o encontro, assim como usar de sua inteligência para elaborar inúmeros versos para a folia escolhida de forma a não parar.

O segundo fator está na seguinte situação, caso um dos Capitães pare de cantar por falta de versos na folia, esta sairá perdedora e fica inteiramente à disposição da folia vencedora. Esta disposição dá-se da seguinte forma: a folia perdedora terá que deixar sua romaria e ingressar juntamente com o seu Santo na romaria do Santo da folia vencedora, até que o Capitão Folião da Folia vencedora os libere. Esta liberação pode acontecer logo após o término da disputa.

O terceiro fator destina-se ao Capitão da Bandeira Branca, este por sua vez terá que usar de suas habilidades, de modo a defender sua folia com sua bandeira, ajudado pelo Bandeiro da Bandeira Vermelha. Sempre direcionado pela Bandeira Branca, conduzem a disputa por Bandeiras, em sincronia perfeita, fazem uma espécie de coreografia sempre que o grupo de foliões canta o refrão da folia que foi entoada. Por isso, devem estar atentos ao canto da folia e no grupo de foliões que estão à sua frente. Neste caso, sairá vencedora a folia, cujos bandeireros quebrar um dos mastros das bandeiras da folia oponente. É por este motivo, que os mastros das bandeiras são feitos de madeira de lei, em virtude de sua resistência.

Nos dias atuais é muito raro acontecer um encontro de folias, haja vista, o tempo das romarias serem bastante reduzidos, as comunidades que ainda mantêm esse tipo de cultura fazem seus festejos somente na comunidade e também, porque as pessoas que compõem o grupo de foliões já não dispõem de todos os conhecimentos que antigamente existiam. Os encontros de folias que acontecem atualmente destinam-se somente a mostrar um pouco da religiosidade, da cultura do povo, sendo mais uma apresentação do que um encontro propriamente dito.

Conclusão

Constantemente mencionado como país de maior população afrodescendente fora do continente africano, o Brasil ainda é bastante carente de informações sobre a História desse lado importante de sua formação e, principalmente, sobre as lutas e realizações dos herdeiros das tradições culturais africanas, do passado até os tempos atuais.

Partindo desse pressuposto a finalidade desta pesquisa, de maneira ampla, é contribuir para o alargamento da compreensão sobre o significado da importância dos estudos e pesquisas da cultura afro-brasileira no meio científico/acadêmica, social e cultural.

Enquanto pesquisador e enquanto professor, aqui fazemos destaques para os profissionais de pesquisa em História, precisamos nos conectar na realidade que se faz presente em nosso meio cultural, de que novos desafios são constantemente impostos no campo da pesquisa.

A partir do que já ponderamos nesta proposta de trabalho, consideramos importante a realização desta pesquisa, por acreditarmos que, no que diz respeito à relevância pessoal, esta é uma pesquisa cara a nós pesquisadores de História, porque poderá contribuir para ampliar nosso entendimento e compreensão do amplo significado do afro-americanismo enquanto uma

prática coletiva e social e, assim, situar a afrodescendencia e cultura afro-brasileira, como um conhecimento fomentador de cidadanias.

A relevância social desta de pesquisa está inserida no que foi possível a alegar o entendimento da importância da cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos dedicados aos seus santos protetores em Óbidos no Estado do Pará, referindo-se assim às Folias de São Tomé, Santa Maria, Santa Luzia, e a de São Benedito.

No que respeita ao campo acadêmico/científico, a relevância desse trabalho se comporta na possibilidade de construir um conhecimento mesmo que provisório sobre significado das Folias como sincretismo religioso resultante da africanidade brasileira. Considerando também de que é urgente e necessário o resgate das folias que ficaram paradas no tempo, o incentivo deve ser sempre renovado. Também é urgente despertar nas novas gerações daquele município o interesse em manter sua cultura sempre viva, de modo a ser dada continuidade para que mais pessoas aprendam e repassem os conhecimentos seculares de um povo que se baseia na devoção aos Santos, e os têm como mediadores para que sejam alcançadas graças, também chamadas de milagres que a eles são feitas.

A partir dos contextos epistemológicos supracitados entendemos a grande participação do negro africano na questão étnica do Brasil, pois os mesmos, assim como os índios, os europeus e outros possuem participação etnicamente direta nessa vasta miscigenação existente nesse país que possui a maior quantidade de afrodescendente fora do continente africano.

Bibliografia

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I: as artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994

CHARTIER, Roger. **A beira da falésia**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

Cultura afro-brasileira: crenças, tradições e folias como verdadeiros rituais religiosos...

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

FREMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Lisboa: Almedina, 1980.

HAGE, Mufarrej Salomã. Educação na Amazônia: identificando singularidades e suas implicações para a construção de propostas e políticas educativas e curriculares. In: HAGE, Mufarrej Salomão (Org). **Educação do Campo na Amazônia**: retratos de realidade das escolas multisseriadas no Pará. 1º edição. Belém (PA): Gráfica e Editora Gtemberg Ltda, 2005.

LOPES, Nei. **História e cultura africana e afro-brasileira**. São Paulo: Barsa Planeta, 2008.

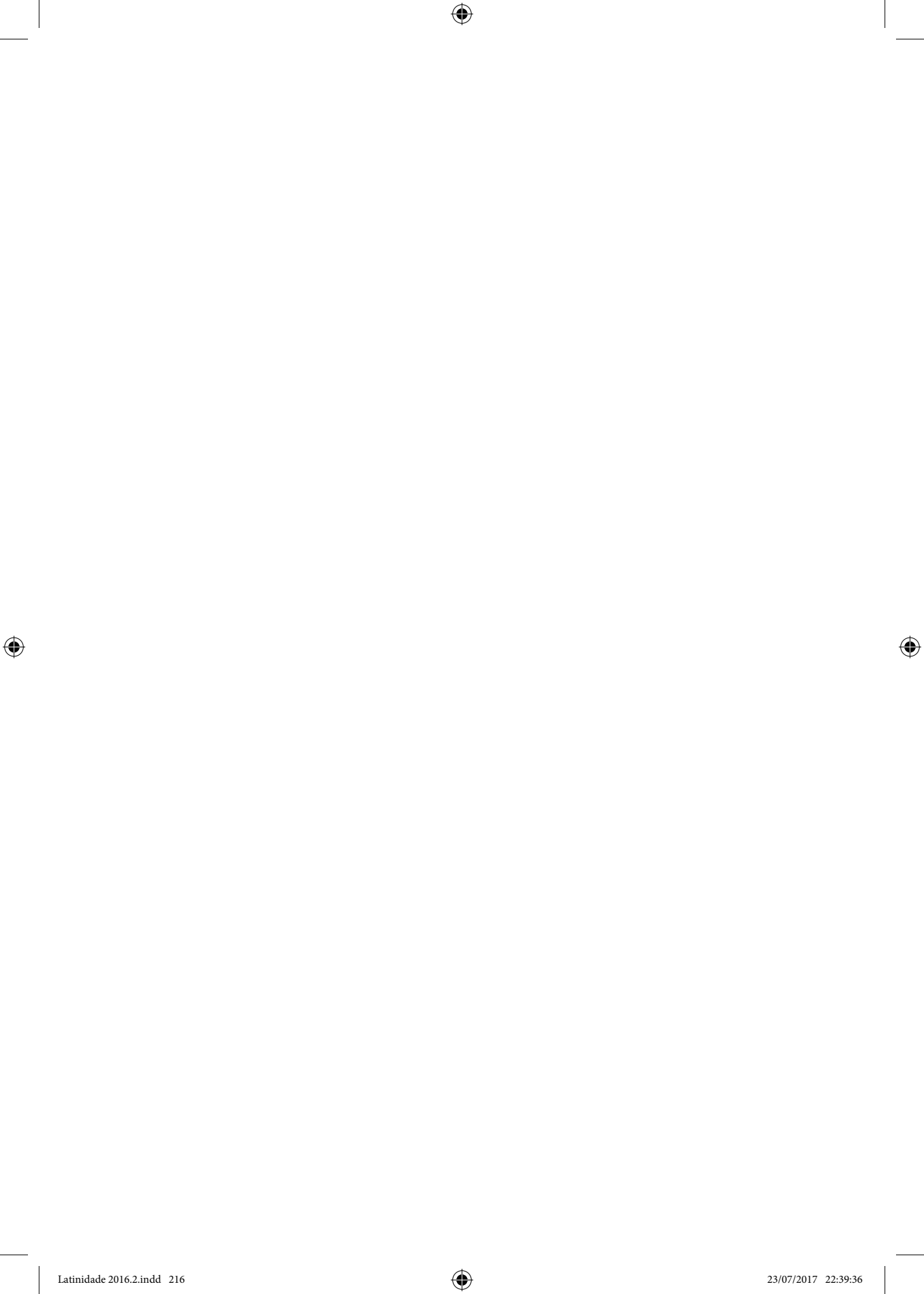
REIS, Arthur Cezar Ferreira. **História de Óbidos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SOUSA, Rainer Gonçalves. **As religiões afro-brasileiras e o sincretismo**. Brasil Escola. Disponível em <<http://brasilescola.uol.com.br/religiao/as-religioes-afro-brasileiras-sincretismo.htm>>. Acesso em 18 de setembro de 2016.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Recebido em: Agosto/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



Mariana Coelho: a escritora-urso

Leonardo Soares Madeira Iorio Ribeiro
IUPERJ/Universidade Candido Mendes

Resumo

O objeto desta comunicação é a exposição e análise do pensamento feminista e da atuação da luso-brasileira Mariana Coelho, que, desde os fins do século XIX, no Brasil, passou a escrever sobre a emancipação da mulher e sobre o feminismo, publicando, em 1933, a obra *A Evolução do Feminismo*. Ao lado desta atuação individual, participou ativamente de movimentos de mulheres. O seu pensamento merece maior investigação, na análise conjunta de suas obras e diálogos com outros intelectuais e movimentos sociais da época e, na construção da relação desta mulher com a história e com o pensamento social brasileiro, sugerindo que, num “mundo masculino, marcadores de gênero” possam ter atuado para relegar sua obra ao quase anonimato.

Palavras-chave: literatura, emancipação, feminismo.

Resumen

El objeto de esta comunicación es la exposición y análisis del pensamiento feminista y de la actuación de la luso-brasileña Mariana Coelho, que desde los fines del siglo XIX, en Brasil, pasó a escribir sobre la emancipación de la mujer y sobre el feminismo, publicando, 1933, la obra *La Evolución del Feminismo*. Al lado de esta actuación individual, participó activamente en movimientos de mujeres. Su pensamiento merece una mayor investigación, en el análisis conjunto de sus obras y diálogos con otros intelectuales y

movimientos sociales de la época y, en la construcción de la relación de esta mujer con la historia y con el pensamiento social brasileño, sugiriendo que, en un “mundo masculino, marcadores de género” pueden haber actuado para relegar su obra al casi anonimato.

Palabras-clave: literatura, emancipación, feminismo.

Abstract

The purpose of this communication is the exhibition and analysis of feminist thinking and the work of Luso-Brazilian Mariana Coelho, who, since the late nineteenth century in Brazil, began to write about the emancipation of women and feminism, publishing in 1933, the work *The Evolution of Feminism*. Beside this individual performance, she participated actively in women’s movements. Her thinking deserves further investigation, in the joint analysis of her works and dialogues with other intellectuals and social movements of the time, and in the construction of this woman’s relationship with Brazilian history and social thought, suggesting that in a “Could have acted to relegate their work” to near anonymity.

Keywords: literature, emancipation, feminism.

1. Mariana Coelho: educadora, escritora e poetisa

Mariana Coelho – doravante MC – escreveu, em 1908, que a mulher que dá à sua “inteligência um cultivo mais elevado” ou que se manifesta pela literatura é “motivo de sorrisos alvarmente ‘inteligentes’ e de frases saturadas de ridículo”, chegando a atrair a “curiosidade de espectadores trocistas” quando “ela atravessa a rua” e é observada “com a curiosidade de quem vai ver o “urso!” (COELHO, 2002b, p. 93).

“Um urso”? Esta análise realizada por MC serve de introito a este capítulo: sentia-se ela própria um “urso”, no sentido que escreve? Rocha Pombo,

na redação do prêmio da obra *O Paraná Mental*, de MC, em 1908, narra este sentimento de “curiosidade” (COELHO, 2002b, p. 13):

Bem sabemos como são raras, principalmente fora do Rio, as senhoras que ampliam a religião de que vivem até o desprendimento, a coragem magnífica de pontificar perante o grande público. Ao ler artigos de crítica ou de crônica, ou versos, subscritos por um nome de mulher, pode imaginar-se de que curiosidade se incendiou o espírito de quantos liam. (...) Pode-se fazer uma ideia, portanto de como estrelou D. Marianna Coelho na imprensa paranaense, cercada de uma vasta e carinhosa simpatia de todo o mundo.

MC percebia a realidade de seu tempo, de modo crítico e reflexivo, saindo do bico de sua pena uma perspectiva de denúncia e de mudança social – e não apenas no que diz respeito à situação da mulher: foi além! Rosana Cássia Kamita (2005, p. 23) reforça esta característica peculiar de MC:

Enquanto nas poesias e contos Mariana é competente escritora, em seu livros de crítica literária e sobre feminismo ela se destaca. Escreve com fluência e erudição, defendendo ideias de maneira consciente e criteriosa. É uma leitura surpreendente pela diferença entre o que ela e a maioria das outras escritoras escreve. A mulher que escrevia já era um tabu, um preconceito a ser enfrentado e as ideias que defendia a tornavam singular. As mulheres que ousavam invadir território dominado pelos homens de letras, entravam como se fosse em um campo sagrado: temerosas, esquivas, preocupadas, escolhendo palavras, desculpando-se de maneira (in)consciente.

Em Portugal, MC era Marianna Candida Teixeira Coelho: natural da região de Vila Real, Trás-os-Montes, filha de Maria do Carmo Teixeira Coelho

e do farmacêutico Manoel Antônio Ribeiro Coelho, tendo nascido em 10 de setembro de 1857¹.

MC chegou ao Brasil em 1892, passando logo a contribuir para a imprensa local de Curitiba, com suas poesias e crônicas, inserindo-se entre intelectuais como Rocha Pombo, Dario Vellozo, Júlio e Emiliano Pernetta e advogando pela emancipação da mulher e pela causa feminista.

Em 1902, idealiza e funda o Colégio Santos Dumont, que, posteriormente, foi premiado na Exposição Nacional de 1908 e visitado, em 1916, pelo próprio avião. Exerceu, por décadas, o magistério, consagrando-se como “educadora de gerações” no Paraná. Pregou a adoção da ortografia simplificada, preocupada com uma alfabetização mais rápida: mudou seu próprio nome de “Marianna” para “Mariana”.

Foi aguerrida defensora do feminismo, publicando, em 1933, *A Evolução do Feminismo*, obra ímpar para a época: “um trabalho que tem de ficar em nossa história literária”, disse Rocha Pombo. Participante de movimentos de mulheres, fundou, ao lado da Baronesa do Serro Azul, uma loja maçônica, integrou a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, de Bertha Lutz, e influenciou a fundação do Centro Paranaense Feminino de Cultura, em Curitiba, do qual foi centrista.

A educadora-feminista, embora tenha sofrido as influências de seu tempo, percebeu que o “sexo frágil” não nascia frágil, mas era assim construído pela sociedade, sendo chamada de “Beauvoir Tupiniquim” por Zahidé Muzart. De outra perspectiva, pregou que a mulher poderia contribuir para a sociedade com seu modo peculiar – o “feminino” – inclusive com o seu “amor”. Sua concepção de feminismo vai muito além do sufragismo, assemelhando-se ao “humanismo”.

¹ Arquivo Distrital de Vila Real- ADVRL. Paróquia da Cumieira, Livro de Batismos (1850-1864), fl. 69 verso, assento paroquial de batismo de Mariana, 24-25 de setembro de 1857. A data ao final do termo (dia 24) é diversa – e anterior- à data registrada do dia do batismo (dia 25). Na margem esquerda consta o registro do local: “Assento”.

Constância Lima Duarte (2003, p. 8; 2011, p. 78) e Jacicarla Souza da Silva (2009, p. 44) inserem MC na terceira onda feminista, ao lado de nomes como: Bertha Lutz, Maria Lacerda de Moura, Leolinda Daltro, Ercília Nogueira Cobra, Adalzira Bittencourt e Diva Nolf Nazário.

Em 2002, duas de suas obras – *O Paraná Mental* e *A Evolução do Feminismo* – foram reeditadas pela Imprensa Oficial do Paraná, com apoio do CNPq, 2002, sendo a última obra de organização de Zahidé Lupinaci Muzart. Em 2005, Rosana Cássia Kamita escreveu *Resgastes e Ressonâncias: Mariana Coelho* (KAMITA, 2005).

MC legou à posteridade sete obras publicadas (CPFC, 1959 p. 145; COELHO, 2002a, p. 19; KAMITA, 2005, p. 27; COELHO, 1940, capa): a) *Discurso*, 1902: realizado na sessão magna de regularização da Loja Maçônica feminina “Filhas de Acácia”; b) *O Paraná Mental*, 1908: reimpresso pela Imprensa Oficial do Paraná, em 2002 e premiado com Medalha de Prata na Exposição Nacional de 1908); c) *A Evolução do Feminismo*: subsídios para a sua história, 1933: reimpresso pela Imprensa Oficial do Paraná, em 2002; d) *Um brado de revolta contra a morte violenta*, 1935: conferência realizada na Associação Comercial em Curitiba, em 05/12/1934, a pedido do CPFC; e) *Linguagem*, 1937: tese apresentada ao Congresso das Academias de Letras e Sociedades de Cultura Literária do Brasil, no Rio de Janeiro, em maio de 1936; f) *Cambiantes: contos e fantasias*, 1940; e g) *Palestras Educativas* (obra póstuma), 1956. Ficaram por publicar (COELHO, 1940, capa): *Ronda Literária e Histórias de Tempos Idos* (tradução).

Já octogenária, em 1939, MC naturalizou-se brasileira²: o *Diário da Tarde*³, em sua primeira página, relata a entrega do decreto de naturalização à MC, pelas mãos do Diretor Geral da Educação e em seu gabinete, Hostílio de Araújo, em cerimônia com solenidade, tendo MC pronunciado “bela oração na qual externou a sua grande alegria por pertencer à nossa nacionalidade”.

² *Diário Oficial da União*, 31/08/1939, Seção 1, p. 20972.

³ *Diário da Tarde*, Curitiba, 08/11/1939, p.1.

Os registros biográficos nas obras consultadas, raramente, citam este dado, qualificando-a apenas como portuguesa, quando, em verdade, tornara-se brasileira – e com orgulho!⁴.

MC faleceu em 29 de novembro de 1954, em Curitiba, aos 97 anos de idade, como anunciou o *Diário da Tarde*⁵, que registrou que a perda da “Professora Mariana Coelho, integrante de tradicional família paranense e (...) que tão assinalados serviços prestou ao Paraná como jornalista, escritora e como professora (...)”. Assim também registrou *O Dia*⁶, estampando uma foto de MC sob o seguinte título “Faleceu ontem a ilustre educadora escritora Dona Mariana Coelho”.

2. Mariana Coelho e o feminismo no Brasil

2.1. A “Emancipação da Mulher” em Mariana Coelho

No final do século XIX, MC faz suas primeiras manifestações em defesa da causa feminista: em 1900, no periódico *Breviário*⁷, com um texto intitulado “Emancipação da Mulher – excerto”, expõe seu entendimento sobre a emancipação da mulher, que significa “estabelecer o verdadeiro e indispensável equilíbrio social”, sendo impossível que a mulher continuasse a ser “vítima” e “sacrificada” por um “estulto egoísmo”, sem ter a devida “compreensão” de sua “situação” na “transição social operada”, já que essa época tem um “modo de ver mais prático e positivo”:

Para estabelecer o verdadeira e indispensável equilíbrio social, necessário se torna impeli-la a compreender que a situação que lhe compete é a que deve

⁴ Segundo sua sobrinha-neta D. Alayde Madeira Fogliati (10/09/2012), MC, quando de seu falecimento, já era “brasileira com muito orgulho”.

⁵ *Diário da Tarde*, Curitiba, 29/11/1954, p. 6.

⁶ *O Dia*, Curitiba, 30/11/1954, p. 5.

⁷ *Breviário*, Curitiba, agosto de 1900, pp. 7 e 8.

estar sempre em relação com a transição social operada, e que, para poder acompanhar o infalível movimento evolutivo, precisa cultivar e esclarecer o espírito – que deve, conseqüentemente, atingir mais ou menos, a tal respeito, um certo e justo paralelo com o espírito masculino (...)

Um ponto de relevo no pensamento de MC, no mesmo texto, é a educação: uma educação que possa preparar a mulher para exercer seu papel social, conforme a “fase de adiantamento a que nos conduziu uma precisa e natural evolução”:

Permitir, hoje, que a mulher permaneça amarrada ao deplorável poste da ignorância equivale a arriscá-la criminosamente à probabilidade de receber em compensação do seu nobre e espontâneo afeto, o completo aniquilamento da alma, – o que quer dizer a sua principal ruína. Têm, pois, os chefes de família e os dirigentes da instrução, sobre quem pesa toda a responsabilidade, o ver imperioso e inadiável de preparar solicita e convenientemente o espírito feminino, de forma a colocá-lo na altura de compreender nitidamente, e conforme a época atual exige, a fase de adiantamento a que nos conduziu uma precisa e natural evolução. Maio de 1900.

MC aponta como norte a necessidade de uma conveniente educação para as mulheres, de forma que possam ser capacitadas a exercer o que a época exigia: um papel da mulher diferente do tradicional.

MC notabilizou, já em 1901, como defensora da causa feminina, como mostra o jornal *A República*⁸, de Curitiba, sob o título “a emancipação da mulher”:

⁸ *A República*, Curitiba, 26/03/1901, p. 2.

A erudita escritora Exma. Sra. D. Mariana Coelho está advogando a causa da emancipação da mulher. (...) A sra. D. Mariana Coelho se impôs o louvável empreendimento de advogar a causa do nivelamento social da mulher com relação aos direitos cívicos do homem.

Embora nos pareça paradoxal, MC, nos anos de 1900 e 1901, era titular de uma coluna (não diária) de primeira página do jornal *Diário da Tarde* – o de maior circulação no Estado do Paraná – denominada “Chronica da Moda”, cuja estreia se deu no *Diário da Tarde*⁹ de outubro de 1900.

Em 01/03/1901, MC, na citada coluna¹⁰, indaga sobre o “entusiasmo alvoroço” e a “delirante expansibilidade” que não terá surtido nas “altas regiões feministas a aprovação das câmaras francesas ao projeto que concede, finalmente, o voto à mulher”. Expõe que a mulher que alcançar o “espírito sequioso de ilustração” por meio da “educação” pode exercer o direito ao voto sem “ingenuidade” e “da mesma forma que o masculino”, “sem jamais abandonar o seu primordial e simpático papel, que sempre representará, vitorioso, o lar”. Antes de encerrar este assunto (pois precisava falar da “moda”), dirigiu-se aos “oposicionistas da emancipação feminina”: “aguentem e sem protesto – que já nada vale perante a eloquência desta frase profética, cujo conceito em tudo se vê maravilhosamente realizado: – ‘le monde marche!’”

No dia seguinte, na primeira página do mesmo periódico¹¹ (dito de “maior circulação no Estado”), Georgina Mongruel contesta, em língua francesa, a manifestação de Mariana Coelho, em uma coluna intitulada “La Femme Electeur”, demonstrando sua opinião contrária à de MC sobre a “emancipação da mulher” (“l’émancipation de la femme”) e ao “direito de voto” (“droit de vote”), argumentando, principalmente, que não entende o entusiasmo da feminista em ver as mulheres abandonarem seus filhos para

⁹ *Diário da Tarde*, Curitiba, 01/10/1900, p. 1.

¹⁰ *Diário da Tarde*, Curitiba, 01/03/1901, p. 1.

¹¹ *Diário da Tarde*, Curitiba, 02/03/1901, p. 1.

ir ao café ou à praça pública discutir seus votos em encontros (“meetings”). Estava posta a polêmica no jornal!

Em 04/03/1901, Mariana Coelho expressa sua “surpresa” pelo fato da contestação “partir de uma pena feminina”, exprimindo: “e é talvez a singularidade deste caso que me rouba a energia que me impeliria por certo a ‘terçar armas’ com mais vigor se o ‘combate’ fosse provocado por inimigo masculino”¹²:

Tudo isso, porém, eu acho muito exagerado, porque a mulher na qual já é inato o recato e a tendência para uma sã moral, saberá, adicionando a estas suas belas qualidades os dotes de um espírito ilustrado, proceder a este e outros respeitos, em perfeita harmonia com a simpática delicadeza de seu sexo.(...) Estou, além de tudo, plenamente convencida de que a mulher atual dará com mais consciência e convicção o seu voto que uma grande parte dos homens que vai votar sem sequer saber pensar no que faz!

A resposta de Madame Mongruel veio no dia seguinte, no “Diário da Tarde”¹³, novamente em francês e com o mesmo título “La femme electeur”, contestando a questão do abandono da família, da casa e questionando o fato de alguns homens votarem sem “pensar”. Mongruel indaga: “uma mulher deputada, uma mulher advogada... podem ter sua utilidade, mas não serão seus serviços mais úteis à sociedade que lhe serão os seus filhos?” E ataca: “não são discursos e teorias que fazem os homens, são as mães!”

Em resposta, no dia seguinte, Mariana Coelho diz¹⁴:

Quando afirmei que a mulher atual daria o seu voto com mais consciência que uma grande parte dos homens, é claro que me referi à grande massa

¹² *Diário da Tarde*, Curitiba, 04/03/1901, p. 1.

¹³ *Diário da Tarde*, Curitiba, 05/03/1901, p. 1.

¹⁴ *Diário da Tarde*, Curitiba, 06/03/1901, p. 1.

dos ignorantes e não aos que forem da elite da sociedade. E, ainda: de que a mulher pode entregar-se simultaneamente às suas ocupações sociais e domésticas é uma prova flagrante a própria Mme. Mongruel, cuja atividade abrange cuidados que vão muito além dos exigidos no seu lar.

A coluna “Chronica da Moda” seguiu e o título não impediu MC de defender a emancipação da mulher: no *Diário da Tarde*¹⁵, em resposta a uma polêmica criada por outro colaborador do jornal, MC novamente escreve sobre a “Emancipação da Mulher”, discorrendo sobre o “assunto sociológico” do feminismo e defendendo que a mulher deve ter direito ao voto logo que convenientemente preparada intelectualmente: “uma educação completa primeiro, e depois... o resto virá fatalmente, quer os obstinados opositores queiram, quer não” – referindo-se ao direito a voto.

A questão, assim, da educação é, praticamente, em seu pensamento, o ponto de partida: a necessidade da “sólida educação intelectual” da mulher:

A beleza física, por si só, não pode absolutamente, granjear uma estima perdurável como a que se baseia na admiração sincera que só podem inspirar estas qualidades que tão atraentemente realçam na mulher que tem a ventura de as possuir: dignidade e talento – e que são, afinal, a divisa mais sublime e digna de preito em ambos os sexos (...) Assim, minhas senhoras, a mais apreciável beleza do nosso sexo é a que ressalta da elevação de sentimentos e de uma sólida educação intelectual.

Para analisar seu pensamento, nesta época, destacamos este seu texto, intitulado “A última palavra no democratismo”, no qual MC se declara democrata e defensora do princípio da igualdade, no *Almanach do Paraná*¹⁶:

¹⁵ *Diário da Tarde*, Curitiba, 02/04/1901, p. 1.

¹⁶ *Almanach do Paraná*, Curitiba, 1901, pp 233 a 235.

Toda a alma aberta aos impetuosos mananciais de liberdade e igualdade que irrompem do arrotear ininterrupto da civilização hodierna, nos mais escabrosos terrenos sociais, se retempera para todas as variantes deste princípio dos povos adiantados. (...) Ao terminar as breves divagações deste meu ligeiro e modesto estudo social, onde creio ter provado suficientemente que sou essencialmente democrata, seja-me permitido confessar que penso dever sê-lo somente em teoria quando a experiência me leva à conclusão amarga de que me é raro dar um passo no amplo caminho do democratismo, que não tenha de regressar acompanhada de arrependimento. ...Mas não; nem mesmo em face de tão flagrante contradição, deixarei nunca de pertencer, convicta, ao número dos mais fervorosos e entusiastas apóstolos da igualdade bem entendida.

Destas primeiras manifestações do pensamento de MC e, especialmente, na polêmica com Georgina Mongruel, podemos analisar sua concepção de “emancipação feminina”: a) a emancipação representa um “indispensável equilíbrio social”; b) a mulher deve ter uma educação para “cultivar e esclarecer o espírito”, abandonando este estado de “ignorância”; c) a mulher deve ter “compreensão” de sua “situação” na sociedade; d) a mulher, uma vez educada, deve poder votar; e) a mulher deve alcançar a equiparação de direitos com os homens, não mais podendo ser “sacrificada”.

2.2.1. Anticlericalismo, “Emancipação da Mulher” e “Causa Feminista”: “Discurso”, Loja “Filhas de Acácia”, 1902.

MC exprime, em sua obra *A Evolução do Feminismo*, uma enorme insatisfação com a forma pela qual a Igreja Católica Apostólica Romana tratava as mulheres, manifestando uma posição anticlerical, que parece ter direta correlação com o tratamento inferiorizado e retrógrado destinado às mulheres no seio da Igreja Católica, especialmente no que diz respeito à influência jesuítica.

MC, em 1902, profere seu conhecido *Discurso*¹⁷ (posteriormente publicado), na ocasião da regularização da loja maçônica “Filhas de Acácia”, em Curitiba, em 07/04/1902, onde integrava a diretoria como “oradora”, ao lado da Baronesa do Serro Azul e outras mulheres. Abordou a “causa feminista” e a “emancipação feminina” entre os “assuntos sociais mais palpitantes” e ligados ao “progresso dos povos”:

Sendo meu intento abordar hoje, minhas Iir., alguns assuntos sociais mais palpitantes, e que mais ou menos se prendem com o progresso dos povos, é justo que não dê a minha missão por terminada sem vos dizer também algumas palavras sobre a emancipação da mulher – assunto que preocupa, nos países cultos, notáveis cerebrações da ambos os sexos, e pelo qual trabalham denodadamente brilhantes talentos femininos.

MC aponta para a busca do “progresso moral e intelectual da Humanidade”, o “progresso humano”, entendendo que a mulher muito tem a contribuir, “na vida privada como na pública, citando Alexandre Herculano: “onde está a mulher está a irmã de caridade”. O seu espírito adeja em volta do padecer humano, para se precipitar nele, como a mariposa à roda de uma luz”. Deprendemos que MC, mais uma vez, vê que a mulher pode cumprir sua missão, na sociedade, de um modo peculiar, diferente dos homens, com o seu “amor” e “compreensão”, usando o “coração” e a “inteligência” para uma atuação como “dignas e verdadeiras companheiras do homem, na pratica de tudo o que obedece à ‘nossa’ sublime divisa: – amar e compreender”. Amar e compreender – diz MC, revelando, em sua concepção, a relevância do “amor” feminino na consecução do progresso humana e na própria causa feminista.

¹⁷ Disponível no sítio do Museu Maçônico Paranaense: http://www.museumaconico-paranaense.com/MMPRaiz/LojaPRate1973/GOIPR_902_Hist_FilhaAca_Reg_Discurso.htm Acesso em 10/09/2016.

MC, analisando a situação da mulher na Igreja Católica, enxerga-a de modo “estacionária” e “retrógrada”, especialmente pela influência jesuítica, que MC qualifica de “sinistro espectro (...) cujas ramificações desde Loyola até nossos dias se têm espalhado por toda a terra, usufruindo a herança que o seu ridículo fundador lhe legou”. MC revela “pena” pela situação das mulheres no seio da Igreja Católica, fanáticas por “gastas teorias”:

Eu tenho realmente pena, minhas Iir. ´., de ver uma grande parte do meu sexo hipotecada à calculada tutela jesuítica obcecada pelas suas gastas teorias, quando o seu auxílio podia contribuir tão eficazmente para o engrandecimento da pátria e da humanidade – engrandecimento que o século atual nos exige. (...) Eu desejaria, portanto, poder levar à inteligência de toda mulher fanatizada, o convencimento de que a prática emanada das teorias fanático-clericais, quando não fosse retrógrada, era pelo menos estacionária; e que temos o rigoroso dever de seguir a todo o custo a rota apontada pelo progresso, porque só essa nos saberá conduzir na nossa gloriosa ascensão ao ponto culminante de luz, para o qual todos os nossos esforços devem convergir.

Dentro de sua visão emancipadora da mulher, a Igreja subjugaria a mulher, submetendo-a a seus dogmas incompatíveis com os “novos tempos” (o então século XX), no que as mulheres deveriam ter “inteligência” e “convencimento” para se libertarem, inclusive, da necessidade de “intercessão” dos padres, dos “escravos da Igreja de Roma” e da “intervenção ridícula emanada do papa”:

É absolutamente impossível, minhas Iir. ´., que o padre verdadeiramente esclarecido inculque e sustente absurdas theories por convicção. Não pode, porém, deixar de escorá-las, porque é essa uma condição imposta pelo seu

estado para manter a dignidade do seu chefe ou da sua seita; de onde se deduz, sem mais preâmbulos, que é uma dignidade de ofício, isto é, uma dignidade que tem por sustentação a mentira. E é justamente neste ponto, é em face dessa falsa posição obrigada que sinceramente os lastimo; porque enfim . . . eles adormecem livres e acordam escravos. (...) A oração mental da virgem, a prece que se evola dos róseos lábios das criancinhas, as lágrimas suplicantes da humanidade purificada pelo sofrimento, não são, por certos, menos puras que a intercessão encarecida dos escravos da Igreja de Roma. Eu tenho a íntima convicção de que Deus prefere a pureza, a espontaneidade dos inocentes e dos mártires, à intervenção ridícula emanada pelo papa.

MC revela uma postura ferrenhamente anticlerical, de busca do progresso humano e destacando a “ignorância” da qual padecem as mulheres inferiorizadas pela Igreja Católica, conclamando a construção de um templo de “confraternização universal” (soerguido sobre as ruínas da Igreja):

Ah! se nós, na nossa faina progressista, pudéssemos varrer da face da terra as manchas que ainda obscurecem o sol da civilização, os escolhos que surgem na estrada do progresso... Principiaríamos por converter à nossa civilização o barbarismo, por eliminar desde a primeira à última edição, toda a espécie de sultanados a que ainda está escravizada uma parte considerável do sexo frágil, e demoliríamos todas as velharias inúteis na nossa época – na época das luzes, de cuja demolição se não eximiria, consequentemente, o Vaticano, e de cujas ruínas surgiria belo, imenso, dominando de um ao outro extremo da terra, o templo dignificante da nossa suspirada confraternização universal.

A postura anticlerical tem, como vemos, relação com a situação da mulher na Igreja Católica, o que ficará mais explícito na obra *A Evolução do Feminismo*, muito embora nos pareça que a crítica em relação à Igreja seja

bem mais ampla que a questão feminina, já que – como vimos em seu texto – a Igreja “tem torturado a pobre humanidade...”¹⁸

2.2.2. A “Emancipação da Mulher” na obra *O Paraná Mental*, 1908

A primeira obra de MC que lhe deu notoriedade foi *O Paraná Mental*, em 1908, premiada com “Medalha de Prata”, na Exposição Nacional de 1908 realizada no Rio de Janeiro, à época Capital Federal, com seu próêmio redigido por Rocha Pombo, o que avalizou tal obra e a própria autora (COELHO, 2002b, p. 11).

A obra demonstra, ainda, os relacionamentos primeiros de MC, como o próprio Rocha Pombo, o irmão de MC, Carlos Alberto Teixeira Coelho (farmacêutico, professor, prosador, contista, filólogo), Dario Vellozo, Emiliano Pernetta, alguns, inclusive, integrantes do Movimento Simbolista no Paraná. Rocha Pombo, no próêmio, declara: “ao ler artigos de crítica ou de crônica, ou versos, subscritos por um nome de mulher, pode imaginar-se de que curiosidade se incendiou o espírito de quantos liam” (COELHO, 2002b, p. 13).

A obra foi aclamada e também sofreu crítica, como a que lemos abaixo, sob o título “Mental Paraná”, publicado em *O Olho da Rua*¹⁹, em 1908, ridiculizando a autor e a obra:

A il.ma ex.ma sr.a D. Marianna Coelho, diretora do Colégio Santos Dumont, publicou um livro. A il.ma sr.a D. Marianna Coelho nasceu em Portugal e usa “pince-nez”. É professora e é literata; ao mesmo tempo que escreve o “Mental Paraná”, ensina a ler pelo método João de Deus. É, pois, ao mesmo tempo Minerva e Sapho, maneja de modo admirável a palmatória e ao mesmo tempo

¹⁸ Um fato pode servir, ainda, na análise da relação de MC com a Igreja: quando do falecimento de sua mãe, MC mandou celebrar missa de trigésimo dia na Catedral de Curitiba, pelo Cônego Braga, em 03 de junho de 1909, publicando nota em jornal (*A República*, Curitiba, 01/06/1909, p. 3).

¹⁹ *O Olho da Rua*, Curitiba, 05/07/1908, as páginas não são numeradas.

a lira. Ah! Belo sexo, ah! Frágil e gracioso sexo, mira-te naquele espelho! (...) Vem após uma “Introdução” da autora.. Ah, mas soceguem, senhores, não é uma daquelas massudas introduções escritas só para que saiba que a obra veio preencher uma lacuna... Oh!, não: são impressões de viagem da ex.ma sr.a d. Marianna Coelho. Podia intitular-se: “De como se vem de Portugal ao Paraná...”

Embora o tema da obra fosse outro, MC não deixou de tratar da questão da “emancipação feminina”. Na “Introdução”, MC, entre outras abordagens, trata do “democratism” e da “igualdade bem entendida”, passando, então, a discorrer sobre a história da princesa espanhola Elvira de Bourbon, que “impelida pela mola do amor” colocou o povo e arte acima da realeza, passando a “confeccionar chapéus” para auxiliar seu “eleito na árdua luta pela vida”: “é, em suma, senti-la feliz ao lançar mão daquele gênero de trabalho, quando afirma sorridente que sempre para ele teve vocação!”. E pergunta: “pois um tipo de mulher assim não vale uma estátua sorrindo ao Socialismo?” MC revela uma dos pontos principais de seu pensamento: o “amor da mulher”, o amor que tudo suplanta. Ela não crê que seja este “amor” nato. Não! MC percebe a construção social da “mulher”, sendo aqui um ponto de vista que merece atenção, como adiante vamos mostrar, no que ela mesmo chama de “estudo social” (COELHO, 2002b, pp. 22 e 23)

Alicerçada na ideia evolucionista, MC analisa que o “belo sexo paranaense” já é ciente do “elevado papel que a mulher pode e deve representar na sociedade”, passando a defender a emancipação da mulher, ressaltando que apenas as “opiniões retrógradas” são desfavoráveis à “emancipação da mulher” e ao “grande movimento feminista, que abrange o novo e o velho mundos” (COELHO, 2002b, pp. 92 e 93).

MC revela, ainda, uma preocupação com a auto-referência da mulher, em sua época, ou seja, a necessidade de a mulher ter consciência de seu papel, no que ressalva que “é também certo que nem toda a mulher educada tem uma

compreensão devidamente nítida do que na realidade deva ser sua emancipação” (COELHO, 2002b, p. 94).

Em *O Paraná Mental*, MC expõe a sua visão sobre “emancipação da mulher”, que consiste na adequada educação para o exercício de uma atividade laboral: educação e trabalho. Entretanto, MC não é radical, sendo moderada e “conscienciosa”, revelando algumas preocupações: a) a de ressaltar os deveres da mulher em relação à família, não a afastando da “atraente e doce poesia que cerca o lar”; b) a de registrar que a mulher emancipada estará “ao lado” o homem, não pretendendo usurpar seu lugar; c) registrar o lado amoroso da mulher, pois que o “reinado da mulher é o reinado do amor” (COELHO 2002b, pp. 94 e 95):

Que a mulher trabalhe e estude, que se engrandeça pela sua elevação moral e intelectual ao lado do homem, fundando, em simpática associação, os alicerces da sociedade futura e terá conquistado a mais inequívoca e condigna emancipação que lhe compete e lhe convém, não deixando nunca que a sublimidade tentadora da sua justa aspiração, convenientemente zelada, se transforme num irreparável ridículo. Que jamais tente ofuscar, pelos seus atos, o brilhante e imortal diadema que lhe cinge a fronte, no que se traduz esta verdade cintilante e indiscutível: o reinado da mulher é o reinado do amor.

Vê-se que a autora volta a tocar na questão do “amor” como o “reinado da mulher”. Podemos visualizar, no seu pensamento, o fato de que a “emancipação feminina” também deve ser entendida pelo viés do “amor feminino”, que é um diferencial da mulher: educação, trabalho e amor.

A questão da educação – vale frisar – é um ponto central, já que concebe que não pode a mulher permanecer “amarrada ao deplorável poste da ignorância” – repetindo “*ipsis litteris*” o texto de 1900 publicado no periódico *Breviário* – devendo os “chefes de família e os dirigentes da instrução (...) o

dever imperioso e inadiável de preparar solícita e convenientemente o espírito feminino” (COELHO, 2002b, p. 96).

O tom do discurso não deixa de conclamar, ao fim, as mulheres ao abandono da passividade e a reação contra o jugo masculino (COELHO 2002b, p. 96).

É justo que nesta época de progresso e independência em que a luta pela nossa bem compreendida emancipação já não encontra resistências absolutas, tentemos levantar corajosamente a frente e sacudir de nós o jugo que desde tempos imemoriais nos oprime – aguentando no silêncio de uma brutal resignação, numa passividade verdadeiramente irracional, todos os defeitos e ridículos de que quase todos os homens que escrevem, pelo menos os mais imodestos, nos têm querido acumular!

O que podemos sumariar da concepção da causa de “emancipação da mulher” em MC, em “O Paraná Mental” é que: a) a mulher deve ter uma educação adequada; b) a mulher deve exercer uma atividade laboral e rendosa; c) a mulher tem como qualidade o seu “amor”; d) a mulher não necessita abandonar o lar; e) a mulher não pretende suplantar o homem, ao atuar a seu lado.

2.2.3. A “Principal Emancipação da Mulher”: *Diário da Tarde*, 1918.

Com o título “A principal emancipação feminina”, na primeira página *Diário da Tarde*²⁰, MC exhibe um texto onde analisa vários pontos da situação da mulher e da causa feminista. Grande parte deste texto será integrante da obra futura da escritora, *A Evolução do Feminismo*.

²⁰ *Diário da Tarde*, Curitiba, 02/04/1918, p. 1.

Iniciando com uma transcrição literal de Novicow, MC observa que a “tradicional ignorância da mulher” é conveniente ao homem por se tratar do “único alicerce” onde pode ele firmar o seu “cetro de revoltante predomínio contra ela”, afirmando que a “verdadeira emancipação feminina é a do trabalho”, desde que a mulher devidamente “educada”:

Não podendo ela emancipar-se do seu modesto papel de dona de casa, todo o poder se concentra na mão egoísta do seu senhor, porque a ela lhe faltam elementos até para reconhecer que na sua posição de escrava sucumbiu a ativa dignidade que lhe devia aurelar a fronte. (...)

Em sua visão, muitos homens têm “medo” da concorrência a empregos e profissões e, ainda, da “falência ruínosa do seu estulto autoritarismo”, reforçando sua compreensão de emancipação da mulher no conjugar “educação” e “exercício de atividade laboral”:

A mulher que apenas sabe ser ‘dona de casa’ é incapaz de viver de seu trabalho, não se pode tornar independente – está fatalmente condenada a ser escrava – ou dos seus parentes ou dos estranhos, quando não consiga uma miserável pensão para não morrer de fome! De mais a mais que sua profissão a não inibe absolutamente de ser, em todo o terreno, muito boa dona de casa.

A emancipação da mulher, em sua visão, estaria calcada em duas etapas: 1^a) a mulher deveria ser devida e adequadamente educada; 2^a) a mulher poderia exercer uma atividade laboral e, conseqüentemente, obter a sua emancipação. A pauta começava, assim, pela educação, mas não a educação tradicional: uma educação adequada e direcionada para que a mulher pudesse exercer uma profissão, um trabalho rendoso: “a verdadeira emancipação feminina é a do

trabalho. A mulher educada no preparo de qualquer rendosa profissão (...) não tem receio do futuro”, nem precisa se preocupar com ter um “bom ou mau marido”, não necessitando os pais exporem suas filhas como “mercadorias” rodeadas de “atrativos” para uma infrutífera “caça”.

Denuncia, então, na oportunidade, apontando que, no Paraná, a concorrência de escolas jesuíticas, especialmente de mulheres, era tal que se não fosse o “conhecimento íntimo da pobreza de educação instrutiva nelas ministradas”, estariam fechadas as escolas leigas, muito embora ainda fosse comum um grande “fanatismo religioso”. E denuncia: “aqui as escolas religiosas não admitem crianças de cor”.

Por fim, deixa clara uma última análise: a Primeira Guerra Mundial foi quem mais fez e o que mais repercutiu na causa feminista:

Felizmente, a principiar – é isso é lógico, pelos países beligerantes vemos que o trabalho feminino é hoje juntamente compreendido, e que será depois da guerra um dos principais problemas sociais, que necessariamente atrairão a urgente preocupação dos governos, instigadas pelas necessidades inadiáveis do atual momento histórico.

2.3. A obra *A Evolução do Feminismo*

Segundo Zahidé Lupinacci Muzart, “na história do feminismo brasileiro, deve-se inscrever o nome de Mariana Coelho, uma das primeiras mulheres a tentar traçar uma história pouco contada” (COELHO, 2002a, pp. 11 a 18).

A Evolução do Feminismo foi publicada em 1933, no Rio de Janeiro, pela Imprensa Moderna, com 614 páginas, uma fotografia de MC, dedicatória ao irmão Carlos Alberto Teixeira Coelho, e as cartas de Rocha Pombo e Dario Vellozo, como prefácios. Na primeira edição, MC esclarece que o livro havia sido finalizado em 1926, acautelando que poderia a obra conter lacunas (COELHO, 1933, pp. 612 e 613).

A obra contém, além da introdução, sete capítulos, com a seguinte organização: 1) emancipação feminina; 2) a mulher na religião; 3) o civismo da mulher na guerra; 4) a mulher na política e na administração; 5) a mulher nas ciências, nas artes e nas letras; 6) a ação da mulher na imprensa; e 7) a mulher nas diversas modalidades do amor”.

A Evolução do Feminismo é fruto de décadas de pesquisa sobre mulheres, direitos das mulheres, feminismo. Em algumas passagens, o texto é enfadonho, em razão da riqueza de detalhes, o que revela uma MC preocupada em demonstrar e comprovar a “igualdade” entre homens e mulheres, contendo, por vezes, exageros (SINA, 2005, p. 46 e 47).

MC é cautelosa, afirmando que a obra tem suas “deficiências” e que nem todas as “digressões históricas” têm relação direta com o feminismo e revelando uma concepção de que as transformações sociais não são lineares (COELHO, 2002a, pp. 30 e 31).

A obra foi reeditada em 2002, com apoio do CNPq, organizado e revisto por Zahidé Lupinacci Muzart, que observou: a obra é “peça rara e bizarra no Brasil da época”, escrita com “tom apaixonado, retórico” e com “texto engajado e de luta”: “o feminismo de MC nasceu de seu altruísmo, de seu ‘mar de amor’, pois preocupada com o futuro dos povos”, no sentir ainda dos reflexos da Primeira Guerra Mundial, estando a paz entre suas maiores preocupações (COELHO, 2002a, p. 13 e 15).

MC inicia sua obra, na introdução, com uma indagação – que ela considera “ingênua”: “Por que somos feminista?” Responde:

Porque é impossível a realização do progresso, sem a vitória da evolução; e o nosso fim principal é precisar e fomentar o progresso feminino. A evolução do feminismo – que é um dos assuntos mais palpitantes da atualidade, é um dos flagrantes pontos de convergência do progresso “que é a realização da justiça” – e **nós somos evolucionista**. Além disso, organizando

o trabalho refletidamente delineado do nosso modesto livro, pensamos contribuir, com uma pequenina e conscienciosa pedra, para a conclusão do majestoso edifício em adiantada construção, do ideal feminista; ir, em suma, em auxílio das dignas companheiras de todo o mundo, **para que a completa reabilitação do nosso sexo seja um fato em toda a parte, e forma a colocar, finalmente, a mulher no lugar que lhe compete entre a comunidade humana** (COELHO, 2002a, p. 29).

Uma primeira indagação surge: por que “reabilitação” da mulher? Reabilitar nos dá a ideia de recolocação. No pensamento de MC, o “*status*” da mulher não fora sempre de subjugação ao homem, refutando a educadora-feminista qualquer determinismo biológico.

Seu texto é claro em afastar o determinismo biológico: o sexo fraco não nasceu fraco... ele se tornou fraco em razão da “lei sociológica”, da “civilização”: a divisão do trabalho estabeleceu as diferenças entre feminino e masculino (COELHO, 2002a, pp. 37 a 40):

a fatalidade da lei sociológica que fez a divisão do trabalho, estabeleceu a diferença de deveres entre os dois sexos, dando à mulher os serviços caseiros e, naturalmente, os encargos da maternidade, colocando na arbitrária mão do homem o cetro do domínio – e sentenciando à sua companheira uma existência de submissão. (...) Afirmam Letourneau, Lombroso e vários outros antropologistas, que não existe, em todo o reino animal, princípio algum que justifique a inferioridade relativa da sexualidade feminina (COELHO, 2002a, p. 37 a 39).

As leis sociais, a cultura e a civilização dividiram as tarefas, “desvalorizando” e “enfraquecendo” a mulher, que acabou inferiorizada e infantilizada – influenciada pela teoria de Lamarck: “desde que a verdadeira educação não

impulsionava o cérebro feminino, não podia ser criado o órgão funcional da hereditariedade intelectual da mulher” (COELHO, 2002a, p. 39).

Com esta perspectiva sociológica, neste primeiro capítulo de sua obra, MC afirma que a “divisão do trabalho” deu à mulher os serviços caseiros e ao homem o “trabalho guerreiro e sinérgico”, e que estaria “provado” que a mulher primitiva era mais “igual” ao homem, “física e espiritualmente”, no que conclui (COELHO, 2002a, pp. 39 e 40):

Devemos depreender de tais fatos, comprovados pela história, que foi a civilização – (como tudo é contraditório neste mundo!) com suas leis e consequentes costumes e preconceitos, que nos desvalorizou e enfraqueceu colocando-nos, neste vasto planeta, num lugar inferior e doando-nos a concludente denominação de ‘sexo fraco’!

É notável que MC compreenda que a “submissão” da mulher tenha se operado por ação da “civilização”, que fez a divisão do trabalho! Repetimos: o sexo fraco não nasce fraco... ele se torna fraco em razão da “lei sociológica” e da “civilização”: eis porque bem apropriadas as palavras de Zahidé Lupinacci Muzart, que a chamou de “Beauvoir Tupiniquim” (COELHO, 2002a, p. 13). Interpretando esta parte da obra de MC, diz Rosana Kamita: “a denominação ‘sexo frágil’ tinha raízes históricas, tendo se constituído ao longo do tempo” (KAMITA, 2005, p. 50).

No primeiro capítulo, retoma um tema que bem conhecia: “a emancipação feminina”, parecendo-nos manter, na obra publicada em 1933, uma coerente linha de pensamento, no sentido de vislumbrar como pilares da emancipação da mulher, a educação e o trabalho: “reafirmaremos sempre, com inteira convicção, que a verdadeira e principal emancipação feminina é a do trabalho. A mulher educada no preparo de qualquer rendosa profissão...” (COELHO, 2002a, p. 48).

Fabiana Costa de Senna Ávila Farias destaca, com precisão, no pensamento de MC, a questão do exercício de um trabalho para a emancipação feminina, com uma instrução adequada, já que aos homens conservadores interessava a ignorância da mulher (FARIAS, 2010, pp. 50 e 51).

A mulher precisa despertar e compreender sua realidade, engajando-se na evolução social, sendo para isso necessário “cultivar e esclarecer o espírito”, sendo um dever dos pais e das instituições de ensino o de “preparar solícita e convenientemente o espírito feminino” – no que reproduz sua publicação sobre o assunto, do ano de 1900, no periódico *Breviário* (COELHO, 2002a, p. 33)

Reforçando esta preocupação com a educação da mulher, critica a educação nos países latinos, que é “até hoje meramente feminil”, o que gera a necessidade de uma “sã e apropriada educação da mulher moderna”, para que a mulher seja respeitada e tenha consciência de seu lugar na comunidade humana.

Ataca os excessos de uma formação impregnada de um “romantismo transcendental”, denominando de “cegueira estonteante” a visão do “príncipe encantado”²¹, pois que a “cavalaria – justas e torneios dos tempos medievais, no seu culto à mulher exageradamente lisonjeiro, aumentavam-lhe a vaidade, sem nenhum proveito para a sua imprescindível educação instrutiva e sociológica” (COELHO, 2002a, p. 32).

A opinião da feminista em relação à emancipação da mulher fundamenta-se no entrelaçamento da educação adequada e do trabalho rendoso. No entanto, da anatomização da introdução da obra e do primeiro capítulo, temos a certeza de que a ideia de “feminismo” em MC é muito mais ampla e global que a “emancipação feminina”, no sentido de um movimento mundial, que se revela até no fato de a autora igualar a palavra Feminismo a “Humanismo”:

²¹ Esta expressão é do Autor.

A vida atual, com todos os seus males, e bens, que a guerra mundial nos legou, impele a mulher a alargar a sua esfera de ação fora do tradicional acanhamento da vida doméstica. Ela é hoje chamada a deveres sociais diferentes e inadiáveis pela urgente luta, que tem de sustentar, fazendo, assim, concorrência ao homem e, por uma verdadeira cadeia de diversos elos – que partem desse forte impulso, se foi acelerando a desenvolvendo o movimento mundial que tão fortemente agita o sexo feminino e se denomina Feminismo (ou humanismo) – movimento que já em fins do século XIX principiou a intensificar-se, e que atualmente está em plena primavera da sua estabilidade real consumada. O feminismo é a reação tanto mais impetuosa quanto a ação foi despótica, absurda e obstinada. (COELHO, 2002a, pp. 31 e 32)

Extraí-se da obra um objetivo de formação de “consciência” da mulher, declarando a autora que deseja que sua obra possa ser compreendida por todas as “classes sociais femininas” (COELHO, 2002a, p. 30).

O feminismo em MC tem pretensão mundial e um discurso imperativo de luta e de multidão, de liderança e de instigação, no conclamar as “irmãs de todos os continentes”... “cruzaí”, “alçai”, “imponde”, “dedicai”, “congregai”, “aproveitai”, “realizai”... e “só assim podereis ascender condignamente ao mais merecido lugar no panteão da História”, no justificar “profética expressão de Schuré: “a mulher pode ser proclamada a alma do mundo” (COELHO, 2002a, pp.389 e 390).

Em outro sentido, MC revela cautela em seu discurso, fazendo nascer a seguinte indagação: tais cautelas decorrem de convicção ou são estratégias para aceitação de sua obra e de suas ideias?

Expliquemos o que chamamos de “cautelas”, que relativizam o discurso. Primeiramente, defende que as mulheres devem buscar seus direitos políticos para “colaborarem ao lado do homem” na elaboração de leis, evitando o privilégio masculino. Cita Pelletan: “colocar a mulher a seu lado”. Afirma,

ainda, que as mulheres não desejam “suplantar o sexo masculino”, pois querem a igualdade para se tornar “companheiras”. Notemos: “colaborar”, “companheira”, “ao lado” (e não “no lugar”): considerando que a autora crê que os homens têm “medo” de serem substituído por mulheres, seria esta visão de “colaboradora” e “ao lado” proposital? Um ponto é certo: na convicção de MC, a mulher deveria buscar a igualdade de direitos, mas não alterando ou “masculinizando” o feminino (COELHO, 2002a, pp. 29, 30, 33 e 35).

Outra “cautela” é a posição de defensora das “donas-de-casa”. Afirma: quando as circunstâncias exigem, esse deve ser o “principal e preferível papel, que é todo atraente de poesia”. Ao mesmo tempo, afirma que a mulher que “só sabe” ser dona-de-casa e não tem uma profissão não pode se tornar independente, sendo condenada a ser uma “escrava”. Ademais, o fato de ter uma profissão não “inibe” a mulher de ser “muito boa dona-de-casa” (COELHO, 2002a, pp. 46 e 47).

Nesta análise, cabe-nos, no confronto, repetir o que dissemos sobre seu colégio: havia aulas no Colégio Santos Dumont de “prendas domésticas” e MC, além de lecionar português, francês e desenho, ensinava “bordado”!

No mesmo sentido, segue sua concepção sobre a maternidade:

O argumento infalível a que se apegam os ultraconservadores, é o de que entrando a mulher na política falha à sua imprescindível missão materna. Entendemos que, numa grande parte dos casos, tudo se pode harmonizar; mas se num dado momento ela tiver de optar por uma dessas funções sociais – o seu dever é claro, é cumprir antes de tudo o seu sublime e insubstituível papel de mãe. (COELHO, 2002a, p. 113)

Neste contexto, o que nos soa peculiar é que, embora a luta feminista tenha por fim a igualdade, MC não vislumbra uma educação masculina para as mulheres, ou melhor, não prega que a mulher deva ser educada para se

tornar igual ao homem: guarda uma concepção do feminino, que deve ser mantido em certo sentido, mas não com o objetivo de igualar feminino e masculino.

A mulher deve atuar na sociedade do seu modo particular de ser, mostrando que a “alma feminina” é mais “talhada que a masculina para conseguir a extinção ou pelo menos a debelação dos males que infelicitam o mundo”, em razão de sua diferença: um agir mais “humanitário” (COELHO, 2002a, pp. 34 e 35):

Os mais convictos feministas creem que as mulheres preparadas moral e intelectualmente hão de usar dos seus direitos igualitários com uma solicitude mais humanitária e de mais práticos resultados do que muitos homens. Elas empenham-se pelo melhoramento das operárias, pela sorte da criança, pela extinção da escravidão branca, pela regulamentação da cinematografia, pela melhoria da situação moral e material das libertadas dos cárceres, pela educação sexual, pela assistência a velhos e crianças e, finalmente, aos fracos e desprotegidos – e tendo por principal escopo, no seu vasto programa de saneamento moral e social, a puericultura, a proteção a menores contra os atentados à moral, contra a corrupção, amparo às viúvas, à invalidez; fundam caixas de seguros maternais, seguros e mutualidades de toda a ordem.

Wilma de Lara Bueno, analisando a educação feminina, MC e sua obra, entende que seu projeto político mantinha “fidelidade à ‘natureza’ da vocação feminina”, na busca da humanização da sociedade (BUENO, 2003, pp. 215- 216).

Na perspectiva de MC a mulher deve atuar na sociedade como mulher, com suas diferenças e características: o feminino não precisa se transformar ou se “masculinizar”. A própria feminista nos dá um exemplo de como ela

vislumbrava a atuação da mulher com seu modo peculiar de ser, inclusive em ações humanitárias:

As feministas da Revolução Francesa, pondo os seus serviços à disposição da mesma, publicavam em editais eleitorais o seu belo programa de ação: “serviço militar obrigatório para os homens; serviço humanitário obrigatório para as mulheres. A defesa do território confiada aos homens e a assistência pública confiada às mulheres. (COELHO, 2002a, p. 72 – nota de rodapé)

A autora concebe, com clareza, que a sociedade é uma construção masculina, com “leis feitas por homens”, tendo o sexo feminino “vividido séculos e séculos verdadeiramente asfixiado sob a prepotência masculina de acomodática tradição” COELHO, 2002a, pp. 47 e 69)

A questão da diferença entre feminino e masculino pode ser melhor compreendida e esclarecida em cotejo com o último capítulo do livro, “a mulher nas diversas modalidades do amor”, onde MC expõe suas ideias sobre os “dotes da alma feminina”, especialmente o amor. MC crê que a mulher pode contribuir de um modo especial na sociedade, cabendo repisar que a feminista não pensa que o amor é “natural” na mulher. Não! Esclarece que o amor é uma construção social e que “os primeiros representantes de nossa espécie não conheciam o amor; este sentimento é uma conquista, e de todas a mais sublime, da civilização” (COELHO, 2002a, p. 355). MC defende que a “civilização” e as “leis sociológicas” formaram a mulher – como já dissemos – podendo ela contribuir para a sociedade humana de uma forma diferente, do seu peculiar modo ‘feminino’:

Acreditamos com a convicção fundada na eloquência dos fatos, que a influência feminina na Sociedade das Nações é de grande alcance social em tudo o que concerne ao combate aos males que contaminam as sociedades

modernas, e ao carinhoso amparo de que só a alma feminina se adorna para levantar da desventura os desprotegidos que a esta estão acorrentados. Só a alma feminina tem o natural condão de tatear o alheio sofrimento e de acorrer com a mais fraternal e sincera ansiedade conquistada, justa e honrosa vitória do bem, prodigalizado as vítimas dos erros, dos males e dos preconceitos sociais. E no seio da Sociedade das Nações não se debate somente questões políticas; ali tem toda a oportunidade a interferência feminina na desenvolvimento de problemas que exigem solução pronta e salutar, conforme se verifica da exposição dos mais melindrosos assuntos sociais, ali submetidos ao exame consciencioso de lúcidas inteligências e corações bem dispostos para a reconstrução e aperfeiçoamento do edifício denominada: sociedade humana. (COELHO, 2002a, p. 261)

Retomando a emancipação da mulher e considerando que MC vislumbrava no trabalho – aliado à uma adequada educação – um dos pilares desta emancipação, não deixou de observar esta realidade no que toca à diferença salarial das mulheres: “na equiparação do trabalho falha quase sempre a de vencimentos! É uma das principais reclamações do programa das reivindicações feministas: para trabalho igual, salário igual” (COELHO, 2002a, p. 47). Na pauta está a mulher como “classe trabalhadora”: o “adversário” ou “inimigo” aqui – e nisto nos auxilia a perspectiva de GOHN – não é o homem qualquer, mas o empregador ou o capitalista.

Segundo a visão de Susan Besse (1999, p. 173)²²:

Nem Mariana Coelho – ativista feminista e poeta do Estado do Paraná – nem muitas outras mulheres profissionais sentiram a necessidade de negar que suas carreiras lhes ofereciam mais do que dinheiro: independência, pra-

²² Esta obra menciona MC em vários trechos: pp. 173, 188, 198, 270, 278 e 312.

zer, consecução dos próprios objetivos e um sentimento de valor pessoal e autorealização.

MC confessava seu orgulho de sua “nobre missão do ensino” e sua realização com o exercício profissional, além de depreendermos da análise de sua obra a necessidade de tomada de consciência da mulher, de sua situação, em um sentido positivo, chegando a “alguns resvalos e exageros na defesa de seus ideais”, segundo alguns críticos (SINA, 2005, pp. 46 e 47)

A visão de MC, no que diz respeito à mulher trabalhadora, apontava, ainda, outras diretrizes como as “condições de trabalho para as mulheres”, comentando projeto de lei de 1917: o descanso, a jornada de trabalho, a preservação da dignidade da mulher, a proteção contra o assédio sexual, a questão da propriedade do salário ser da mulher etc. Revela-se aqui o foco na “mulher proletária”, revelando que tais questões encontram-se insertas no pensamento de MC sobre o feminismo (COELHO, 2002a, pp. 154 a 156)

Fato é que na pauta encontrava-se o acesso às profissões e a preocupação com a mulher operária, conforme exemplo que aborda na obra, extraído do censo de 1920: “para 82.750 homens que trabalham em transportes marítimos e fluviais, 52 eram mulheres... no comércio bancário estavam empregados 17.872 homens, 598 mulheres” (COELHO, 2002a, p. 175).

Eis porque nos pareça inadequada a inclusão de MC em uma “onda feminista” de sufragismo: a visão de Constância Lima Duarte é mais acertada, incluindo MC na “onda” relativa à ideia de construção da cidadania, como acima expusemos. Do que foi analisado até este ponto, fácil é perceber que o feminismo em MC é muito mais amplo, revelando vários programas e preocupações, o que resta bem claro no seguinte trecho, ao tratar de congressos feministas e do “mais são e elevado feminismo”, que “não se baseia na aquisição dos direitos políticos femininos com o único fim da emancipação; elas encaram e estudam os difíceis problemas sociais, que só a entrada da mulher

na política e na legislação poderá resolver” (COELHO, 2002a, p. 272). O programa é amplo e global!

É claro que uma das ardentes reivindicações de MC é o voto e a elegibilidade, no que destaca um capítulo para este tema, “a mulher na política e na administração” (COELHO, 2002a, pp. 111 a 273), que é principiado com palavras de Victor Hugo: “...ela não vota; não se conta com ela – não existe. Há cidadãos, mas não há cidadãs; é uma violência que é preciso que termine. Demos-lhe na lei o lugar a que tem direito”.

Denunciando o “fantasma da nulidade feminina”, indica várias características nefastas da “sujeição feminina” ou da ideia de inferioridade da mulher, como: a adoção do nome do marido em detrimento do seu e a perda da nacionalidade, quando do casamento (COELHO, 2002a, p. 65), a ideia de que a mulher tem a “inteligência curta” ou “intermediária entre o animal e o homem” (COELHO, 2002a, pp. 42 e 43) ou a dúvida se tem ou não alma a mulher (COELHO, 2002a, p. 61), o “asqueroso cancro social” da prostituição (COELHO, 2002a, p. 365), o direito de o marido assassinar a mulher adúltera (COELHO, 2002a, pp. 373-375), a incapacidade relativa da mulher casada (COELHO, 2002a, p. 160); além da autoridade excessiva do marido e o dever de obediência da mulher (COELHO, 2002a, p. 64).

MC contesta e debate o próprio dever de obediência e submissão da mulher ao marido, condenando a visão bíblica da “lenda do Paraíso” como fundamento para tal dever, citando como exemplo o Código de Napoleão, que estabelece tal dever da mulher – “verdadeira nódoa a empanar o brilho do quadro de nossa civilização”- além de mencionar Schopenhauer, que concebia as mulheres como “crianças grandes”, juntamente com Chamford e Rivarol (COELHO, 2002a, p. 64)

E é por isso que estamos reduzidas, desde épocas imemoriais, a essa inferioridade sancionada no Sinedrim conservador dos antifeministas... Impôs Deus, portanto, à mulher, como condição “*sine qua non*” da felicidade

conjugal, a obediência ao marido. A isto objeta Claire Galichon: “Logo, onde há serva não há esposa, e se não há esposa não há casamento. Consequência: o casamento é uma instituição social e não divina. O que é divino é o amor. O pacto laico ou religioso é simplesmente humano. Impondo as leis obediência à mulher, com relação ao marido, protegem o homem contra a mulher e não a mulher contra o homem (COELHO, 2002a, p. 64).

Na análise da feminista, até mesmo “algumas deferências calculadas são concedidas por esmola, com a capa da ignominiosa hipocrisia, de uma humilhante magnanimidade porque dispensada ao ente considerado inferior” (COELHO, 2002a, p. 46).

Volvendo às suas ideias: outro ponto que MC defende é o divórcio, de modo conservador e com reservas, “com cláusulas que dificultem, que impossibilitem o abuso de parte a parte”, “um divórcio com todas as infalíveis e moralizadoras restrições (COELHO, 2002a, pp. 376 a 383):

O casamento indissolúvel – conforme existe ainda em alguns países – tem de cair, porque a evolução, embora lenta, embora gaste séculos na sua ação ao mesmo tempo demolidora e reconstrutora, é fatal; e esta transformação tem de dar-se, mais dia menos dia, com todas as instituições antigas – cujo prestígio recua à medida que os progressos científicos e sociais avançam (COELHO, 2002a, pp. 376)

Sua preocupação é de que a decadência do casamento tenha forte influência na sociedade, citando que, nos Estados Unidos, os divórcios são realizados com tanta rapidez e facilidade, que constituem verdadeiro escândalo: em 1922, foram 70.000 divórcios; em 1923, 148.554 “dissoluções do lar” (COELHO, 2002a, pp. 382 e 383).

Ainda analisando a situação da mulher, trata de uma contradição que MC faz menção, ironizando as repúblicas “dignas do ridículo”:

Nos governos monárquicos mais obsoletos, a mulher pode ser regente de reinos e impérios – do que a história nos oferece belos exemplos – pode governá-los desassombrada e legalmente; nos governos republicanos, não! Seria digna do ridículo uma República que admitisse uma presidenta! E, no entanto, as instituições republicanas apregoam: igualdade e fraternidade! (COELHO, 2002a, p. 170).

O que teria pensado MC de uma primeira “presidenta”, no Brasil, em 2010? Aliás, eis um termo que a autora usa em sua obra: “presidenta”!

Outro ponto de destaque, em *A Evolução do Feminismo*, é a situação da mulher em relação à Igreja Católica Apostólica Romana. O capítulo “a mulher na religião” cuida do assunto (COELHO, 2002a, pp. 51 a 69), percorrendo a situação da mulher em algumas civilizações, destacando a figura, no politeísmo greco-romano das várias deusas que davam à mulher uma condição igualitária. E afirma: “foi pois sob o dogmatismo romano – que deturpou as belas teorias do mais puro Cristianismo – que a mulher foi excluída do culto e perdeu o seu prestígio” (COELHO, 2002a, p. 54). Prossegue:

É oportuno esclarecer, neste ponto, o seguinte fato: o Catolicismo, conquanto não seja feminista, tem o culto da Mulher – verdade perfeitamente reconhecida no culto de Maria, e das santas; mas a política da respectiva Igreja tem usado de processos contraditórios neste sentido: ora atraindo a mulher, ora hostilizando-a, conforme a oportunidade que impele a tal flutuação. Dos exemplos acima expostos se deduz que os católicos que hoje condenam e ridicularizam o feminismo –(porque os há...) são católicos ultraintolerantes, o que quer dizer retrógrados, visto que católicos insuspeitos o

amparam e acham justo, colocando-se até à frente de tão simpático movimento (COELHO, 2002a, pp. 58 e 59)

MC sente que para o “feminismo cristão” é “amargo” este “desprezo” da mulher por parte do Catolicismo, refletindo no paradoxo da relevância da figura, nesta religião, da “Mãe do Crucificado”, entendendo, neste aspecto, que a Igreja protestante é mais feminista, citando algumas mulheres que foram nomeadas pastoras. Neste tema, afirma, ainda, que tanto os mulçumanos com as leis do Alcorão, quanto os judeus, também relegam as mulheres à inferioridade (COELHO, 2002a, p. 62 e 63).

MC fala, neste capítulo de suas convicções religiosas:

Pela nossa parte, advogamos calorosamente o Cristianismo do Cristo, não o de muitas individualidades. Somos entusiasta pela racionalíssima moral do atraente Nazareno, e somos espiritualista: julgamos que a crença em deus é uma necessidade imprescindível para nossa quimérica felicidade (...) Entendemos que a única religião que se impõe é a religião do bem, e a do dever cumprido, incumbindo a todos os membros da sociedade humana a obrigação de a professar e de a praticar; a religião mais digna de ser aceita é a que fala à nossa alma, dizendo suave e convincentemente: segue-me pelo coração. (COELHO, 2002a, pp. 59 e 60)

Em suma, numa análise mais focada na introdução e no primeiro capítulo de *A Evolução do Feminismo* – em pequenos confrontos com outros capítulos-, destacamos algumas perspectivas sobre o “feminismo” ou “humanismo”, bem como sobre a missão e o “programa feminista” em MC: “a realização do progresso” com a “vitória da evolução”, tendo como fim a emancipação feminina, a abolição da “escravização secular da mulher”, o estudo dos problemas sociais da mulher e o fomento do “progresso feminino”, que é “a

realização da justiça”, da “igualdade de direitos”, “de forma a colocar a mulher no lugar que lhe compete na comunidade humana”, por meio de uma educação moderna, sã e adequada que possa “preparar solícita e convenientemente o espírito feminino” e capacitar a mulher a exercer uma profissão rendosa, para que as mulheres possam atuar como “colaboradoras” e “companheiras” ao lado dos homens, no modo particular de ser da mulher – do feminino- e na consecução da justiça e do equilíbrio social, para fins do “aperfeiçoamento moral, físico, intelectual da família da humana, um aperfeiçoamento que corresponda à esperança e idealização de uma sociedade nova” (COELHO, 2002a, pp. 29-49, 186, 273 e 369).

3. Considerações finais

Ao fim deste trabalho, podemos afirmar que MC tem mais a nos dizer: há mais a ser desnudado, confrontado e interpretado – e não apenas sobre a educadora e a feminista.

Entretanto, o peculiar de seu pensar é que MC julgava que a mulher deveria buscar seu lugar na sociedade, sua igualdade de direitos, mas não se “masculinizando”: o feminino haveria de marcar seu lugar na sociedade, com suas características próprias, especialmente o “amor”.

Esta é uma parte muito especial de seu pensamento: o amor da mulher. MC vislumbra que esta peculiaridade do feminino tem muito a contribuir para a sociedade...

A insatisfação de MC com o “*status quo*” conduziu sua obra e sua atuação numa linha reflexiva e questionadora, de mudança, de repulsa ao topor e à inércia, na pretensão de capturar a realidade de seu tempo e interpelar os processos históricos.

Desejamos que este trabalho seja capaz de ofertar uma visão da vida, da obra e do pensamento de MC, em seu dinamismo, arando o solo para que novas pesquisas e estudos sobre MC possam ser cultivados, na convicção da

necessidade do aprofundamento de estudos e no esperar da crítica que possa contribuir para uma melhor compreensão da educadora-feminista, de nossa sociedade e da História do Brasil.

4- Referências bibliográficas

AZEVEDO, Débora Brithiah et al. *Palavras de mulher: oito décadas do direito de voto*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

BESSE, Susan K. *Modernizando a Desigualdade: reestruturação da ideologia de gênero no Brasil 1914-1940*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

Boletim Casa Romário Martins, “Centro Paranaense Feminino de Cultura”. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v. 35, n. 145, abr. 2013.

BUARQUE E HOLLANDA, Heloisa et al. *Ensaístas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

BRITTO, Teresa Teixeira de et al. *Mulheres criando para curar: Centro paranaense de Cultura e o Posto de Puericultura Darcy Vargas*. Curitiba: Gramofone, 2011.

BUENO, Wilma de Lara. *Educação das Moças na Cidade de Curitiba: 1930-1947*. In: VECHIA, Ariclê et al. (org). *A escola secundária: modelos e planos* (Brasil, séculos XIX e XX). São Paulo: Annablume, 2003.

BUENO, Alexandra Padilha. “Educação e participação política: a visão de formação feminina de Mariana Coelho (1893-1940)”. Dissertação de Mestrado. Curitiba, 2010. (Disponível em http://www.ppge.ufpr.br/teses/M10_Alexandra%20Padilha%20Boeno.pdf Acesso em 12/06/2015)

CENTRO PARANAENSE FEMININO DE CULTURA. *Um Século de Poesia. Poetisas do Paraná*. Curitiba: Imprensa Oficial do Estado do Paraná, 1959.

COELHO, Mariana. *A Evolução do Feminismo: subsídios para a sua história*. Rio de Janeiro: Imprensa Moderna, 1933.

COELHO, Mariana. *A Evolução do Feminismo: subsídios para a sua história*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002a.

COELHO, Mariana. *Cambiantes: contos e fantasias*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1940.

COELHO, Mariana. *Discurso*. “in” Boletim Oficial do Grande Oriente do Rio Grande do Sul, ano XI, n. 3, agosto de 1902, pp. 196 a 201.

(Disponível em: http://www.museumaconicoparanaense.com/MMPRaiz/LojaPRate1973/GOIPR_902_Hist_FilhaAca_Reg_Discurso.htm Acesso em 28/09/2016)

COELHO, Mariana. *Linguagem*. Tipografia A Cruzada: Curitiba, 1937.

COELHO, Mariana. *Palestras Educativas* (obra póstuma), Curitiba: Centro Paranaense Femino de Cultura, 1956.

COELHO, Mariana. *O Paraná Mental*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002b.

COELHO, Mariana. *Um Brado de Revolta contra a Morte Violenta* (conferência). Curitiba: A Cruzada, 1935.

COELHO, Nelly Novaes. *Dicionário Crítico de Escritoras Brasileitas*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002c.

Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

DI FIORI, Gecira. *A terceira Onda do Movimento Feminista*. In: QUEVEDO, Júlio et al. *Movimentos Sociais na América Latina: desafios teóricos em tempos de globalização*. Santa Maria (RS): EVANGRAF, 2007.

DINIZ, Aires Antunes. *Mariana Coelho: uma educadora feminista luso-brasileira*. Porto, Penagráfica, 2015.

DUARTE, Constância Lima. *Feminismo e literatura no Brasil*. Estudos Avançados, vol.17 n.49, São Paulo Set./Dez. 2003 (Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300010. Acesso em 23/12/2014.

DUARTE, Constância Lima. “Mulher e Escrita: produção letrada e emancipação feminina no Brasil”. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural Universidade do Estado da Bahia*, Campus II – Alagoinhas, 2011. (Disponível em: <http://www.poscritica.uneb.br/revistaponti/arquivos/v1n1/06-MULHER-E-ESCRITURA-revistaponti-vol-n1.pdf> Acesso em 26/12/2014)

FARIAS, Fabiana Costa de Senna Ávila. *A institucionalização do parto e do ensino de parteiras: os cursos de enfermagem obstétrica da Faculdade de Medicina do Paraná / Maternidade Victor do Amaral (1922-1951)* / Fabiana Costa de Senna Ávila Farias.

– Curitiba, 2010. (Disponível em http://www.ppge.ufpr.br/teses/M10_Fabiana%20Costa%20de%20Senna%20C3%81vila%20Farias.pdf Acesso em 12/06/2015)

KAMITA, Rosana Cássia. *Resgates e Ressonâncias: Mariana Coelho*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2005.

LÔBO, Yolanda. *Bertha Lutz*. Recife: Editora Massangana, 2010.

MENDES, Antônio Celso et al. *Um Século de Cultura: história do Centro de Letras do Paraná, 1912-2012*. Curitiba, NMC: 2012.

MUZART, Zahidé Lupinacci. “A Cidade das Mulheres”. In. COELHO, Mariana. *A Evolução do Feminismo: subsídios para a sua história*. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

PEDRO, Joana Maria. Mulheres do Sul “in” DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

RIBEIRO, Leonardo Soares Madeira Iorio. *Mariana Coelho: a educadora-feminista*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

ROCHA POMBO, José Francisco. *História do Brasil. vol. V*. São Paulo: W.M. Jackson Inc., 1953.

ROCHA POMBO, José Francisco. *O Paraná no Centenário 1500-1900*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1980.

SEIXAS, Larissa Selhorst. “Subsídios para a sua história: as idéias feministas de Mariana Coelho nas primeiras décadas do século XX”. Monografia, 2006. Disponível em http://www.historia.ufpr.br/monografias/2006/1_sem_2006/larissa_selhorst_seixas.pdf Acesso em 12/06/2015)

SINA, Amalia. *Mulher e trabalho: o desafio de conciliar diferentes papéis na sociedade*. São Paulo: Saraiva, 2005.

SILVA, Jacicarla Souza da. *Vozes femininas na poesia latino-americana*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

Da história das ciências a história das mulheres: a contribuição de Maria Odila Leite da Silva Dias

Prof. Ricardo José de Azevedo Marinho¹
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UNIGRANRIO

Profa. Renata Bastos da Silva²
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Resumo

O trabalho clássico de Maria Odila Leite da Silva Dias, *Aspectos da Ilustração no Brasil*, já demonstrou a vinculação dos ilustrados luso-brasileiros às correntes utilitaristas do pensamento na passagem do setecentos para o oitocentos. Segundo a historiadora, a escolha dos temas e das correntes de pensamento a serem seguidos privilegiou o lado prático da ciência e da filosofia, em detrimento de vertentes mais propriamente políticas-administrativas.

Palavras-chave: História, Ciência, Filosofia.

Resumen

El trabajo clásico de María Odila Leite da Silva Dias, *Aspectos de la Ilustración en Brasil*, ya demostró la vinculación de los ilustrados luso-brasileños a las cor-

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pós-doutorado pelo Programa de Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH) da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Adjunto da Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades da Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO). ricardo.marinho@unigranrio.edu.br

² Doutora em História pelo programa de História Social da Universidade de São Paulo (USP). Pós-doutorado pelo programa de Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH) da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora Adjunta do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). renatabastos@ippur.ufrj.br.

rientes utilitaristas del pensamiento en el paso del setecientos a los ochocientos. Según la historiadora, la elección de los temas y de las corrientes de pensamiento a ser seguidos privilegió el lado práctico de la ciencia y de la filosofía, en detrimento de vertientes más propiamente políticas y administrativas.

Palabras clave: Historia, Ciencia, Filosofía.

Abstract

The classic work of Maria Odila Leite da Silva Dias, *Aspects of Illustration in Brazil*, has already demonstrated the linkage of Luso-Brazilian illustrators to the utilitarian currents of thought in the seventies to the nineteenth century. According to the historian, the choice of the themes and currents of thought to be followed privileged the practical side of science and philosophy, to the detriment of more properly political-administrative aspects.

Keywords: History, Science, Philosophy.

Introdução

O trabalho clássico de Maria Odila Leite da Silva Dias, *Aspectos da Ilustração no Brasil*³, já demonstrou a vinculação dos ilustrados luso-brasileiros às correntes utilitaristas do pensamento na passagem do setecentos para o oitocentos. Segundo a historiadora, a escolha dos temas e das correntes de pensamento a serem seguidos privilegiou o lado prático da ciência e da filosofia, em detrimento de vertentes mais propriamente políticas-administrativas.

Por isso, para Maria Odila Leite da Silva Dias, é menos um liberalismo político e mais um liberalismo econômico que deve ser privilegiado no estudo desses pensadores.

³ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. A interiorização da metrópole e outros estudos. Alameda: 2005.

Assim, o liberalismo econômico na América Portuguesa desconhece a revolução, e que provavelmente jamais a conhecerá, e ainda assim a ideia de revolução não é uma ideia perdida entre nós. Como notório, aqui, a história da ruptura com o pacto colonial, do processo da Independência e da formação de um novo Estado-nação, diferiu da experiência da América Hispânica, que se revestiu, ao menos em seu impulso inicial, das características de um típico processo revolucionário nacional-libertador, abortado, na experiência brasileira, pelo episódio da transmigração da família real portuguesa, quando a Colônia acolhe a estrutura e os quadros do Estado metropolitano, naquilo que Maria Odila Leite da Silva Dias chama de interiorização da metrópole. O nativismo ilustrado, sob a influência dos ideais do liberalismo e das grandes revoluções de fins do século XVIII, desde aí começa a ceder terreno à lógica do conservar-mudando, cabendo à iniciativa do príncipe herdeiro da Casa Real o ato político que culminou com o desenlace da Independência, em um processo clássico de cooperação das antigas lideranças de motivação nacional-libertadora.

Neste sentido nosso trabalho mostrará a análise da autora a respeito da introdução dos estudos científicos no Império. Por outro lado, destacaremos que Maria Odila Leite da Silva Dias percebe todo esse processo na chave da hermenêutica crítica do cotidiano onde faz surgir aquelas que intitulou de mulheres sem história. Considerando a quase ausência dos depoimentos femininos a serem considerados em face aos processos dessa história da ciência dos ilustrados e como esses são masculinos, isso acaba por deixar soterrado todo um movimento basilar e incontornável realizado pelas mulheres que sem registros quando por um acaso aparecem em algum documento escrito isso ocorre de forma necessariamente tangencial e indireta

Aspectos da Ilustração no Brasil O trabalho clássico de Maria Odila Leite da Silva Dias, *Aspectos da Ilustração no Brasil*⁴, já demonstrou a vinculação dos ilustrados luso-brasileiros às correntes utilitaristas do pensamento na passagem do setecentos para o oitocentos. Segundo a historiadora, a escolha dos

⁴ DIAS, Maria Odila Leite da Silva, 2005, op. cit.

temas e das correntes de pensamento a serem seguidos privilegiou o lado prático da ciência e da filosofia, em detrimento de vertentes mais propriamente políticas-administrativas.

Por isso, para Maria Odila Leite da Silva Dias, é menos um liberalismo político e mais um liberalismo econômico que deve ser privilegiado no estudo desses pensadores.

Assim, o liberalismo econômico desconhece a revolução, e que provavelmente jamais o conhecerá, e ainda assim a revolução não é uma ideia fora do lugar. Com efeito, o Brasil, mais que qualquer outro país da América Ibérica, esta vasta região do continente americano que chega à modernização em compromisso com o seu passado. Como notório, aqui, a história da ruptura com o pacto colonial, do processo da Independência e da formação de um novo Estado-nação, diferiu da experiência da América Hispânica, que se revestiu, ao menos em seu impulso inicial, das características de um típico processo revolucionário nacional-libertador, abortado, na experiência brasileira, pelo episódio da transmigração da família real, quando a Colônia acolhe a estrutura e os quadros do Estado metropolitano, naquilo que Maria Odila Leite da Silva Dias chama de *interiorização da metrópole*. O nativismo ilustrado, sob a influência dos ideais do liberalismo e das grandes revoluções de fins do século XVIII, desde aí começa a ceder terreno à lógica do conservar-mudando, cabendo à iniciativa do príncipe herdeiro da Casa Real o ato político que culminou com o desenlace da Independência, em um processo clássico de cooptação das antigas lideranças de motivação nacional-libertadora.

Dito isso, Maria Odila Leite da Silva Dias investiga a “mentalidade de uma geração que participou da independência”. A historiadora procura definir os elementos de um “estado de espírito”, como se buscasse o que haveria de “idêntica” na atividade intelectual de luso-brasileiros desses períodos. Semelhança resultante tanto da formação quanto na produção intelectual desta Ilustração. Na caracterização deste estado de espírito, a historiadora parte do pressuposto de que haveria a “influência de uma corrente de pensa-

mento diretamente filiada a Voltaire e aos enciclopedistas franceses”. Existiria primeiramente uma ligação direta entre Voltaire, Diderot, D’Alambert e a formação dos diversos intelectuais luso-brasileiros do final do século XVIII. A historiadora aponta que a expansão de um movimento científico no século XVIII, cuja ênfase nas ciências naturais e na física experimental, encontrada nos textos dos enciclopedistas, teria levado a um grande número de diplomados, simultaneamente em Leis e Matemática e/ou Ciências Naturais. Destaca que esta formação teve como consequência uma produção de textos em história natural – botânica, mineralogia, geologia, topologia, metalurgia, agricultura (técnicas de cultivo, desenvolvimento de ferramentas e engenhos) –, aos moldes dos temas desenvolvidos pelos enciclopedistas. Estabeleceu-se, portanto, uma “corrente” iniciada em proposições de Voltaire, e pelo enfoque dos verbetes nos enciclopedistas franceses, determinando a opção de carreiras comuns a vários estudantes luso-brasileiros, e a retomada de um conjunto temático.

Destas similitudes biográficas e retomadas de ideias resultou uma mentalidade ilustrada entre os intelectuais luso-brasileiros. Mentalidade caracterizada pelo “poder da Razão” (dimensão única e universal), na “função pragmática da ciência a serviço do progresso material” e um “prisma cosmopolita”. Aspectos comuns aos enciclopedistas e intelectuais luso-brasileiros, mas que também seriam encontrados na “geração romântica de após a independência”. Perceptíveis nesta por sua estética realista (“na descrição concreta de pormenores vivos da natureza e de usos”), no culto “às ciências e à inovação material”. Aqui residiria uma outra “influência”: a daquela geração de intelectuais luso-brasileiros de fins do século XVIII sobre a geração romântica. Influência baseada, agora, não na formação e/ou nos temas, mas no estilo. Das proposições filosóficas de pensadores franceses para uma formação universitária, passando pela escolha temática e finalizando numa estética: é caminho percorrido pela “influência” ilustrada e pela “herança dos naturalismos práticos brasileiros”. Assim, Maria Odila Leite da Silva Dias vincula dimensões heterogêneas: um texto filosófico com uma carreira

profissional, ou temas de trabalhos com as formas artísticas. Enfim, vários elementos (ideias, formação, temas, estilo), que em sua essência são retomados de geração para geração; e como uma herança intelectual de um autor para outro, de uma obra para outra. Uma formação intelectual comum da primeira geração é herdada como forma estética em gerações seguintes.

Se essa pauta de estudos foi aquela que primeiro versou a nossa historiadora nem de longe que esses temários a distanciaram de outro tão pulsante e viva como essa da história das mulheres. Dito de outra maneira: a história da ciência não se faz sem a história das mulheres.

Ao enfatizar a historicidade dos conceitos e a coexistência de temporalidades múltiplas, a nossa historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias mostra a confluência das tendências historiográficas contemporâneas da ciência com as inquietações feministas, fala em hermenêutica crítica: “a historiografia feminista segue os mesmos parâmetros (que a desconstrução de Derrida, a arqueologia da Foucault, a teoria crítica marxista, a história social e conceitual dos historistas alemães, a historiografia das mentalidades), pois tem seu caminho metodológico aberto para a possibilidade de construir as diferenças e de explorar a diversidade dos papéis informais femininos.”⁵

Os estudos de Maria Odila Leite da Silva Dias inovam, então, na maneira como trabalham com as multiplicidades temporais, descartando a ideia de história linear supostamente inerente aos processos históricos.

Assim, a nossa historiadora possibilita a criação de um ponto conectivo decisivo na argumentação da história da ciência e sua vinculação com a história das mulheres.

⁵ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano.” Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992: 39-53.

História da ciência e sua vinculação com a história das mulheres

Voltemos a abordar o texto *Aspectos da Ilustração no Brasil* mencionado acima. Neste ponto vamos salientar os estudos de Maria Odila Leite da Silva Dias a respeito das *Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças*. E a partir deste texto daremos um exemplo da vida cotidiana na qual a ciência é criada também pelas mulheres no período histórico do Império do Brasil. Estamos nos referindo à arte e a ciência de cozinhar.

Em nossa opinião a professora nos revela o caminho para pesquisarmos e localizarmos a atuação das mulheres na história. Portanto, nos aponta que é através da história da experiência vivida informais e de resistência das mulheres em sociedade que iremos encontrar os registros do papel da mulher na construção da sociedade contemporânea. Em especial no período histórico que a autora estuda em seu já citado, *Aspectos da Ilustração no Brasil*, podemos distinguir o papel da mulher na construção do dia a dia da sociedade do oitocentos no Império do Brasil. Sinhás, sinhazinhas, escravas, de lida e de casa, princesas, imperatriz, simples mulheres, lá estavam elas a tecer a teia de Penélope.

De acordo com Maria Odila Leite da Silva Dias:

Para apreender no passado estes momentos de resistência é preciso uma formação crítica do historiador (a) que enseje a elaboração de conceitos temporalizados e a vontade de perseguir abordagens teóricas necessariamente parciais, pois o saber teórico implica também um sistema de dominação. A crítica feminista torna-se contextual, histórica e relativista, o que de início implica uma atitude iconoclasta que consiste em não aceitar totalidades universais ou balizas fixas. Trata-se de historicizar os próprios conceitos com que se tem de trabalhar, tais como reprodução, família, público, particular, cidadania e sociabilidades, a fim de transcender definições estáticas e valores culturais herdados como inerentes a uma natureza feminina. (DIAS, p. 375, 1994).

Neste sentido, entendemos que a professora nos indica que devemos analisar a sociedade e sua época olhando a movimentação desta em seu período. A sociedade luso-brasileira no contexto joanino é diferente da do período de D. Pedro I, antes e após já como Império do Brasil, onde o componente luso vai se diluindo na sociedade brasileira ao longo de sua história como no momento das Regências, e de D. Pedro II. Assim, a história do Império é composta por momentos instáveis e devemos examinar a contribuição das mulheres para a formação de nossa sociedade nesses movimentos.

Para a historiadora:

O que decididamente não deve ser tentado é a inclusão nos estudos femininos de métodos tradicionais, funcionalistas, apropriados a sociedades estáveis, bem assentadas, e cuja permanência eles pretendem reforçar. É o risco no qual incorrem trabalhos de história das famílias quando são tomadas como instituições fixas e não processos em permanente mudança. Da mesma maneira, pesquisas sobre o processo de construção das normas culturais da Igreja, do Direito ou do próprio senso comum por vezes incorrem no erro de aceitar a sua funcionalidades, incorporando sem querer as premissas universais em que se basearam armadilha sutil e amplamente presente na bibliografia de estudos da mulher, que compromete muitos dos seus resultados, para a qual devem estar alertas as pesquisadoras ou pesquisadores que escolham temas relativos à história da família e de papéis femininos. (DIAS, p. 376, 1994).

Deste modo, nos aproximando do trabalho a respeito do cultivo intencional da batata nas montanhas dos Andes, que começou aproximadamente a 4.000 AEC, e foi um alimento essencial para a sociedade incaica. Ali, era considerada abençoada pelos deuses, afirma a historiadora peruana Sara Beatriz Guardia, autora do livro *La flor morada de los Andes*, dedicado à história da batata e à forma como os povos de todo o mundo a adotaram ao adaptar

o seu cultivo e preparação às suas culturas. A partir do livro de Sara Beatriz Guardia que resgata o papel da mãe terra que oferece um dos frutos mais utilizados em várias receitas, para pensar o mesmo em relação as receitas com base na mandioca. A mandioca, também conhecido como aipim, que os portugueses aprenderam a apreciar quando conheceram a cultura indígena na sua América, trouxe ao Império do Brasil uma variedade de receitas, tal qual Sara Beatriz Guardia oferece em seu livro através da batata.

Às mulheres escravas cabiam buscar as raízes de mandioca na plantação, ainda cedo, trazendo-as em grandes cestos fundos e cheios, sendo estes equilibrados na cabeça. Chegando ao engenho (ou casa) de farinha, as mulheres descascavam a mandioca para que posteriormente fosse transformada em farinha, nesse momento, usando a mão de obra masculina, responsável pelo trabalho nas máquinas de beneficiamento. Percebe-se, desta forma, que nos engenhos de farinha havia uma predominância da mão de obra escrava feminina, em oposição aos engenhos de açúcar, onde predominavam os escravos homens (BEZERRA, 2011, p.39).

De acordo com Herlandson Pereira Portugal a mandioca, na primeira metade do século XIX, surge nos livros de receitas culinárias produzidos na Europa e no Brasil, confirmando a abrangência deste produto na alimentação da população brasileira, estando presente até na mesa da realeza brasileira (PORTUGAL, 2015, p. 9). Estes livros de receitas acompanharam os guias de bom comportamento (europeu) que pulularam no Brasil, trazendo regras para que um ideal de civilização fosse estabelecido nos trópicos afirmando, desse modo, o estabelecimento da monarquia brasileira em germinação (PORTUGAL, 2015, p. 9).

Segundo Portugal há registros do uso da mandioca, e da sua farinha, como alimentos pela sociedade de corte brasileira, já em meados do século XIX. Tal fato é confirmado em um livro de receitas culinárias usado para atender à Família Real Brasileira, o *Cozinheiro Imperial* ou *A nova arte do cozinheiro e do copeiro em todos os ramos*. Nesta obra, cujas duas primeiras edições

foram publicadas em Portugal, em 1840 e 1843, respectivamente, o seu autor anônimo oferece não somente uma variedade de receitas, como também um dicionário de termos técnicos culinários, expondo, ainda, os aspectos da gastronomia europeia dos Oitocentos com sua influência sobre as dieta e cultura alimentar brasileiras. Na introdução da terceira edição, de 1852, esta produzida e publicada no Brasil, é colocada a preocupação do autor com o fato do Brasil ainda não ser possuidor de um tratado próprio sobre a arte da culinária (PORTUGAL, 2015, p. 37).

Portanto, neste texto apresentamos a nossa hipótese a luz dos escritos de Maria Odila Leite da Silva Dias, qual seja, a de que as cozinheiras do dia a dia, na corte, dos sobrados aos mocambos, da casa grande à senzala, utilizavam-se dos temperos para através da arte e ciência de cozinhar criar pratos à base da mandioca que foram pouco a pouco aperfeiçoados e contribuíram para melhorar a alimentação do brasileiro e demais habitantes Império do Brasil. Em nossa hipótese isto perpassa pelo conhecimento da ciência na cozinha, ao encontrar os melhores temperos para criar pratos saborosos.

A hermenêutica revela o cotidiano das mulheres

Para Maria Odila Leite da Silva Dias:

Na epistemologia feminista sujeito e objeto estão diluídos um no outro. A hermenêutica apreende o sujeito como parte do mundo e não o mundo do sujeito, de modo que desvenda a possibilidade de novas formas de apreensão da subjetividade feminina em outras épocas do passado. Os estudos feministas propõem uma redefinição dos processos de subjetividade, uma crítica ao conceito de identidade, assim como ao conceito da própria racionalidade no mundo contemporâneo, que se volta para o passado a fim de se reencontrar, devidamente relativizada, no presente. Através de focos narrativos, a hermenêutica do cotidiano procura historicizar aspectos concre-

tos da vida de todos os dias dos seres humanos - homens e mulheres - em sociedade. Justamente como reforço do seu prisma movediço, surgido num mundo instável e em processo de transformação, supõe-se uma das frentes críticas do conhecimento contemporâneo (DIAS, 1994, p. 373-374).

Neste sentido, para nós revelar a história das mulheres nas ciências no período do Império brasileiro é olhar os registros cotidianos. Uma tarefa nada fácil para os historiadores, devemos buscar nos jornais, revistas, ou até mesmo nos registros de ocorrências do setor de segurança pública do Império. Ou em livros como o de receitas daquele período.

De acordo com a professora:

A hermenêutica sugere interpretações provisórias porém críticas, de modo a descortinar sentidos implícitos, à margem do normativo e do institucional, que podem ser vislumbrados por entre as linhas, ou nos intervalos intertextuais, de certa forma sempre subversivos da ordem, do permanente, cuja existência negam (DIAS, 1994, p. 377).

A autora também sublinha que:

Justamente esta vocação hermenêutica dos estudos feministas dirige o olhar do pesquisador (a) para a apreensão das diferenças, para o exercício de documentação das especificidades dos papéis femininos. Propicia uma atividade de escrutínio crítico, no sentido de desvendar, no cotidiano das sociedades contemporâneas, as possibilidades de áreas de resistência, de improvisação, de papéis sociais alternativos, complementares, nuançados, a descobrir outros focos de estudo, de modo a desvendar possibilidades futuras de eventuais mudanças na representação estereotipada das relações de gênero.

Nesse sentido, a hermenêutica do cotidiano, em vez de relativizar e fragmentar, participa em cheio da busca de conhecimentos novos para seres sociais, concretos, e pois diferenciados, culturalmente diversos e diversificáveis, que possam tomar a forma de consensos ou verdades parciais para determinados grupos da sociedade (DIAS, 1994, p. 379).

Assim, entendemos que a hermenêutica dos estudos feministas que a professora aponta nos leva a pesquisas mais instigantes sobre o cotidiano e nos apresenta um novo olhar sobre o papel feminino na construção da sociedade do Império do Brasil.

Aspectos da ilustração no Império do Brasil Como se sabe, no século XIX a separação entre os campos político e intelectual não se completara.⁶ E o que se convencionou chamar de ilustrado era o “letrado” que, por aquela época, começava a ampliar sua margem de autonomia em relação ao poder, animando uma incipiente opinião crítica que será determinante da moderna história da intelectualidade ocidental.⁷ As Academias ilustram bem esse percurso, pois, tendo sido organizadas sob o Antigo Regime, momento em que vigorou maior identificação entre “letrados” e reis, foram mantidas na era napoleônica e mesmo depois dela, no contexto da Restauração, já aí com tonalidade um tanto distinta, inclusive pela incorporação de intelectuais de extração social mais baixa, cuja chegada àquelas Academias era sintomática das mudanças observadas na relação entre o Estado e a opinião.⁸

⁶ FINK, Leon. LEONARD, Stephen. e REID, Donald. M. *Intellectuals and public life: between radicalism and reform*. Ithaca, Cornell University Press: 1996.

⁷ MANNHEIM, Karl. O problema da “intelligentsia”: um estudo de seu papel no passado e no presente. *Sociologia da cultura*, São Paulo: Perspectiva, p. 69-139, 1974.

⁸ AUERBACH, Erich. “La cour et la ville, in Luiz Costa Lima (org.), *Teoria da literatura em suas fontes*, Rio de Janeiro, Francisco Alves: 1974.

Tal modelo de organização da ilustração espalhou-se pela Europa e alcançou o Brasil, onde, ao longo de todo o século XIX, Academias constituíram-se em espaços de animação intelectual. Portanto, mais do que as Escolas, foram aquelas Academias que conferiram estatuto de profissão ao exercício das artes e ciências liberais no Brasil.

De modo que pensar a organização dos ilustrados na América Portuguesa na passagem dos séculos XVIII para o XIX impõe atentar para o processo de centralização do poder, cuja trajetória compreendeu uma ampliação do escopo do Estado, ao definir como de interesse público a produção das ciências e das artes no Brasil. Tal fato, em última análise, evidencia a força diretora da tradição, na medida em que implicou atualizar, em plena passagem dos Setecentos para os Oitocentos, a velha matriz do absolutismo português, segundo a qual o rei busca incrementar seu poder sem confrontar diretamente as classes senhoriais, agregando, para tanto, outros espaços, materiais e simbólicos, que o direito feudal, tradicional, não poderia disputar⁹.

O fato é que, tomando a organização dos ilustrados para si, como elemento constitutivo do seu poder, a monarquia portuguesa conferiu dimensão pública à atividade intelectual, e essa será a marca de origem da moderna inteligência no império. Instituições como a Academia Científica do Rio de Janeiro, precursora desse formato organizacional e devotada a estudos práticos de agricultura, ainda no contexto colonial (1772-1779); a Real Academia Militar e o Real Gabinete de Mineralogia do Rio de Janeiro, ambos de 1810, o último criado especificamente para abrigar a Coleção Werner, trazida para o Rio de Janeiro por D. João VI e a Academia Imperial de Belas Artes, resultado da Missão Francesa de 1816, são exemplos desse móvel.

Só que Maria Odila Leite da Silva Dias percebe todo esse processo na chave da hermenêutica crítica do cotidiano onde faz surgir aquelas que intitulou

⁹ BARBOZA FILHO, Ruben. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*, Belo Horizonte, Editora da UFMG: 1999.

de mulheres sem história¹⁰. Considerando a quase ausência dos depoimentos femininos a serem considerados em face ao processo dessa história da ciência dos ilustrados e como esses são masculinos, isso acaba por deixar soterrado todo um movimento basilar e incontornável realizado pelas mulheres que sem registros quando por um acaso aparecem em algum documento escrito isso se dá de forma necessariamente tangencial e indireta.

Desta forma, o trabalho em questão teve por objetivo principal identificar as interpretações de Maria Odila Leite da Silva Dias da sua germinal história da ciência num espelho desenvolvido pela própria quando de sua pesquisa dedicada a história da mulher tendo essa torção conceitual o elemento a ser revelado em sua trajetória historiográfica e suas perspectivas em nossa história.

Considerações finais

O argumento principal do presente trabalho é a de que nosso processo formativo é filho do período de ilustração lusitano apregoado tanto pelos lusitanos da Corte que aqui se instalam quanto, principalmente, pelos intelectuais e burocratas nativos que constituirão todo o aparato monárquico pós-independência. Mas, ao, mesmo tempo essa instalação não pode ser entendida sem a percepção do papel histórico indubitável das mulheres e quem acompanha detidamente a trajetória da nossa historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias é capaz de perceber esse traslado agregador da história da ilustração com a história das mulheres.

Como mostramos *Aspectos da Ilustração no Brasil*, Maria Odila Leite da Silva Dias se propõe a estudar as características do pensamento ilustrado no Brasil (herdeiro da cultura europeia dos séculos anterior) e as primeiras tentativas da “primeira geração da Independência” a adaptar os traços desta mentalidade culta e elitizada às condições de seu meio. A ética da Ilustração europeia de

¹⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Mulheres sem história. Revista de História, n. 114, p. 31-45, 1983.

aspiração à felicidade na terra e à liberdade deu um vigoroso impulso ao estudo das ciências; inobstante o anti-intelectualismo de Rousseau, não foi essa a posição que vingou entre os intelectuais no Brasil. Outros fatores sociais que derivam desde os tempos joaninos e pombalinos se somam a isto: uma política determinada de Estado e a identificação desses estudiosos com os interesses materiais da elite rural, como provaram a existência de instituições como a Academia Científica do Rio de Janeiro (1772-1779) e a Sociedade Literária (1786-1794) criada para promover a felicidade pública por meio da agricultura e desenvolver ideias “científicas” e/ou de “ordem prática”. O grande traço de *continuidade mudancista* é a inclinação pragmática e o culto às ciências práticas e aos conhecimentos úteis, instrumentos, durante o século XIX, de forja de um novo *etos* didático.

Além disso, contudo, Maria Odila Leite da Silva Dias enfatizou ao longo de sua produção que somente compreenderemos as peculiaridades de nossa Independência mediante um estudo também das expectativas e especificidades da história das mulheres em nossa sociedade colonial-imperial; que encontramos em setores viventes da América portuguesa, atentos à sua situação, projetos para a manutenção do poder por meios velhos (Colônia) e no Brasil dos “novos”/moderados (Império). Como se percebe, identificamos também nesse passo que a principal assertiva é a de que as elites, como elites pensantes, possuíam seus próprios projetos e interesses e que somente uma análise cuidadosa dessas mesmas elites pode contribuir no estudo mais pormenorizado de nosso processo de Independência.

Concluimos assim enfatizando que os pressupostos teórico-metodológico de Maria Odila Leite da Silva Dias, diretriz de todos os textos e do uso das fontes: a compreensão da história política da Independência brasileira não prescinde de uma análise atenta da estrutura de nossa sociedade, da história da ilustração e da história das mulheres - histórias cruzadas, desde o Antigo Regime colonial-tropical até o molde final dos grupos dominantes durante todo o século XIX.

Bibliografia

ANÔNIMO. *Cozinheiro Nacional ou collecção das melhores receitas das cozinhas brasileira e européas*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, [entre 1860 e 1870].

AUERBACH, Erich. "La cour et la ville, in Luiz Costa Lima (org.), *Teoria da literatura em suas fontes*, Rio de Janeiro, Francisco Alves: 1974.

BARBOZA FILHO, Ruben. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*, Belo Horizonte, Editora da UFMG: 1999.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, Farinha e Comércio no Recôncavo do Rio de Janeiro - Século XIX*. Rio de Janeiro: CLIO, 2011.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. Alameda: 2005.

_____. "Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças." In: *Estudos Feministas*. N. 2. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1994.

_____. "Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano." *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992: 39-53.

_____. "Mulheres sem história". *Revista de História*, n. 114, p. 31-45, 1983.

ELIAS, Norbert. *Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.

FINK, Leon. LEONARD, Stephen. e REID, Donald. M. *Intellectuals and public life: between radicalism and reform*. Ithaca, Cornell University Press: 1996.

FREYRE, Gilberto. *Açúcar: em torno da etnografia, da história e da sociologia do doce no nordeste canavieiro do Brasil*. 2 eds. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1969.

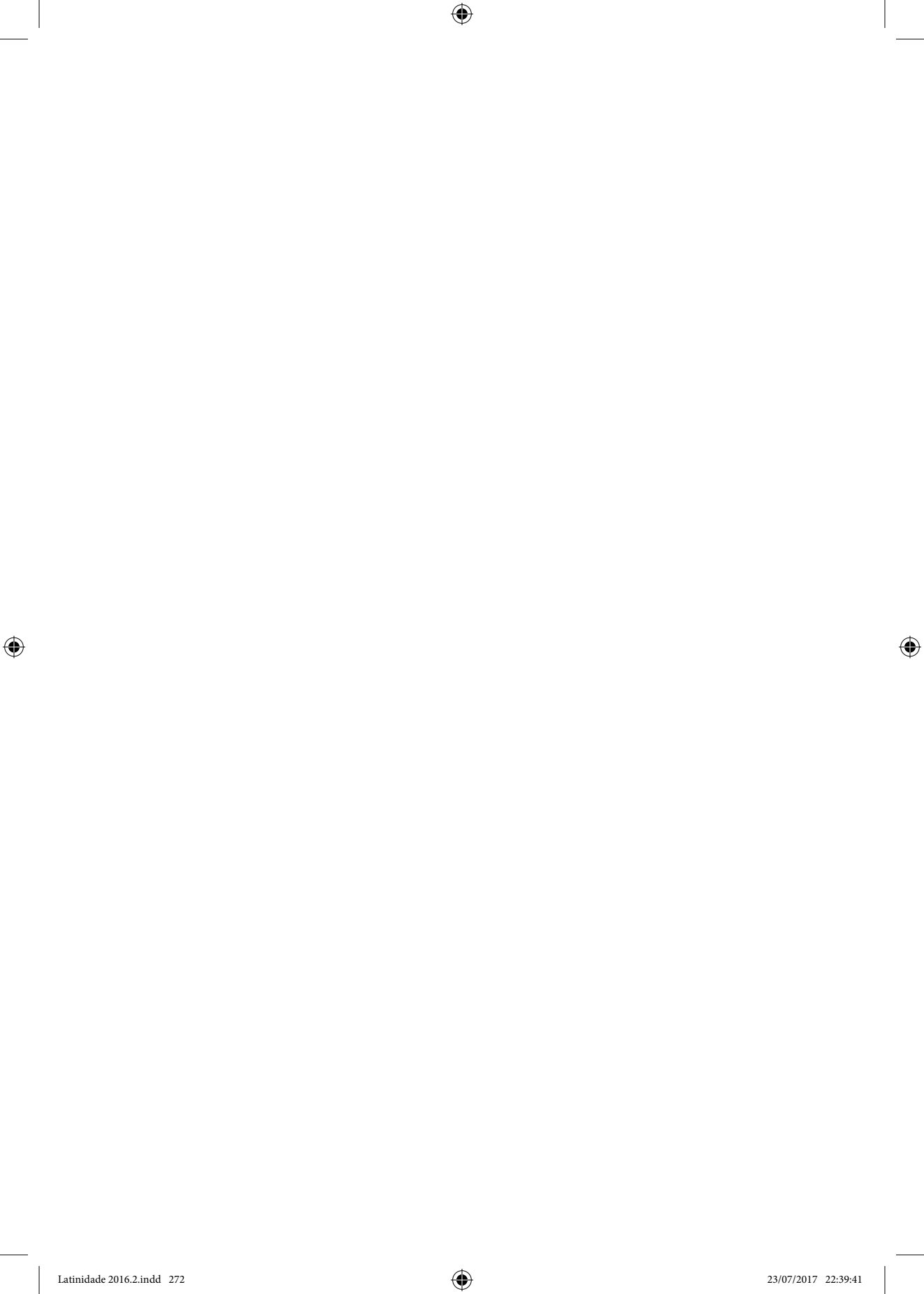
GUARDIA, Sara Beatriz, *La flor morada de los Andes: Historia y recetas de papa y otros tubérculos y raíces*. Segunda edición. Universidad de San Martín de Porres: Lima, 2007.

MANNHEIM, Karl. O problema da “intelligentsia”: um estudo de seu papel no passado e no presente. *Sociologia da cultura*, São Paulo: Perspectiva, p. 69-139, 1974.

PORTUGAL, Herlandson Pereira. *A produção mageense de farinha de mandioca no período final do império*. Duque de Caxias: 2015. Monografia apresentada como conclusão do curso de Licenciatura em História da Universidade do Grande Rio prof. José de Souza Herdy Escola de Educação, Ciências, Letras, Artes e Humanidades curso de Licenciatura em História.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



Construção identitária das comunidades remanescentes de quilombos do Vale do Mucuri: um emaranhado de significados

Sidimara Cristina de Souza*
Universidade Federal Fluminense

Prof. André Augusto Pereira Brandão**
Universidade Federal Fluminense.

Resumo

Este artigo tem como objetivo discutir o processo de construção e acionamento da identidade remanescente de quilombo das comunidades Água Preta de Cima e Santa Cruz do município de Ouro Verde de Minas e a comunidade Marques em Carlos Chagas, localizadas no Vale do Mucuri, Minas Gerais, Brasil. Para a realização desta pesquisa, utilizamos como técnica a entrevista individual em profundidade e semiestruturada junto a lideranças locais e representantes das famílias residentes no território estudado. A análise dos dados coletados nos permite afirmar que o processo de construção identitária quilombola destas comunidades derivou da necessidade de reler a própria história e cultura do grupo, a partir da pressão externa sobre o território e da oportunidade de acesso a determinadas políticas e programas sociais para populações tradicionais.

Palavras-chaves: identidade, etnicidade, remanescente de quilombo.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo discutir el proceso de construcción y accionamiento de la identidad remanente de quilombo de las comunidades Agua Preta de Cima y Santa Cruz del municipio de Ouro Verde de Minas y la comunidad Marques en Carlos Chagas, ubicadas en el Valle del Mucuri, Minas Gerais,

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal Fluminense, bolsista CAPES.

** Professor Doutor Associado da Universidade Federal Fluminense.

Brasil. Para la realización de esta investigación, utilizamos como técnica la entrevista individual en profundidad y semiestructurada junto a líderes locales y representantes de las familias residentes en el territorio estudiado. El análisis de los datos recogidos nos permite afirmar que el proceso de construcción identitaria quilombola de estas comunidades derivó de la necesidad de releer la propia historia y cultura del grupo, a partir de la presión externa sobre el territorio y de la oportunidad de acceso a determinadas políticas y programas sociales para Poblaciones tradicionales.

Palabras clave: identidad, la etnicidad, remanente de quilombo.

Abstract

This article aims to discuss the process of construction and activation of the remaining quilombo identity of the communities of Água Preta de Cima and Santa Cruz in the municipality of Ouro Verde de Minas and the Marques community in Carlos Chagas, located in the Mucuri Valley, Minas Gerais, Brazil. In order to carry out this research, we used as technique the individual interview in depth and semi-structured with local leaders and representatives of families living in the territory studied. The analysis of the collected data allows us to affirm that the process of quilombola identity construction of these communities derived from the need to re-read the history and culture of the group, based on the external pressure on the territory and the opportunity of access to certain social policies and programs for Populations.

Keywords: identity, ethnicity, remnant of quilombo.

Introdução

Este estudo objetivou-se compreender o processo de construção da identidade enquanto remanescente de quilombo no interior das comunidades remanescentes de quilombo do Vale do Mucuri, Estado de Minas Gerais-

Brasil, certificadas em 2005. Conforme descrito no artigo 2º, § 1º do Decreto nº 4.887/2003, é através do autorreconhecimento como remanescente de quilombo que se torna possível às comunidades quilombolas pleitearem junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) sua certificação de existência como tal, ou seja, uma Certidão de Registro¹ que comprove a existência da comunidade de acordo com a Portaria nº 98/2007 da Fundação Cultural Palmares - FCP e acione os mecanismos de acessibilidade às políticas públicas a elas destinadas.

Para a realização deste trabalho, tomamos como referência a mesorregião do leste de Minas Gerais, Brasil, denominada Vale do Mucuri.

A escolha das comunidades remanescentes de quilombo que estão localizadas na abrangência territorial do Vale do Mucuri se deu via amostragem por conglomerado, ou seja, selecionamos elementos do universo total que nos ajudassem a restringir nosso objeto de estudo. As variáveis que contribuíram para tal restrição foram: 1) Localização: seleção das comunidades certificadas no Vale do Mucuri; 2) Ano de certificação das comunidades: seleção das comunidades com maior tempo de certificação. Temos certificações emitidas entre 2005 e 2011. Para a pesquisa, optamos por trabalhar com as comunidades certificadas em 2005, pois acreditamos que o fator “tempo de certificação”, é extremamente relevante para a análise proposta; 3) Espaço geográfico: observação das condições de acesso da pesquisadora ao campo de estudo e a viabilidade de tempo hábil para a realização da pesquisa.

Após a seleção dos elementos, chegamos à conclusão que as comunidades que se enquadravam dentro do aglomerado analisado seriam: comunidade

¹ No que diz respeito à certificação, a Instrução Normativa nº 57 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, ainda vigente determina:

Art. 6º. A caracterização dos remanescentes das comunidades de quilombos será atestada mediante autodefinição da comunidade.

Parágrafo único. A autodefinição da comunidade será certificada pela Fundação Cultural Palmares, mediante Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos do referido órgão, nos termos do § 4º, do art. 3º, do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Marques, do município de Carlos Chagas e comunidades Santa Cruz e Água Preta de Cima, ambas do município de Ouro Verde de Minas; todas certificadas em 2005.

Para alcançar os objetivos propostos neste trabalho de pesquisa tomamos como etapa constante o levantamento da bibliografia acerca da realidade que envolve as comunidades remanescentes de quilombo existentes no território nacional, em especial no estado de Minas Gerais e na mesorregião do Vale do Mucuri. Além da coleta de fontes primárias via pesquisa de campo, por meio de entrevistas semiestruturadas com as lideranças locais (representantes do Sindicato dos trabalhadores Rurais; da Associação Quilombola; do Território da Cidadania e indicado pela própria comunidade²) e representantes das famílias locais de cada comunidade.

Com o intuito de garantir o anonimato dos entrevistados, cada participante foi codificado com a letra L, sendo diferenciado pela numeração, ou seja, L1, L2, L3, e sucessivamente até o L11.

Para efeito desta pesquisa, tomamos como referência o conceito de remanescente de quilombo proposto pelo Decreto 4887/2003, que também incorpora as definições que os cientistas sociais defendiam desde os anos 1990 repercutindo até os dias de hoje (novembro de 2015), com ampla circulação no universo acadêmico via Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) e Associação Brasileira de Antropologia (ABA): “Remanescente de Quilombo, é utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (ABA, 1994, p. 81).

Sendo assim, trabalhamos comunidades remanescentes de quilombo enquanto grupo étnico-racial que, mediante auto-atribuição construída con-

² O processo de indicação de uma liderança para participação da entrevista foi realizado durante reunião de apresentação do projeto ao grupo pesquisado, que após concordarem com o estudo, indicaram um líder local.

trastivamente na relação com os demais sujeitos presentes no seu entorno, adquiriu uma relação territorial baseada em experiências, tradições comuns e em laços de resistências a todas as opressões vividas em virtude do ser negro, rural e quilombola.

Remanescentes de Quilombos e o Processo de Construção Identitária

Muitos são os sentidos atribuídos ao termo quilombo, desde a ideia de quilombo histórico até a de “quilombo contemporâneo” ou “remanescente de quilombo”, isso tem influência direta ou indireta no processo identitário das comunidades negras.

No imaginário social contemporâneo é muito frequente a associação dos quilombos a elementos do passado, que teriam desaparecido do território brasileiro com o fim da escravidão. A representação dos quilombos ou mocambos como reduto de negros rebeldes e “fugitivos” tem origem no século XVIII. Para Rats (2006), no contexto da época colonial os quilombos foram vistos como redutos de negros fugidos e pejorativamente associados à rebeldia e à indisciplina.

Se, em tempos remotos, o conceito de quilombo esteve relacionado à luta pela liberdade, contemporaneamente remete à luta pela terra, em particular a partir do Art. 68, constante no Ato das Disposições Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que postula: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos”. (BRASIL, 2005).

Em 2003 entra em vigor o Decreto 4.887, que amplia o conceito de quilombo levando em consideração a etnicidade e autodeclaração das comunidades identificadas como remanescente de quilombo.

O Decreto 4.887/2003 “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas

por remanescentes das comunidades quilombolas” trazendo, em seu Art.2º, uma nova definição de remanescente de quilombo:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (BRASIL, 2003, p.1).

Essa conceituação nos destaca que se constituir, enquanto grupo étnico, não exige que o território seja composto majoritariamente por sujeitos negros ou apenas por eles e que esses estejam necessariamente vinculados à escravidão. Embora possa haver uma “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Conforme aponta Arruti (2008, p.23):

No lugar de uma definição que corresponde a uma enumeração de itens substantivos, estabelecidos de um ponto de vista externo (no caso histórico e arqueológico), o conceito de grupo étnico impõe uma definição de remanescentes de quilombos calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela ideia de *contrastividade*, por meio da qual um grupo se percebe e se define sempre pela oposição (no caso, o conflito fundiário) a um outro. O conceito de grupo étnico surge, então, associado à ideia de uma afirmação de identidade (quilombola) que é sintetizada pela noção de *autoatribuição*.

Para Barth (1998), a definição de grupo étnico está relacionada à organização social que irá definir a constituição de uma identidade diferenciada a partir de sua relação com outros grupos sociais. E essa identidade, a qual o grupo adere, pode ser chamada de identidade étnica, que será estabelecida

como uma maneira de reafirmar laços de solidariedade entre um grupo e situar suas limitações.

A formação e continuidade do grupo étnico não podem ser confundidas com a manutenção cultural de hábitos tradicionais desse grupo. Esse fator está relacionado à continuação ou não dos limites situados por eles e dos processos de contradições estabelecidos. Conforme destaca Barth (1998), a cultura pode ser um elemento de transformação, mas também de inibição/limitação, sem provocar o esgotamento das relações solidárias entre um grupo étnico.

Para prosseguirmos com a discussão relacionada à etnicidade, faz-se necessário compreender também a noção de identidade, pois é a partir dessa que nos afirmamos como pertencentes ou não a um determinado grupo social.

Conforme descrevem Hall (2006), Bauman (2005), Castells (1999) e Cuche (1999), temos diversas concepções sobre o significado de identidade, fator que se deve à dinamicidade que engloba tal conceito, tornando-a complexa, mas também maleável a várias interpretações.

De acordo com Bauman (2005, p.83), “a identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado”. Sendo assim, podemos dizer que a identidade quilombola é uma constante batalha para esse grupo, que antes de 1988³ não se reconhecia como tal, e passa a incorporar essa identidade como instrumento de resistência para a sobrevivência dos seus bens materiais e imateriais. Pois, como nos diz Schmitt, Turatti e Carvalho (2002, p.5) “a identidade quilombola, até então um corpo estranho para

³ É importante enfatizar que a discussão relacionada as comunidades remanescentes de quilombo junto à Agenda Política Brasileira é anterior a 1988, e contou com a mobilização e articulação do movimento negro, intelectuais e representantes de órgão públicos, além da pressão de agentes internacionais, conforme veremos adiante.

estas comunidades negras rurais, passa a significar uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica”.

O pertencimento a determinado grupo ou a uma identidade não são processos sólidos e que não podem ser mudados. Para Bauman (2005, p.17), o pertencimento e a identidade, são “bastante negociáveis e revogáveis”.

Para Castells (1999, p.22), a identidade pode ser conceituada como um “processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (is) prevalece (m) sobre outras fontes de significados”. Ou seja, para Castells (1999), identidade está relacionada a significados que se impõem sobre outros significados fazendo com que vários deles perpassem nossa existência, de forma coletiva/compartilhada.

Pautando-se nas relações de poder que determinam o processo de construção identitária, Castells (1999) destaca três tipos de identidades: legitimadora, de resistência e de projeto. A identidade legitimadora busca sobrepor-se sobre todas as outras formas de identidade, tendo como objetivo ampliar e garantir sua hierarquia em relação a outras identificações sociais (o melhor exemplo desta seria a própria identidade nacional). A identidade de resistência é construída por sujeitos que se sentem ameaçados e se encontram em condições desvalorizadas, submissos a um grupo dominante. A identidade de projeto se constitui quando os atores sociais passam a disputar poder político com o objetivo de marcar sua posição diante da sociedade.

Obviamente, identidades que começam como resistência podem acabar resultando em projetos, ou mesmo tornarem-se dominante nas instituições da sociedade, transformando-se assim em identidades legitimadoras para racionalizar sua dominação. De fato, a dinâmica de identidade ao longo desta sequência evidencia que, do ponto de vista da teoria social, nenhuma identidade pode constituir uma essência, e nenhuma delas encerra, per se,

valor progressista ou retrógado se estiver fora de seu contexto histórico (CASTELLS, 1999, p. 24).

Se observarmos os tipos de identidades elencados por Castells (1999), podemos dizer que a identidade quilombola pode ser identificada como uma forma de resistência. É o caso dos primeiros quilombos formados no período escravocrata, que resistiam à opressão imposta e lutavam por liberdade. Mas também pode ser uma identidade de resistência dos quilombos contemporâneos, que ainda continuam resistindo a diversas formas de exclusão e opressão socialmente construídas. No entanto, também podemos diagnosticar a identidade quilombola enquanto um projeto. Uma vez que buscam constituir coletivamente uma nova história de vida, transformando os pilares determinados pela sociedade.

Enfatizamos que o ato de identificação como remanescente de quilombo é uma ação política e tem vários rebatimentos no interior das comunidades, podendo resultar num processo, muitas vezes, conflituoso entre os membros do território, sendo por vezes lento e complexo. Por isso, reconstruiremos o caminho que levou à auto identificação enquanto remanescente de quilombo no interior das comunidades, na tentativa de entender o contexto interno por elas vivido e de identificar as medidas encontradas para buscar o reconhecimento por intermédio da certificação junto à Fundação Cultural Palmares.

O processo de construção identitária enquanto remanescente de quilombo: três conjunturas históricas e uma realidade

Antes de apresentarmos os elementos que contribuíram para o acionamento da identidade quilombola das comunidades de Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques, descreveremos brevemente o contexto histórico de cada uma, assim como a relação entre elas, de modo a contribuir para compreensão das análises referentes aos processos identitários que as envolvem.

Inicialmente, apresentaremos a conjuntura histórica de Água Preta de Cima, localizada a 15Km da sede do município de Ouro Verde de Minas, pertencente ao Vale do Mucuri, leste do Estado de Minas Gerais.

Os primeiros habitantes que chegavam à região situada na área alta do município de Ouro Verde atribuíram ao local o nome “Água Preta de Cima” pelo fato de que as terras eram boas para o cultivo e produção de café.

De acordo com o CEDEFES (2008), a comunidade de Água Preta de Cima tem sua origem datada no século XIX, com o processo de resistência dos negros escravizados pelos latifundiários da região e por outros negros libertos que buscavam melhores condições de vida.

Segundo o CEDEFES (2008), a comunidade Água Preta de Cima era composta por 78 famílias, totalizando 350 habitantes. Entretanto, os dos agentes de saúde da prefeitura de Ouro Verde de Minas destacam que este número está relacionado à junção de Água Preta de Cima e Água Preta de Baixo (certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2006). Vale ressaltar que no cadastro municipal a comunidade de Água Preta de Cima, conta com 33 famílias totalizando em média 150 moradores.

No que concerne à Comunidade de Santa Cruz, também conhecida como Quebra-Pescoço, é constituída por cerca de 70 famílias, totalizando uma média de 300 moradores, de acordo com o CEDEFES (2008) e o banco de dados dos agentes de saúde do município de Ouro Verde de Minas (2016).

Para o CEDEFES (2008), o processo histórico de Santa Cruz teve início por volta do século XIX, a partir da fuga de negros que tentavam romper com o sistema escravocrata em que viviam.

Já os entrevistados dizem que a comunidade foi formada há mais de cem anos, e seus primeiros habitantes eram do Vale do Jequitinhonha localizado nos Estados de Minas Gerais e Bahia, tendo como principal cultura o café.

O quilombola L5 (2016) destaca que:

Santa Cruz surgiu a partir dos primeiros moradores que ali chegaram fugindo do trabalho escravo; perseguição de proprietários. As primeiras famílias ali formadas tiveram seus filhos que na sua maioria eram uma média de 8 a 10 filhos. Esses filhos casaram e se instalaram na mesma propriedade em volta da casa do pai. Assim sucessivamente as demais famílias, hoje formando a comunidade no seu formato atual: casas muito próxima uma das outras.

Sua paisagem geográfica é rodeada de rochas graníticas, além de ter em sua área de abrangência algumas nascentes de rios e, também o Córrego Norte. Além da riqueza natural do espaço, Santa Cruz é favorecida em relação às comunidades remanescentes de quilombo do Vale do Mucuri, por ter parte de suas lideranças ocupando cargos importantes em órgãos municipais e Estaduais (como o de representante do Poder Legislativo; representante da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário-SEDA e representante da Federação Estadual dos Trabalhadores em Agricultura do Estado de Minas-FETAEMG). A comunidade Santa Cruz também conta com a composição de duas associações, sendo uma delas formada por jovens. Outro aspecto que beneficia essa comunidade é o fato de possuir uma articulação e organização política que viabiliza o acesso aos programas e projetos governamentais, conforme poderemos observar no capítulo IV deste estudo.

Entretanto, a comunidade de Santa Cruz assim como a de Água Preta de Cima sofre com os conflitos envolvendo seus membros, os latifundiários da região e os representantes da Casa Legislativa de Ouro Verde.

Um projeto de Lei elaborado por um representante da Casa Legislativa de Ouro Verde de Minas pretende destituir a certificação das comunidades do município adquirida junto à fundação Cultural Palmares. Tal medida se

deve ao fato dos fazendeiros buscarem apoio junto a Câmara de Vereadores receando perder suas terras com o processo de regularização fundiária via demarcação do INCRA, que visa dar titularização definitiva das terras quilombolas. A ação vem provocando conflitos entre os quilombolas e os fazendeiros, além de trazer à tona a questão da identidade construída no interior das comunidades enquanto remanescente de quilombo.

No que tange o processo histórico da Comunidade de Marques, localizada no município de Carlos Chagas, região do Vale do Mucuri, Estado de Minas Gerais, foi constituída por volta de 1925, de acordo com as pesquisas de Marques (2012).

Segundo os estudos de Marques (2012), o nome da comunidade foi uma homenagem ao primeiro núcleo familiar que chegou naquelas terras: a de Marcos de Souza Franco, proveniente do Jequitinhonha. Este, “fugindo” da fome e da seca, veio em busca de terras férteis. O autor afirma ainda, que as primeiras construções da comunidade ficavam às margens do Córrego São Julião.

O espaço territorial da comunidade de Marques se divide em Marques I e Marques II, uma distinção realizada em 1990 pela Companhia Energética de Minas Gerais – CEMIG que ao disponibilizar duas redes elétricas para a comunidade, estabeleceu esta divisão. Mas isto não seccionou a comunidade, conforme relata o Quilombola L8 (2016):

A divisão de Marques I e Marques II, porque é dividido, até uns anos atrás era conhecido como Marques I e Marques II, agora a gente é denominado como quilombo mesmo, como quilombola, mas antes a gente era chamado de Marques I. Ai foi uma divisão que a CEMIG fez na época que foi colocar energia elétrica, ai eles dividiram e colocaram uma base lá em Marques I e lá em cima, Marques II, e por isto ficou estes dois termos.

Na pesquisa realizada pelo CEDEFES em 2008, a comunidade de Marques era formada por 66 famílias, sendo que 08 delas pertenciam à região de Marques I e 58 a de Marques II. Entretanto, no que tange ao processo de construção identitária enquanto remanescente de quilombo e a certificação junto a Fundação Cultural Palmares, apenas Marques I se reconheceu enquanto tal. Na tentativa de defender seu espaço e resistir a uma disputa com a Pequena Central Hidrelétrica Mucuri-PCH da empresa Queiroz Galvão⁴, a comunidade de Marques I aciona a identidade quilombola requerendo os possíveis direitos que deveriam ser destinados a este grupo.

Segundo as pesquisas realizadas por Marques (2012) a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) autorizou em 2002 o projeto de construção da central, uma proposta de empreendimento da Queiroz Galvão Energia, com capacidade de produzir 22,5 megawatts de energia elétrica, que atingiria diretamente as famílias do Boqueirão, também conhecida como Marques I. O acionamento da identidade quilombola e o início do processo de autorreconhecimento no interior do território de Marques, se dá a partir daí. No entanto, nem todos os membros da comunidade se identificaram como quilombolas, fazendo com que a divisão realizada pela CEMIG se tornasse de fato uma barreira que dividiu seus núcleos familiares, constituindo assim, duas comunidades, que seguiram rumos distintos.

Diante do cenário de desapropriação das terras conquistadas com tanto sofrimento por seus antepassados, e conseqüentemente, a perda de parte de uma história, a nova identidade quilombola da comunidade de Marques foi instaurada e a certificação pela Fundação Cultural Palmares foi obtida em 2005. No estudo de Marques (2012) encontramos informações de que neste

⁴ A empresa Queiroz Galvão foi criada em 1953 no Estado de Pernambuco, tem implantado quatro complexos eólicos nos Estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí; possui três usinas hidrelétricas, situadas nas regiões de Santa Catarina, Minas Gerais e Mato Grosso. Além de uma Pequena Central Hidrelétrica - PCH, que está localizada no território da comunidade Marques no Vale do Mucuri, Minas Gerais; e duas termelétricas no Maranhão. No ano de 2014 a empresa alcançou o marco de meio gigawatts de capacidade elétrica, conforme destacado no site <https://www.grupoqueirozgalvao.com.br/>.

mesmo ano, a Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais se reuniu com o Procurador da República do Estado para relatar o problema enfrentado pelas comunidades. Dessa reunião surgiram alguns procedimentos administrativos para averiguar o caso.

Na descrição cronológica apontada por Marques (2012, p.131), vemos que em 2007, o IBAMA transfere o processo de licenciamento ambiental para a FEAM. Nesse mesmo ano, o Instituto de Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA solicita ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais-UFGM um projeto para realização do relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural da comunidade de Marques. Concomitantemente a esse fato, a empresa responsável pela PCH comunica a Procuradoria da República que faria um estudo sobre o grupo, sendo que este ficaria a cargo da Fundação Ceciliano Abel de Almeida e da Universidade Federal do Espírito Santo.

O pesquisador acrescenta ainda que em 2008 a PCH consegue a Licença de Instalação, fato que mobilizou toda comunidade de Marques I, que solicita junto ao Ministério Público Federal-MPF a garantia de seus direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, buscando não mais a permanência em suas terras, mas a certeza de indenização e compensação para as famílias que seriam afetadas pela barragem.

Contudo, a mobilização dos quilombolas embarga as obras da PCH. E somente no final de 2009, inicia-se um novo diálogo entre a Empresa Queiroz Galvão, o MPF e os representantes da comunidade de Marques, com o intuito de sugerir um Termo de Compromisso de Conduta-TCC, que concedia a liberação da construção da hidrelétrica. Em contrapartida, asseguravam-se algumas concessões que poderiam auxiliar a preservar a cultura dos quilombolas. É importante dizer que essas ações se basearam em estudos realizados pela equipe da UFGM.

Em 2010, a PCH, após assinatura do Termo de Compromisso, retoma os trabalhos. Entretanto, a alocação das famílias de Marques I, na nova área, só irá ocorrer em 2012, com a desapropriação.

Como vemos, a história da comunidade de Marques tem parte do seu enredo conduzido pela empresa Queiroz Galvão. O processo de construção da PCH estimula o acionamento da autoidentificação enquanto remanescente de quilombo por um grupo de moradores, e estes passam a correlacionar direito e identidade, na tentativa de garantir a permanência no seu território.

A construção identitária enquanto remanescente de quilombo nas comunidades de Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques ocorre em tempos e espaços próprios. Porém, as experiências se relacionam entre si, principalmente no caso de Santa Cruz e Água Preta de Cima, situadas no mesmo município, como destaca o Quilombola L3 (2016), relacionando a trajetória de Santa Cruz, à deles.

Foi a mesma história, a mesma coisa que aconteceu em Santa Cruz, aconteceu na nossa comunidade também. Tinha muito fazendeiro na época e estes prejudicavam muito a comunidade. Correram com muita gente da comunidade, tomaram as terras, só foram tomando. Ai meu sogro era líder na comunidade há muitos anos, foi nascido lá, o pai dele também, já tinha crescido muitos anos. Ai ele resolveu reunir o grupo. Nós fizemos muitas reuniões para se conseguir, e deu certo.

A construção identitária de Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques se inicia com o intuito de acessar as políticas sociais destinadas aos remanescentes de quilombo. Assim como obter a certificação junto a Fundação Cultural Palmares para conseguir a posse coletiva da terra, mediante a titulação realizada pelo INCRA. Visando desta forma defender seus espaços territoriais ameaçados

por fazendeiros e empresários interessados em construir hidrelétricas ou possivelmente outros empreendimentos. Já em 2005 ocorre a mobilização e articulação de algumas lideranças destas comunidades buscando a construção de uma nova identidade étnica nos seus grupos de convivência.

A etnogênese das comunidades estudadas (Santa Cruz, Marques e Água Preta de Cima) é semelhante, mas a comunidade de Marques teve sua construção identitária mediada por membros externos e não motivada por pesquisas como Santa Cruz e Água Preta de Cima. Tal fato contribuiu para o reconhecimento de seus membros como remanescente de quilombo, e provocou a primeira discussão sobre a concepção de quilombola. Entretanto, esta identificação só passa a ser de fato incorporada pela comunidade, quando esta se encontra ameaçada pela construção da hidrelétrica financiada pela empresa Queiroz Galvão.

O Quilombola L10 (2016) afirma que a discussão em torno de ser ou não remanescente de quilombo não foi intencional:

Na verdade, foi um pouco surpresa assim, não existia uma discussão, um debate que a partir de hoje vamos ser quilombola. Foi uma pesquisa feita pelo CEDEFES na época que chamava “Quilombo Gerais” e eles faziam um levantamento de dados em todo o Estado de Minas Gerais e passou aqui pela região e comentou com alguém sobre está pesquisa e alguém informou eles que tinha uma comunidade que tinha traços que poderia ser descendente de quilombo. E a partir daí estás pessoas fizeram um contato com a comunidade e falaram, não, vamos pesquisar mesmo para ver se é. E a partir daí nós ganhamos interesse, foi mais ou menos assim que começou a questão de ser quilombola. Mas ficou forte mesmo a questão de querer registrar, foi por causa da PCH, por causa da hidrelétrica, foi este o motivo principal da gente ter corrido atrás do título. Mais foi pelo “Quilombo Gerais” que começou a discussão.

No caso de Santa Cruz e Água Preta de Cima, a discussão sobre a constituição de uma nova identidade se dá inicialmente pela ameaça da perda territorial. Diante da situação vivenciada pela comunidade de Marques, as comunidades que já tinham “ouvido falar” sobre comunidades remanescentes de quilombo, por intermédio de pesquisadores do CEDEFES e da UFMG, passam a ter mais interesse sobre o assunto e a buscar mais informações por meio da participação em congressos, seminários, conferências e outros eventos que discutiam o assunto.

Com a criação do Programa Brasil Quilombola em 2004, e, a ampliação dos direitos das comunidades remanescentes de quilombo, o reconhecimento de comunidades negras rurais como quilombolas ganha maior ênfase, possibilitando que as lideranças de Marques, Santa Cruz e Água Preta de Cima que passaram a participar dos espaços de discussão e debate sobre a temática, fossem se identificando como remanescentes de quilombo, conduzindo o processo de construção identitária no interior de suas comunidades.

O quilombola L9 e L11 (2016) afirmam:

Nós passamos a afirmar como quilombola a partir que fomos conhecer mais, a buscar informação sobre comunidade quilombola, e a gente viu que comunidade quilombola era comunidade de pessoas negras, pessoas que tinham seus costumes, que não tinha perdido seus costumes ainda, que tinha benzedeira, que tinha terreiro, que tinha simpatia, que tinha as cantorias, as rezas.

Como Maria Alves de Souza, moradora da Comunidade Quilombola Santa Cruz, viajava representando o movimento sindical em uma de suas viagens ouviu falar do assunto e como se dava o processo, e com isto entendeu que Santa Cruz carregava tais características e trouxe a ideia e discursão para o quilombo.

Barth (1998) descreve os grupos étnicos como categorias de atribuição e identificação que são efetivadas pelos sujeitos, conduzindo a interação entre indivíduos que comungam de algumas características, desejos, espaço, entre outras coisas. Para o autor, a etnia ou etnicidade de um coletivo tem como principal fator propulsor, a auto atribuição, mas que levará em consideração, também, a atribuição dada por outros. Assim como expõe o Quilombola L6 (2016): “Oh! Para falar quem foram os primeiros, você me pegou, eu sei que tem muita gente que vieram aqui, Fundação Cultural Palmares, assim, mas desde antes, pra gente chegar até lá, várias pessoas disseram, oh vocês são, o que resta a saber é se vocês querem”.

Vale destacar que para Barth (1976) a constituição de um grupo étnico, não está respaldada apenas em traços culturais que caracterizam as particularidades do grupo e tão pouco se baseia em uma sequência lógica, indutiva, ou por uma série de rudimentos como a língua, costumes, valores, territorialidade, entre outros. Os grupos étnicos são categorias acrescentadas de elementos nativos que contribuíram para a interação social, tanto internamente, como externamente ao grupo, conduzindo a uma organização social, que no caso das comunidades quilombolas, pode ser identificada na fundação das associações comunitárias. Estas organizações sociais conduzirão os processos de autoidentificação dos moradores.

O mesmo não acontece com o autopertencimento e o pertencimento, embora ambos sejam primordiais para a definição de grupo étnico. Vale ressaltar que não podemos determinar elementos formadores previamente definidos e homogêneos para todos os grupos étnicos, pois é preciso considerar as diferenças determinadas como significativas levando-se em conta cada grupo e cada contexto específico.

O conceito de quilombo para as lideranças comunitárias ainda continua atrelado ao passado escravocrata do país, conforme relata o Quilombola L10 (2016):

Quilombo, a conotação antiga era um lugar onde as pessoas fugiam da fazenda, dos senhores de engenhos e formava suas comunidades em matões, grotões, beira de rio, lugares de difícil acesso, então era este o nome que era dado. E quilombola era o termo para as pessoas que moravam neste determinado lugar, então, hoje, para mim, continua sendo a mesma coisa, porque querendo ou não, a escravidão ainda não acabou, as algemas ainda continuam, mesmo que invisíveis mais ainda continuam, eu não sou livre, ninguém é livre, tem um monte de algemas que nos prendem.

Já o Quilombola L1 (2016), compreende o conceito de quilombo de forma mais abrangente, caminhando para a definição de um grupo étnico, conforme podemos observar na sua fala.

[...] Ser quilombola hoje, nos dias atuais, é não negar suas origens. Primeiro ponto, é se reconhecer como tal, se reconhecer como negro, gostar da cultura, defender, pois não adianta eu ser e ser único, ser só eu, tem que defender como grupo, a comunidade. De preferência não perder os costumes, se benzendo, usando seus chás, suas simpatias e outras. Porque se não, a comunidade perde suas características. Porque não é, só o título, atrelado ao título, vem os valores. Eu acho que ser quilombola é isto.

Conforme foi apresentado na parte introdutória do nosso trabalho, a noção contemporânea de quilombo, expressa no termo “remanescente” de quilombo (utilizado a partir da Constituição Federal de 1998), rompe com a ideia de reduto de escravos fugidos. No entanto, conserva o significado tradicional de quilombo enquanto espaço de resistência, baseado na partilha de experiências e de uma história comum, que se configura no chamado território quilombola, produzindo uma identificação de base étnica.

Estamos, portanto, diante da incorporação de identidades que, em decorrência de eventos históricos, introduzem novas relações de diferença, as quais passam a ser fundamentais na luta dessas populações negras pelo direito de continuar ocupando e transmitindo às gerações vindouras o território conformado por diversas gerações de seus antepassados. Assim, na esteira de Barth, podemos pensar as identidades não como sendo fixas, mas, tomando as palavras de Boaventura Souza Santos, como “identificações em curso”, integrantes do processo histórico da modernidade, no qual concorrem velhos e novos processos de recontextualização e de particularização das identidades. Um processo histórico de resistência, deflagrado no passado, é evocado para constituir resistência hoje, praticamente como a reivindicação de uma continuidade desse mesmo processo. A identidade de negro é colocada como uma relação de diferença calcada na subalternidade e na diferença de classes. Boaventura S. Santos, ao relacionar identidade e questões de poder, nos lembra que quem é obrigado a reivindicar uma identidade encontra-se necessariamente em posição de carência e subordinação (SCHMITT; TURATTI & CARVALHO. 2002, p.4-5).

A posição sócio-histórica na qual se encontravam as comunidades de Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques fez com que membros dessas comunidades se organizassem e lutassem por seus direitos, valorizando suas histórias e atribuindo significado a uma nova identidade. Este processo de autorreconhecimento é algo lento e na maioria das vezes conflituoso, o que não foi diferente nestas três comunidades elencadas.

Até o momento de nossa coleta de dados, ainda encontrávamos moradores no interior de Água Preta de Cima e Santa Cruz, que não se reconheciam como quilombolas. A construção identitária destes territórios se deu de forma gradativa, tendo como ferramentas de discussão diversas reuniões, palestras e assembleias, que buscavam a criação da identidade coletiva de grupo étnico e quilombola. Identificação esta que já tinha sido difundida

por algumas lideranças, por meio de interações com a reflexão da temática em outros coletivos de formação política.

O processo de autorreconhecimento na comunidade de Marques se deu de uma forma mais complexa do que nas demais comunidades citadas (Água Preta e Santa Cruz), pois a discussão atrelada ao reconhecimento enquanto quilombola foi drástica, fazendo com que uma comunidade constituída por 68 famílias se desagregasse, formando duas comunidades rurais. Delas apenas uma se identificou enquanto remanescente de quilombo. O grupo que se autodeclarou quilombola se consolidou em 09 famílias, mesmo que não sabendo ao certo o significado de ser remanescente de quilombo.

De acordo com o Quilombola L11(2016):

A origem do debate foi através de pesquisas de um grupo que andou passando ai, fizeram a pesquisa e aí descobriram que a origem da gente, o físico, a moradia, estas coisas assim, parecia com um quilombo e através disto, eles foram embora e voltaram com mais pesquisas, passaram mais um tempo e chegaram mais pesquisadores, ai chegou alguém falando que nós éramos quilombola. Quando chegaram para nós com este assunto, nós perguntamos o que era Quilombola, ai eles falaram que quilombola era uma pessoa que saiu de um lugar, que fugiu, ou que a terra não estava produzindo e vai para outra terra, ou que não teve acesso à terra, uma terra que nunca foi utilizado, e a pessoa abriu ali e começa a utilizar aquela terra e formar um grupo e se torna um quilombo, então quilombo é isto.

O processo de conferir significado à possibilidade de ser quilombola fez com que a atribuição realizada por sujeitos (pesquisadores do CEDEFES e UFMG) externos aos grupos fosse aceita por determinadas lideranças locais. Desta forma, são realizadas discussões internas, que promovem a criação de grupos étnicos denominados de Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques,

acarretando a autoidentificação de outros membros da comunidade como quilombolas.

Segundo lideranças locais, o processo de autoreconhecimento enquanto remanescente de quilombo teve início com as interações surgidas no contato com outros grupos quilombolas. O quilombola L1 (2016) afirma:

Nós passamos a afirmar como quilombola a partir que fomos conhecer mais, a buscar informação sobre comunidade quilombola, e a gente viu que comunidade quilombola era comunidade de pessoas negras, pessoas que tinham seus costumes, que não tinha perdido seus costumes ainda, que tinha benzedeira, que tinha terreiro, que tinha simpatia, que tinha as cantorias, as rezas.

A partir da pesquisa de campo, percebemos que a busca pela fruição dos direitos destinados às comunidades quilombolas e conquistados desde a Constituição Federal de 1988, só passa a existir, de fato, para a Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques, em 2005, quando estas tomam ciência da existência de tais direitos.

A vulnerabilidade de um pequeno grupo de pessoas, diante dos grandes senhores de terra, leva a busca por mecanismos de defesa e resistência. A possibilidade da perda do território e a preservação de uma história levam à construção de uma nova identidade, permitindo a sobreposição do significado de ser quilombola, sobre outros significados criados no decorrer da formação da comunidade.

Castells (1999) afirma que a identidade é a adesão a um significado cultural, que está em geral relacionada com aspectos relativos ao poder. Assim, à adesão individual a um significado coletivo é que constitui uma identidade. Nesta direção, questionamos os moradores de Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques, de forma bem objetiva, se eles ou alguém da família, se con-

sideravam quilombolas. Como já era de se esperar, mais de 90% dos entrevistados se autorreconheciam como tal. Entretanto, 8,9% não se identificavam pertencentes a esse grupo, mesmo que dentre estes, 75,0% afirmassem residir no território quilombola, mostrando que a adesão ao significado de ser remanescente de quilombo não era tão expressivo para estes entrevistados.

Sabemos que o conceito de quilombo remete a uma discussão complexa, que mesmo nos dias de hoje ainda causa polêmica. Isto pode ser verificado nas entrevistas realizadas.

Ao questionarmos aos entrevistados sobre o significado de ser quilombola, alguns não souberam responder, mesmo se identificando como tal e alegando que foi “bom” terem sido reconhecidos assim. Outros, mesmos que timidamente, se remetiam a ancestralidade negra e aos descendentes de escravos. Constatamos que a porcentagem de pessoas que não sabe o que é remanescente de quilombo é significativa entre as comunidades de Santa Cruz e Água Preta de Cima (22,0%). Na comunidade de Marques, todos os entrevistados afirmaram saber o que é ser quilombola. Porém, devemos enfatizar que o significado apontado pelos moradores das três comunidades está sempre atrelado a cor preta ou a ancestralidade escrava, reproduzindo, portanto, a ideia de grande parte da sociedade brasileira, que atribui a existência de quilombos a negros fugitivos na época da escravidão. As referências mais recorrentes no que tange à questão foram: “Admitir sua raça, e sua cor”; “Por causa da cor, por não ter preconceito. Ser contra a escravidão”; “Preservar a cultura/Identificação cultural”; “Descendente de negro”; “Descendente de escravos”; “Uma identidade com o povo afrodescendente”; “Local onde se refugiam os escravos, pessoas que moram no quilombo”; “Manter tradições dos antepassados e auto reconhecimento”; “Ter conhecimento da sua origem e dos seus antepassados”; “Lutar por direitos”; “Se reconhecer pela cultura, pela descendência afro”.

Do início da discussão sobre ser ou não ser remanescente de quilombo, até de fato o processo de reconhecimento via certificação viabilizada pela

Fundação Cultural Palmares, há um longo período de debates, mediados por reuniões comunitárias. A quantidade exata destas reuniões realizadas em Santa Cruz, Marques e Água Preta de Cima é desconhecida. Apesar disto, é do conhecimento das lideranças entrevistadas, de todas as três comunidades, bem como da maioria de seus moradores, a realização de muitos encontros, além longa duração de cada reunião, e da polêmica causada entre os favoráveis ou desfavoráveis ao autorreconhecimento enquanto quilombola, principalmente no que tange a posse coletiva da terra. Na comunidade de Marques, as lideranças relatam que já chegaram a realizar reuniões de até dois dias de duração e que a participação dos moradores era intensa, principalmente daqueles contrários ao auto reconhecimento como remanescentes de quilombo.

Em uma sociedade marcada pelo sistema capitalista, onde a terra passa a ser mercadoria de troca, constituindo a propriedade privada, e sendo símbolo de poder, é difícil realizar uma discussão sobre a destituição da propriedade individual e a consolidação de uma propriedade coletiva sem conflito algum, mesmo que aconteça no interior das comunidades que tem um vínculo significativo com o território. Uma vez que, conforme Lima (2008, p.8):

A auto-atribuição da identidade quilombola parte desse sentido de território para fundamentar sua decisão de aderir a um projeto político que implica na definição de uma situação fundiária precisa. A adesão a uma condição fundiária específica e restritiva define um projeto de futuro em comum, garantido pelo compartilhamento de um passado coletivo que associa o grupo ao território pleiteado. A história do grupo está firmada na própria terra. As fronteiras do grupo estão imbricadas na fronteira do seu território e os dois formam a base, no presente, para a elaboração coletiva de seu passado. As expressões identitárias mais fortes do grupo estão ligadas à vivência de uma paisagem comum: a que está inscrita em seu território.

De acordo com as lideranças entrevistadas, a vantagem de se declarar quilombola está vinculada a possibilidade de acesso às políticas públicas, visando a melhoria na qualidade de vida, via desenvolvimento local e ações governamentais. Os argumentos elencados pelos pesquisados, apontam a construção identitária do grupo, por meio do auto reconhecimento, como mediada pelo acesso a direitos específicos criados para as comunidades quilombolas. O acionamento da identidade quilombola está atrelado à necessidade de conseguir garantir segurança territorial e qualidade de vida. Concordamos com Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) quando assegura que a territorialidade também constitui identidade, pois quando um grupo se sente ameaçado, atribuirá significados a traços culturais que naquele momento são julgados como importantes e necessários – o que ocorre com Água Preta de Cima, Santa Cruz e Marques.

Para o Quilombola L3 (2016) as vantagens relacionadas ao reconhecimento são várias:

[...] A vantagem que teve foi que tivemos o certificado, porque não é fácil conseguir o certificado, e hoje é muito mais difícil, então é uma das vantagens. Outra das vantagens é que alguns projetos sociais, você passa na frente. Está vendo, já teve duas vantagens! Você passa na frente por ser público específico, por ser quilombola, ou indígena ou ribeirinho, você passa na frente, no caso nosso, como quilombola, você passa na frente, você ganha ponto, essa é uma das vantagens. Outras vantagens que teve é que a gente conseguiu acessar algumas políticas públicas, por ser quilombola, porque às vezes, por não ser quilombola, a gente não conhecia, então, teve vantagens, e não foram poucas não, teve muitas. Mas também teve as desvantagens, pois por trás dos bastidores, muito em off, a gente sabe que tem pessoas, a gente não pode apontar que foi fulano ou cicrano, mas que articula, que articula dizendo que essas comunidades não são comunidades quilombolas, não sei de onde este povo tirou isto. (QUILOMBOLA L1).

O Quilombola L2 (2016) afirma que houve vantagens, e desvantagens no acionamento da identidade enquanto remanescente de quilombo.

A vantagem para mim, ela é individual, pois cada um precisa se identificar quilombola, é uma questão identitária. [...] Tem algumas vantagens, pois algumas políticas públicas são específicas para comunidades quilombolas, não tem para as outras comunidades. [...] Desvantagens são os boatos que surgem por aí, no meio urbano e até no meio rural também, que ficam criticando a associação. Tem poucos meses atrás que surgiu um projeto de lei, que fala que estamos querendo tomar terras, e tal, que quilombola é ladrão. Então, estão surgindo muitas críticas aí, em cima de nós. Não só daqui, mas das comunidades vizinhas também. (QUILOMBOLA L2, 2016)

O reconhecimento enquanto sujeitos potenciais de direitos é uma vantagem como vemos na entrevista do Quilombola L7 (2016):

Teve reconhecimento por parte dos órgãos públicos (municipais, estaduais e federais), por parte das grandes empresas, porque demosramos que temos poder e temos potencial, e na nossa região, com a sociedade que a gente convive. Porque até então, a gente era visto, na verdade, está região aqui no município de Carlos Chagas, é considerada uma das mais pobres, existe um certo preconceito, como de fato até hoje ainda existe, mas agora a gente é um diferencial aqui neste lugar, tudo, ou quase tudo aqui nesta região gira em torno da gente, e antes não, antes a gente era deixado de lado, a gente não participava de quase nada, a gente não tinha visibilidade nenhuma, nem por parte da sociedade que aqui existia, nem por parte do município, então isto aí não existia, agora não, todos os acontecimentos passa por a gente, a gente tem uma opinião mais forte.

As lideranças de Santa Cruz, Água Preta de Cima e Marque, apresentam vantagens, atreladas ao acesso às políticas públicas e ao reconhecimento enquanto um grupo detentor de direitos.

No que tange ao processo de certificação junto a Fundação Cultural Palmares, podemos afirmar que este é um marco importante que legitima oficialmente a identidade constituída pelas comunidades quilombolas, possibilitando o acesso às políticas públicas, principalmente àquelas destinadas a infraestrutura. Vale ressaltar que, as comunidades quilombolas, só terão direito de acionar as políticas de infraestrutura, mediante certificação, conforme determina a Portaria nº 127 de 2008, do Ministério da Fazenda.

A informação relativa à existência de uma certificação específica que legitima o reconhecimento das comunidades negras rurais enquanto remanescente de quilombo, faz parte de uma jornada de formação política; assim como o contato com pesquisadores externos que os conduzem nos processos burocráticos para acionamento de seus possíveis direitos.

Nós temos muita caminhada, até mesmo antes de certificar. Nós participávamos, quando a gente quis, a gente começou a participar, de fóruns em determinadas regiões do país, porque aqui, na região do Mucuri, não tinha fóruns, palestras, de tudo, nós caíamos para cima. Nós participávamos de todos os eventos, aí lá a gente ouvia falar. Nós já participamos de reuniões, lá no Norte de Minas, as comunidades quilombolas de lá são muito mais avançadas na discussão, do que a nossa. Eles fizeram um seminário, aí nós fomos para lá participar. Essas comunidades aqui do entorno, nós conhecemos todas, quando eu falo nós, de repente você entende a comunidade, mas eu estou me referindo as lideranças, só que a própria comunidade acaba conhecendo também, porque nós chegamos de lá, aonde nós fomos buscar informação, nós não retemos o conhecimento, a gente repassa, a gente chega na comunidade, marca uma assembleia e fala do tal assunto

que foi tratado lá fora, então nós conhecemos essas comunidades todas. (QUILOMBOLA L3, 2016).

As informações chegaram às lideranças das comunidades por intermédio de agentes externos como o CEDEFES, a UFMG, a Pastoral da Terra, entre outros. A participação em eventos que discutiam a temática quilombola, e a certificação de uma comunidade, possibilitava o repasse de informações aos moradores de suas localidades.

Os dados qualitativos coletados nas entrevistas realizadas com os moradores Marques e Água Preta de Cima tornam evidente o ciclo de informação entre as lideranças e os moradores de suas comunidades. Tanto moradores em geral, como lideranças destas duas comunidades apontam nominalmente as lideranças da comunidade de Santa Cruz como parte fundamental no processo de adesão a uma identidade quilombola.

Como vemos, o início do processo de certificação se dá por meio da criação da associação quilombola, que providencia os trâmites legais para registro e reconhecimento jurídico da mesma. Após a constituição da associação começa o processo de certificação junto a Fundação Cultural Palmares.

As entrevistas contribuíram para observação de que as ações realizadas para a solicitação da certificação foram as mesmas descritas na Portaria FCP nº 98 de 2007 que destaca que para obter a emissão da Certidão as comunidades precisam seguir os seguintes requisitos: I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para a específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, que deve ser aprovada pela maioria de seus moradores, e acompanhada de lista de presença devidamente assinada; II - A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembleia convocada para a específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, que deve ser aprovada pela maioria absoluta de seus membros, e acompanhada de lista de presença devidamente assinada; III- Remessa à FCP, caso a comunidade os

possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais; IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade); V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de autodefinição.

O diálogo entre o pesquisador e o Quilombola L4 (2016), destaca a lentidão do processo, já que o mesmo dependia da agilidade da comunidade em obter os documentos necessários, ou até mesmo reformulá-los a partir das orientações obtidas:

Pesquisador: E o senhor sabe me falar como que aconteceu a certificação? Quais os documentos tiveram que serem elaborados?

Foram atas que nós conseguimos, vários documentos, documentos do presidente da associação, do tesoureiro, tudo que eles exigiram.

Então primeiro vocês tiveram que constituir uma associação?

Sim.

E depois da constituição da associação, o que vocês fizeram?

Fomos fazendo reuniões e fomos conseguindo as coisas devagar. Não foi nada de uma vez não.

Mas o que vocês foram conseguindo devagar? Vocês constituíram a associação, fizeram as atas e depois encaminharam tudo para a Fundação? Como que foi?

Eu não me lembro mais, tem tantos anos, eu esqueço tudo. Não me lembro desta parte não.

Foi fácil ou foi difícil conseguir a certificação?

Foi demorada.

E por que demorou?

Por que depende da própria comunidade também.

O que dependia da comunidade?

Porque tivemos que ir muitas vezes em Belo Horizonte, tivemos que ir até Brasília, na SEPPIR. Fomos várias vezes na Fundação Palmares para conseguir documentos. Documento ia errado, tínhamos que mandar o documento de novo, exigia estas coisas todas.

Na comunidade de Marques, as lideranças afirmaram que o processo de certificação junto a Fundação Cultural Palmares foi mais rápido, sendo agilizado por conta da pressão relativa às questões judiciais entre o grupo e a empresa Queiroz Galvão. Segundo o Quilombola L10 e o Quilombola L11 (2016):

[...] na época, hoje ainda existe uma burocracia maior deste registro, naquele período que a gente pediu, não tinha tanta burocracia, eu acho que só precisava da assinatura de algumas pessoas, tanto é que a nossa comunidade recolheu umas cinco ou seis assinaturas só. Fizeram uma ata, um ofício, o pessoal da CPT deu um modelo de ofício, e fizeram a ata, solicitando a Fundação Cultural Palmares, e aí enviou para Brasília, depois quando passou o tempo, chegou o título.

Simplesmente nós não tivemos que encaminhar nada, porque quando a Queiroz Galvão adiantou o processo, vai lá e olha se aquela pessoa é aquela pessoa, o que foi feito aqui foi isto, e quando chegou aqui, o pessoal para fazer o estudo para ver se nós era quilombola, provaram e nos entregaram está certificação, ou seja, só precisou de algumas assinaturas e da fala de umas pessoas, estes daí são, eles vieram do Vale do Jequitinhonha, atravessaram o Mucuri e se assentaram na barra do rio São Julião.

De forma direta, a participação mais ativa era dos líderes comunitários, pois estes disponibilizavam tempo para realizar as viagens, redigir documentos e resolver os tramites burocráticos. Entretanto, nos relatos coletados em campo, é visível a participação indireta da comunidade, por meio das reuniões, onde recebiam informações sobre o andamento do processo, e davam opiniões, apoiando as lideranças. Os moradores também foram fundamentais no sentido de estimular os mais velhos a emitir relatos sobre a história do grupo, assim como para partilhar os gastos que viabilizavam as viagens das lideranças, impressão de documentos, registros em cartórios, entre outras coisas.

Como podemos observar, o processo de construção identitária de Água Preta de Cima, assim como de Marques e Santa Cruz, foi iniciado a partir de agentes externos, que possibilitaram o contato das comunidades com a legislação pertinente. Em paralelo a isto, as comunidades percebem que poderia ter acesso mais rápido e prioritário aos benefícios e programas do governo. A busca por direitos conduz a criação de uma nova identidade. O reconhecimento enquanto quilombola é permeado pela necessidade de defesa e garantia do território. O Quilombola L5 (2016) destaca que os membros da sua comunidade resolveram se declarar pelos seguintes elementos:

Pelos nossos direitos, o direito de permanência no território, o motivo central foi este, a ameaça de perder nosso território, porque a gente seria atingido pela PCH, então a gente teria que ser tocado do nosso lugar, sem direito praticamente a nada, se fossemos pensar assim no individual, então este foi o motivo principal. Foi quando a gente decidiu lutar pela permanência, com o título do autorreconhecimento que a gente tinha da Fundação Cultural Palmares, então isto nos garantia o direito coletivo, então ele foi fundamental.

Conforme nos afirma Brandão et al. (2010, p.103):

Não restam maiores dúvidas acerca do fato de que os processos de etnogênese que redundaram na proliferação recente de comunidades quilombolas no Brasil está ligado em grande parte aos direitos e benefícios que as comunidades negras passaram a poder pleitear a partir de 1988. Neste processo, a ressemantização do termo “remanescente das comunidades de quilombos” abriu espaço para que virtualmente qualquer comunidade rural ou urbana, com maior ou menor presença de negros, lideradas por negros ou brancos, [...] se autodeclarasse como remanescente de quilombos.

Entretanto, devemos destacar que o reconhecimento não é garantia de acesso às políticas públicas destinadas especificamente aos remanescentes de quilombo, além de muitas vezes ser um elemento que acirra conflitos, como é o caso de Água Preta de Cima e Santa Cruz. Estas comunidades ao se identificarem como quilombolas, requererem e adquirirem a certificação para pleitear a posse definitiva da terra passaram a ser alvo da articulação dos fazendeiros locais junto a Câmara Municipal de Ouro Verde de Minas, visando garantir a hegemonia do poder oligárquico dos latifundiários sobre a propriedade da terra. A identificação de um grupo enquanto sujeito de direito, que até então era ignorado pelos órgãos públicos, gera conflitos e resistências, porém, não inibi a força identitária constituída e reafirmada diariamente na luta pela defesa dos seus direitos, principalmente o direito à terra.

Conclusões

No decorrer do trabalho discutimos as questões teóricas que atravessam o tema da identidade e a emergência dos remanescentes de quilombo. Mostramos as configurações das comunidades pesquisadas, apresentando

suas origens e problemas atuais. Além disto, expusemos dados empíricos coletados mediante observação e realização de entrevistas com lideranças e moradores das comunidades estudadas. Após percorrer toda essa trajetória, podemos concluir que a etnogênese de Santa Cruz e Água Preta de Cima foi em grande parte sustentada pelo exemplo da comunidade de Marques. Essa última, ameaçada de perder seu território para a empresa Queiroz Galvão, que tinha como intuito a construção da Central Hidrelétrica Mucuri, aciona o direito à regularização fundiária da terra, solicitando o reconhecimento de sua condição enquanto quilombola, via certificação junto à Fundação Cultural Palmares.

Esse movimento leva Santa Cruz, Água Preta de Cima e Marques à procura de elementos identitários e à incorporação de definições que retrabalham elementos de sua história e de sua cultura. Com isso, afloram os pertencimentos étnicos, capazes de inseri-los pelo menos na possibilidade de buscarem o acesso a direitos específicos, como a posse definitiva de suas terras. Conforme afirma Schmitt, Turatti e Carvalho (2002, p.5), uma identidade desconhecida, se torna um instrumento de empoderamento político, e consequentemente, um mecanismo de sobrevivência territorial, material e até mesmo simbólica, consolidando importância a um novo significado, o de ser remanescente de quilombo.

No que concerne ao esforço de compreender o processo de construção e acionamento da identidade remanescente de quilombo das comunidades-alvo da pesquisa, concluímos que a constituição da identidade quilombola pode passar por uma diversidade de processos, dentre eles a construção de uma narrativa sobre a história comum dos membros da comunidade. O próprio contato com a ameaça da perda do território reafirma laços de solidariedade, gerando assim as condições para a constituição de um grupo étnico, conforme destaca Barth (1998). A incorporação de características que irão constituir uma identidade decorre de acontecimentos sócio históricos e culturais, aos quais podem ser somados fatores de ordem externa, como as

ameaças de expulsão, o acesso a direitos, ou ambos, como ocorre nos casos de Santa Cruz, Água Preta de Cima e Marques.

A etnogênese e a filiação das comunidades a uma nova matriz identitária não se dá de forma harmônica e rápida, este processo é lento e muitas vezes conflituoso, podendo perdurar por anos, como é o caso de Santa Cruz e Água Preta de Cima. No momento da coleta de dados para a pesquisa que constituiu a base empírica desta dissertação, ainda havia disputas entre os membros dessas comunidades por causa do acionamento identitário enquanto quilombola, além de embates com os fazendeiros locais por causa de questões territoriais. Pois como nos apresentou Bauman (2005), o pertencimento a um grupo (no caso em pauta, um grupo étnico) ou mesmo a uma identidade (identidade quilombola), são processos que podem ser mudados, ou seja, são revogáveis.

Ao analisarmos o processo de construção da identidade das comunidades quilombolas, podemos afirmar que o reconhecimento étnico de um grupo, se dá mediante organização política, assim como destacou Poutignat e Streiff-Fenart (1998). Fato visivelmente comprovado em Santa Cruz, Água Preta de Cima e Marques, que ao se mobilizarem, passam a se informarem sobre o que é “ser” quilombola, se organizando em comissões, até constituírem a associação quilombola. Nesse trajetória, vai sendo criado um sentimento de pertencimento dos indivíduos ao grupo. Em Marques, esse processo dividiu a comunidade bruscamente, fazendo com que de um grupo de sessenta e seis (66) famílias se desmembrasse, reduzindo os autodeclarados quilombolas a apenas nove (9) famílias. Conforme afirma Bauman (2005), a criação identitária é uma luta simultânea entre ser ou não ser.

Devemos destacar que o processo de construção da identidade quilombola, principalmente em Santa Cruz e Água Preta de Cima, também foi derivado da relação direta com o Estado. Isto porque, as mesmas identificam o acionamento da identidade como o principal meio de acesso às políticas

sociais, e consequentemente, a melhores condições de vida, além da possibilidade de reconhecimento enquanto sujeitos de direitos.

Bibliografia

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: **Raça: Perspectivas Antropológicas**. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. **Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais**. Rio de Janeiro: 1994.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philipp; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Traduzido por: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BRANDÃO, André et al. **Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais**. Rio de Janeiro: Eduff, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 2005.

_____. **Decreto N°4887 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República-Casa Civil. Brasília, DF, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm>. Acessado em 13 janeiro de 2015.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 21-28.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA – CEDEFES. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência**. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Portaria nº 98**, de 26 de novembro de 2007. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis21.pdf>. Acessado em: 19 de janeiro de 2015 às 15h04min.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11^a ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LIMA, Deborah. **Firmados na terra**: a produção do significado de território em dois quilombos de Minas Gerais. 32º Encontro Anual da Anpocs, 2008. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2289&Itemid=230. Acessado em: 31 de agosto de 2016 às 12h12min.

RATTS, Alecsandro J. P. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações. In: Fonseca, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo**: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.* [online]. 2002, n.10, pp. 129-136. ISSN 1809-4422. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>. Acesso: 22 de janeiro de 2015 às 11h55min.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

Ocupações Puri e/ou Coroado na Serra da Piedade: elementos para uma reflexão entorno da ocupação do espaço

Prof. Vlademir José Luft¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

Retomando nosso trabalho com os grupos Puri e Coroado, da Zona da Mata Mineira, pretendemos aqui, tendo por objeto o ambiente, tratar das formas como grupos nativos dispõem do espaço onde encontramos seus restos. Partindo deste local, pretendemos reconsiderar o sítio arqueológico, vendo-o não apenas como o local onde aparecem os restos materiais de uma sociedade, mas como o espaço onde os elementos, materiais e imateriais, que confirmem, indiquem ou possam sugerir, os limites geográficos de dado grupo. Diante desta perspectiva, pretendemos (re) considerar os vários tipos de sítios arqueológicos de uma mesma região.

Palavras-chave: Puri; Coroado; Zona da Mata Mineira; Arqueologia.

Resumen

Retomando nuestro trabajo con los grupos Puri y Coronado, de la Zona de la Mata Mineira, pretendemos aquí, teniendo por objeto el ambiente, tratar de las formas como Los grupos nativos disponen del espacio donde encontramos sus restos. De este modo, En el lugar, pretendemos reconsiderar el sitio arqueológico, viéndolo no sólo como El lugar donde aparecen los restos materiales de una sociedad, pero como el espacio Donde los elementos, materiales e inateriales, que confirmen, indiquen o puedan Sugerir, los límites geográficos de grupo. Ante

¹ Pós-Doutorando UERJ (Programa de Pós-Graduação em História); Professor Substituto UERJ (Departamento de Arqueologia); e-mail: luft@globo.com, lattes: <http://lattes.cnpq.br/4313798457929188>

esta perspectiva, pretendemos (Re) considerar los diversos tipos de sitios arqueológicos de una misma región.

Palabras clave: Puri; Coronado; Zona de la Mata Mineira; Arqueología.

Abstract

Resuming our work with the groups Puri and Coroado, Zona da Mata Mineira, we intend here, with the purpose of the environment, to deal with the Native groups have the space where we find their remains. Starting from this Place, we intend to reconsider the archaeological site, seeing it not only as The place where the material remains of a society appear, but as the space Where the material and non-material elements which confirm, indicate or Suggest, the geographical limits of a given group. From this perspective, we intend to (Re) consider the various types of archaeological sites of the same region.

Keywords: Puri; Crowned; Zona da Mata Mineira; Archeology.

Este texto é resultado de nossa participação na mesa de trabalho (**Arqueologia: Ambiente, Espaço e Paisagem**) do **VIII Fórum de Debates sobre Povos e Culturas das Américas**, realizado pelo NUCLEAS – Núcleo de Estudos das Américas, em setembro de 2015, na UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde retomamos uma discussão levantada a mais de uma década e que tem por objeto o(s) grupo(s) nativo(s) Puri e/ou Coroado².

Apesar do tema principal do Fórum ter sido a “**Crise Hídrica no Mundo, Desertificação e Destruição do Meio Ambiente**”, tratamos, aqui, o “meio ambiente” não pela ótica de sua destruição, mas pelas formas como é ocupado pelas sociedades humanas em determinados momentos de sua história, em

² Para a grafia dos nomes dos grupos indígenas, seguimos a convenção estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia - ABA, em 1953, onde normatiza que os nomes de povos e de línguas indígenas sejam empregados na forma invariável, sem flexão de gênero e número. In: *Revista de Antropologia*, vol. 2, n. 2, São Paulo: USP, 1954, pp. 150-154.

especial, neste caso, pelos grupos nativos Puri e/ou Coroado, na Zona da Mata Mineira.

Apesar da dispersão destes grupos, por quatro Estados da região Sudeste (Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e São Paulo), é nas Minas Gerais, em sua Zona da Mata, onde estão serras como da Onça, São Geraldo, São José e das Frexeiras, e por onde correm rios como da Pomba e Muriáé, que desaguam no rio Paraíba do Sul, já no Norte Fluminense, e daí no Oceano Atlântico, que aparecem a grande maioria dos relatos que lhes fazem referência:

Os habitantes indígenas pertencem à tribo dos Coroado, Coropó e Puri, esta ainda selvagem e vagueante pelas vastas solidões **situadas entre o mar e a margem Norte do Paraíba, projetando-se para Oeste, até o rio Pomba, em Minas Gerais.**³

... os Coroado têm suas possessões entre a **margem septentrional do Parahiba (a Oeste da primeira cachoeira) e a serra da Frexeira;** e passando além desta, chegam a **barra do rio Pomba**, e sobem até perto das suas vertentes, (já próximas as Minas Geraes). Bem que entre **este sertão e o Murihaé** que também possuem parte, passe huma porção de terra no chamado a travessia, de que raras vezes se servem, por ser passagem frequentada pelo gentio Pori.⁴

O Puris e Croatos dominaram as **matas dos rios Pomba, Murihaé, Chopotó, Casca, Piranga, etc., na região Oriental e de Sudeste, em Minas Geraes.**⁵

³ WIED, Maximilian. *Viagem ao Brasil*, Coleção Reconquista do Brasil, vol. 156, série 2, elo Horizonte : Itatiaia-EDUSP, 1989, p. 103

⁴ CARVALHO, Augusto de. *Apontamentos para a história da Capitania de São Thomé*, Campos: Typ. e Lith. de Silva, Carneiro e Co., 1888, p. 258

⁵ SENNA, Nelson Carneiro de. *A terra mineira* (chorographia do estado de Minas Geraes), tomos I e II, Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Geraes, 1926, p. 48

... especialmente aos Coroados, tem produzido os mais vantajosos resultados. Habita essa nação a **bacia do rio Xopotó ... entre as duas serras, da Onça e de São Geraldo.**⁶

Os Puris, seus inimigos, ... **habitam a encosta Oriental da serra da Onça ...**⁷

A zona banhada pelo rio Xopotó era habitada pelas tribus indígenas Croatas, Puris, de origem Tupy.⁸

Têm os Coroados o **domínio sobre a fértil planície que se estende entre a serra de São José e a serra da Onça** e forma um grande oval. É banhada esta planície por **oito pequenos rios**, os quais correm todos na direção Norte-Sul, juntando suas águas uns nos outros, e por fim **formam o rio Xopotó Novo ou dos Coroados, o qual vem a reunir-se ao rio Pomba.**⁹

Nestes documentos, os relatos, as informações apresentadas podem ser divididas em três grandes grupos: (1) origem e dispersão, (2) modo de vida e estrutura física, e (3) aldeamentos.

No primeiro destes grupos, **origem e dispersão**, as referências dão conta de uma dispersão por quatro Estados (Norte do Estado do Rio de Janeiro, Sudeste do Estado de Minas Gerais, Sul do Estado do Espírito Santo e Nordeste do Estado de São Paulo), estando o maior, e mais frequente, número de informações para o Estado de Minas Gerais, onde, ao que tudo indica, teriam suas origens. Nesta área, que abrange os quatro Estados, em

⁶ CARNEIRO, Palmyos da Paixão. *Os índios de São Januário de Ubá*, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1989, p. 17

⁷ CARNEIRO, Palmyos da Paixão, op. cit., 1989, p. 17

⁸ GONÇALVES, Joaquim Teixeira. *Memórias para a história do Alto Rio Doce*, Queluz de Minas: Typ. Almeida 1932.

⁹ ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. *Diário do Brasil ou notícias diversas acerca do Brasil* (Journal von Brailien), ., Weimar: Edição do GR. H. S., Landes Ind. Comp., 1818. Tradução da Dra. Lúcia L. Lahmeyer, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1946, p. 117.

forma aparentemente elipsoide, seus assentamentos aparecem relacionados a dois tipos de locais, sempre interligados: as serras e/ou os rios.

É desta forma que os rios Paraíba do Sul, da Pomba e Murihaé, afluentes da margem esquerda do rio Paraíba do Sul; o rio Chopotó, margem esquerda do rio Pomba; o rio Novo e o rio Pardo, margem direita do rio Pomba; o rio Itabapoana; e o rio Itapemirim, à sua margem direita; bem como todos os seus afluentes, são frequentemente citados.

No que diz respeito às serras, a da Mantiqueira, em sua borda sul (onde nascem a maioria destes rios, exceção feita, por exemplo, ao rio Paraíba do Sul), é seu principal referencial, muito embora ela não seja citada, mas sim seus nomes regionais, tais como a Serra da Onça, Serra de São José e a Serra de São Geraldo, entre tantas outras. Além da serra da Mantiqueira, também podem aparecer informações relacionadas à serra do Caparaó ou então a alguns pontos do movimentado, e ondulado, relevo desta área.

No que refere-se a origem, tudo nos leva a acreditar na hipótese de uma “origem” na região do rio da Pomba, nas Minas Gerais, embora muitos autores digam ser eles descendentes dos Goitacá, portanto, do litoral Norte do Estado do Rio de Janeiro.

Estas observações são feitas, sempre, por europeus que os vêm, quando de sua chegada ao Brasil, a partir de 1500, subindo, principalmente, o rio Paraíba do Sul e seus principais afluentes, o rio Pomba e o rio Murihaé.

Nossa hipótese de trabalho, neste caso, esta construída a partir de três pontos: (1) a inexistência de informações, sejam arqueológicas ou históricas, de sua presença no litoral; (2) o amplo domínio territorial desta área litorânea pelos Goitacá; e (3) a diferença cultural e tecnológica entre eles.

Assim, acreditamos que estes grupos, Puri e Coroado, já haviam decidido por estes rios, em um tempo ainda não estabelecido, e no momento da chegada dos europeus, 1500, iniciavam seu retorno ao “sertão”, seja em decorrência da chegada de um elemento totalmente estranho a ele, seja pelo

amplo domínio desta área pelos Goitacá, de sabida bravura. É muito bom lembrar também, que alguns jamais conseguiram retornar, adaptando-se às novas condições e chegando a aceitar a catequização e o aldeamento.

Outro ponto nesta questão da origem, que acreditamos ser importante, são os Coropó, grupo que aparece sempre em território mineiro e ligado aos Coroado. Embora não tenhamos, até o momento, referências a respeito, acreditamos serem, os Coropó, uma corruptela regionalizada dos Coroado, uma vez que seus elementos são idênticos, ao ponto de, quando não ter seu nome mencionado, ser muito difícil identificar a qual grupo refere-se a informação.

O segundo grupo de informações, em termos de frequência, apresentados pela documentação, diz respeito ao **modo de vida e a estrutura física** dos Puri e Coroado. Estas informações dão conta de dois grupos indígenas totalmente distintos, especialmente em termos de sua estrutura física. Este fato faz com que muitos autores rejeitem, veementemente, a hipótese de uma origem comum para Puri e Coroado.

Dos Puri sabemos, com grande frequência, entre outras coisas, que eram ferozes, que teriam uma compleição robusta, pele clara e uma forte dentição. Além disso, eram nômades, seja pela busca de locais que lhes garantissem alimento, seja pela desocupação em função da morte de um de seus membros. Sua economia era baseada na caça e na coleta, bem como, segundo Wied¹⁰, seriam antropófagos, embora jamais tenham confessado comer carne humana.

Que os Puris coman, às vezes, os corpos dos inimigos mortos, confirmam-no várias testemunhas dessa parte do país. O Padre João, de S. Fidélis, assegurou-nos que, viajando certa vez para o rio Itapemirim, encontrou na selva o corpo de um negro, morto pelos Puris, sem braços nem pernas, em

¹⁰ WIED, Maximilian, op. cit., 1989, p. 103.

volta do qual havia uma porção de urubus. Acentuamos acima que os Puris jamais nos confessaram comer carne humana; ...

Dos Coroado por sua vez, em comparação aos Puri, eram grupos mais dóceis, com uma estatura menor e uma pele mais escura. Também seriam nômades, embora com um movimento de populações bem menor do que o apresentado pelos Puri. Também, baseavam sua economia na caça e na coleta.

O terceiro grupo de informações, em termos de frequência, apresentados pela documentação diz respeito aos **aldeamentos**. Neste ponto, duas observações são marcantes. A primeira diz respeito aos Puri, que devido ao seu modo de vida e sua tão propagada bravura, não teriam sido aldeados. Alguns documentos sugerem, embora de forma indireta, uma tentativa de aldeá-los em São João Batista do Presídio, hoje Visconde do Rio Branco - MG, pelo então Inspetor Geral dos Índios de Minas Gerais, Guido Thomaz Marlière. Mas não passam, no caso desta área, de meras sugestões e interpretações. Além desta referência, são raros, se comparados com as referências a respeito dos Coroado, os momentos que deem conta de aldeamentos Puri, como os relatados por Reis¹¹:

O Capitão-General Antônio Manuel de Melo Castro e Mendonça expediu, em 27 de janeiro de 1798, um ofício dirigido à Câmara da Vila de Lorena ordenando o povoamento do *“pequeno certam q. dahi decorre té a extrema q. prezentemente confina com a Capitania do Rio de Janr.o, oqual compreende ná sua largura desde a serra da Mantiqueira té a margê esquerda do Rio Parahyba”*, com os seguintes objetivos: a) *“afugentar os gentios que danificavam as plantações”*; b) *desenvolver a agricultura em novas áreas, aumentando consequentemente a renda dos dizimos*; c) *abrir uma estrada “pelo meio do d.o terreno”, concedendo sesmarias no máximo de “meia légua de testada para um dos lados”, “a fim de que moradores*

¹¹ REIS, Paulo Pereira dos. Os Puri de Guapacaré e algumas achegas à história de Queluz. Os Guaianá no Vale do Paraíba. In: *Revista de história*, n. 61, São Paulo, 1965, pp. 117-158.

conservem o caminho em bom estado” e possam receber auxílios recíprocos; d) escolher, “no meio do continente um lugar próprio para povoação, onde se erija capela para os ofícios divinos”; e) reservar perto da povoação “uma ou duas léguas quadradas para cultivar e plantar o gentio manso que quiser viver em boa paz e sociedade conosco”¹².

... em 19 de agosto de 1798, a Câmara de Lorena, em carta assinada pelo Capitão Manuel Salgueiro, comunica ao Capitão-General que o Capitão-Mor Domingos Gonçalves Leal, cumprindo ordens do Govêrno da Capitania de São Paulo fez uma entrada nas fraldas da Mantiqueira “onde existe o gentio”.

O aludido capitão lorenense para êsse fim embrenhou-se pelo sertão e aprisionou sete puri que foram enviados ao Governador de São Paulo “como primicias do seo trabalho”.

Fêz, em seguida, nova entrada aprisionando dez indígenas que foram transportados para a outra margem do Paraíba, “onde os tratou com muita humanidade”.

Entre os prisioneiros da gente de Lorena encontrava-se um velho sagaz de nome Vuti que foi logo apelidado, pelos hepacareanos, de Mongo. Vuti concordou em trazer, sob a condição de serem bem tratados, os demais índolas do sertão para serem aldeados, ou melhor reduzidos, conforme expressão daquela época. Assim foi feito; reuniu o Mongo 86 índios entre homens, mulheres e crianças que foram levados para a outra margem do, Paraíba e acampados sob a direção de Gonçalves Leal.

Conta-nos o Padre Francisco das Chagas Lima¹³ que os indígenas quando chegavam “*depunham as armas e se rendiam pacificamente*” e *prosegue no seu relato: “desse modo, sem haver sangue, nem perda de pessoa alguma, de hua, ou de outra parte se conseguiu a conquista dos barbaros Puris”.*

¹² Documentos Interessantes, Arquivo do Estado de São Paulo, vol. LXXXVII, 1963, pp. 54-55.

¹³ Notícia da fundação e princípios desta Aldeia de São João de Queluz, registrada no Livro do Tombo n° 1, da Matriz de Queluz pelo Padre Francisco das Chagas Lima, pp. 2-4.

Nessa época, escrevia Melo Castro e Mendonça a D. Rodrigo de Souza Coutinho, Secretário de Estado, “... *tenho mandado crear huma nova Aldêa, q’ em attenção ao Augusto Nome de S. A. será denominada Aldêa de S. João de Queluz, dando todas as providencias p.a que os mesmos Indios sejam assistidos promptamente com tudo o q’ lhes for necessr.o p.a a sua sustentação, e vestuario. Mas como alem destes indispensaveis soccoros aquelles pagãos precizão de quem os cathequize, e instrua nos Misterios de nossa Religião, e defficultozamente se encontra neste Bispado hum Ecclesiastico desinteressado, q’ se queira sacrificar a este trabalho só pelo serviço de Deos, agora mesmo escrevo ao Pe. Francisco das Chagas Lima p.a este effeito, por ser hum dos m.to poucos, em que se reúnem com a sciencia, e candura de expirito as mais distintas virtudes. ... D.s g.e V. Exa. S. Paulo, 27 de junho de 1800 - Ill.mo e Ex.mo Srn’ D. Rodrigo de Souza Coutinho - Antonio Manoel de Mello Castro e Mendonça*”¹⁴.

Situação totalmente contrária acontece quando tratamos com os Coroados, que talvez devido a sua índole, foram facilmente aldeados por quem com eles travassem contato. Um dos vários exemplos disso podem ser as atuais São Fidélis, Itaocara e Conservatória, todas no Estado do Rio de Janeiro, e que têm como origem um aldeamento Coroados.

Se nosso objetivo é, como deveria ser, resgatar uma sociedade, historicamente determinada, toda e qualquer informação torna-se relevante. Por isso entendemos que a arqueologia não deve, apenas, identificar um sítio e trabalhar-lo, mas escolher uma sociedade e pesquisá-la em todas as suas possibilidades, no tempo e no espaço, através de todos os tipos de indícios possíveis. É o que estamos buscando fazer com os grupos nativos Puri e Coroados, dos quais tratamos neste trabalho, com alguns resultados e reflexões.

É neste ponto que a arqueologia sozinha, ou apenas com seu método, não é suficiente ou capaz para tal. Uma ciência que pretende recuperar a his-

¹⁴ Documentos Interessantes. Arquivo do Estado de São Paulo, vol. XXIX, 1797-1800, pp. 217-218.

tória de uma sociedade, seja em sua «totalidade», ou não, necessita utilizar-se de todos os recursos ao seu alcance, venham eles das áreas denominadas humanas, sociais, físicas, biológicas ou qualquer outra. Não são os avanços das áreas técnicas ou o aprimoramento de alguns segmentos de análise que nos indicam o avanço da arqueologia, da mesma forma que não são os novos equipamentos ou técnicas de exames que demarcam o avanço da medicina.

Não basta uma boa análise, o aprimoramento de uma técnica de escavação, o uso de equipamento adequado de registro de campo, a qualificação acadêmica formal do profissional, se não ultrapassarmos as barreiras da cultura material, da análise descritiva, da quantificação, do preconceito entre as áreas do conhecimento, do positivismo científico. Reconhecemos o estatuto científico de cada uma das áreas do conhecimento, mas não podemos deixar que este impeça o avanço dos estudos. O resultado deve ser muito mais importante do que o nome daquilo que estamos fazendo ou a quem será atribuído o mérito.

Voltemos à medicina. De quem são os méritos pela descoberta de uma nova vacina? Do médico que diagnosticou o problema no paciente, do biólogo que buscou o seu desenvolvimento ou do sanitarista que pesquisou o problema social, entre outros profissionais que trabalharam para resolver o problema, que é social? Entendemos que de nenhum deles. O mérito é do homem, do ser humano, da sociedade.

O mesmo deveria acontecer quando um arqueólogo encontra uma ocupação humana de algumas centenas ou mesmo milhares de anos. Não importa a ponta de flecha, o vaso cerâmico, a pintura rupestre, o enterramento, a fogueira ou tantos outros registros que possam surgir. Para isso não é necessário um profissional preparado durante anos. O mais simples dos homens do campo sabe fazer esta identificação, contar “quantos índios estavam enterrados ali”, dizer que “ali havia uma fogueira”, que “aquilo é uma pintura” ... talvez não saiba fazer de uma maneira «científica», com um vocabulário «técnico», mas sabe fazer, sabe identificar. Isoladamente estes

registros têm valor apenas como registros, o fato pelo fato, o material pelo material. Estaríamos voltando à história factual, criticada e execrada pela história contemporânea.

Devemos deixar claro que não estamos excluindo a grande importância da cultura material, instrumento de trabalho, não apenas da arqueologia, mas de inúmeras áreas do conhecimento. A cultura material não deve ser o fim e sim o meio com o qual deveremos chegar a sociedade. Ela representa para o arqueólogo, o mesmo que o documento escrito representa para o historiador.

É dessa forma que a arqueologia que pretendemos, e que nos propomos realizar, leva em consideração «todas» as possibilidades de uma sociedade, representada através de todo e qualquer indício de sua existência, sejam eles escritos, orais ou materiais. Na verdade, o trabalho não acaba, o que acabam são as etapas da pesquisa, com suas respectivas conclusões. Ele está sempre em elaboração, com uma nova etapa sendo iniciada. Com novas hipóteses, com novas condições, com novos equipamentos, com novos conhecimentos, com novos pesquisadores.

São os princípios da teoria da complexidade, onde o fim de uma etapa é o início de outra e assim sucessivamente, ao infinito. São as palavras de Becker¹⁵, onde *“qualquer representação da realidade social - um filme documentário, um estudo demográfico, um romance realista - é necessariamente parcial, menor do que aquilo que se poderia vivenciar e achar disponível no ambiente.”*

Dito isso, e considerando o propósito da reflexão: as possibilidades de ocupação do espaço por estes grupos (estas sociedades), faz-se necessário esclarecer que o entendimento que propomos acerca do espaço físico é de que o mesmo seja visto como *“... o locus da reprodução das relações sociais de produção”*¹⁶, ou seja, *“Uma sociedade só se torna concreta através de seu espaço, do espaço*

¹⁵ BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*, Coleção Ciências Sociais, vol. 31, São Paulo: Hucitec, 1993, p. 140.

¹⁶ LEFÉBVRE, Henri. *Espacio y política*, Barcelona: Peninsula, 1973.

*que ela produz e, por outro lado, o espaço só é inteligível através da sociedade. Não há, assim, por que falar em sociedade e espaço como se fossem coisas separadas que nós reuniríamos a posteriori, mas sim de formação sócio-cultural.”*¹⁷. Dessa forma, “... o espaço deve ser analisado a partir das categorias estrutura, processo, função e forma, que devem ser consideradas em suas relações dialéticas.”¹⁸.

A partir dessa percepção, ou entendimento, o sítio arqueológico não poderia mais ser visto apenas como o local onde aparecem restos materiais de uma dada sociedade, e que estaria sendo recuperado, mas a área geográfica que aquela sociedade que o produziu teria ocupado. Caberia ao arqueólogo recuperar, durante as escavações e as análises, elementos, materiais e imateriais, que confirmem, indiquem, ou possam sugerir, a extensão e os limites deste espaço. É diante disso, portanto, que deveriam ser buscados os locais de sepultamento; as possíveis fontes de matéria-prima para o instrumental lítico e o vasilhame cerâmico; os possíveis locais de caça, de coleta de determinados elementos vegetais e de “produção artística”, entre tantas outras evidências daquela sociedade.

Diante desta perspectiva, evitar-se-ia a existência de vários tipos de sítios arqueológicos numa mesma área geográfica, cada um deles com uma função diferente, uma vez que poderiam fazer parte de uma mesma sociedade que ocupou aquele espaço em um determinado momento de tempo e portanto, partes de um mesmo sítio arqueológico. Isso tudo, concordando e sustentado por Binford¹⁹, quando nos diz que

¹⁷ CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da geografia. In: *Geografia: Conceitos e Temas*, CASTRO, I.E.; GOMES, P.C.C. & CORRÊA, R.L. (orgs), Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, pp. 26-27

¹⁸ SANTOS, Milton. *Espaço e Método*, São Paulo: Nobel, 1985.

¹⁹ BINFORD, Lewis R. *En busca del pasado, decifrando el registro arqueológico*, 3ª ed., Barcelona: Crítica, 1994.

... uno de los Grandes Interrogantes que los arqueólogos intentan normalmente dilucidar es la forma en que el hombre primitivo organizaba su espacio de vida; es decir, conocer la ubicación y relación espacial de actividades tales como dormir, comer, conseguir alimentos, elaborar útiles, etc. Queremos saber hasta qué punto el hombre primitivo hizo un uso adecuado y especializado del espacio.

Nesse sentido, ainda falando de suas experiências etnoarqueológicas, realizada junto aos Nunamiut, no Alaska, nos diz que:

... los arqueólogos deben recalibrar la perspectiva que poseen de los cazadores y recolectores en función de una unidad de excavación de 0,5 m² y trasladarla a un área de mas de 300.000 km². Si descontamos ciertos casos excepcionales, que se dan en las zonas ecuatoriales, esta área de enormes dimensiones representa la amplitud del dominio del medio ambiente por parte de un grupo típico de cazadores-recolectores, compuesto quizá por sólo treinta o cuarenta personas. La banda raras veces explota todo el espacio en un momento dado, pero necesita disponer de toda la región para contar con un surtido de opciones seguro. Con el fin de comprender cómo una banda reducida de personas se servía de un espacio tan grande, creo que puede ser útil un examen inicial de la unidad espacial utilizada por un grupo durante una estación, demostrando a continuación cómo las variaciones observadas en dicha unidad durante un largo período de tiempo están relacionadas con la explotación de una región de grandes dimensiones.

Aqui vale fazer, ainda, três observações. Em primeiro lugar de que cada sociedade, dentro de seus conhecimentos, concebe o espaço geográfico de uma forma, o que faz com que não tenhamos duas formas de ocupação iguais, principalmente quando se tratar de um espaço temporal diferente.

Em segundo lugar, de que um mesmo espaço físico poderia possuir dois, ou mais, sítios arqueológicos, ou seja, poderia possuir duas, ou mais, sociedades ocupando-o, mas sempre em momentos de tempo distintos e por consequência com formas de ocupação diferentes. Finalmente, que não estamos mudando a conceituação existente para sítio arqueológico, mas propondo uma nova forma de olhar para aquele local, entre tantos outros, que foi ocupado por uma determinada sociedade, em um determinado tempo.

Diante desta perspectiva entendemos que as evidências que representam a ação cotidiana dos indivíduos (“... *representações ou da sua relação com a natureza ou da sua relação uns com os outros, ou sobre a sua própria natureza.*”²⁰) poderiam ser organizadas como sendo resultantes das relações (1) entre a sociedade e a natureza; (2) entre a sociedade e o meio em que vive; e (3) entre a sociedade com outras sociedades e/ou espaços.

No primeiro caso (**relações entre a sociedade e a natureza**), entendendo-se a natureza como o ser do qual a sociedade depende e de onde obtém os elementos para sua produção, e reprodução, física e social, identificamos que as relações são evidenciadas através **(1) do solo**, onde estão representadas as mudanças climáticas, faunísticas, topográficas e geológicas, e de onde pode-se obter informações a respeito de processos climáticos, geomorfológicos e paleobotânicos, entre outros; através **(2) da topografia**, onde pode-se inferir o modo como o espaço no qual a sociedade estava assentada foi utilizado, sendo possível, até mesmo, o levantamento de seus limites territoriais e o potencial de consumo desse território; através **(3) da flora**, sendo a atual, usada como elemento referencial no estudo das modificações ambientais provocadas pelo clima, pela natureza e/ou pelo homem no decorrer do tempo. No caso da passada, recuperada durante as escavações, seja pelos polens, sementes e fibras, nos dará os elementos para inferirmos a seu respeito naqueles períodos com os quais trabalha-se, da evolução de determinadas espécies, da flora da região e modo de processamento de alguns de seus

²⁰ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã, São Paulo: Editora Moraes, 1984, p. 21.

elementos, principalmente através dos instrumentos de produção que puderem ser recuperados; e através **(4) da fauna**, sendo a atual usada como elemento referencial para comparação, bem como de índices para a evolução das espécies. A fauna passada serve para identificarmos as espécies consumidas ou abatidas, existentes no período com o qual trabalhamos. Esta serve também para inferirmos quanto às técnicas de apropriação desses animais, quanto as possíveis estratégias de trabalho do grupo em relação à exploração do meio em que vivia, os recursos utilizados na transformação dessa matéria prima para consumo do grupo e os ambientes de exploração e/ou o período em que isso ocorreu.

No segundo caso (**relações entre a sociedade e o meio em que vive**), entendendo-se como meio, o espaço do qual a sociedade se utiliza para sua produção e reprodução e onde estão melhor representados, entre outras, as relações sociais, essas relações sociais, que são determinadas pelo estágio das forças produtivas e que por sua vez estão intimamente relacionadas à evolução técnica, como sendo as relações existentes ou estabelecidas entre indivíduos, sociedade e natureza, no processo de produção, troca, consumo e distribuição dos bens necessários para a manutenção e reprodução da sociedade.

Neste caso, as evidências são identificadas nos espaços que compreendem o seu território, o qual deve ser identificado, sempre que possível, com brevidade, e que serve para determinar a área de exploração daquela formação social, o que auxiliará na compreensão das relações entre a sociedade e a natureza. Um território, em nosso entendimento, compreende três tipos de espaços: de habitação, de produção e de cerimonial. O **(1) espaço de habitação**, onde se desenvolve a vida de um grupo, que poderá ser permanente ou temporário, será composto por locais de produção, de cerimonial e doméstico, este último considerado por nós como o local de maior importância na organização espacial de uma sociedade e com o qual o arqueólogo trabalha direta e intensamente. Esses locais são por sua vez, constituídos por áreas de atividades diferenciadas, como as de circulação, dormida, alimentação,

produção e cerimonial. Os **(2) espaços de produção** representam os mais diversos momentos da produção lítica, cerâmica, alimentar, artística ou outra qualquer. Esses espaços são específicos e representam, normalmente, uma única atividade. Como exemplo, podemos citar entre outros, as oficinas líticas, os locais de confecção de cerâmica, os locais de descarnamento da caça e os locais de pintura e/ou gravura rupestre. Por sua vez, os **(3) espaços de cerimonial**, como os espaços de produção, também são específicos e representam uma única atividade, os cemitérios. Devemos ressaltar ainda, que da mesma forma que o espaço de habitação, os espaços de produção e de cerimonial, que têm uma ocupação temporária, também podem apresentar áreas de atividades que representam aquela sociedade específica e que tem uma ordem específica, sempre de acordo com a atividade ali estabelecida. No que diz respeito ao espaço de cerimonial, essas áreas de atividade podem ou não estar presente. Essa presença dependerá basicamente de alguns fatores, entre os quais, o tipo de sepultamento e a distância do espaço de habitação.

No terceiro caso (**relações entre a sociedade com outras sociedades e/ou espaços**), Aqui as evidências encontradas podem ser de natureza diversa, como propõe Sonoja (1984)²¹. Assim, pode ser recuperado material lítico confeccionado em matéria-prima não encontrada em seu território e que exige uma técnica de preparo não conhecida pelo grupo; restos de animais não encontrados em sua região; registro rupestre (pintura) com representação zoomorfa de animais não encontrados em sua região; e restos materiais pertencente a outras sociedades, como por exemplo uma nova forma ou técnica cerâmica sem que suas forças produtivas tenham atingido um estágio que as fizesse necessária.

É desta forma, e com estas ferramentas, que propomos identificar e entender, por meio das pesquisas arqueológicas, a(s) forma(s) como grupos nativos, que ocuparam a região do alto e médio rio Chopotó, na Zona da

²¹ SONOJA, Mario. La inferencia en la arqueología social. In: *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Cidade do México, 10 - diciembre, 1984, pp. 35-44.

Mata Mineira, estabeleceram suas relações com o meio. São as evidências destas relações que nos permitirão reconstruir social, econômica, política e culturalmente esta(s) sociedade(s). Decorre dessa perspectiva, a proposta de organização espacial de um sítio arqueológico, apresentada em anexo.

Uma destas evidências está na Serra da Piedade, em Visconde do Rio Branco – MG, onde estaríamos diante de uma necrópole, onde um grupo Puri ou Coroadó enterrava, de maneira definitiva, seus mortos. Entendemos esta área como uma necrópole depois de analisar os cemitérios atuais. Verificamos que um único sepultamento não o caracteriza como tal, uma vez que isso pode acontecer em qualquer lugar e com qualquer pretexto, mas vários sepultamentos, com um objetivo, transformam este determinado espaço em cemitério. Portanto, um espaço com função estabelecida. No caso de uma necrópole, o funcionamento poderia ser visto da mesma forma.

Na serra da Piedade, constatamos que apenas uma pequena área foi utilizada, e somente com enterramentos do tipo secundário. O restante da serra, além daqueles identificados como tendo sido ocupados, não foi utilizada, mesmo possuindo abrigos, cavernas e grutas muito mais amplas, protegidas e adequadas ao uso, seja para moradia, ou mesmo para a prática de enterramentos. Nem mesmo os locais propícios à retirada de matéria-prima, tanto para o material lítico quanto para a cerâmica, não foram utilizados, apesar de oferecer locais para isso, sendo que hoje são utilizados pela população local com este fim.

Havia, portanto, acreditamos assim, um objetivo para esta utilização: a de usar aquele espaço (a serra), ou aquela área daquela serra, como um local para sepultamentos definitivos. Talvez uma evidência disso seja o fato de não terem sido encontrados na serra, nem em relatos, orais ou escritos, nenhum outro tipo de resto que não de sepultamentos, quando constatamos a existência, nas proximidades da região, material lítico disperso.

Desta maneira, pode-se inferir que o grupo que teria utilizado a serra da Piedade como a “última morada” de seus mortos, acredita em algum tipo

de separação entre os espaços que deveriam ser ocupados pelos que estavam vivos e pelos que estavam mortos. Evidentemente, não há como comprovar esta hipótese. Trata-se de uma inferência, de uma possibilidade para melhor entendermos o motivo desta separação entre os espaços ocupados por este(s) grupo(s), ou seja, o espaço para os enterramentos primários, ainda não encontrados, e o espaço para os enterramentos secundários, a Serra da Piedade.

As análises e reflexões aqui propostas, ainda em desenvolvimento, demandam tempo e continuidade, para que possam gerar resultados. O que apresentamos agora são elaborações que apontam para uma realidade ainda não concretizada sobre os espaços ocupados pelos grupos nativos Puri e Coroado, e suas dinâmicas cotidianas, representadas, primeiro, pelos registros escritos e orais e posteriormente, pelos registros materiais e imateriais de sua cultura, recuperados quando do trabalho de campo, no sítio arqueológico.

Nesse sentido, nosso próximo passo fará a associação das informações encontradas nos registros escritos, às informações orais coletadas, em campo, junto às comunidades contemporâneas, que evidenciam a apropriação de um espaço construído historicamente e das representações de suas relações com a natureza, das relações de uma sociedade com a outra, das relações de indivíduo com o outro e das relações consigo mesmo.

Programa Arqueológico Puri-Coroado – Organização Espacial de um Sítio Arqueológico (proposta de trabalho)

1 território

1.1 espaço de habitação

1.1.1 permanente

1.1.1.1 local doméstico

1.1.1.1.1 área de produção

1.1.1.1.1.1 bens materiais

1.1.1.1.1.2 bens de consumo

1.1.1.1.1.3 artística

1.1.1.1.1.3.1 pintura rupestre

1.1.1.1.1.3.2 gravação

1.1.1.1.1.3.2.1 rupestre

1.1.1.1.1.3.2.2 madeira

1.1.1.1.1.3.2.3 óssea

1.1.1.1.1.3.3 decoração cerâmica

1.1.1.1.2 área de cerimonial

1.1.1.1.2.1 enterramento

1.1.1.1.2.1.1 primário

1.1.1.1.2.1.2 secundário

1.1.1.1.2.1.2.1 c/ pintura

1.1.1.1.2.1.2.2 cremação

1.1.1.1.2.1.2.3 outra

1.1.1.1.3 área de alimentação

1.1.1.1.3.1 cozinha

- 1.1.1.1.3.1.1 fogueira²²
 - 1.1.1.1.3.1.1.1 comunitária
 - 1.1.1.1.3.1.2.2 individual
- 1.1.1.1.3.1.2 lixo
 - 1.1.1.1.3.1.2.1 comunitária
 - 1.1.1.1.3.1.2.2 individual
- 1.1.1.1.4 área de dormida²³
- 1.1.1.1.5 área de circulação
- 1.1.1.1.6 outra
- 1.1.1.2 local de produção
 - 1.1.1.2.1 bens materiais
 - 1.1.1.2.1.1 oficina lítica
 - 1.1.1.2.1.2 olaria cerâmica
 - 1.1.1.2.1.2.1 forno
 - 1.1.1.2.1.2.2 confecção
 - 1.1.1.2.1.2.3 decoração
 - 1.1.1.2.1.3 outro
 - 1.1.1.2.2 bens de consumo
 - 1.1.1.2.2.1 roça
 - 1.1.1.2.2.1.1 milho
 - 1.1.1.2.2.1.2 mandioca
 - 1.1.1.2.2.1.3 outra
 - 1.1.1.2.2.2 olaria cerâmica

²² Para fogueira podemos ter dois tipos: uma para fogão e outra para aquecimento, iluminação e com intuito de afugentar animais.

²³ Sempre individual, embora em aldeias possamos ter divisões por famílias, principalmente quando temos casas. Nesse caso, também teremos uma divisão na circulação, onde cada casa poderá apresentar um tipo.

- 1.1.1.2.2.2.1 forno
- 1.1.1.2.2.2.2 confecção
- 1.1.1.2.2.2.3 decoração
- 1.1.1.2.3 descarnamento
- 1.1.1.2.3 artística
 - 1.1.1.2.3.1 pintura rupestre
 - 1.1.1.2.3.2 gravação
 - 1.1.1.2.3.2.1 rupestre
 - 1.1.1.2.3.2.2 outra
- 1.1.1.3 local para cerimonial
 - 1.1.1.3.1 cemitério
 - 1.1.1.3.1.1 enterramento primário
 - 1.1.1.3.1.2 enterramento secundário
 - 1.1.1.3.1.2.1 com pintura
 - 1.1.1.3.1.2.2 cremação
 - 1.1.1.3.1.2.3 outra
- 1.1.2 temporário
 - 1.1.2.1 área de produção
 - 1.1.2.1.1 bens de consumo
 - 1.1.2.1.2 bens materiais
 - 1.1.2.1.3 artística
 - 1.1.2.1.3.1 pintura rupestre
 - 1.1.2.1.3.2 gravação
 - 1.1.2.1.3.2.1 rupestre
 - 1.1.2.1.3.2.2 madeira
 - 1.1.2.1.3.2.3 óssea
 - 1.1.2.1.3.3 decoração cerâmica
 - 1.1.2.2 área de alimentação

1.1.2.2.1 fogueira

1.1.2.2.2 lixo

1.1.2.3 área de dormida

1.1.2.4 outra

1.2 espaço de produção²⁴

1.2.1 lítica

1.2.2 cerâmica

1.2.3 alimentar

1.2.4 artística

1.2.5 outra

1.3 espaço de cerimonial²⁵

1.3.1 cemitério

1.3.2 outro

Recebido em: Agosto/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

²⁴ Por ter uma ocupação temporária, a arrumação desse espaço será idêntica a do espaço de habitação temporário.

²⁵ O espaço cerimonial terá a mesma arrumação dada ao local para cerimonial do espaço de habitação permanente. Quando existirem nesse espaço áreas de atividade, elas serão arrumadas da mesma forma que as do espaço de habitação temporário.

A América nas telas do cinema. Análise de filmes em diferentes momentos da história americana

Wanderson Oliveira dos Santos

Resumo

A força do cinema no século XX não pode ser ignorada em uma sociedade que valoriza por sobre maneira a cultura do audiovisual como forma de perceber e entender o mundo. No caso dos filmes que tratam de temas ligados à América Latina, podemos destacar um forte poder das imagens que atreladas a um enredo que ora trata da conquista por parte dos espanhóis, de golpes, ou da ditadura militar que tomou conta do continente nos anos 1960 e 1970, criando um discurso a ser discutido pelo historiador. Não se trata de relegar o poder do texto escrito, mas de entender o cinema como um material complementar para a compreensão de um determinado período histórico ou região.

Palavras-chave: cinema, América Latina, história.

Abstract

The power of cinema in the twentieth century can not be ignored in a society that values audiovisual culture as a way of perceiving and understanding the world. In the case of films dealing with themes related to Latin America, we can highlight a strong power of images that are linked to a plot that hour is about the conquest by the Spaniards, the coup, or the military dictatorship that took over the continent in the 1960s and 1970, creating a discourse to be discussed by the historian. It is not a matter of relegating the power of written text, but of understanding cinema as a complementary material for the understanding of a particular historical period or region.

Keywords: cinema, Latin America, history.

Resumen

La fuerza del cine en el siglo XX no puede ser ignorada en una sociedad que valora por cierto la cultura del audiovisual como forma de percibir y entender el mundo. En el caso de las películas que tratan de temas ligados a América Latina, podemos destacar un fuerte poder de las imágenes que atadas a un enredo que hora trata de la conquista por parte de los españoles, de golpes, o de la dictadura militar que se apoderó del continente en los años 1960 Y 1970, creando un discurso a ser discutido por el historiador. No se trata de relegar el poder del texto escrito, sino de entender el cine como un material complementario para la comprensión de un determinado período histórico o región.

Palabras clave: cine, America Latina, historia.

Após assistir a filmes e documentários com pano de fundo histórico, e ler o livro *A história nos filmes. Os filmes na história*, de Robert A. Rosentone, compreendi que um produto visual pode ser considerado um documento histórico, com validade de fonte histórica, da mesma forma como ocorre com um documento escrito. O próprio Rosentone destaca um ponto de vista logo no início de seu texto ao indicar que não devemos atribuir apenas aos livros o pensamento e a práticas históricas no século XX.

O autor compara o mundo dos filmes, não considerado real, ao evocado nos livros históricos, tão construídos quanto os das produções cinematográficas de todas as espécies. Rosenthal entende a similitude das duas práticas intelectuais como sendo o resultado do compartilhamento do irreal e do ficcional, já que ambos são compostos por uma série de conjuntos de convenções desenvolvidas pelos seres humanos.

Tomando por base tal pensamento, é importante salientar que ambos tratam de vestígios do passado e interpretam, cada um a seu modo, como essas informações chegam a nós. A diferença do cinema ou seus similares

para o documento escrito está no fato de aquele utilizar a imagem e o áudio como recursos poderosos para emissão de uma mensagem e disseminação de um conhecimento.

Rosentone cita dois teóricos para fundamentar seu ponto de vista. Hayden White e Frank Ankersmith, que fornecem uma base intelectual para os estudos acerca do cinema e a história, já que expõem as limitações da história tradicional e sugerem possibilidades de interpretar o passado de maneiras novas e diferentes, sendo uma dessas as mídias visuais presentes na sociedade contemporânea.

Ao abordarmos de um ponto de vista do diversos usos sociais do conhecimento histórico, entendemos ser o cinema e seus similares o primeiro contato do grande público com algum fato histórico. Interessante ressaltar como o cinema transformou-se em uma grande indústria de entretenimentos no século XX e se consolida cada vez mais como tal no século XXI e não ficou alheio ao interesse do grande público aos temas históricos.

Rosentone aponta Esfir Shub, Sergei Eisenstein e David Llewelyn Wark Griffith como os criadores do tipo de filme chamado histórico. Cada qual com seu estilo próprio de contar um fato histórico, seja um drama, documentário, elegendo heróis ou tendo a massa como protagonista.

O debate sobre a validade de um filme como documento histórico chega aos anos de 1970, na França, tendo Marc Ferro como grande protagonista. O historiador entende cada filme como produto de uma época e, portanto, documento necessário para se entender o contexto no qual foi produzido e, em alguns casos, uma “contra análise” da sociedade. Além disso, Ferro percebe alguns cineastas como criadores de interpretações independentes da história, contribuindo para o entendimento de fenômenos do passado, trazidos para uma visão cinematográfica.

Outro historiador que se dedicou ao estudo baseado no binômio cinema e história foi Pierre Sorlin. A visão de Sorlin sobre os filmes que tratavam de algum tema histórico é que todos eram ficcionais, mesmo aqueles que lidam

com fatos históricos. O estudioso limita a importância dessas obras apenas como espelho da época nas quais foram concebidas e não os entende como documentos históricos, propriamente ditos.

Para nossas análises, utilizamos a visão composta desses dois historiadores para compreender a importância de um filme para o conhecimento histórico ao alcance da sociedade ocidental. Um cotejo entre as obras audiovisuais foi necessário para compreender melhor o documento analisado e sua importância no aprendizado da história, sendo o filme um material auxiliar.

Da América colonial à chegada do socialismo ao poder

Nosso objeto de análise são sete filmes, sendo eles. *A missão*; *1492, a conquista do Paraíso*; “*Que viva México*”; *A revolução não será televisionada*; *Revolución! A verdade sobre Fidel Castro*; *Chove sobre Santiago* e “*No*”.

Agrupando-os de forma cronológica, entendo que *A missão*, *1492, a conquista do Paraíso*, *Que viva México*, têm o objetivo de oferecer a quem os assiste uma visão sobre a colonização da América Latina e seus resultados, cada um com um recorte próprio e uma maneira específica de expor o tema.

O Filme *A missão*, de Rolland Joffé, pretende ser uma representação das diversas missões jesuíticas comandadas pela Companhia de Jesus na América do Sul, mais especificamente no sul do Brasil. A intenção do diretor era organizar a trama com os personagens principais sendo os padres jesuítas, um ex-caçador de índios, representantes do Vaticano e da Coroa espanhola. *A missão* se mostra como importante fonte de conhecimento para aqueles que querem entender a relação Igreja e indígenas da América do Sul e a Coroa Espanhola, após o Tratado de Madri de 1750.

Já “*1492. A Conquista do Paraíso*”, de Ridley Scott, nos mostra um Cristóvão Colombo mais humano, quase não perceptível quando tomamos contato com sua personalidade através dos livros de história. Um drama comercial, porém, uma fonte de conhecimento sobre um passado construído.

Ao analisar a película, precisamos, como ao tomarmos contato com qualquer outro documento histórico, entender o contexto em que se passa a história antes de julgar Cristóvão Colombo por suas atitudes. A personificação do descobridor da América é algo significativo para se entender as motivações dos homens do século XV.

Que viva Mexico!, de Sergei Eisenstein, é um exemplo drama inovador, que contaria com a participação de atores, mas não de cenários. Inicialmente, o narrador, Grigori Aleksandrovi, um dos componentes da equipe que realizou as filmagens em 1932, localiza o expectador em relação ao objetivo do diretor em realizar aquele trabalho. A obra foi finalizada no final da década de 1970, já após a morte de Eisenstein.

Depois de assistir ao filme, fica muito claro que ideologicamente, *Que viva Mexico!* teve o objetivo de ser um documentário sobre o povo mexicano, denunciando as ações dos conquistadores espanhóis e das injustiças vividas pelos mais humildes. Além disso, objetivou mostrar o impacto que essas ações colonizadoras tiveram na formação da cultura e econômica local, com uma característica concentração de terra.

O filme é interessante para que possamos ter um contato visual com alguns estereótipos do povo mexicano e faz uma abordagem ideológica toda voltada para a luta de classes, baseada nos princípios marxistas, do diretor Sergei Eisenstein. Os atores no filme encarnam os estereótipos do toureiro mexicano, do grande proprietário de terra e do homem que vende sua força de trabalho para sobreviver.

Em outro grupo de filmes estão *A revolução não será televisionada*, *Revolución! A verdade sobre Fidel*, obras que tratam de uma América do Século XX e a chegada do socialismo ao poder, seja no caso de “Revolucion” através da luta armada ou em *A revolução não será televisionada* a partir de eleições democráticas.

Revolución, idealizado e executado por Errol Flynn e pelo produtor Victor Pahlen é um documento importante para o estudo de um dos episódios

mais importantes da América Latina no século XX, a Revolução Cubana de 1959, responsável por levar Fidel Castro ao poder.

As imagens ilustram bem a preparação para as ações revolucionárias e o papel do povo no evento. Apesar da importância, o filme ficou restrito à União Soviética por aproximadamente 50 anos, sendo hoje ainda de difícil acesso, mas um importante documento para se entender a Revolução Cubana de 1959.

Já no documentário histórico *A revolução não será televisionada*, de Kim Bartley e Donnacha O'Briain sobre começa com diversas reportagens de telejornais, aparentemente americanos, da época da tentativa de golpe na Venezuela, que tinha o objetivo de tirar do poder o presidente eleito Hugo Chávez, em 2002. Os vídeos mostram claramente a participação dos Estados Unidos no episódio e a obra toma partido visivelmente do governo de Hugo Chávez e contra os meios de comunicação privados. Porém, o objetivo inicial era o de conhecer a figura mítica de Chávez, da mesma forma que Flynn pretende saber quem era Fidel Castro.

Interessante notar que o filme se passa no momento em que os fatos estão ocorrendo. Porém, é na edição, após o fim do episódio, que se pode ter uma ideia de tudo o que se passou em Caracas, durante as 47 horas desde a saída de Chávez do poder ao seu retorno à presidência. Em uma América Latina que começava a experimentar governos legítimos de esquerda, um golpe de estado poderia significar um retrocesso político do continente. O documentário expõe as relações dos Estados Unidos com os países da América do Sul e o medo de uma onda “vermelha” no continente, fato que ocasionaria a perda de território de influência americano, pois as estatizações seriam pautas dessa nova experiência.

Com imagens da época da tentativa de golpe e uma narração direcionando quem assiste a entender as relações de poder entre Venezuela e Estados Unidos e ainda a direita e a esquerda no país sul-americano. Entendemos também o contexto histórico em que se passa o episódio, notando claramente que a

Venezuela é um país dividido entre uma elite que não quer perder seus privilégios e um povo sedento por mudanças pretendidas pelo chavismo. Uma maior justiça social é o enredo central do documentário.

Chile: A Chuva de 1973 e o Não de 1988

Com o objetivo de analisar os dois últimos filmes estudados no curso, escolhi dois textos que tratam da chegada de Salvador Allende à presidência do Chile em 1970; o golpe de 1973 e o plebiscito que tirou Pinochet do poder após mais de 15 anos de uma sangrenta ditadura militar.

Apesar de não falar diretamente da eleição de Allende, o capítulo “Dentes de cobre sobre o Chile”, contido no livro “As veias abertas da América Latina”, de Eduardo Galeano explica bem a importância do cobre na balança comercial do país e como o processo de nacionalização começou a incomodar os Estados Unidos, principais responsáveis pelo golpe de 1973.

Fazendo um paralelo com o texto de Galeano, o filme *Chove sobre Santiago*, de Helvio Soto, estabelece relações nítidas entre os militares chilenos e a CIA. A correlação entre as forças reacionárias chilenas e o serviço secreto americano fica claro quando após a tomada de poder pelas forças armadas o discurso da junta militar era de que o Chile entrara em crise econômica por causa dos socialistas e das medidas de nacionalização de empresas estrangeiras, principalmente dos EUA.

A morte do poeta Pablo Neruda marca fortemente o período explicitado na película. O título seria um código usado pelos militantes da esquerda para disseminar o fato de que golpe da direita estava ocorrendo na capital do país. A morte de Salvador Allende não é encenada, mas a justificativa de suicídio fornecida pela junta militar, no poder a partir daquele 11 de setembro de 1973, evidencia bem a versão oficial que por anos foi aceita por grande parte dos governos militares do continente.

Outro texto utilizado para articulação com os a situação da ditadura no Chile foi a obra de Carlos Malamud, *Chile: de la revolucion em libertad a la recuperacion de la democracia*, contido no livro “America Latina, Siglo XX. La busqueda de la democracia. O texto explica como que por uma via democrática, Salvador Allende implantou um governo socialista no Chile e preocupado em realizar mudanças de base.

Cenas fortes marcam “Chove sobre Santiago”, principalmente nas que a juventude e os políticos de uma ala mais progressista da sociedade chilena sofrem perseguições pelos militares no poder, inclusive com execuções e torturas. Claramente, a obra é documento importante para entender como a esquerda chilena foi derrubada por um golpe militar em 1973, com toda violência e crueldade expostas nas telas.

O mesmo texto explica como em 1988, Pinochet decidiu convocar um plebiscito, como estipulado na Constituição de 1980, para saber se o povo aceitaria um mandato presidencial de oito anos. Malamud indica que a esquerda chilena chegou ao maior acordo da história do país para chegar à vitória.

No filme *No*, as cenas das ameaças feitas à família de Saavedra pelo governo foram usadas pelo diretor para personificar o sentimento de medo típico de uma sociedade vivendo sobre uma das ditaduras mais sanguinárias da América do Sul. Outro ponto bem abordado no filme diz respeito à divisão que havia na esquerda chilena sobre a melhor tática a ser usada no plebiscito.

Essa coalizão é explicitada no filme quando o publicitário René Saavedra entende ser o arco-íris como símbolo dessa união contra a ditadura militar no Chile. A obra cinematográfica também nos mostra como havia uma quase certeza de que o plebiscito seria manipulado a favor de Pinochet, algo que acabou não ocorrendo, muito em virtude das pressões internacionais.

A vitória do “Não” inicia uma nova era no Chile que anos mais tarde condenaria Pinochet pelos crimes cometidos durante a ditadura. Entendemos

que o filme *No* é o retrato fiel de uma época importante da história da América do Sul, quando os ventos de liberdade política começaram a soprar mais fortes no continente.

Sendo assim, concluo que os dois filmes (*Chove sobre Santiago* e *No*) são dois documentos importantes para entender a realidade do país sul-americano desde a ditadura até a volta o processo de retorno à democracia chilena. Em ambos os casos, imagens de arquivo são misturadas com dramatizações de situações corriqueiras em cada época, dando um maior realismo às obras.

Fazendo um paralelo com o texto de Rosentone, não há como desconsiderar os dois filmes como documentos importantes para entender o drama vivido pelo Chile, desde o golpe até a volta da democracia. Os enredos são atraentes e dirigidos de maneira fiel aos fatos tornam o assunto acessível para o grande público, inclusive para aqueles que tiverem seu primeiro contato com o assunto através dessas obras. São dramas ficcionais, mas com grande compromisso em levar a todos uma visão sobre o Chile nas décadas finais do século XX.

Bibliografia

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina: tradução de Galeano de Fretas, Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1976.

MALAMUD, Carlos. América Latina, Siglo XX. La búsqueda de la democracia. Madri. Editorial Síntesis. 1992

ROSENTONE, Robert.A. A história nos filmes. Os filmes na história. Tradução Marcello Lino. São Paulo. Paz e Terra, 2010

Latinidade

Filmes:

A MISSÃO. Direção: Roland Jofé. Warner Bros, 1985. 126 min, colorido. Título original: The mission.

1492, a conquista do Paraíso. Direção: Ridley Scott. Paramount Pictures e Pathé, 1992. 142 min, colorido. Título original: 1492: conquest of Paradise

QUE VIVA México! Direção: Sergei Eisenstein. 1932. 103 min, preto e branco. Título original: em russo: Да здравствует Мексика! em espanhol: ¡Qué Viva Mexico!

A REVOLUÇÃO não será televisionada. Kim Bartley. 2003. 74 min, colorido. Título original: The revolution will be not televised

REVOLUCIÓN! A verdade sobre Fidel Castro. Direção: Errol Flynn. 1959. 50 minutos, preto e branco. Título original: ¡Revolucion! A história de Cuba

CHOVE sobre Santiago. Direção: Helvio Soto. 1976. 112 minutos, colorido. Título original: Il pleut sur Santiago

NO. Direção: Pablo Larraín. 2012. 118 minutos, colorido. Título original: NO

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016

O pensamento reivindicador de José María Arguedas em *Los Ríos Profundos*

Ximena Antonia Díaz Merino

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro/UFRRJ

Resumo

Neste estudo sobre a obra *Los ríos profundos* (1958) do etnólogo e escritor peruano José María Arguedas (1911-1969), destaca-se o olhar do autor que percebe e descreve o encontro de dois tempos, dois mundos e duas histórias cristalizadas na junção da Cuzco pré-hispânica e da Cuzco moderna, imagens que revelam um ‘desencontro’ de culturas por meio do qual se pretende entender o enfrentamento entre o mundo indígena da serra e o modelo ocidental dominante no litoral peruano. Abordam-se também os encontros de línguas, crenças e costumes que configuram as duas culturas em contato, assim ocasionando os processos de transculturação no território peruano.

Palavras-chave: transculturação, neoindigenismo, estudos pós-coloniais.

Resumen

En este estudio sobre la obra *Los ríos profundos* (1958) del etnólogo y escritor peruano José María Arguedas (1911-1969), se destaca la mirada del autor que percibe y describe el encuentro de dos tiempos, dos mundos y dos historias cristalizadas en la unión Del Cuzco prehispánico y de la Cuzco moderna, imágenes que revelan un “desencuentro” de culturas por medio del cual se pretende entender el enfrentamiento entre el mundo indígena de la sierra y el modelo occidental dominante en el litoral peruano. Se abordan también los encuentros de lenguas, creencias y costumbres que configuran las dos culturas en contacto, así ocasionando los procesos de transculturación en el territorio peruano.

Palabras clave: transculturación, neoindigenismo, estudios post-coloniales.

Abstract

In this study on the work *Los ríos profundos* (1958) by the Peruvian ethnologist and writer José María Arguedas (1911-1969), the author's perspective on the encounter of two times, two worlds and two crystallized stories at the junction Prehispanic Cuzco and modern Cuzco, images that reveal a 'mismatch' of cultures through which one intends to understand the confrontation between the indigenous world of the mountain range and the dominant western model in the Peruvian littoral. Also discussed are the encounters of languages, beliefs and customs that configure the two cultures in contact, thus causing the processes of transculturation in the Peruvian territory.

Keywords: transculturation, neoindigenismo, postcolonial studies.

Arguedas parte de una vocación reivindicadora muy nítida, prácticamente de una militancia al servicio de los pueblos indígenas secularmente expoliados primero por los españoles de la Colonia y luego por los peruanos de la República [...]. (RAMA, 2008, p. 225).

[...] los conflictos que enfrentó Arguedas distan de estar resueltos y son todavía de los peruanos actuales. Las razones de esta renovada presencia tendrían que buscarse en la crisis económica y en los tropiezos de la modernización, de un lado, y en la resistencia y vitalidad de lo andino, por el otro. (FLORES GALINDO, 1993, pp. 44-45).

O romance *Los ríos profundos* (1958) apresenta o conflito interno de seu autor, José María Arguedas (1911-1969), que viveu a ambiguidade de pertencer a dois mundos. Arguedas cresceu num povoado quéchua-falante, viveu com uma família indígena, aprendeu o quéchua e se identificou profundamente com a geografia e a cultura andina, pelo que o autor se dividiu entre a vontade de preservar a cultura indígena, com a qual conviveu durante a sua infância,

ao mesmo tempo em que sentiu a obrigação de redimir o indígena andino da condição econômica, social e cultural imposta pelo homem branco.

Destaca-se neste estudo o olhar do autor que percebe e descreve o encontro de dois tempos, dois mundos e duas histórias cristalizadas na junção da Cuzco pré-hispânica e da Cuzco moderna, imagens que revelam um ‘desencontro’ de culturas por meio do qual se pretende entender o enfrentamento entre o mundo indígena da serra e o modelo ocidental imperante no litoral peruano. Destacam-se também os encontros de línguas, crenças e costumes que configuram as duas culturas em contato, assim ocasionando os processos de transculturação e de descolonização no território peruano.

A partir das narrativas de José María Arguedas começa-se a falar de indigenismo desde dentro, uma realidade narrada por homens que viveram em contato direto com indígenas e mestiços. Por meio do romance de Arguedas podem-se “escutar” as vozes dos nativos e entender sua visão de mundo, pelo que Ángel Rama asseverou que a narrativa de Arguedas

[...] se apoya en una nueva concepción de la literatura que permite ingresar las narraciones tradicionalmente estimadas como literaturas pero también el cuento folklórico, el fragmento documental e histórico, el material de procedencia indígena [...] buscando integrar todos los textos en una sola literatura (RAMA, 2008, p. 181).

Segundo René Prieto (2006), essa nova concepção literária citada por Rama, corresponde ao neoindigenismo, narrativa em que a figura do indígena, idealizada pelos indianistas e exaltada pelos indigenistas se viu ultrapassada por autores que reconheceram o valor da cultura indígena/mestiça.

Ángel Rama (2008, p. 197) comenta que toda a vida adulta de Arguedas, desde seus vinte anos, quando foi estudante da *Universidad de San Marcos* na década de 1930, até a sua morte, em 1969, foi dedicada à literatura, ao folclore

e aos estudos antropológicos que, para ele, eram áreas interconectadas. Na mesma universidade que estudou, foi chefe do Departamento de Etnologia e integrante da universidade agrária *La Molina*, onde dirigiu o departamento de Sociologia. Rama em *Transculturación narrativa en América Latina* [1982] dedica um capítulo à literatura da área andina e reflete, especialmente, sobre a evolução criativa de José María Arguedas. O crítico uruguaio explica que a área andina, atual Peru, engloba diversas culturas indígenas assentadas nos Andes, zona em que se desenvolveu desde a Conquista uma sociedade dual, e acrescenta que é

[...] un área de cultura o culturas diversificadas sobre las cuales el Incario primero, la Colonia después y la República por último intentaron forzar una unidad a la que las culturas existentes respondieron de formas distintas [...] la diversidad siguió existiendo bajo el dominio férreo de los Incas, sobre todo en los lindes del imperio, en las zonas de tardía colonización [...] Durante siglos se consolidó allí un régimen de dominación donde una cultura extraña (de origen europeo) se superpuso violentamente sobre las culturas autóctonas (indígenas) sin alcanzar no obstante a destruirlas y fracasando también en el intento de assimilarlas [...] la República heredó la situación establecida por la Colonia y la perfeccionó, situándola en un marco clasista. (RAMA, 2008, p. 145-146)

Uma sociedade que perpetuou a continuidade da cultura hispânica de dominação e se impôs sobre a classe de trabalhadores rurais formada por indígenas e mestiços subjugados por uma economia baseada na posse de terras e do trabalho servil. Rama considera que a obra de Arguedas apresenta uma visão profunda da cultura andina, que nas palavras de Grinor Rojo (2012, p. 208) se concretiza na “*revaloración del mestizo como un nexo entre culturas, como el instrumento de una fusión nacional posible.*”

José Miguel Arguedas, considerado por Rama um dos narradores da transculturação, compreendeu que as diferenças culturais não deviam ser neutralizadas, senão que deviam ser respeitadas dando voz a essa multiplicidade polifônica. Acreditava também que as alteridades podem coexistir, e que essa interação constitui o enriquecimento das culturas. Dessa maneira, a partir da apropriação e ressemantização da linguagem e dos sistemas narrativos do colonizador os narradores da transculturação subverteram os parâmetros estabelecidos a partir de sua própria cultura, e revelaram uma criação literária localizada em um espaço fronteiro resultante da utilização simultânea das fontes culturais postas em 'contato'. Esse espaço fronteiro ou intersticial constitui uma zona de interação em que ocorrem processos de transferência ou transitividade entre culturas, ou seja, constitui o espaço da transculturação.

Para Arguedas aceitar o avanço permanente da modernização e da industrialização não implicava na perda da originalidade nem das características culturais próprias das culturas indígenas, especialmente da quéchua, concepção revelada pelo escritor peruano no fragmento transcrito a seguir:

Escribí mi primera tesis universitaria sobre el caso sobresaliente de las comunidades del valle del Mantaro que han logrado 'civilizarse', no sólo habiendo conservado al mismo tiempo algunos rasgos muy característicos de lo que podríamos llamar cultura quechua: la música, las faenas comunales, las danzas, el dominio de los instrumentos europeos que han sido puestos al servicio de la interpretación de la música quechua, sino sintiendo un auténtico orgullo de llamarse 'cholos' y de proclamarlo. En el valle de Mantaro comprobé con el más intenso regocijo que yo mismo era bastante como los comuneros de la región, donde los indios no fueron despojados de sus tierras: entiendo y he asimilado la cultura llamada occidental hasta un grado relativamente alto; admiro a Bach y a Prokofiev, a Shakesperare, Sófocles y Rimbaud, a Camus y Eliot, pero más plenamente gozo con las

canciones tradicionales de mi pueblo; puedo cantar, con la pureza auténtica de un indio chanka, un harawi de cosecha. ¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula, un ‘indígena’ del Perú; indígena, no indio. Y así he caminado por las calles de París y de Roma, de Berlín y de Buenos Aires. Y quienes me oyeron cantar, han escuchado melodías absolutamente desconocidas, de gran belleza y con un mensaje original. La barbarie es una palabra que inventaron los europeos cuando estaban muy seguros de que ellos eran superiores a los hombres de otras razas y de otros continentes ‘recién descubiertos’ (LARCO, 1978, p. 26-27).

Cabe destacar o interesse de Arguedas em tematizar diferentes aspectos da cultura andina, dando voz a uma cultura marginalizada pelo poder político, dessa forma, as palavras de Arguedas adquirem eco nos estudos de Rama (2008), que defende a ideia de que uma parte do que se conhecia como a nova narrativa latino-americana – a que foi produzida exatamente pelos “narradores da transculturação” – trazia em seus traços mais característicos a herança poética e ideológica dos povos vencidos e marginalizados ou pela colonização ou pela modernização dependente que caracteriza a história contemporânea dos países da América Latina.

Consoante Rama, Flores Galindo (1993) enfatiza que *Los ríos profundos* pode ser considerado uma mostra de polifonia, ou seja, uma via em que a heterogeneidade e o plurilinguismo, próprios do Peru, convivem num exercício de dialogismo social e cultural que, até hoje, leva as marcas da conquista. Trata-se, do enfrentamento de duas consciências que se repelem, do choque de duas raças e duas culturas, no contexto da divergência entre a oralidade indígena e a escrita do branco. Em *Los ríos profundos* o enfrentamento abordado por Arguedas ocorre entre a costa e a serra entendidas não somente como opostos geográficos, mas como ambientes socioeconômicos e culturais complexos e diferentes. Arguedas repudiava a costa, região onde

se encontrava um sistema capitalista agressivo, que não dava oportunidades aos indígenas e aos mestiços para se desenvolverem economicamente.

O desenvolvimento de literaturas dos povos colonizados deu-se, inicialmente, como afirma Thomas Bonnici (2005), como uma imitação servil de padrões europeus, ligadas a teorias literárias. Dessa forma, dava-se um valor maior à cultura exterior, ao contrário da literatura dos neoindigenistas. Conforme Ángel Rama (2008), Arguedas expõe em sua literatura a realidade dos espaços sociais peruanos que ele estudou como etnólogo, locais onde se alcançou uma transculturação natural. Nesses espaços não houve uma negação das origens indígenas para a vivência em uma sociedade pós-colonial, pelo que Arguedas entendeu que “[...] *la literatura podía funcionar como esas zonas privilegiadas que él estudió (El Valle de Mantaro) donde se había alcanzado una mestización feliz, o sea, la que no implicaba la negación de los ancestros indígenas para poder progresar.*” (RAMA, 2008, p. 230). Dessa maneira, o escritor neoindigenista não construiu sua obra para os indígenas, mas sim para a classe dominante, para que esta compreenda que a cultura autóctone do povo peruano tem o mesmo valor que as demais culturas e que deve ser valorizada socialmente.

Arguedas busca incorporar nessa sociedade valores tidos como inferiores e impuros por séculos: “*En vez de compadecer al indio [...] busca hacer de él, a través de la literatura, un modelo que conquiste admiración*” (RAMA, 2008, p. 234). Sua literatura foi reivindicativa, porque sempre buscou mostrar à sociedade os legítimos direitos dos indígenas e de seus descendentes. Arguedas se assume como indígena com o objetivo de fazer com que a cultura autóctone e suas reivindicações sejam reconhecidas dentro da cultura moderna. Para conseguir tal feito, utiliza-se de um “instrumento” próprio dos dominadores: o gênero literário Romance, pois “[...] *ese género se presenta como el vehículo apropiado de una burguesía urbana en proceso de modernización al que por lo tanto puede echársele mano con posibilidades de que rinda una eficaz actividad educadora*” (RAMA, 2008, p. 239).

Dessa maneira, Arguedas faz uso de uma “ferramenta” dos dominadores de sua sociedade para expor seu posicionamento frente à realidade de seu país. Conforme afirma Cornejo Polar (1994), a classe dominante não escutaria as reivindicações da classe marginalizada consciente de seu posicionamento na sociedade, salvo quando esta transferisse sua palavra para um meio de expressão em que aquela tivesse acesso constante. O autor poderia ter utilizado somente a poesia, que constituía o gênero literário mais utilizado pela cultura indígena, mas como não era para essa cultura que ele emitia sua mensagem, mas sim para os dominadores sociais, o romance foi visto como uma ampla saída expressiva, pois por meio desse gênero a possibilidade de repercussão sobre a classe dominante seria maior.

O autor utiliza o Romance – gênero literário utilizado pela sociedade hispânica peruana, a través do qual disseminou seus valores e sua ideologia dentro das culturas indígenas e mestiças – para expor seu posicionamento, sua ideologia e suas reivindicações a favor dos povos originários, posição essa que é contrária a da classe dominante. Conforme Roger Chartier em *A história cultural: entre práticas e representações* (1990), nos processos de renegociação da identidade nacional, sempre se envolvem uma série de agentes, e esses agentes têm determinados interesses, em função dos quais lutam para que determinadas representações sejam tomadas como nacionais, pois

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade, de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam [...] As percepções do social não são, de forma alguma, discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 1990, p. 17).

No caso dos escritores neoindigenista, especificamente Arguedas, o interesse era mostrar à sociedade o valor dos indígenas e de seus descendentes e o valor de suas manifestações culturais, pois como destacado pelo escritor paraguaio Bareiro Saguier (1979, p. 15),

[...] os primeiros a descrever a realidade do novo continente foram os próprios conquistadores. Durante a colônia dão-se casos singulares em que o europeu exalta as virtudes da natureza e dos aborígenes, enquanto o nativo americano – crioulo ou mestiço – mostra-se reticente ou adverso a tudo o que toca a seu próprio continente. Foi o que aconteceu com Alonso de Ercilla, [...] e com Pedro de Oña, crioulo chileno, cujo livro *Arauco domado*, já pelo título mostra sua posição para os indígenas de sua região.

Da mesma maneira, conforme Thomas Bonnici (2005), os descendentes de espanhóis consideraram que a língua espanhola era o idioma apropriado para expressar a complexa realidade americana, contudo, nas obras neoindigenistas, os narradores e os personagens mestiços e indígenas se expressam em sua própria língua, tendo voz própria.

O quéchua e o espanhol na obra de Arguedas

Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. (ARGUEDAS, 1997, p. 257).

De acordo com Cornejo Polar (1994), em *Los ríos profundos*, o sujeito, o discurso e a representação se localizam sempre no nível em que são reproduzidos, ou seja, no nível subalterno da sociedade. Um discurso que se con-

trapõe, por exemplo, a outras literaturas hispano-americanas nas quais boa parte de seus escritores eram pertencentes à classe dominante e expressavam a ideologia dessa classe, já em *Los ríos profundos* os personagens indígenas e mestiços se expressam em primeira pessoa, como se observa no seguinte fragmento do capítulo IV, intitulado *Zumbayllu*

— ¿Qué te pasa? —me preguntó Palacitos—. Pareces como asustado. Los *zumbayllus* te están loqueando. [...]

— ¡Era el hambre, Palacitos! Yo no soy tan amigo de la cocinera como tú.

Palacitos estiró el cuello y me habló al oído:

— Estuve en la cocina. [...] ¡Algo ha de suceder esta noche, hermanito! [...]

— Está bien. Nosotros no iremos (ARGUEDAS, 1958, p. 61).

O fragmento acima é uma conversa entre Ernesto, personagem que na infância foi criado por indígenas e que amava a cultura autóctone, e Palacitos, que como é exposto na obra de Arguedas, era o interno mais humilde do colégio, tinha vindo de uma cidadezinha da cordilheira dos Andes e era o único aluno do colégio que procedia de um *ayllu*, uma comunidade de índios. Por esse motivo, o aluno indígena lia com dificuldades e não entendia bem o castelhano. De acordo com o narrador da obra, ele se expressa em quéchua e sua fala é traduzida durante toda a obra.

Outra estratégia utilizada por Arguedas para subverter o estatuto colonial é a junção de dois gêneros literários, o romance e a canção/poema. De acordo com Rama (2008) as formas literárias originárias da cultura indígena eram as canções e os cantos folclóricos; já as da cultura dominante eram o romance e o conto. Arguedas promove uma modificação na literatura peruana, incorporando em suas narrativas as canções populares indígenas, provocando uma revolução. É na fusão de Romance com canções populares

peruanas que se situa *Los ríos profundos* e é por meio dessa literatura transcul-
turada que Arguedas expõe a sua originalidade.

Los ríos profundos (1958) contam 16 cantos transcritos em forma de poema. Esses cantos no romance têm a função de compor a ambientação realista do que se narra no romance social, visto que seus personagens são indígenas e mestiços. Essas canções também cumprem no interior da obra a função central da narração, pois estão entrosados no discurso narrativo, os dois gêneros literários formam um único texto na obra de Arguedas, como pode ser percebido no capítulo VI:

Sin embargo, durante la noche, como un estribillo tenaz, escuché en sueños un *huayno* antiguo, oído en la infancia, y que yo había olvidado hacía ya mucho tiempo:

Apank' orallay, apank' orallay,
apakullawayña,
tutay tutay wasillaykipi
uy wakullawayña.
Pelochaykiwan
yana wañuy pelochaykiwan
kuyaykullawayña.

Apankora, apankora,
llévame ya de una vez;
en tu hogar de tinieblas
críame, críame por piedad.
Con tus cabellos,
con tus cabellos que son la muerte
acaríciame, acaríciame.
(ARGUEDAS, 1958, p. 69)

Ernesto à noite no dormitório, após passar pelo susto de ver várias caranguejeiras (*apankora*) nas costas de seu colega “Peluca”, narra que se lembra de uma canção popular (um *huayno*) que cita esse tipo de aranhas e o narrador a expõe no romance, percebe que é uma canção sentimental/triste. Durante todo o texto as narrações e os cantos populares reais estabelecem ligações como no trecho citado acima, assim constituindo a obra. Arguedas ao receber o prêmio *Inca Garcilaso de la Vega* em 1968, comentou sobre essas misturas de culturas e artes diferentes em *Los ríos profundos* e agradeceu o reconhecimento dos leitores:

Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento de una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse (ARGUEDAS, 1997, p. 256).

Entende-se nesse fragmento do discurso que o escritor peruano utilizou o conhecimento da arte da cultura dominante a favor de sua gente. Ele se apresenta como um *“individuo quéchua moderno”*, pois entende e exerce seu papel de cidadão, buscando para os seus semelhantes os direitos devidos. A partir dessa citação pode ser entendido também que o autor compreende e assume que nele vive a cultura autóctone juntamente com a peruana, assim como vivem na maioria dos outros cidadãos peruanos, e buscou afirmar esse fato em suas obras literárias e em seus estudos etnográficos.

Nessa caminhada o projeto narrativo de Arguedas cobra plena vigência no contexto de uma realidade dividida pelas lutas de poder, e pela necessidade dos estratos dominantes exercerem preponderância sobre os menos fortes. Seu legado propõe refletir sobre a necessidade de dar forma a uma realidade pluricultural, na que coexistem diversos elementos significativos aos quais se deve dar voz. Como destacado por Nelson Osorio ao retratar Arguedas como o

[...] resultado y expresión del mundo andino. El mundo andino es una comunidad plural y en cierto modo heterogénea, que se forma articulada a eso que alguna vez hemos llamado la espina dorsal de nuestra América: la Cordillera de los Andes, que enlaza desde Venezuela, en el borde caribeño, hasta la Tierra del Fuego. (OSORIO, 2011, p. 410)

De acordo com Jorge Klor de Alva em *La poscolonización de la experiencia (latino) americana. Una reconsideración de los términos “colonialismo”, “poscolonialismo” y “mestizaje”*,

[...] la poscolonialidad puede concebirse mejor como una forma de conciencia contestataria/oposicional que emerge ya sea de condiciones imperiales y coloniales preexistentes o de condiciones subalternas actuales que fomentan la aparición de procesos dirigidos a la revisión de normas y prácticas de formas de dominación antecedentes o aún vigentes. (KLOR DE ALVA, 2010, p. 109)

Dentro desse contexto a obra do escritor e etnólogo peruano José María Arguedas (1911-1969), pode ser analisada a partir de uma perspectiva pós-colonial, pois questiona a hegemonia cultural e histórica andina uma vez que revela em seus escritos a experiência dos dominados mediante uma tensão permanente entre história, imposição cultural e resistência. Nesse sentido, o escritor peruano Jorge Valenzuela Garcés considerada que

Los indios, mestizos y blancos que pueblan sus novelas [de Argueda] son dispositivos que agitan su imaginación y que lo relacionan con una multiplicidad de sentimientos contradictorios sin los cuales le habría sido imposible escribir. Esa confrontación de razas, producto de la implantación colonial, está en la base de su obra y le otorga un valor incalculable que le sirve para proyectarse al futuro en el que se avizora aún grandes diferencias. Por ello resulta insulso pensar que Arguedas sea el ‘ultimo escritor postcolonial’ cuando sabemos que la colonialidad del poder está más viva que nunca y más aún cuando hay toda una generación de escritores que, siguiendo su estela de preguntas, lucha contra toda forma de racismo y exclusión. (VALENZUELA GARCÉS, 2011, p.6).

Como enfatizado por Valenzuela Garcés em *Los ríos profundos* a maioria das personagens são mestiças ou indígenas como se percebe no fragmento a seguir em que Ernesto, o personagem principal, em uma de suas saídas do internato nos finais de semana, narra que nas *Chicherías* “[...] *varias mestizas atendían al público. [...] Los indios y cholos las miraban con libertad. Y la fama de las chicherías se fundaba muchas veces en la hermosura de las mestizas que servían, en su alegría y condescendencia*” (ARGUEDAS, 1958, p. 36). O próprio protagonista da obra é mestiço, mestiçagem que pode ser confirmada quando Ernesto narra sobre as características de seu pai ao dizer que “[...] *parecía vecino de una aldea; sin embargo, sus ojos azules, su barba rubia, su castellano gentil y sus modales, desorientaban*” (ARGUEDAS, 1958, p. 27). E quando Rondinel, seu colega do internato, descreve o protagonista “*¡Eres un indiecito, aunque pareces blanco! ¡Un indiecito, no más!*” (ARGUEDAS, 1958, p. 62).

A mestiçagem plasmada na vida, na linguagem e na cultura latino-americana é resgatada por Arguedas ao longo de suas obras. Assim, por exemplo, após a independência do Peru o espanhol alcançou o patamar de língua nacional, conseqüentemente, no mundo criado por Arguedas o quéchua e o espanhol entram em diálogo a partir da utilização do quéchua e do castelhano num mesmo texto, integrando as estruturas linguísticas dessas duas línguas, como pode ser observado no seguinte fragmento da obra:

“Rasu-Ñiti” seguía con la cabeza y las tijeras este ritmo denso. Pero el brazo con que batía el pañuelo empezó a doblarse; murió. Cayó sin control, hasta tocar la tierra. Entonces “Rasu-Ñiti” se echó de espaldas. — ¡El Wamani aletea sobre su frente! —dijo “Atok’ sayku”. —Ya nadie más que él lo mira —dijo entre sí la esposa—. Yo ya no lo veo. “Lurucha” avivó el ritmo del yawar mayu [...]

“Atok’ sayku” saltó junto al cadáver. Se elevó ahí mismo, danzando; tocó las tijeras que brillaban. Sus pies volaban. Todos lo estaban mirando. “Lurucha” tocó el lucero kanchi (alumbrar de la estrella), del wallpa wak’ay

(canto del gallo) con que empezaban las competencias de los dansak', a la medianoche. (ARGUEDAS, 1958, p. 255-256).

Contudo, essa integração linguística, procedimento identificado por Bill Ashcroft et al (1989), como uma estratégia linguística utilizada pelos escritores pós-coloniais para responder ao discurso da metrópole, é utilizada por Arguedas para responder à classe hegemônica do Peru que escolheu o espanhol como a língua que representaria a nova nação. De acordo com Rama, uma das maiores dificuldades que enfrentou Arguedas no desenvolvimento de seu projeto literário foi a linguagem: “[...] *su dificultad para hacer que sus personajes indios hablaran español, cosa que le resultaba chocante y contradictoria con su experiencia de quechuísta que los conoció y trató en quechua [...] pues los indios hablaban entre ellos quechua y no español.*” (RAMA, 2008, p. 250). Consequentemente, Arguedas resolveu esse impasse, pois o narrador e os personagens de *Los ríos profundos* se expressam em um “espanhol americanizado”, com interferências das línguas ameríndias, encurtando assim a separação entre a língua do escritor e a língua de seus personagens, o que para Rama (2008, p. 51), configura que o escritor

[...] se ha reintegrado a la comunidad lingüística y habla desde ella, con desembarazado uso de sus recursos idiomáticos. Si esa comunidad es, como ocurre frecuentemente, de tipo rural, o aun colinda con una de tipo indígena, es a partir de su sistema lingüístico que trabaja el escritor, quien no procura imitar desde fuera un habla regional, sino elaborarla desde dentro con una finalidad artística.

O idioma espanhol foi para Arguedas uma língua aprendida tardiamente e aceita como um instrumento obrigatório de comunicação intelectual. A língua quéchua foi sua língua materna, na qual, em sua literatura, ele fez associações afetivas. Para Rama (2008), na obra de Arguedas, boa parte das

palavras está em sua língua materna, ou seja, o autor transpôs em suas obras a linguagem real de seu povo, um espanhol com palavras e expressões em quéchua. Para o escritor peruano, as palavras nessa língua ameríndia conservam vivamente uma rede de associações emocionais e intelectuais com que foram empregadas durante a sua infância, que seus sons foram capazes de absorver não somente sons analógicos, mas também imagens e sabores que rememoram sua infância junto ao povo indígena.

Ao longo da narrativa de *Los ríos profundos* se percebe o encontro das duas línguas, a espanhola e a quéchua. Já no início do capítulo V, percebe-se nos três primeiros parágrafos a utilização de algumas palavras em quéchua no interior de algumas frases em castelhano. Nesse capítulo, o narrador começa expondo acerca de *Huanupata*, um dos bairros da cidade de *Abancay*, na qual seus principais moradores eram mestiços de classe baixa. O menino Ernesto, narrador e protagonista, gostava de passear por esse bairro nos finais de semana,

Sólo un barrio alegre había en la ciudad: *Huanupata*. Debió ser en la antigüedad el basural de los *ayllus*, porque su nombre significa “morro del basural”. [...] Era el único barrio donde había chicherías. Los sábados y domingos tocaban arpa y violín en las de mayor clientela, y bailaban *huaynos* [...].

Varias mestizas atendían al público. [...] Los indios y cholos las miraban con igual libertad. [...]

Las chicherías recibían gente desde el mediodía, pero sólo en la tarde y en la noche de los sábados y domingos iban los músicos. Cualquiera parroquiano podía pedir que tocaran el *huayno* que prefería [...] (ARGUEDAS, 1958, p. 36-37).

No seguinte trecho do capítulo VIII, percebe-se também uma palavra em quéchua em um parágrafo em castelhano quando se narra sobre o caminho

que o padre diretor e Ernesto percorriam desde o internato até a fazenda para se encontrar com os indígenas:

El Padre iba rezando. Las flores inmensas de los pisonayes pasaban rápidamente como una roja franja, en lo alto. No se les veía una por una o árbol por árbol, como yendo a pie. Reconocí un gran cedro en el camino (ARGUEDAS, 1958, p. 89).

Nos fragmentos transcritos podem compreender-se os significados das palavras *chichería* – lugar onde se vende bebida feita de milho fermentado, *cholos* – mestiços, os menosprezados socialmente e *pisonayes* – árvore característica da região andina. Nota-se que não há interferência no corpo do texto com traduções das palavras em língua autóctone, a narração é exposta da mesma forma como a língua é falada na realidade peruana, ou seja, com a utilização de palavras de duas línguas distintas.

As palavras *ayllus* – comunidade de índios e *huayno* – canção e dança popular de origem incaica – são traduzidas em notas de rodapé nos capítulos I e III respectivamente. Entende-se que o escritor traz os significados das palavras em quéchua em notas de rodapé para os leitores que não participam da cultura autóctone compreenderem o que está sendo exposto. Cabe destacar que o autor faz a tradução das palavras em quéchua somente uma vez na obra e não as troca pelas suas traduções ou palavras com significados semelhantes em castelhano, assim, valoriza-se a língua utilizada pelos mestiços peruanos, pois “[...] en *Los ríos profundos* rige [...] un flexible castellano americanizado, al cual el autor incorpora frases o palabras quechuas ocasionales, traduciendo-las entre paréntesis o en las notas al calce.” (RAMA, 2008, p. 274).

Nos capítulos V, VI, VIII e IX nota-se que os personagens ao proferir uma palavra ofensiva, um insulto ou uma interjeição de nojo, se expressam na língua autóctone, por exemplo:

— ¡Silencio, k'anras ¡Silencio!" (ARGUEDAS, 1958, p. 46), "— ¡Zorrinos, zorrinos! ¡Pobres k'echas — amonestaba Lleras, con voz casi indiferente" (ARGUEDAS, 1958, p. 56). "— ¡Déjenlo, déjenlo, avispas! — dijo el 'Chipro', y se dirigió hacia su cama —. ¡Avispas, akatank'as!" (ARGUEDAS, 1958, p. 89), "— ¡No! — gritó Lleras —. ¡No! ¡Es negro, Padrecito! ¡Es negro! ¡Atatauya!" (ARGUEDAS, 1958, p. 103), "— En los pueblos donde he vivido con mi padre, los indios no son erk'es. (ARGUEDAS, 1958, p. 117).

Todos os significados dessas palavras quéchuas são trazidos em notas de rodapé. *K'anras* significa "sujos", *k'echas* é o equivalente a "mijões", *akatank'as* significa "escaravelhos", *atatauya* é uma interjeição de nojo e *erk'es* significa "criancinhas choronas". A utilização de insultos e interjeições de nojo ocorre tanto na obra de Arguedas quanto na realidade peruana, pois, como afirma Rama (2008), para os mestiços, a potencialidade dos insultos com a finalidade de "ferir" o insultado, só se encontra plenamente no interior da língua autóctone. Por isso os personagens de *Los ríos profundos* usam o quéchua para insultar e não o espanhol.

Sobre os cantos indígenas andinos presentes na obra de Arguedas, Rama (2008) assevera que esses cantos são composições populares de tipo tradicional, em sua maioria anônima. Sobre esses mesmos cantos, George Robert Coulthard (1979), expõe que Arguedas não se sentiu à vontade com a expressão literária da língua espanhola para interpretar os sentimentos dos indígenas, dessa forma buscou traduzi-las em espanhol sem a perda do sentido emocional original das canções em língua autóctone. De acordo com Coulthard (1979, p. 44), "*seria um grave erro do leitor prescindir das canções; são belíssimas, expressivas, e Arguedas sabe colocá-las com um tino que reflete sua capacidade literária*", como pode ser apreciado a seguir:

“Huayruro”, ama baleaychu;
chakapatapi chakaykuy;
“huayruro”, ama sipiychu
chakapatapi suyaykuy,
tiayaykuy; ama manchaychu.

No dispares; *huayruro*
sobre el puente sé puente;
no mates, *huayruro*;
sobre el puente espera,
siéntate; no te asustes.
(ARGUEDAS, 1958, p. 114)

Em *Los ríos profundos* essa canção é cantada por um grupo de *cholas* que imploram aos guardas civis não matarem as donas das *chicherías* por terem roubado o sal do município de *Abancay* e tê-lo distribuído para os indígenas que trabalhavam nas fazendas das regiões. Arguedas traduz o canto sem perder a sua essência, sem modificar a expressão sentimental que as indígenas expressaram em sua canção. A palavra *huayruro* é traduzida em nota de rodapé, segundo Arguedas, é um nome dado pelos indígenas aos guardas civis. Arguedas preserva essa palavra em quéchua por não encontrar outra equivalente em língua Espanhola, dessa forma, mantém a essência sentimental dos indígenas ao comporem e ao cantarem essa canção.

Como se pode perceber em *Los ríos profundos* o protagonista é um menino mestiço, que como o próprio Arguedas aprendeu quéchua antes que castelhano, viveu entre indígenas que passou por um processo de amadurecimento e aprendizagem em um povoado dos Andes, onde experimenta as fraturas de uma cultura nacional dividida entre duas visões de mundo aparentemente irreconciliáveis. Na opinião de González Echavarría (2011, p. 228), trata-se de “*uma experiencia altamente perturbadora porque para Ernesto aprender de los sacerdotes y de sus compañeros hispanohablantes significa olvidar, o peor aún, desdeñar la vida de quienes lo criaron*”, contudo, para fugir da violência propiciada pelas autoridades e por seus colegas, Ernesto, o protagonista, se refugia no universo simbólico indígena. Conforme Bella Josef (1980), esse romance é uma recriação daquilo que o próprio Arguedas vivenciou, pois, o autor foi

[...] testemunha e participe do choque de duas culturas, sentiu na própria pele a injustiça do mundo índio [...]. Em seus livros transparece a contradição de uma existência e eles não representam a mera captação do mundo indígena, mas o índio falando de dentro de sua cultura. Nos onze capítulos de *Os ríos profundos* – sua obra principal – procurou ser fiel a uma experiência existencial, colocando diante dos leitores um Peru profundo, experimentado “desde adentro” como costumava dizer-nos, com sua dicotomia cultural representada pela trágica contradição dos dois espaços: a costa e a serra. [...] A realidade diretamente absorvida é recriada, mostrando um mundo sentido como parte de si mesmo e que anula a diferença entre sujeito e objeto. Daí o sopro de verdade que têm *Os rios profundos*, como toda obra marcada por uma experiência pessoal, de profunda vinculação com a realidade (JOSEF, 1980, p. 141-142).

Assim, no nível linguístico, a utilização do quéchua em relação com o castelhano não se evidencia unicamente em termos dos agentes que decidem deliberadamente usar um sistema linguístico sobre o outro. Essa decisão implica, sobretudo, una forma de pensar o imaginário espanhol e o quéchua. Ao longo da narrativa de Arguedas, as intervenções realizadas em quéchua aparecem em contextos cerimoniais ou reflexivos, em que as personagens “cantam” ou “pensam” em quéchua para relacionar-se com o ambiente y alcançar um grau maior de reflexividade sobre seu lugar no mundo, como ocorre na passagem da obra em que Ernesto fica apreensivo e, à noite, no horário em que todos se reuniam na capela para rezar o terço, ele quis pedir proteção ao Deus católico, mas não consegue e sente vergonha,

Entonces, mientras temblaba de vergüenza, vino a mi memoria, como un relámpago, la imagen del *Apu* K'arwarasu. Y le hablé a él, como se encomendaban los escolares de mi aldea nativa, cuando tenían que luchar o competir en carreras y en pruebas de valor.

— ¡Sólo tú, *Apu* y el “Markask’a”! — le dije —. *Apu* K’arwarasu, a ti voy a dedicarte mi pelea! [...].

El K’arwarasu es el *Apu*, el Dios regional de mi aldea nativa. Tiene tres cumbreres nevadas que se levantan sobre una cadena de montañas de roca negra. Le rodean varios lagos en que viven garzas de plumaje rosado. El cernícalo es el símbolo del K’arwarasu. Los indios dicen que en los días de Cuaresma sale como un ave de fuego, desde la cima más alta, y da caza a los cóndores, que les rompe el lomo, los hace gemir y los humilla. Vuela, brillando, relampagueando sobre los sembrados, por las estancias de ganado, y luego se hunde en la nieve.

Los indios invocan al K’arwarasu únicamente en los grandes peligros. Apenas pronuncian su nombre y el temor a la muerte desaparece (ARGUEDAS, 1958, 64).

No fragmento transcrito acima percebe-se que Ernesto sente mais confiança em *Apu K’arwarasu*, Deus regional de sua aldeia. Seu símbolo é o *cernícalo*, que segundo os indígenas nos dias de quaresma sai de cima das montanhas como uma ave de fogo, caça os condores e os mata. Ele é invocado nos grandes perigos, nos momentos de lutas e competições em que os indígenas deviam participar para passar nas provas de força de sua comunidade. Após invocar *Apu K’arwarasu*, ele se sente mais animado e mais corajoso, sente-se protegido pelo seu Deus.

Em contraposição à utilização do quéchua na obra de Arguedas, o uso do castelhano se acentua em casos de dúvida ou desconhecimento, em que se pergunta em castelhano e não em quéchua para procurar entender os elementos desconhecidos, como no fragmento em que Ernesto encantado com uma construção do Cuzco interroga seu pai sobre o que vê:

¿Álguien vive en este palacio de Inca Roca?

— Desde la Conquista.

— ¿Viven?

— ¿No has visto los balcones? [...]

— ¿Viven adentro del palacio? — volví a preguntarle.

— Una familia noble.

— ¿Cómo el Viejo?

— No. Son nobles, pero también avaros, aunque no como el Viejo. El Viejo no! Todos los señores del Cuzco son avaros

Percebe-se nesse trecho que os que habitam a antiga morada do Inca Roca são nobres, porém não indígenas. Pois, assim como na realidade peruana, os indígenas e mestiços geralmente moram às margens das cidades ou trabalham para os latifundiários. No trecho citado, o autor generaliza que os senhores de Cuzco são avaros, entende-se que é uma crítica de Arguedas perante a realidade que vivia: o poder social dominado por poucos abastados e a maioria das pessoas, principalmente indígenas e mestiças, à margem da sociedade. Sobre este fato, Ángel Rama (2008) afirma que Arguedas em sua literatura foi um reivindicador de igualdade para todos, sempre esteve a serviço do povo indígena que durante séculos foram explorados pelos homens brancos, tanto na Colônia quanto na República, mas ao mesmo tempo tem consciência lúcida da problemática andina a que procura examinar com critérios realistas, evitando as simplificações. Literaturas como a de Arguedas, como afirma Thomas Bonnici (2005, p. 266), fazem parte do “processo pelo qual o poder da linguagem e a autoridade da literatura são arrancados da literatura europeia dominante e começam a ter um ambiente próprio para o seu desenvolvimento”.

Dessa maneira, a voz narrativa ratifica a importância do quéchua como língua própria do espaço colonizado a nível do saber, e situa o castelhano

como parte de la epistemología da modernização que muda o ambiente e transforma o espaço historicamente ‘indianizado’ da comunidade. Ao utilizar palavras em quéchua nos textos escritos em castelhano Arguedas desafia o estatus hegemônico dado à língua colonial.

É possível concluir, então, que para Arguedas, o lugar do indígena e o papel que desempenham sua língua e sua cultura na construção da nova nação não são instrumentos passivos, senão instrumentos vitais para negociar com as mudanças sociopolíticas que se desenvolvem nas nações. A obra de Arguedas demonstra que a mestiçagem está arraigada nas tradições nativas e somente poderiam ter nascido em um *locus* geopolítico particular. Afirmam também que a mestiçagem ou a hibridez que emerge de cada nação narra a história de sua sociedade.

Bibliografia

ASHCROFT, Bill; Gareth GRIFFITHS; Helen TIFFIN. *The Empire Writes Back: theory and practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1989.

ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada, 1958.

ARGUEDAS, José María. *No soy un aculturado*. In: ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Madrid: ALLCA XX, 1997. pp. 256-258.

BARREIRO SAGUIER, Rubén. “Encontro de Culturas”. In: FERNÁNDEZ MORENO, César. (Org.). *América Latina em sua literatura*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1979. pp. 04-24.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: EDUEM, 2005.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro/ Lisboa: Bertrand Brasil/Difel, 1990.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.

COULTHARD, George Robert. "A Pluralidade Cultural". In: FERNÁNDEZ MORENO, César (org.). *América Latina em sua literatura*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 39-59.

FLORES GALINDO, Alberto. "Buscando un inca". In: *Obras completas de Flores Galindo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993. pp. 43-45.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latino-americana*. Trad. Virginia Aguirre Muñoz. 2ª ed. México: F.C.E, 2011.

JOSEF, Bella. *O jogo mágico*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

KLOR DE ALVA J. "La poscolonización de la experiencia (latino) americana. Una reconsideración de los términos 'colonialismo', 'poscolonialismo' y 'mestizaje'". In: SANDOVAL, Jorge (Comp.). *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. pp. 103-150.

LARCO, Juan. (comp.). "Conversando con Arguedas". In: *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas, 1978. pp. 21-30.

OSORIO TEJERA, Nelson. "José María Arguedas y la construcción del lenguaje de la identidad mestiza". In G. Flores Heredia et al (eds.). *Arguedas Centenario: Actas del Congreso Internacional José María Arguedas, Vida y Obra* (pp. 410-18). Lima: San Marcos, 2011.

PRIETO, René. "La literatura indigenista". In: GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto; PUPO-WALKER, Enrique (Eds.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Gredos, 2006. pp. 160-184.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2ª ed. Buenos Aires: El Andariego, 2008.

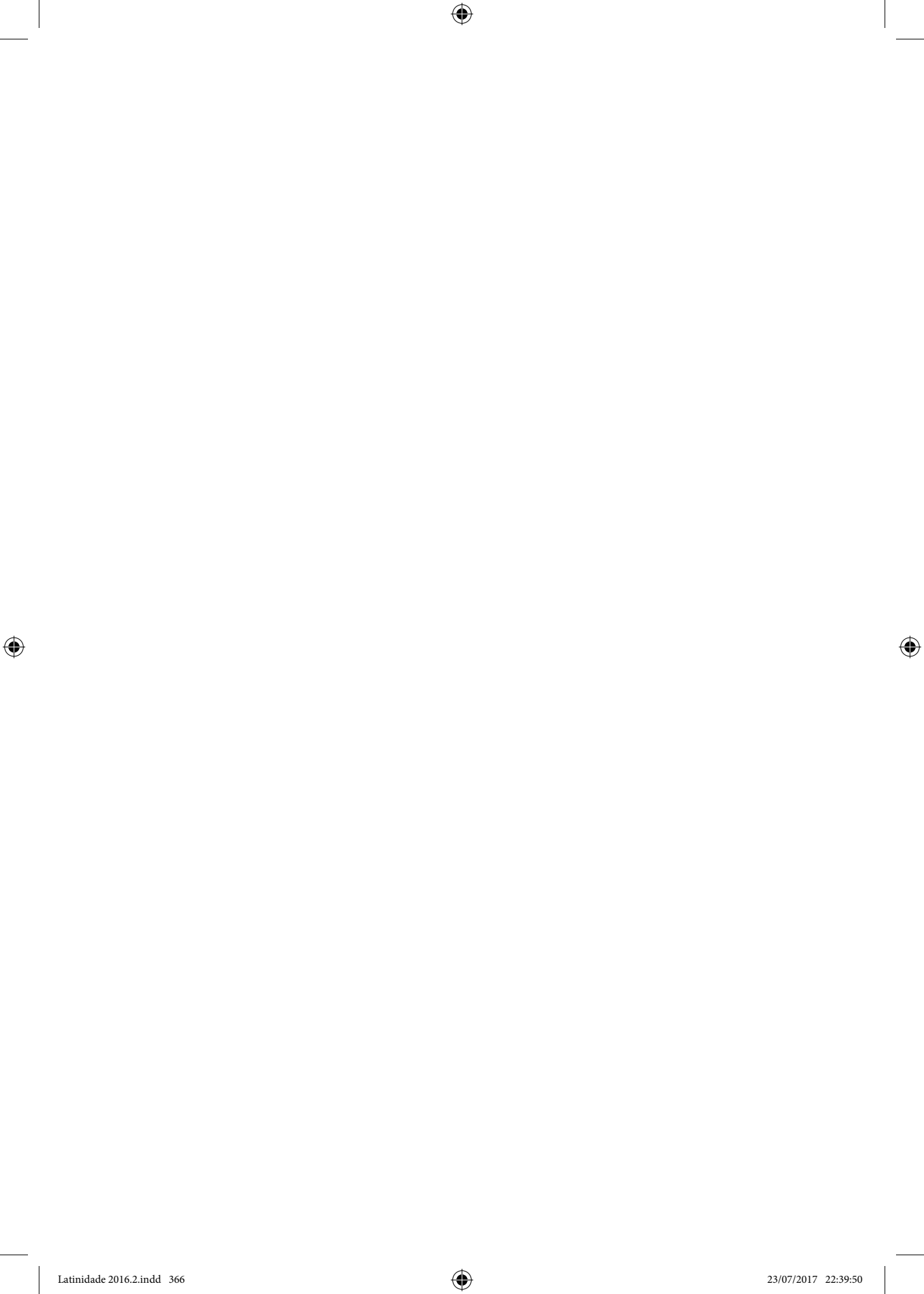
ROJO, Grinor. *En las más altas cumbres*. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006). 1ª ed. Santiago: LOM ediciones, 20012.

SANDOVAL, Jorge (Comp.). *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. pp. 103-150.

VALENZUELA GARCÉS, Jorge. “Cien años con José María Arguedas, cien años de una utopía realizable”. In: *Revista Letras* 86. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011. pp.5-6.

Recebido em: Setembro/2016

Aceito para publicar em: Outubro/2016



Normas Editoriais

- O autor do trabalho deve indicar seu nome completo, título acadêmico e vinculação institucional, bem como endereço completo para correspondência.
- Os trabalhos devem ser enviados em disquete, Cd, pendrive, acompanhado de cópia impressa em papel.
- O resumo e o *abstract* devem ter no máximo 10 linhas e vir acompanhados de 3 palavras = *chaves/keywords*.
- Os artigos devem ter extensão máxima de 65 mil caracteres, digitados na fonte *Times New Roman* 12, com espaço 1,5 e margens de 2,5 cm.
- Os destaques feitos no corpo do texto deverão ser feitos com aspas simples.
- As palavras e expressões escritas em língua diferente daquela escolhida pelo autor deverão aparecer em itálico, bem como os títulos de livros, revistas, jornais, instituições etc.
- As citações até três (3) linhas deverão ser feitas no corpo do texto, com aspas duplas. As citações que ultrapassarem três (3) linhas deverão ser transcritas com recuo no texto, sem aspas.
- Os destaques feitos pelo autor nas citações deverão ser indicados em negrito.
- Os artigos devem ser acompanhados de resumos (em português e Inglês), com, aproximadamente, dez linhas e de cinco (5) palavras-chave (em português e inglês).
- Os originais podem ser remetidos em português, inglês, francês, espanhol ou italiano.

- As resenhas críticas devem ter extensão máxima de 10 mil caracteres, digitados na fonte *Times New Roman* 12, com espaço 1,5 e margens de 2,5 cm. As notas devem ser colocadas ao final da resenha.
- Todas as notas devem ser devidamente numeradas e colocadas ao final do texto, antes da bibliografia.
- A bibliografia deve ter a seguinte apresentação:

Nome e SOBRENOME. Título do livro em itálico: subtítulo. Tradução, edição, cidade: Editora, ano, p. ou pp.

Nome e SOBRENOME. Título do capítulo ou parte do livro. In: Título do livro em itálico. Tradução, edição, cidade: Editora, ano, p. ou pp.

Nome e SOBRENOME. Título do Artigo entre aspas. Título do Periódico em itálico. Cidade: Editora, vol., fascículo, ano, p. ou pp.
- Admitem-se as referências *Id. ibidem* e Op. cit., segundo as normas em utilização.
- Todos os trabalhos serão submetidos a dois pareceristas. Os autores serão notificados da aceitação ou não dos respectivos trabalhos. O material remetido não será devolvido pela revista. Os trabalhos não aceitos estarão à disposição dos autores pelo prazo de seis meses, a contar da emissão do parecer.
- Todos os artigos encaminhados fora destas normas serão enviados ao autor para as adaptações necessárias.
- São automaticamente cedidos à revista os direitos autorais sobre os originais e traduções por ela publicados. Os dados e conceitos abordados nos artigos e resenhas são da exclusiva responsabilidade do autor.
- Cada autor receberá, gratuitamente, cinco exemplares do número da revista que contenha seu artigo.