

# ariús

v. 14, n. 1/2  
jan./dez. 2008

**Revista de Ciências Humanas e Artes**

- **Autora Convidada**  
Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)
- **Dossiê: Identidades Sociais Emergentes**
- **Outros Temas**

ISSN 0103-9253



**ariús**

**Revista de Ciências Humanas e Artes**

v. 14, n. 1/2, 152 p., jan./dez., 2008

CENTRO DE HUMANIDADES

ARIÚS – Revista de Ciências Humanas e Artes  
CENTRO DE HUMANIDADES – UFCG  
Rua Aprígio Veloso, 882, Bairro Universitário, CP 10.052  
CEP 58.429-900, Campina Grande – PB



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN – 0103-9253

v. 14, n. 1/2, 152 p., jan./dez. 2008

A Ariús é uma publicação semestral do Centro de Humanidades da UFCG. Publica trabalhos inéditos nas áreas de Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas e Artes



UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
CAMPINA GRANDE

## EDITOR

André Augusto Diniz Lira (UFCG)

## EDITORAS ADJUNTAS

Fabiola Cordeiro de Vasconcelos e Leiliam Cruz Dantas (UFCG)

## CONSELHO EDITORIAL (UFCG)

Carmen Verônica de Almeida Ribeiro • Fernando José Torres Barbosa • Garibaldi Dantas de Oliveira • Gervácio Batista Aranha • José Benjamim Montenegro • Magnólia Gibson Cabral da Silva • Marisa Nóbrega Rodrigues • Mércia Rejane Rangel Batista • Renato Kilpp • Roberto Mendoza

## COMISSÃO CIENTÍFICA

Afrânio-Raul Garcia Júnior (EHESS-CRDC) • Antonio de Pádua Carvalho Lopes (UFPI) • Antônio Paulo Rezende (UFPE) • Antônio Torres Montenegro (UFPE) • Bernardete Wrublevski Aued (UFSC) • Denise Lino de Araújo (UFCG) • Durval Muniz de Albuquerque Júnior (UFRN) • Eliane Moura da Silva (UNICAMP) • Eli-Eri Luiz de Moura (UFPB) • Gesinaldo Ataíde Cândido (UFCG) • José Roberto Pereira Novaes (UFRJ) • Lemuel Dourado Guerra (UFCG) • Lia Matos Brito de Albuquerque (UECE) • Luiz Francisco Dias (UFMG) • Maria da Conceição Ferrer Botelho Sgadari Passeggi (UFRN) • Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UNICAMP/UFPE) • Maria Stella Martins Bresciani (UNICAMP) • Reinaldo Antonio Carcanholo (UFES) • Suerde Miranda de Oliveira Brito (UEPB)

## EDITORA DO DOSSIÊ

Mércia Rejane Rangel Batista (UFCG)

## EDITOR DA VERSÃO ONLINE

Antônio Gomes da Silva (UFCG)

## Pareceristas *ad hoc*

Eleny Gianini (UFCG) • Elizabeth Christina de Andrade Lima (UFCG) • Keila Queiroz e Silva (UFCG) • Lincoln da Silva Diniz (UFPE) • Maria Liège Freitas Ferreira (UFCG) • Rogério Humberto Zeferino Nascimento (UFCG)

## Revisores

Língua Portuguesa: Fabiana Ramos de Lima, Nadege da Silva Dantas • Língua Inglesa: Garibaldi Dantas de Oliveira • Língua Francesa: Carmen Verônica de Almeida Ribeiro

## Normalização Técnica

Severina Sueli da Silva Oliveira CRB-15/225

## REITOR

Thompson Fernandes Mariz

## VICE-REITOR

José Edilson de Amorim

## CENTRO DE HUMANIDADES

### Diretor

Lemuel Dourado Guerra

### Vice-diretora

Rosilene Dias Montenegro

## Disponível em:

www.ch.ufcg.edu.br/ariús  
e-mail: ariús@ch.ufcg.edu.br  
e-mail: editor\_ariús@ch.ufcg.edu.br

## ARIÚS – Revista de Ciências Humanas e Artes

CENTRO DE HUMANIDADES – UFCG  
Rua Aprígio Veloso, 882 – Bairro Universitário  
Caixa Postal: 10.052  
CEP: 58.429-900  
Campina Grande – PB

## Capa e projeto gráfico geral

Lamarck Bezerra de Melo

## Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFCG

A718 ARIÚS: revista de ciências humanas e artes. – v. 1, n. 1, (out./dez. 1979) – v. 14, n. 1/2 (jan./dez. 2008). – Campina Grande: EDUFCG, 2008. 152p.: il.

Anual: 1979.

Suspensa: 1980-1989.

Anual (com alguma irregularidade): 1990-2006.

Semestral: 2007-

Editor: Universidade Federal da Paraíba de 1979 a 2001; Universidade Federal de Campina Grande 2002-.

ISSN 0103-9253

1- Ciências Humanas 2- Ciências Sociais 3- Lingüística 4- Artes 5- Periódico I- Título.

CDU 3(05)

# Sumário

<u>EDITORIAL</u>	5
<u>AUTORA CONVIDADA • INVITED AUTHOR</u>	
<b>Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção • Quilombo lands in Brazil: territorial rights in construction</b> • <i>Eliane Cantarino O'Dwyer</i> (Universidade Federal Fluminense)	9
<u>DOSSIÊ: IDENTIDADES SOCIAIS EMERGENTES • DOSSIER: EMERGING SOCIAL IDENTITIES</u>	
<b>Cultura indígena no Nordeste em Panorama • Indigenous culture in northeastern Brazil in perspective</b> • <i>Rodrigo de Azeredo Grünwald</i> (Universidade Federal de Campina Grande)	19
<b>Caxixó: o difícil reconhecimento de um povo indígena pelo Estado brasileiro • Caxixó: the difficult recognition of an indigenous people by the Brazilian State</b> • <i>Vanessa Caldeira</i> (Casa de Saúde Indígena de São Paulo)	29
<b>Festas e brincadeiras: a vida cerimonial dos potiguaras • Parties and plays: the potiguara's ceremonial life</b> • <i>José Glebson Vieira</i> (Universidade do Estado do Rio Grande do Norte)	40
<b>O caso dos surdos e da Libras: algumas considerações etnográficas sobre o discurso da etnicidade relativo à surdez • The case of deaf people and 'Libras': some ethnographic considerations about the discourse of deafness</b> • <i>César Augusto de Assis Silva</i> (Universidade de São Paulo)	51
<b>Quilombos na Paraíba: notas sobre a emergência de uma comunidade quilombola • Quilombos in the Brazilian state of Paraíba: notes on the emergency of a quilombola community</b> • <i>Eulália Bezerra Araújo; Mércia Rejane Rangel Batista</i> (Universidade Federal de Campina Grande)	61
<b>Definindo os ciganos: as representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa, PB • Defining gypsies: collective representations of the gypsy population in the city of Sousa, PB</b> • <i>Maria Patrícia Lopes Goldfarb</i> (Universidade Federal da Paraíba)	76
<u>OUTROS TEMAS • OTHER THEMES</u>	
<b>O modelo de Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) e suas questões • The model of private reserves of The Brazilian Natural Heritage and its questions</b> • <i>Luis Henrique Cunha</i> (Universidade Federal de Campina Grande); <i>José Ivaldo Alves O. Silva</i> (Universidade Estadual da Paraíba)	85
<b>O tratamento do texto literário nos manuais para o ensino de Francês Língua/Literatura Estrangeira (FLLE) • The treatment of the literary text in the textbooks for the teaching of French Foreign Language/Literature (FFLL)</b> • <i>Josilene Pinheiro Mariz</i> (Universidade Federal de Campina Grande)	95
<b>Da vida pública noturna nas cidades do norte brasileiro: recepção ao teatro e ao cinema na passagem do Século XIX para o Século XX • On public night life in the cities of the Brazilian north: theater and cinema reception in the turning of the nineteenth century for the twenty century</b> • <i>Gervácio Batista Aranha</i> (Universidade Federal de Campina Grande)	103

***(Non) working disagreements: AIDS, África e possibilidades de conciliação com o trabalho etnográfico • (Non) working disagreements: AIDS, Africa and possible conciliations through ethnographic work • Josué Tomasini Castro*** (Universidade de Brasília) 119

**Imagens do Nordeste natural na transição colônia-império: O olhar do viajante naturalista Manuel Arruda da Câmara sobre o meio ambiente (1793-1810) • Images of the natural Northeast in the transition from colony to imperial Brazil: The naturalist-traveler's look of Manuel Arruda da Câmara on the environment (1793-1810) • Catarina de Oliveira Buriti; José Otávio Aguiar** (Universidade Federal de Campina Grande) 129

RESENHA

**Conspiração de nuvens • José Mário da Silva** (Universidade Federal de Campina Grande) 145

INSTRUÇÕES AOS AUTORES 148

PUBLISHING GUIDELINES (INSTRUCTIONS TO AUTHORS) 150

## Editorial

A temática da identidade social é uma daquelas “galerias do conhecimento” que várias ciências têm procurado percorrer, construindo uma leitura mais dinâmica, contextual e complexa do fenômeno identitário. A Antropologia, nesse âmbito, em seu recorte disciplinar, apresenta uma contribuição singular. O dossiê *Identidades Sociais Emergentes* espelha essa singularidade, na medida em que enlaça a cultura e o poder na construção permanente de indígenas, ciganos, surdos, potiguaras e negros no Brasil. Apesar da singularidade do olhar antropológico, os autores desses artigos apresentam uma rica contribuição para a temática lançando luzes para outros campos disciplinares.

A *Autora Convidada* deste volume da revista é Eliane Cantarino O’Dwyer, da Universidade Federal Fluminense. Em seu artigo, situa panoramicamente os debates que os antropólogos têm travado no campo de aplicação dos direitos territoriais, sobretudo no que diz respeito às terras de quilombo, e levanta importantes questionamentos sobre o reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania.

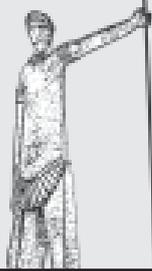
Na seção *Outros Temas*, são contemplados temas diversificados da História, da Sociologia e do ensino da Língua e Literatura Estrangeira. Na seção *Resenha*, o professor José Mário da Silva discorre sobre o livro *Conspiração de Nuvens* de Lygia Fagundes Telles. A arte literária reveste-se, nessa resenha, de um colorido tão belo que a própria crítica da obra já é uma grande obra.

Destacamos que resolvemos, para dar dinâmica maior a publicação deste periódico, que pelo menos um dossiê temático será publicado por volume e não por número da revista. Deste modo, poderemos publicar em um mesmo volume um único dossiê, inclusive em números distintos, sendo parte I e II.

Agradecemos aos que contribuíram na construção deste número, listados nominalmente no expediente da revista, inclusive aos novos membros desse projeto coletivo do Centro de Humanidades da UFCG.

*André Augusto Diniz Lira*  
Editor da Ariús





Autora  
convidada





**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção

ELIANE CANTARINO O'DWYER

Universidade Federal Fluminense

### RESUMO

Neste artigo, pretendo situar os debates de antropólogos que estão inseridos no campo de aplicação dos direitos constitucionais, principalmente no que diz respeito às terras de quilombo e algumas questões que precisamos enfrentar no contexto atual sobre o reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania. A diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) constituiu na gestão de 1994-1996 Grupo de Trabalho para refletir sobre a conceituação de Terras de Remanescentes de Quilombos, a sistemática administrativa para sua implementação e o papel do antropólogo nesse processo. Procuro fazer o balanço dos trabalhos desenvolvidos, dos desafios enfrentados e o atual momento político.

**Palavras-chave:** Aplicação dos direitos constitucionais. Terras de Quilombo. Identidade.

## Quilombo lands in Brazil: territorial rights in construction

### ABSTRACT

This article has the intention of establishing debates in which the anthropologists are immersed on the field of applying constitutional rights, mainly in what concerns Quilombo lands (a sort of hiding-place that black slaves used to run to when escaping from the farms where they were kept prisoners, and forced to work during colonial age in Brazil) and some questions about different citizenship recognition rights that we need to face in the current context. The directorship of Brazilian Association of Anthropology (Associação Brasileira de Antropologia – ABA) created, on the period from 1994 to 1996, a Group of Work that had the objective of reflecting about the conceptualization of the lands of the people that survived the period in which they were remnants in the Quilombos, the administrative systematic necessary for its implementation and the anthropologist's role in this process. I try to make an evaluation of the developed works, the faced challenges and the current political moment.

**Key words:** Constitutional rights application. Quilombo lands. Identity.

### Eliane Cantarino O'Dwyer

Doutora em Antropologia Social pela UFRJ. Professora da Universidade Federal Fluminense.

#### Endereço para correspondência:

Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia. Campus do Gragoatá – Bloco O – Sala 313. Gragoatá. CEP 24210-350 – Niterói, RJ – Brasil

Neste artigo pretendo situar os debates que os antropólogos estão inseridos no campo de aplicação dos direitos constitucionais, principalmente no que diz respeito às terras de quilombo e algumas questões que precisamos enfrentar no contexto atual sobre o reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania.

A diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), sob a presidência do Prof. João Pacheco de Oliveira, definiu como um desafio da gestão 1994-1996, que a ABA viesse a se manifestar não apenas em relação às questões que envolvessem assuntos indígenas e se fizesse igualmente presente em outros domínios e campos de atuação significativos. Foi com esta atribuição que se constituiu o Grupo de Trabalho da ABA para refletir sobre a conceituação de Terras de Remanescentes de Quilombos, a sistemática administrativa para sua implementação e o papel do antropólogo nesse processo.

A primeira reunião desse Grupo de Trabalho ocorreu em 17 de outubro de 1994 e teve a participação de pesquisadores que trabalhavam com esta questão<sup>1</sup>. Nessa ocasião foi elaborado um documento para o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, promovido pela Fundação Cultural Palmares/Minc, realizado em Brasília entre os dias 25 e 27 de outubro de 1994. O documento, que trata da abrangência do significado de Quilombo visando à aplicação do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, foi discutido com representantes de diversas Associações e Comunidades Negras Rurais presentes no seminário, em Brasília.

De acordo com este documento, o termo Quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo "ressemantizado" para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não-governamentais, entidades profissionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. Um exemplo disso é o termo "remanescente de quilombo", instituído pela Constituição de 1988, que vem sendo 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.

Contemporaneamente, portanto, o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológi-

cos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento mediante normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (BARTH, 1969).

No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

Baseados nessa perspectiva e levando em conta o campo de discussão e de ações sociais que a aplicação do dispositivo constitucional vinha delineando, sendo objeto inclusive de tomadas de posições oficiais, publicamos o caderno da ABA: *Terra de Quilombo*, que reunia trabalhos de antropólogos e pesquisadores de áreas afins com distintas visões e compreensões da problemática, como forma de contribuir para relativizar noções baseadas em julgamentos arbitrários e indicar a necessidade de se perceber os fatos a partir de outra dimensão, que venha a incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que pretendem em suas ações a vigência do direito atribuído pela Constituição Federal.<sup>2</sup>

Na gestão 1996-1998 da ABA, foi desenvolvido o *Projeto Quilombos: laudos antropológicos, consolidação de fontes e canais permanentes de comunicação*, com apoio da Fundação FORD, visando gerar as bases de uma sistemática para acompanhamento dos laudos periciais, a partir das demandas de comunidades negras rurais que pretendem em suas ações a aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Cons-

<sup>1</sup> Nessa ocasião, na sede da ABA, no IFCS/UFRJ, reunimo-nos, entre outros, eu, Ilka Boaventura Leite, Lúcia Andrade, Neusa Gusmão e o advogado Dimas Salustiano da Silva de São Luís do Maranhão.

<sup>2</sup> Colaboradores do Caderno Terra de Quilombo: Siglia Zambrotti Doria; Mari de Nasaré Baiocchi; Lúcia M. M. de Andrade; Neusa Maria Mendes de Gusmão; Rosa Elizabeth Acevedo Marín; Dimas Salustiano da Silva; Ilka Boaventura Leite e Eliane Cantarino O'Dwyer.

tuição Federal de 1988, com a consolidação de alguns procedimentos considerados necessários na identificação e reconhecimento das chamadas “terras de preto” e/ou “terras de quilombo”.

Para refletir as particularidades deste campo de aplicação do preceito constitucional, faz-se necessário a constituição de um canal permanente de debate sobre a questão dos laudos antropológicos produzidos para identificação e reconhecimento das chamadas “terras de preto” ou “terras de quilombo”, congregando antropólogos e outros parceiros institucionais da ABA, como a Procuradoria Geral da República, órgãos governamentais (Fundação Cultural Palmares – MinC, INCRA) e organizações não-governamentais envolvidas nesse processo. O Projeto Vida de Negro (PVN do Maranhão) e a Comissão Nacional de Articulação das Comunidades Remanescentes de Quilombos eram igualmente parceiros privilegiados nesta troca de informações e experiências que pretendiam resultar na produção de elementos importantes para a argumentação técnica pericial.

Assim, no decorrer de 1997, consolidamos um canal de debate com antropólogos que realizam pesquisas em comunidades negras rurais e desenvolvemos uma colaboração estreita com a Comissão Nacional de Articulação das Comunidades Remanescentes de Quilombos, que solicitava aos órgãos governamentais o reconhecimento de centenas de comunidades negras rurais mobilizadas pela aplicação do artigo 68 do ADCT/CF-88. Por ocasião de uma reunião em Brasília (maio de 1997) das lideranças do movimento negro e representantes da Comissão Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais, com a presidência da Fundação Cultural Palmares-MinC, elaboramos, através do projeto ABA-FORD, as bases para execução de um trabalho sobre o Mapeamento e Sistematização das Áreas Remanescentes de Quilombos, que teve como objetivo contemplar as reivindicações apresentadas para o reconhecimento de centenas de comunidades negras rurais, indicadas inicialmente em número de cinquenta.

Para realização do trabalho de mapeamento e identificação das terras de quilombo, a ABA indicou antropólogos que estavam desenvolvendo pesquisas e reflexões sobre essa temática, com base no canal de debates construído pelo projeto ABA-FORD. Ao assumir de forma institucional esse projeto de interesse da comunidade antropológica, as gestões da ABA, de 1996-1998 e 1998-2000, deram uma contribuição importante para o reconhecimento da diversidade étnica existente no país.

Na composição das equipes estaduais setorializadas, privilegiou-se a rede de antropólogos com experiência de pesquisa e produção de conhecimento sobre comunidades negras rurais. O número elevado de comunida-

des e os prazos administrativos dos órgãos governamentais tornavam imperativa a participação de pesquisadores que pudessem converter para os trabalhos e atualizar para seus objetivos, conhecimentos anteriormente produzidos sobre várias comunidades negras rurais mobilizadas pelo seu reconhecimento de acordo com preceito constitucional.

Novos trabalhos de campo, visando à elaboração de relatórios antropológicos, foram realizados nas comunidades negras rurais nos Estados de Goiás, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco e Paraíba. No âmbito desse projeto, a ABA contou com a colaboração estreita dos membros do Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo, como os antropólogos Maria de Lurdes Bandeira, nos Estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul; no Estado do Maranhão, além da colaboração com o projeto Vida de Negro, em que houve igualmente a contribuição e participação dos antropólogos Maristela Andrade e Alfredo Wagner Berne de Almeida. Este último vinha refletindo criticamente sobre o conceito de quilombo para fins de aplicação da legislação. Na região Nordeste, contou-se com intensa colaboração de José Augusto Laranjeiras Sampaio, com larga experiência em processos de identificação dos grupos indígenas, o que permitiu a incorporação e crítica dos procedimentos adotados em relação aos grupos indígenas os quais constituíam dentro dos objetivos do projeto ABA-FORD, um precedente importante para o estabelecimento de sistemáticas adequadas no reconhecimento territorial das comunidades negras remanescentes de quilombo.

No âmbito desse projeto, os membros do Grupo de Trabalho da ABA participaram de um seminário realizado na Câmara dos Deputados (Congresso Nacional), sobre Terra de Quilombo, em 20 de maio de 1997, visando apresentar subsídios para a elaboração do parecer do relator deputado Luís Alberto no projeto de lei para regulamentação do artigo 68 do ADCT/CF88 e do V Congresso Afro-Brasileiro, com a participação na Mesa Redonda “Quilombos: Implicação Conceitual no Reconhecimento dos Direitos das Comunidades Negras, organizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA), de 17 a 20 de agosto de 1997, em Salvador, Bahia. Assim como do Seminário Nacional sobre o tema “O Poder Público e os Direitos das Comunidades Quilombolas”, realizado em São Luís do Maranhão pelo Projeto Vida de Negro/SMDDH e Centro de Cultura Negra/MA, no período de 17 e 18 de setembro de 1998, com a participação da Comissão Nacional Provisória de Articulação dos Quilombos Brasileiros. Este seminário contou com a participação de vários antropólogos do GT Ter-

ras de Quilombo, a equipe de pesquisadores da UFMA, coordenada pelos professores Maristela Andrade e Alfredo Wagner e membros da 6ª Câmara da Procuradoria Geral da República.

Enfim, o resultado desses estudos e ações realizadas no Projeto ABA-FORD foi posteriormente publicado no livro da ABA, *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*, em 2002.

Esta publicação contou com a colaboração de antropólogos que nos textos divulgados seguiam o preceito básico da disciplina de submeter conceitos pré-estabelecidos à experiência de contextos diferentes e particulares (PEIRANO, 1995), os quais permitem levantar a questão dos diferentes usos, limites e possibilidades no trabalho de pesquisa etnográfica.

Assim, Alfredo Wagner Berno de Almeida, com vasta experiência etnográfica nos casos das chamadas *terras de preto* no Maranhão, procede a uma leitura crítica da representação jurídica que considera quilombo como lugar de escravos fugidos, segundo uma definição do período colonial, com a máxima de que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica, estrito senso, e da definição jurídica dos períodos colonial e imperial, que funcionam como uma camisa de força, afastando-se, igualmente, do “ideário das agências de pretensão mediadora (...) que reduzem tudo ao componente agrário”, na medida em que se trata de territorialidades específicas de grupos sociais, face às trajetórias de afirmação étnica e política.

José Augusto Sampaio – Guga – e Sheila Brasileiro destacaram a semelhança entre o processo de reconhecimento das comunidades negras rurais de acordo com o artigo 68º do ADCT e a “legitimação oficial de povos e terras indígenas no Nordeste, intensificado nas últimas três décadas”, dizendo que às “comunidades remanescentes de quilombo” é “atribuído o papel de grupo étnico (considerado) elemento fundamental formador do processo civilizatório nacional”.

Sobre a comunidade de Conceição das Criolas, Vânia Fialho sugeriu que, do ponto de vista dos seus moradores, a legitimidade do pleito encontrava-se também fundamentada na atribuição das terras “ao patrimônio da santa”, constituindo, assim, uma situação social não reconhecida pela legislação agrária brasileira, na qual o elemento étnico se faz presente na auto-atribuição do grupo por uma origem comum presumida, como nesse caso da doação da “terra da santa” para os moradores de Conceição das Criolas.

Enfim, para continuarmos a sintetizar as diversas contribuições devemos citar que certas pesquisas, visando à elaboração de relatórios de identificação para a aplicação do artigo 68, transformaram-se em teses de doutorado,

como Mocambo de Porto das Folhas, de José Maurício Arruti, sendo ainda necessário destacar a relevante contribuição dos relatórios e laudos antropológicos produzidos pelos pesquisadores vinculados a UFSC e UFRGS, tendo como referência o laudo de Cascas da professora Ilka Boaventura Leite, assim como o documento “Carta de Ponta das Canas” elaborado na gestão do professor Ruben Oliven, em 2000, retomado no seminário Perícia Antropológica, realizado de 05 a 07 de março de 2008 na UnB, em Brasília, pela atual gestão da ABA.

Gostaríamos de chamar atenção sobre os conceitos de grupo étnico, etnicidade, relações interétnicas e processos de territorialização, os quais foram utilizados para fundamentar os relatórios antropológicos nos processos de reconhecimento territorial das chamadas comunidades negras remanescentes de quilombos. Tais conceitos serviram como “instrumentos de distanciamento para encarar criticamente a realidade, sem se deixar tragar por ela” (GINZBURG, 2001, p. 12).

Além disso, como diz Foucault, sobre as *necessidades conceituais*:

[...] a conceituação não deveria estar fundada (exclusivamente) numa teoria do objeto – o objeto conceituado não é o único critério de uma boa conceituação. Temos de conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente [...]. De qualquer maneira, não se trata, para nós, apenas de uma questão teórica, mas de uma parte de nossa experiência (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Assim, na perspectiva dos antropólogos reunidos no grupo de trabalho Terra de Quilombo da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, a etnicidade refere-se aos aspectos das relações entre grupos que consideram a si próprios como distintos. Do ponto de vista da interação, o processo de identificação étnica se constrói de modo contrastivo, isto é, pela “afirmação do nós diante dos outros” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5).

A partir de Barth (1969), as diferenças culturais adquirem um elemento étnico não como modo de vida exclusivo e tipicamente característico de um grupo, mas quando as diferenças culturais são percebidas como importantes e socialmente relevantes para os próprios atores sociais. No caso das chamadas comunidades negras rurais no Brasil, tais diferenças culturais costumam ser comunicadas ainda por meio de estereótipos que, por sua vez, podem ser relacionados com racismo e discriminação. Usado analiticamente pela antropologia, o conceito de estereótipo se refere à criação e aplicação de noções padronizadas de distintividade cultural de um grupo e também diferenças de poder (ERIKSEN, 1991, p. 66).

A disputa em torno da posse da terra e o envolvimento de grandes empreendimentos agropecuários, madeireiros ou a pura e simples grilagem com fins de especulação imobiliária acabaram por tornar necessários os “relatórios de identificação” como prática administrativa de órgãos governamentais para conferir direitos. Por sua vez, estes relatórios não se resumem a peças técnicas enviadas aos órgãos de governo. As questões implícitas em sua elaboração e as experiências concretas dos pesquisadores inseridos nessa rede foram debatidas em inúmeros seminários realizados pela ABA e em seus encontros bianuais – as Reuniões Brasileiras de Antropologia.

Os relatórios de identificação representam um tipo de intervenção num campo específico de articulação e envolvimento do mundo intelectual com os movimentos sociais e a mobilização de grupos étnicos, os quais reivindicam o direito à diferença cultural, à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais.

A participação intensa de antropólogos na luta pelo reconhecimento de direitos étnicos e territoriais a segmentos importantes e expressivos da sociedade brasileira, como na questão das terras indígenas e das terras de quilombo, rompe com o papel tradicional desempenhado pelos grandes nomes do campo intelectual que garantem, com sua autoridade, o apoio às reivindicações da sociedade civil, subscritando, como peticionários, manifestos e documentos políticos. Ao contrário, os antropólogos brasileiros que têm desempenhado um importante papel em relação ao reconhecimento de grupos étnicos diferenciados e dos direitos territoriais de populações camponesas, ao assumirem sua responsabilidade social como pesquisadores que detêm um “saber local” (GEERTZ, 1999, p. 11) sobre os povos e grupos que estudam, fazem de sua autoridade experiencial um instrumento de reconhecimento público de direitos constitucionais.

Nem por isso os relatórios de identificação ou laudos antropológicos produzidos, respectivamente, na esfera do poder executivo e judicial, devem ser considerados como uma espécie de atestado que garante a atribuição de direitos definidos pelo arcabouço jurídico. Nos relatórios e laudos produzidos neste contexto de afirmação dos direitos constitucionais, através do cumprimento do artigo 68º do ADCT, da CF/ 88, não há qualquer “promessa da normatização e da felicidade através da ciência e da lei” com a finalidade de “re-

forçar e estender o poder de especialistas” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 215). A nosso ver, este tipo de participação dos antropólogos exige, ao contrário, uma “dimensão interpretativa no estudo de fenômenos sociais” (idem: 219), em que o investigador deve fornecer uma explicação sobre o sentimento de participação social dos grupos e do sentido que atribuem às suas reivindicações, assim como as representações e usos que fazem do seu território.

Nesse campo de debates sobre a conceituação de quilombo e aplicação do preceito constitucional, o art.68 do ADCT, no qual participam igualmente procuradores, advogados, juristas e representantes do legislativo, o governo brasileiro promulgou o Decreto nº 4887 de 2003, que não prevê a elaboração de estudos antropológicos no processo de identificação territorial das comunidades remanescentes de quilombos pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário – MDA e o INCRA.<sup>3</sup> Como o decreto está fundamentado na convenção 169 da OIT, segundo a qual é a consciência de sua identidade que deverá ser considerada como critério fundamental para a identificação dos povos indígenas e tribais, a participação de antropólogos no processo foi desconsiderada na medida em que não se fariam mais necessários relatórios antropológicos “atestando” a identidade quilombola dos grupos que reivindicam a aplicação do Art.68 da Constituição Federal.

A ABA, presente na audiência pública antes da promulgação do decreto, defendeu que a auto-definição utilizada pelos próprios atores sociais não prescinde da realização de estudos técnicos especializados que venham a descrever e interpretar a formação de identidades étnicas no bojo do processo de reconhecimento das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos, na medida em que esses estudos tragam subsídios para uma decisão governamental e forneçam elementos para que o próprio grupo possa se defender de possíveis formas de intervenção estatal que possibilite apenas a reprodução de novas construções identitárias, sem garantir igualmente as condições para a reprodução de práticas culturais, modos de vida e territorialidades específicas.

No documento encaminhado pela ABA à Casa Civil da Presidência da República, após a audiência pública sobre o decreto, dizíamos que deixar por conta de uma futura ação judicial a defesa do ato de reconhecimento dos direitos constitucionais pelo Estado, como considerado por alguns representantes dos quilombolas e de agências governamentais, poderia representar uma en-

<sup>3</sup> Oficialmente, o governo brasileiro tem mapeado 743 comunidades remanescentes de quilombos, segundo dados de 2003. Atualmente dizem que são mais de duas mil. Essas comunidades ocupam cerca de 30 milhões de hectares, com uma população estimada em 2 milhões de pessoas, sendo que em quinze anos apenas 71 dessas áreas foram tituladas (ALMEIDA, 2005, p. 17).

xurrada de questionamentos na esfera judicial, o que terminaria por inviabilizar que se cumpram os direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988.

Após a promulgação do Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos de que trata o Art.68 do ADCT, o Partido da Frente Liberal – PFL, entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADIN nº 3.239-9/600 – DF – em face do Decreto nº 4887/2003. Os pareceres sobre a improcedência da ação emitidos pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União recorrem ao livro da ABA, *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* (O'DWYER, 2002), e utilizam seus argumentos na defesa do Decreto, principalmente sobre o critério de auto-atribuição, que tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação ou os também chamados Laudos Antropológicos, no contexto da aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais consideradas remanescentes de quilombos.

A perspectiva antropológica adotada pela ABA passa, assim, a ser um elemento fundamental na defesa do Decreto e por extensão do próprio Art.68 do ADCT. Após a ADIN impetrada pelo PFL, o MDA e o INCRA contataram a ABA para novamente contarem com a participação de antropólogos no bojo dos processos de reconhecimento territorial das comunidades remanescentes de quilombos e editar uma nova Portaria nº20 que prevê a elaboração de estudos e relatórios antropológicos, sendo assinado um Termo de Cooperação Técnica entre a ABA e o MDA/INCRA, produto da ação das gestões consecutivas de Gustavo Lins Ribeiro e Mirian Grossi na ABA.

É claro que tudo isso parece muito animador. Os últimos acontecimentos, contudo, apontam em outra direção. As versões que até agora circularam sobre a nova instrução normativa do INCRA têm sido gestada no interior dos órgãos governamentais, por enquanto sem a devida participação da sociedade civil, em descumprimento da Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, que garante a aprovação e igualmente o acompanhamento, pelos atores sociais, de todo o processo político e administrativo que resultam na atribuição de direitos constitucionais.

Na nova carta constitucional de 1988, tanto as terras indígenas, quanto as terras dos quilombos, não obstante as distinções existentes na forma de titularidade – as primeiras consideradas propriedade da União, destinam-se à posse permanente pelos índios submetidos ao regime de tutela, e as segundas destinadas aos remanescentes das comunidades dos quilombos se reconhece a

propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos, “pode-se afirmar que ambas são consideradas juridicamente como ‘terras tradicionalmente ocupadas’ seja no texto constitucional ou nos dispositivos infraconstitucionais” (ALMEIDA, 2008).

Assim, é reconhecida juridicamente uma forma comum de apropriação e uso das terras e recursos ambientais necessários à reprodução física, social e cultural dos povos indígenas e das comunidades remanescentes de quilombos, segundos seus usos, costumes e tradições, fundamentados na noção de terras tradicionalmente ocupadas que, posteriormente ao Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, o qual institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, expande o espectro de grupos e atores sociais que se orientam pelas novas normas constitucionais, como os chamados ribeirinhos e povos da floresta, enfim, as populações tradicionais que antes não tinham as práticas econômicas, sociais e culturais que lhes são características, reconhecidas como distintas das formas legalmente convencionais de apossamento e propriedade rural no Brasil.

Assim, a conceituação de “terras tradicionalmente ocupadas” pela Constituição Brasileira de 1988 corresponde a uma forma de ocupação que considera as situações sociais em curso baseadas nos “modos de criar, fazer e viver” de determinados grupos, como preconiza a constituição, os quais se orientam por relações, representações e valores que lhes são próprios. Por isso, tais modos distintos de viver passam a ser acolhidos pela ordem legal, ao contrário de outros institutos jurídicos de “natureza civilista” que, desde a chamada Lei de Terras de 1850, determinam externamente qual a ocupação legítima a ser observada por todos (DUPRAT, 2007).

Resta a pergunta: a diversidade dos modos de espacialização tem sido reconhecida no âmbito do estado brasileiro, enquanto outras formas de uso e representação do espaço?

Afinal, a noção de território constitui uma metáfora geográfica de referência prevalente nessa disciplina, “mas é, antes de tudo, uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder” (FOUCAULT, 1979, p. 157). Nos relatórios de identificação de terras indígenas e de quilombos, os antropólogos têm trabalhado com a noção de processos de territorialização (OLIVEIRA, 1998), que contribui para a relativização da idéia de territorialidade, como uma qualidade imanente. Tal noção encontra-se presente também na análise de outras situações históricas, como o continente africano, formado antes da colonização por encadeamentos de sociedades locais submetidas a uma desarticulação pelo Estado colonial, que se utiliza re-

correntemente de taxionomias étnicas para “reagrupar populações e designá-las por categorias comuns com o objetivo de melhor exercer o controle” naquilo que constitui um amplo “processo de territorialização” por ele presidido (AMSELLE, 1999, p. 38).

Por conseguinte, o espaço geográfico não é algo fixo, mas imbricado em processos sociais, históricos e de poder. Tal espaço ao qual nos referimos é, sobretudo, etnográfico e deve ser definido pelos diferentes contextos e as práticas sociais que lhes são próprias, os quais lhe conferem significado. Mas a idéia de um eterno presente etnográfico, no caso dos atores sociais relacionados a um espaço territorial, tem sido freqüentemente acionada em situações de disputas, inclusive judiciais, nas quais o argumento de violação do direito de propriedade baseado na noção de posse civil é acionado como um congelador espacial de processos até bem recentes, ocorridos em poucas décadas, e que levaram à fragmentação e perda de áreas de ocupação tradicional de grupos indígenas, remanescentes de quilombo e populações tradicionais no Brasil contemporâneo<sup>4</sup>.

Sobre a ameaça atual de redução drástica dos territórios das reservas indígenas, como no caso paradigmático de Raposa/Serra do Sol, em Roraima, e o reconhecimento apenas daquilo que é considerado “área de ocupação” efetiva dos remanescentes de quilombo, reduzida aos seus roçados, na contramão do Decreto 4887/2003, que caracteriza as terras das comunidades remanescentes de quilombo como sendo aquelas utilizadas para sua reprodução física, social, econômica e cultural (Art. 2, § 2º) e do Decreto 6040, de 07 de fevereiro de 2007, que passa a se valer do termo “territórios tradicionais” como “espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (DUPRAT, 2007), gostaria de invocar novamente a Convenção 169 da OIT, pois, citando a Dra. Deborah Duprat, da 6ª Câmara da Procuradoria Geral da República, “em ambos os casos, a proteção jurídica não está limitada ao espaço geográfico da ocupação, indo além para alcançar todo o ambiente de que se faz uso tradicional, incluída a sua potencialidade de abrigar as gerações futuras” (DUPRAT, 2007).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. Territórios Quilombolas. *Boletim Informativo do NUER*, v. 2, n. 2, p. 15-44, 2005.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Verbete terras tradicionalmente ocupadas*. [S. l.: s. n.], 2008. Mimeografado.
- AMSELLE, Jean-Loup. Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. (Orgs.). *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découverte, 1999.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. London: Universitets Forlaget, 1969. p. 9-38.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- DUPRAT, Deborah. O direito sob o marco da pluriétnicidade/multiculturalidade. In: \_\_\_\_ (Org.). *Pareceres jurídicos: direito dos povos e das comunidades tradicionais*. Manaus: UFA, 2007. p. 9-19.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*. Londres, v. 26, n. 1, 1991.
- FOULCAUT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. *Laudo antropológico: o povo indígena Awá-Guajá*. Laudo Antropológico junto ao Processo Judicial nº 95.353-8 – 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Estado do Maranhão. Maranhão: [s.n.], 2001.

<sup>4</sup> No caso do processo judicial sobre a área indígena Awá, o período de duas décadas de ocupação efetiva de uma fazenda agropecuária é por ela considerado na fundamentação do pleito como um eterno presente imutável de posse civil sobre área declarada terra indígena por portaria ministerial, sem levar em conta as cadeias causais que levaram à fragmentação, dispersão e perda de antigos *harakwa* (territórios de caça e coleta), como partes constitutivas do território Awá de ocupação tradicional, o que afeta a reprodução, tanto física, quanto cultural desse povo indígena, segundo seus usos, costumes e tradições (O'DWYER, 2001).

\_\_\_\_\_. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RABINOW, Paul.; DREYFUS, Hubert. In: FOUCAULT, Michel. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

---

Recebido em novembro de 2008  
Aceito em dezembro de 2008

---



# Dossiê: Identidades sociais emergentes





ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Cultura indígena no Nordeste em Panorama<sup>1</sup>

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

Universidade Federal de Campina Grande

### RESUMO

Nos últimos vinte anos assiste-se a um crescente interesse da antropologia pelas populações indígenas do Nordeste do Brasil. Para esta disciplina, o Nordeste indígena tem se revelado um campo de estudos muito rico, cobrindo tanto dimensões teóricas quanto aplicadas de pesquisas. E, com efeito, o campo indigenista no Nordeste, ao mesmo tempo em que favoreceu muitas abordagens instrumentais, acabou por fornecer elementos importantes para o desenvolvimento de teorias inovadoras no Brasil para lidar com estes sujeitos emergentes de pesquisas, na medida em que tais sociedades indígenas foram menosprezadas pela clássica etnologia como de menor interesse por conta de suas características aculturadas/assimiladas e seu destino de finitude como grupos étnicos. O objetivo deste artigo é traçar um breve panorama desta etnologia nordestina e avançar um balanço crítico da teoria da cultura tal como aplicada a este campo específico e sugerindo caminhos a serem explorados.

**Palavras-chave:** Índios do Nordeste. Cultura. Identidade.

## Indigenous culture in northeastern Brazil in perspective

### ABSTRACT

In the last twenty years there has been a growing interest, among anthropologists, in the indigenous populations of northeastern Brazil. From the anthropologists' point of view, the indigenous from the northeastern Brazil have indeed provided a very rich field of studies, with researches covering both theoretical and empirically dimensions. As a matter of fact, the indigenous field of the Brazilian northeast, besides favouring many instrumental approaches, eventually furnished significant elements for developing innovating theories in Brazil, aimed at coping with such emerging research subjects in a proportion that classic ethnology had been looking down on those indigenous societies, finding them of somewhat lesser interest because of their acculturate/apprehended characteristics and, being ethnical groups, their awareness of finitude. The purpose of the present article is to draw a brief panorama of such northeastern ethnology, and to enhance a critical reappraisal of the theory of culture as it is usually applied to that specific field, as well as to suggest paths to be explored.

**Keywords:** Northeastern Indians. Culture. Identity.

### Rodrigo de Azeredo Grünwald

Doutorado em Antropologia Social pela UFRJ. Professor da Universidade Federal de Campina Grande.

#### Endereço para correspondência:

Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, UACS Avenida Aprígio Veloso, 882 – Bloco BA Bodocongó 58109-970 – Campina Grande, PB – Brasil

<sup>1</sup> Este trabalho foi apresentado oralmente no Simpósio Cultura Indígena no Nordeste, coordenado por Rodrigo de A. Grünwald na 24ª Reunião Brasileira de Antropologia, em junho de 2004, Olinda, PE.

## INTRODUÇÃO

Gostaria de abrir este trabalho ressaltando o crescente número de pessoas interessadas nas populações indígenas da região Nordeste do Brasil e sua produção cultural; tanto pesquisadores profissionais quanto estudantes de Ciências Sociais e de outras disciplinas. Populações essas que já foram fadadas ao desaparecimento mas que, não só resistiram ao avanço de frentes de expansão coloniais e modernas, como também reposicionaram criativamente sua indianidade. Se nos anos 20-30 do século XX podíamos contar com raros grupos indígenas no Nordeste (Fulni-ô, Potiguara e Pankararu), hoje já se pode destacar cerca de trinta etnias reconhecidas e mais umas vinte comunidades já manifestas na região.

Mas foi há uns vinte anos que começou a ganhar feição uma moderna etnologia do Nordeste, quando foi assumido um posicionamento que, se afastando de um objetivismo que parecia excluir a voz nativa, aliou generosidade social e disciplina acadêmica, reposicionando o discurso sobre o nativo e fornecendo acústica para o discurso nativo. Se alguns pesquisadores das Ciências Humanas se inclinam a questionar o rigor científico de parte desta etnologia contemporânea do Nordeste por ela acoplar um direcionamento político às suas bases epistemológicas, é menos porque esta etnologia se alinha na militância – como alegam – e mais porque tem movido um tal avanço do conhecimento que a crítica social que ela provoca parece se manifestar de imediato. Além do que, seus sujeitos são extremamente movimentos e seus engajamentos, motivações e movimentações políticas crescentes e diversificadas.

As culturas dessas populações (e entre elas) – vistas tanto em blocos ou a partir de suas partes constitutivas – oscilam entre a permanência (resistência) e a mudança, entre a imanência e a reconfiguração, e receberam tratamentos diferenciados, a partir das preocupações específicas dos pesquisadores (ou por imposição mesmo dos sujeitos de pesquisa), mas que, a meu ver, não deixou de apontar para um mesmo Nor(des)te, fazendo do seu conjunto de estudos, motivo de ênfase comum numa *indianidade nordestina*.

Desta forma, o presente artigo se propõe estabelecer um panorama dos estudos antropológicos sobre os índios do Nordeste do Brasil desde o século passado até o atual, com o objetivo de avançar uma perspectiva instrumental para o tratamento teórico direcionado à cultura dessas populações autóctones, as quais encontram-se ainda em busca de condições dignas de inserção social

num Brasil plural, multicultural. Esse *Nordeste indígena* é aqui tratado, antes de tudo, como um campo social (BOURDIEU, 1989b) que circunscreve o objeto central do artigo, que, por sua vez, se propõe discutir a noção de cultura em sua aplicabilidade a especificidade indígena no Nordeste.

## O NORDESTE INDÍGENA

Em primeiro lugar, vale mencionar que o chamado *Nordeste etnográfico* não coincide exatamente com o Nordeste do mapa político do Brasil e não deve ser definido por bases territoriais ou administrativas brasileiras e sim pela presença de grupos étnicos indígenas que apresentam um padrão cognitivo recorrente da indianidade. Isso obviamente não descarta o fato de residirem no Nordeste brasileiro e não quer dizer também que esse padrão não possa ser encontrado em populações indígenas fora da área de cultura (para ficar na nomenclatura difusionista) ou da Área Etnográfica (para citar a nomenclatura agora oficial e adotada pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI) do Nordeste. Mas se estabelecermos um padrão, adianto que não se trata de padrão estático de elementos culturais característicos de um sistema ou região, porém de um campo social construído historicamente e composto por inúmeros agentes interessados nos recursos (capitais) simbólicos, econômicos, políticos, culturais etc em jogo no campo (e também em movimentação ao redor dele).

Se os pesquisadores que se colocaram a escrever sobre os índios do Nordeste na primeira metade do século XX não pretenderam qualificar um campo etnográfico pela percepção assimilacionista que detinham para compreender a formação histórica do sertão nordestino (por exemplo, MENEZES, 1970), só na segunda metade deste século é que vão surgir as primeiras e últimas tentativas de caracterizar o Nordeste Indígena. Como os elementos culturais de populações indígenas do Nordeste eram registrados como “sobrevivências” na primeira metade do século por folcloristas<sup>2</sup>, é com essas idéias que etnólogos interessados na região como Oliveira (1942), Pinto (1956) e Hohenthal Júnior (1954, 1960) se debruçam sobre aspectos dessas sociedades, porém destacando não mais o processo de assimilação, mas a continuidade da identidade indígena apesar da mudança cultural.

Esse período é marcado, inclusive, pela atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região, que reconheceu vários grupos entre a década de 30 e 60. Mas

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, a atuação da Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938.

nem por isso a idéia de “remanescência” deixou de orientar a visão dos indigenistas sobre as populações existentes. Em termos teóricos, talvez Ribeiro (1982) seja uma boa ilustração de um pensamento que ainda perdurou durante anos pelos corredores da antiga Superintendência Executiva Regional da FUNAI do Recife e suas administrações regionais. Para Ribeiro, havia uma evolução necessária que os índios em contato com as frentes de expansão da sociedade brasileira passariam a percorrer depois de saídos da condição de isolamento e passando pelos estádios de contato intermitente, contato permanente até se tornarem índios integrados. Este processo de “transmutação étnica” já teria atingido seu fim no Nordeste, onde os índios que não se assimilaram, seriam completamente aculturados e integrados diferindo dos regionais apenas pela identidade de remanescentes indígenas. Pautados nesta percepção, funcionários do setor da FUNAI acima citado costumavam me afirmar durante pesquisa que eu realizava em 1990 que não consideravam os membros dessas populações como índios, mas tinham que trabalhar como se fossem devido ao seu status jurídico-administrativo (GRÜNEWALD, 1999). Isso é importante porque já registra a marca de uma representação sobre o índio do Nordeste que deve necessariamente ser levada em consideração quando tentamos reconstruir esta noção.

Talvez esta idéia de remanescentes de modo amplo tenha interferido nas construções dos objetos de pesquisa antropológica no Nordeste a partir do final dos anos 60, como se destaca da dissertação de Amorim (1970), preocupada com o modo de produção camponês do índio Potiguara e também das dissertações defendidas na UFBA na década de 70, também preocupadas com economia e sociedade (NASSER, E. 1975; NASSER, N. 1975; CARVALHO, 1977). Nesta última Universidade, os estudos começaram a ganhar substância e regularidade através do Projeto Levantamento das Terras Indígenas no Estado da Bahia (PINEB)<sup>3</sup>, que intensifica os estudos sobre os índios do Nordeste, alcançando sua delimitação através do trabalho Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), que os pontuavam como sociedades tidas negativamente como de índios misturados devido aos processos históricos de dominação na área geográfica da caatinga. Mas ainda na década de 80, essas pesquisas deslocaram a negatividade daquela visão dominante e estudando intensivamente vários grupos do Nordeste que reivindicavam o reconhecimento de sua etnicidade, começaram a valorizar teori-

amente o movimento de pensar no caminho de volta que essas populações estavam por construir negando a mistura: “de caboclo a índio” (SAMPAIO, 1986) torna-se o lema de duplo sentido: de pesquisa e ideológico – o que se pode depreender de coletânea organizada por Pedro Agostinho da Silva (1988).

Digno de nota é que, paralelo a isso, a pesquisadora Clarice Mota se empenhava em um trabalho entre os Kariri-Xocó (AL) e Xocó (SE), levantando aspectos importantíssimos da operacionalização da cosmologia nativa e de processo histórico diante do qual esses nativos mantiveram grande resistência étnica, defendendo sua dissertação para obtenção do título de PhD nos Estados Unidos em 1987 (MOTA, 1987).

Nos anos 90, destacaram-se também as pesquisas realizadas no âmbito do Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI)<sup>4</sup> desenvolvido no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro sob coordenação do Prof. João Pacheco de Oliveira e que resultaram em dissertações de mestrado defendidas ao longo desta década e nas quais as questões políticas sobre etnogêneses, etnicidades ou faccionalismos também prevaleceram ao lado da territorial. Década também que esses estudos<sup>5</sup> ganharam impulso também em Pernambuco. Mas é Oliveira (1999b) quem parece ter elaborado um último esforço de sistematização com referência ao amplo objeto do índio do Nordeste, embora podemos aqui discutir um pouco mais a noção do *Nordeste indígena*.

Segundo Oliveira (1999b), o Nordeste apresentou como “desafio à ação indigenista” o restabelecimento dos territórios indígenas desnaturalizando a “mistura” como única via de sobrevivência e cidadania (OLIVEIRA, 1999b, p. 18) e, assim, a percepção das perdas culturais deixou de ser um problema teórico justificável e os processos de etnogênese (as emergências étnicas dos grupos que se reinventavam) e suas reconstruções culturais se tornaram o foco das investigações. Este autor lança mão da noção de “territorialização” para evocar um processo de reorganização social que implica na criação de novas unidades étnicas, com mecanismos políticos especializados, redefinição do controle sobre os recursos ambientais e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Esta territorialização não pode deixar de ser vista como fundamentalmente encapsulada na ampla esfera jurídica-administrativa do Estado-nação. O termo territorialização se sustenta porque a dimensão estratégica necessária para se levar

<sup>3</sup> Além da atuação decisiva da Associação Nacional de Apoio ao Índio da Bahia (ANÁ-BA), atualmente chamada de Associação Nacional de Ação Indigenista.

<sup>4</sup> Atualmente LACED (Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento).

<sup>5</sup> Esta produção da década de 90 pode ser consultada na coletânea de Oliveira (1999a)

a efeito o processo de reorganização social referido acima, é justamente a territorial, a criação de espaços geográficos necessários ao estabelecimento do posicionamento diferencial indígena.

Diferentemente de outras territorializações impostas à época colonial ou do órgão tutor que, respectivamente, promoveram primeiro a mistura e na segunda etapa a recriação de um modo de ser indígena, hoje as territorializações específicas dos índios do Nordeste não podem mais ser pensadas em termos de grupos que alegam continuidade com outros do passado histórico oficial na medida em que, esquecida a mesma, ela é elaborada como uma *ficção*, no sentido de uma construção interpretativa (GEERTZ, 1978), de sua "autoctonia". Parece-me que, para além de formas de territorialização, histórias oficiais e subterrâneas (WACHTEL, 2001), distribuição geográfica, meios de vida etc, deve-se levar em conta também o que os próprios nativos sustentam sobre *ser índio do Nordeste* e tentar buscar esta construção em relatos que devem ser investigados tendo este limite como meta.

Se a autoctonia é uma criação histórica e cognitiva, ela é referente a uma unidade nacional denominada Nordeste e a compreensão (construção) dessa inserção deve levar em conta a esfera administrativa do Estado-nação (Inspetoria Nordeste, por exemplo) em suas múltiplas relações com tais criações indígenas e perceber como se articulam praxiologicamente. A noção de "campo social" tal como enunciada em Bourdieu (1989b) pode ser a mola mestra para a delimitação dessa ampla unidade indigenista que não corresponde exatamente às fronteiras da unidade política-administrativa da Federação, mas que se relaciona com ela não de maneira prescrita, mas estruturante de um sistema referencial que poderá ser definido como *nordeste etnográfico*.

Segundo Bourdieu (1983), é necessário desreificar abstrações como a de cultura ou de estrutura "como realidades autônomas dotadas de eficácia e capazes de agir enquanto sujeitos responsáveis de ações históricas ou enquanto poder capaz de pressionar as práticas" (BOURDIEU, 1983, p. 56). Pelo contrário, na medida em que agentes sociais com interesses específicos num campo social caracterizado por relações de poder tem capacidade gerativa e que as contradições são também constituintes dos grupos que se formam neste âmbito, talvez as incertezas sejam mais certas de serem afirmadas para a composição do sistema referencial do que seus elementos substantivos, pois estes não têm sentidos eternos e nem contínuos, que não se constroem na ação – e a imponderabilidade se faz espírito.

Final, a própria noção de *região* é, para este autor, "o que está em jogo como objeto de lutas entre os cien-

tistas" (BOURDIEU, 1989a, p. 108). Mas, enquanto tentamos nos afinar, que tal passar o diapasão para os nativos? Pois não seria o Nordeste indígena antes de tudo uma representação tanto cognitiva quanto pragmática? Se tanto descontinuidade quanto continuidade social e histórica se destacam nos discursos dos índios do Nordeste para caracterizá-los, dando-lhes assim existência como entidade autônoma, não seria importante partir da própria construção dos sujeitos sociais que se apresentam no campo de luta de classificações para, entendendo sua lógica, qualificar seu posicionamento? E legitimar sua existência e vontade de existir? Partindo do pressuposto que a realidade não existe em si, não é concreta e palpável, só posso admiti-la como construção (*ficção* no sentido já aludido de GEERTZ, 1978), então quem constrói são os agentes e são eles que devem dar o tom de sua suposta realidade regional. Assim sendo, abordar o Nordeste etnográfico é penetrar na luta indígena para impor sua visão do *ser índio nordestino*, que só pode ser conceituada (definido) pela sua identidade (como ela se constrói e que elementos são constitutivos etc). E se há uma pretensão de se alcançar metodologicamente a formação deste objeto, deve-se levar em consideração que a história de um campo social está presente nas atitudes dos agentes que o tornam uma representação dotada de identidade reconhecida. Tal representação entretanto não deve ser tomada pela sua naturalização forçada (pelos agentes), mas a própria reconstrução da invenção histórica da representação deve ser objeto de investigação para se alcançar o campo social que a engendra através dos múltiplos fatores contraditórios em disputa no mesmo (BOURDIEU, 1989b).

Vê-se assim que reduzir a noção de *Nordeste indígena* a uma área de cultura não é exatamente o caso, embora a percepção culturalista para o assunto não seja de todo descartável dado os fluxos de cultura que constituem uma rede de informações de ordem cultural e com a promoção de elementos de cultura comum neste âmbito.

Mas também, partindo da premissa que as culturas não estão presas a um lugar determinado, percebo que suas associações a lugares e populações são criações sociais e históricas que devem ser exploradas antes que tomadas como ponto de partida, ou seja, "territorializações culturais (como as étnicas ou nacionais) devem ser compreendidas como resultados complexos e contingentes de processos históricos e políticos em andamento. São esses processos, antes que entidades culturais-territoriais pré-dadas, que requerem estudo antropológico" (GUPTA; FERGUSON, 1997, p. 4)

Assim como o "terceiro mundo" é 'um nome, uma representação, não um lugar' que pode ser geográfica-

mente mapeado como distinto do ‘primeiro mundo’” (GUPTA; FERGUSON, 1997, p. 8), a “ironia é que este lugar”, construído nas lutas travadas contra forças do capital transnacional, o Estado e, no caso do Nordeste, os fazendeiros, torna-se o local (posição) para construções etnográficas de *autênticos* modos de vida indígena no Nordeste – naturalmente com a cumplicidade teórica dos antropólogos. Enfim, nosso objeto se forma a partir da eleição de um contexto (campo) no qual se inscrevem atores sociais dotados de intencionalidade estruturante do referencial Nordeste.

#### CULTURA INDÍGENA NO NORDESTE

Mas o que é cultura e que tratamento esta deve receber pela antropologia, especialmente para o contexto do Nordeste indígena? A antropologia boasiana rompeu com o evolucionismo que percebia cultura como sinônimo de humanidade e caracterizava sociedades pelas expressões que estas apresentavam de seus conteúdos substantivos, mas acabou por reificar uma noção de cultura objetivista, uma abstração capaz de dar conta dos comportamentos e das representações dos atores sociais contextualizados, é certo, em várias circunstâncias específicas e históricas. Os elementos componentes desse amplo referencial são históricos e em curso no contato entre grupos sociais. As transformações culturais são amplamente reconhecidas e o tópico da mudança cultural se torna um objeto privilegiado de muitas pesquisas etnológicas, principalmente quando as sociedades pesquisadas eram a de nativos já em contato com as sociedades mais amplas. A partir de uma perspectiva dualista que opunha o tradicional ao moderno, ou o mais homogêneo ao mais heterogêneo etc, percebia-se a aculturação e a assimilação dessas sociedades nativas em direção ao mundo capitalista abrangente. Nesse contexto acadêmico, as perdas de cultura sofridas pelos nativos eram destacadas como suporte empírico para demonstração dos referidos processos.

Para o caso do Nordeste do Brasil, já vimos um breve panorama dos estudos desde o início do século XX até seu término, com a inicial percepção de processos assimilativos e aculturativos, a predominância da identidade indígena posterior até os processos de re-afirmação e reconstrução étnica. Além disso, desde o final dos anos 60, como também vimos, a etnologia indígena no Nordeste se preocupa mais com questões de ordem social, econômica e histórica. Tanto Ribeiro (1982) quanto Oliveira (1981), cada qual a seu modo, ajudaram a formar um pensamento objetivista que percebia a opressão dos índios face às grandes frentes de expansão. Mas

com o trabalho de Oliveira (1988), a intencionalidade dos atores sociais passa a ser considerada, mostrando clivagens são só entre os grupos étnicos, mas dentro mesmo dos grupos, com luta por interesses em recursos os mais diversos e com alianças constituídas situacionalmente e conjunturalmente para cada grupo pesquisado.

Se a noção de *indianidade* generalizava o conjunto dos índios sob *regime tutelar* no Nordeste, pelo viés do encapsulamento, acaba por respaldar muito bem a perspectiva mais macroscópica das análises, enquanto os processos políticos localizados ligados com as histórias particulares desses povos poderiam se pronunciar como casos exemplares da riqueza do objeto *índio no Nordeste*. E fortalecendo a generalização da identidade de índio nordestino, lá estavam autores entre Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco a escrever sobre o Toré, ritual que ficou consagrado como marca de indianidade do Nordeste, juntamente com a referência ao uso da planta (e da bebida feita dela e com o mesmo nome) Jurema.

Mas acontece que as próprias histórias dos usos desses itens culturais são percebidas gerativamente na medida em que muitos deles foram recriados em processos chamados de etnogêneses quando os próprios grupos passam a recriar sua existência enquanto entidade étnica diferencial. A cultura indígena foi construída dentro daqueles campos sociais referidos acima; ou seja, a partir de ações práticas de agentes sociais intencionais. Acontece que, em muitos desses campos, o consenso não era o que prevalecia para o rumo da vida econômica e até mesmo para superestruturas na medida em que as identidades referenciadas a culturas de criação recente podem ser contraditórias durante um tempo (SAPIR, 1970) e pelo atrativo de forças econômicas (como os plantios de maconha em Pernambuco) que promoviam lutas de interesses entre os membros das comunidades, criando forte interesse antropológico pelo objeto dos faccionalismos políticos como caracterizadores dos processos sociais indígenas.

Assim, perspectivas políticas de abordagens para estes grupos indígenas se faziam presentes tanto em seus vieses internos (faccionalismos), quanto nos externos ou construídos como movimento de luta coletiva do grupo face à sociedade nacional, no caso, as ações de mobilização étnica ou etnicidade. Mas ambas faces levavam a cultura a ser tematizada dentro de uma perspectiva essencialmente política, pois não havia mais operacionalidade em tematizar elementos de cultura que não envolvidos nesses processos de *se fazer índios*. Mesmo abordagens mais despreocupadas com a política da cultura e voltadas para questões xamânicas, cosmológicas e ontológicas (MOTA, 1987, 1997) acabavam por trazer à tona o segredo ou os mistérios que

envolviam essas construções culturais e que, por isso mesmo (por ser secreto), já se constituíam num material de oposição étnica, portanto de política interétnica<sup>6</sup>.

Não só a crítica aos folcloristas foi severa, como foi iniciado o movimento de inversão da perspectiva das perdas culturais e da formação de um novo objeto teórico para a etnologia brasileira preocupada, nesse contexto etnográfico específico, com a reatualização cultural em termos dos projetos étnicos dos grupos. Pesquisas numa perspectiva mais voltada para o estruturalismo, com interesses em cosmologias, mitologias ou sistemas de parentesco exóticos não foram avançadas. A uma primeira vista, o único grupo capaz de gerar maior interesse sob essa perspectiva é o Fulni-ô que conservou a língua e um ritual secreto aparentemente à moda antiga, mas que não foi alvo de maiores investigações, carecendo a etnologia do Nordeste deste exemplo que enriqueceria em muito o nosso campo de estudos.

Em geral, além do Toré e da Jurema, outros elementos de cultura elencados como referência aos índios do Nordeste são os rituais do Ouricuri, Praiá, Torém, Auê e, recentemente, Porancim. Todos esses elementos, quer pensados através da ótica aculturativa ou etnogenética, acabam por referenciar em muito os aspectos da mudança cultural, negativa e depois positivamente. Negativa porque a mistura era pensada como resultado da perda de pureza ancestral e legitimamente indígena. Positiva porque, com a virada na perspectiva etnológica gerativista, os elementos mestiços ou híbridos resultam de uma apreensão da complexidade cultural que se apresenta, não só pelos fluxos de cultura considerados, mas pela própria dinâmica constitutiva das culturas em exame – o que não quer dizer que a cultura seja vista apenas pelo seu aspecto contrastivo e utilitarista, pois se pode destacar uma riqueza de aspectos simbólicos, estruturais, valorativos etc que são atualizados conjuntamente por um conjunto de atores que fazem a *sua* cultura.

Sahlins (1997) sustenta que a cultura deve continuar um objeto essencial à antropologia na medida em que se remete ao fenômeno da “organização da experiência e da ação humanas por meio simbólicos” (SAHLINS, 1997, p. 41). Com relação à experiência indígena de reatualização cultural nesses campos sociais etnogenéticos, vale lembrar que este autor sustenta que o surgimento de “formas sincréticas, multiculturais, translocais ou neotradicionais” deve conduzir a uma renovação da antropologia face à emergência de “padrões inéditos da cultura humana” (SAHLINS, 1997, p. 58), que pensados em termos de “intensificações culturais” (SALIBURY, 1984) ou de criações culturais definidas em torno da

retórica nativa do “resgate de cultura” (GRÜNEWALD, 2001, 2002) e que, a partir de um pragmatismo inicial, podem alcançar formas inesperadas de uma existência singular. E nada disso deve ser questionado em termos de sua autenticidade, pois é uma dinâmica legítima e característica da indianidade nordestina.

De fato, chegamos a um momento teórico onde a cultura indígena no Nordeste está bastante objetificada e instrumentalizada, mesmo quando os elos primordiais são anexados ao discurso nativo como constitutivo de seu patrimônio cultural e histórico. Oliveira (1999b) já sistematizou bem que o caráter instrumental da etnicidade está pautado na sustentação de laços primordiais sem os quais ela não se sustentaria, na medida em que idéias como as de *origem* ou *raça* são reforçadas nas construções étnicas, trazendo de novo para a pauta a questão necessariamente política da territorialização e, ao meu ver, de uma sacralização étnica dos “parentes” de sangue. Como Manuela Carneiro da Cunha já afirmava nos anos 80 (CUNHA, 1987a, 1987b), uma continuidade com a América pré-Cabral deve ser aludida para o estabelecimento da indianidade, mesmo que essa continuidade seja ilusória. Já questionei (GRÜNEWALD, 1993, 1999, 2001) de forma superficial esta questão na medida em que não mencionei esta forma fictícia anunciada por ela (e que é muito comum nas etnogêneses atuais) porque a ênfase não deve ser dada a essa questão da continuidade.

Acredito atualmente que indianidade não deve ser medida por uma continuidade construída no presente apenas como “invenção de tradição” (LINNEKIN, 1983, HANDLER, 1984, HANDLER; LINNEKIN, 1984, HOBBS-BAWN; RANGER, 1984), mas algo que se sobressai nas falas nativas muito mais pela *ligação do ser índio à natureza*. E é mais que a idéia de “ser natural de” um lugar, de sua origem territorial portanto, mas de *pertencer àque-la natureza onde mora e a partir da onde*, por aplicação de uma “ciência do concreto” típica do “pensamento selvagem” (LÉVI-STARUSS, 1989), elabora uma classificação que tende a associar sua existência à natureza que os rodeias (repleta de seres associados), recheando de histórias com características míticas, ontológicas, cosmológicas ou norteadoras de sua interação com o meio ambiente, e que correm paralela e independentemente a uma idealização do passado ou de uma pureza original. E há que se examinar também as concepções nativas de cultura. Como já mostrou Barbosa (2003), há discrepâncias que levam até a separação de grupos étnicos a partir de compreensões nativas para a “sua cultura”

Mas o que funda os povos indígenas do Nordeste

<sup>6</sup> Com relação aos pesquisadores, outros índios etc dependendo do contexto.

não é a diferença cultural, na medida em que eles são “produto de fatores históricos e políticos, de um processo que envolve a reelaboração do passado e a resignificação de crenças e elementos culturais, resultando numa nova identidade social” (SANTOS, 2003, p. 22) – e muita vezes até pessoas com o papel de enunciadores do discurso – ou elaboradores da tradição – oficiais da memória do grupo detêm a legitimidade da coletividade para estabelecer as bases sobre as quais a existência do grupo se funda.

Wolf (1988) propõe superar problemas colocados pelo acolhimento do conceito de *sociedade* vista como totalidade ou um sistema ao passar para uma abordagem que prioriza seu entendimento em termos das interconexões constituintes (WOLF, 1988, p. 753), mas que não precisam ser exclusivas dessa sociedade ou que várias formas culturais podem co-existir numa sociedade com uma história mais abrangente e encapsuladora, mas que suportam atividades que criam nós e nexos de interação promotores de novas instituições. Para Oliveira (2003),

uma comunidade deve ser construída pelo pesquisador por meio da observação positiva das pessoas que a integram, dos nexos que as unem, das interações que realizam, dos interesses e valores que perseguem, das estratégias que põem em prática no cotidiano. Não é correto operar com uma totalidade reificada e desprovida de conteúdos concretos, limitando-se a enquadrá-la (ou recusá-la) como mero exemplar de uma noção genérica de ‘comunidade indígena’ (OLIVEIRA, 2003, p. 147).

Para uma definição de índio, para este antropólogo,

não são apenas as populações que foram territorializadas segunda a atuação do Estado ou das missões religiosas que devem ser reconhecidas como objeto de direito, mas também aquelas que, lançando mão de múltiplas estratégias adaptativas, tentaram de algum modo preservar valores por elas partilhados, construindo uma sociabilidade e um projeto de futuro calcados em sua peculiar relação com o passado (OLIVEIRA, 2003, p. 176)

Se a Constituição de 1988 considera como indígena as sociedades que “por suas categorias e circuitos de interação distinguem-se da sociedade nacional” e cujos membros se concebem como “descendentes de população de origem pré-colombiana” (OLIVEIRA, 2003, p. 177), esses parâmetros definidores da indianidade são fruto de um processo interno de autodefinição (OLIVEIRA, 2003) e, conseqüentemente, o reconhecimento atual dessas comunidades, diferentemente do velho SPI que chegou a exigir a exibição do Toré como sinal diacrítico comprovador da indianidade (GRÜNEWALD, 1993,

1999), deve operar com um processo cognoscitivo diferente que penetra nas malhas costuradas por um grupo social que se *funda como indígena*.

Gruzinski (2001) coloca o problema de o híbrido e o mestiço coexistirem com o étnico na medida em que ambos termos, “mistura” e “hibridismo”, são vagos e sugere um posicionamento epistemológico para se apreender as misturas que, de início, revisite a noção de *cultura*, a qual ainda se acredita ser “um ‘conjunto complexo’, uma totalidade coerente, estável, de contornos tangíveis, capaz de condicionar os comportamentos” (GRUZINSKI, 2001, p. 51) que, para ser caracterizada ou apreendida, “bastaria definir seu conteúdo, destacar suas ‘lógicas’, atualizar suas funções e virtualidades, tomando-se o cuidado de descobrir seu núcleo duro e inalterável” (GRUZINSKI, 2001). Tal visão vai respaldar não só o relativismo como também o multiculturalismo.

Embora eu aprove circunstancialmente o multiculturalismo, de fato as culturas não devem ser contrapostas como entidades substantivas exclusivistas, pois os conteúdos culturais dos grupos devem ser vistos como dinâmicos, co-extensivos e a lógica de atribuição nativa dos sinais diacríticos deve prevalecer mesmo quando a cultura é nitidamente compartilhada. E aí vem outro complicador que é a noção de identidade, a qual geralmente remete o indivíduo para aquele substrato cultural estável ou invariante. Mas acontece que identidade define-se a partir de relações e interações múltiplas. E assim como as identidades são muitas e se fragmentam em pertencimentos que não reconhecem fronteiras étnicas, as culturas também são dinâmicas e, como já insinuei, não automaticamente limitadas às suas sociedades ou povos específicos, mas, através de fluxos (HANNERZ, 1997), correntes (BARTH, 1984), ou seja lá que imagem se evoque, seus elementos constituintes são de origem incerta como incerto é seu futuro. Contra uma suposta pureza original que legitimaria a cultura de referência para um grupo e da qual se poderia esperar construir uma continuidade identitária, talvez valha a pena evocar a idéia de um “sincretismo originário” tal como propõe a “lógica mestiça” estabelecida por Amselle (1998), ou seja, a “idéia de uma mistura ou um cruzamento originário entre grupos diferentes que tem se formado por toda parte da história humana” (AMSELLE, 1998, p. 21).

#### A CULTURA NATIVA E A PRÁTICA DOS ANTROPÓLOGOS

Para finalizar, gostaria de traçar um breve esboço de insinuação do desafio da aplicabilidade das noções apontadas até aqui não só para a continuidade dos estudos

acadêmicos entre os índios do Nordeste, mas pensando também no vasto quadro aplicado (ou prático) de projetos de desenvolvimento.

Em comunicação apresentada no GT Territórios e Movimentos Indígenas, coordenado por José Augusto L. Sampaio e Renato Athias, na VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), realizada em São Luís do Maranhão em julho de 2003, ressaltai uma insatisfação com a noção de etnodesenvolvimento, tal como ela muitas vezes tem sido aplicada, parecendo tratar-se de simples desenvolvimento sustentável de comunidades indígenas sem maiores referências ao fortalecimento das etnias, o que é parte constitutiva da própria gênese do termo etnodesenvolvimento. Se para Stavenhagen (1984) tal noção se referia à manutenção da etnia, reforço ainda a necessidade e de se pensar no fortalecimento das etnias através de tais projetos. Da mesma forma para os laudos ou perícias, que devem penetrar num sistema cognitivo em cujas malhas se projeta o futuro da comunidade. Essa lógica nativa tem que ser respeitada mesmo quando (aparentemente) desvantajosa para seu desenvolvimento se contraposta à racionalidade da economia clássica.

Segundo Oliveira (1999b), “só a elaboração de utopias (religiosas/morais/políticas<sup>7</sup>) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1999b, p. 32). Essas utopias devem continuar guiando tais sociedades, sendo consideradas suas vocações, e, se nelas está em operação também a concepção de projetos culturais, estes não devem ser tidos como algo de segunda importância porque é muitas vezes neles que se processa a alimentação espiritual que consagra o povo.

A partir de um *survey* realizado entre comunidades indígenas do Nordeste em 2002<sup>8</sup>, destaco os contatos realizados com o povo Kapinawá da Mina Grande (Buíque – PE), onde foram formalizadas demandas comunitárias pela construção de uma fábrica para beneficiamento da polpa e da castanha do caju (a primeira desperdiçada às toneladas e a segunda vendida a preços irrisórios para atravessadores) e também pela produção de um CD de suas músicas. Em visitas posteriores à aldeia da Mina Grande observamos a preocupação com o desenvolvimento da tal fábrica (e até de outros projetos, como a construção de um poço artesiano com bomba e canos para irri-

gação do plantio de hortaliças), mas a expectativa pelo CD é de emocionar os índios mais engajados na fomentação do seu patrimônio cultural – e isso é algo que não vai lhes render dinheiro, mas a cristalização material daquilo que eles têm como uma riqueza inestimável que os consagra (mesmo na ludicidade, e por que não?) unidos em termos étnicos perante o cosmos, o plano existencial.

O que vale mais, dar aos índios canos, poços, arados etc, ou um meio de reconhecimento de sua importância cultural ou étnica, do seu patrimônio? O que importa mais para quem? Além de cultura ser um objeto antropológico politizado em sua aplicação aos índios do Nordeste, devemos pensar também em políticas para essas culturas e não negar a eles o direito (e o amparo) às suas produções ou projetos culturais, museificando suas apresentações ou promovendo-os apenas a partir de eventos isolados. Entre o turismo de eventos e a produção cultural para turistas<sup>9</sup>, há uma diferença de política cultural muito grande – e a antropologia prática (ou aplicada) ainda deverá ter uma longa jornada para se adaptar à mediação dos interesses de produção cultural indígena com as perspectivas estatais, empresariais e populares em torno da formatação sócio-econômica dessas populações.

#### REFERÊNCIAS

- AMORIM, Paulo Marcos. *Índios camponeses: os Potiguara da Baía da Traição*. 1970. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1970.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Mestizo logics: anthropology of identity in Africa and Elsewhere*. Tradução de Claudia Royal, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- BARTH, Fredrik. Problems of conceptualizing cultural pluralism, with Illustrations from Somar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.). *The prospects for plural society*. Washington: The American Ethnological Society, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

<sup>7</sup> E por que não econômicas?

<sup>8</sup> O *survey* foi realizado por solicitação do LACED, interessado na qualidade de vida desses índios. A referência do relatório é: Palitot e Albuquerque, 2002.

<sup>9</sup> E por turista aqui estendo a todos nós que não somos índios e que gostaríamos de entrar em contato com essa cultura exótica (mesmo que indiretamente, pela compra de seus produtos).

- \_\_\_\_\_. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989a.
- \_\_\_\_\_. Espaço social e gênese de 'classes'. In: \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989b.
- CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas)-Universidade Federal Bahia, Salvador, 1977.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Critérios de indianidade ou lições de antropofagia. In: *Antropologia do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- DANTAS, B.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. C.. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *'Regime de índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra do Uma*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade Federal Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- \_\_\_\_\_. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Uma. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- \_\_\_\_\_. Tourism and cultural revival. *Annals of Tourism Research*, n. 29, v. 4, p 1004-1021, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Culture, power and place: ethnography at the end of an era. In: GUPTA, A.; FERGUSON, J. (Eds.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press, 1997.
- HANDLER, Richard. On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec. *Current Anthropology*, n. 25, v. 1, p. 55-71, 1984.
- \_\_\_\_\_.; LINNEKIN, J. Tradition, genuine or spurious. *Journal of American Folklore*, n. 97, v. 385, p. 273-290, 1984.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia Transnacional. *Mana*, n. 3, v. 7, p. 39, 1997.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOENTHAL JR., Wilhelm D. Notes on the shucurú indians of Serra de Ararobá. *Revista do Museu Paulista*, v. 8, São Paulo, 1954.
- \_\_\_\_\_. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, v. 12, São Paulo, 1960.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LINNEKIN, Jocelyn S. Defining tradition: variations on the Hawaiian identity. *American Ethnologist*, n. 10, v. 2, p. 241-252, 1983.
- MENEZES, Djacir. *O outro nordeste*. 2. ed. Rio de Janeiro: Artenova, 1970.
- MOTA, Clarice Novaes da. *As Jurema told us: Kariri-Shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeastern Brazil*. 1987. Thesis (Doctorate in Anthropology)-University of Texas, Austin, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Jurema's children in the forest of spirits: healing and ritual among brazilian indigenous groups*. London: Intermediate Technology Publications, 1997.
- NASSER, Nássaro. *A economia Tuxá*. 1975. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas)- Universidade Federal Bahia, Salvador, 1975.
- OLIVEIRA, Carlos Estevão de. O ossuário da 'Gruta do Padre' em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas no nordeste brasileiro. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, p, 14-17, 1942.
- \_\_\_\_\_, João Pacheco de. *"O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar*, São Paulo: Marco Zero, 1988.

- \_\_\_\_\_. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio Janeiro: Contra Capa, 1999a.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio Janeiro: Contra Capa, 1999b.
- \_\_\_\_\_. Os Caxixó do Capão Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do Índio Genérico. In: SANTOS, A. F. M.; OLIVEIRA, J. P. (Orgs.). *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- \_\_\_\_\_, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. 3. ed. Brasília: UnB, 1981.
- PALITOT, E.; ALBUQUERQUE, M. A. S. *Índios do nordeste (AL, PE e PB)*. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2002. (Relatório de Viagem).
- PINTO, Estevão. *Etnologia brasileira: Fulniô os últimos Tapuias*. São Paulo: Nacional, 1956.
- REDFIELD, Robert. A “sociedade de folk” e a cultura. In: PIERSON, D. (Org.). *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins, 1970.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 4. edição. Petrópolis: Vozes, 1982.
- SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção. *Mana*, n. 3, v. 1, p. 41-73, 1997.
- SALISBURY, Richard F. Affluence and cultural survival: an introduction. In: \_\_\_\_\_.; OCKER, E. (Eds.). *Affluence and cultural survival proceedings of the american ethnological society*. 1981, Washington. *Proceedings...* Washington: AES, 1984.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *De caboclo a índio: etnicidade e organização política entre os povos indígenas no nordeste do Brasil, o caso Kapinawá*. Campinas, 1986. (Datilografado).
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. A história tá e ali”: sítios arqueológicos e etnicidade. In: \_\_\_\_\_.; OLIVEIRA, J. P. (Orgs.). *Reconhecimento étnico em exame. dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- SAPIR, Edward. Cultura “autêntica” e “espúria”. In: PIERSON, D. (Org.). *Estudos de organização social*. São Paulo: Martins, 1970.
- SILVA, Pedro Agostinho da. *O índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico 84*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- WACHTEL, Nathan. *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*. Paris: Seuil, 2001.
- WOLF, Eric R. Inventing society. *American Ethnologist*, n. 15, v. 4, p. 725-761, 1988.

---

Recebido em junho de 2008

Aprovado em julho de 2008

---



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Caxixó: o difícil reconhecimento de um povo indígena pelo Estado brasileiro<sup>1</sup>

VANESSA CALDEIRA

Casa de Saúde Indígena de São Paulo

### RESUMO

A comunidade Caxixó do Capão do Zezinho ocupa as margens do rio Pará, afluente do rio São Francisco, na região centro-oeste de Minas Gerais. Ainda na década de 1980, sob a ameaça de dissolução de sua última base territorial e questionados sobre seus direitos àquela terra, eles anunciaram sua identificação indígena. Foram necessários três laudos antropológicos e mais de 15 anos de luta para que o Estado Brasileiro reconhecesse os caxixós como indígenas. No entanto, apesar da produção de laudos antropológicos e da morosidade do governo federal em manifestar-se oficialmente a respeito do caso, este ainda não pode ser considerado encerrado. A fim de inviabilizar a demarcação da terra indígena Caxixó, os fazendeiros da região criaram uma associação e formalizaram uma ação judicial contra o reconhecimento étnico do referido grupo. Atualmente, foi solicitada pelo poder judiciário a produção de um quarto laudo antropológico acerca da identificação étnica caxixó.

**Palavras-chave:** Identificação Indígena. Memória. Documentos. Direitos. Laudos.

## Caxixó: the difficult recognition of an indigenous people by the Brazilian State

### ABSTRACT

The indigenous people Caxixó from Capão do Zezinho inhabit the banks of the Pará river, tributary of the São Francisco river, in the central-west region of the Brazilian state of Minas Gerais. Still in the 80s, under threat of dissolution of their last territorial basis and questioned about their rights to that land, they announced their indigenous identity. In order to have the Brazilian Government approval of the Caxixós' indigenous ethnic identity three anthropologic reports and more than fifteen years of dispute were needed. However, in spite of the three needed reports and the slowness of the Federal Government to speak out officially about the case, this can not yet be considered a closed case. In order to prevent the demarcation of the Caxixó indigenous land, farmers in the region created an association and brought a lawsuit against the recognition of that ethnic group. At present, the Brazilian judiciary system has requested a fourth anthropological report about the Caxixó's ethnic identification.

**Key-words:** Indigenous identification memory. Documents. Rights. Reports.

### Vanessa Alvarenga Caldeira

Mestre em Ciências Sociais pela PUC/SP, funcionária da Casa de Saúde Indígena de São Paulo (Casai-SP)/Funasa-Core-SP.

E-mail: vancaldeira@terra.com.br.

Endereço para correspondência:

R. Humaitá, 149/23 – Bairro Bela Vista, CEP: 01321-010. São Paulo/SP.

<sup>1</sup> Texto produzido com base em minha dissertação de mestrado: "Caxixó: um povo indígena feito de misturas", Departamento de Ciências Sociais, PUC/SP, 2006.

O grupo Caxixó do Capão do Zezinho ocupa as margens do rio Pará, região centro-oeste do estado de Minas Gerais, municípios de Martinho Campos e Pompéu. Sua história ganhou visibilidade no final da década de 1980, quando, sob ameaça concreta de dissolução de sua base territorial, o grupo anunciou sua identificação indígena. Até então, sob a insígnia do termo genérico “caboclo”, ele era compreendido como mais um dentre os vários grupos de trabalhadores rurais na região.

Moradores de casas de alvenaria, falantes da língua portuguesa, católicos, trabalhadores rurais, os caxixós possuem um modo de vida que não contrasta, à primeira vista, com o modo de vida regional. Para que o Estado brasileiro reconhecesse a condição indígena caxixó, foi necessária a produção de três laudos antropológicos.

O primeiro deles, produzido pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio, em 1995, concluiu pelo não reconhecimento da identidade indígena do grupo. O segundo, produzido pelo Ministério Público Federal em Minas Gerais, em 1999, concluiu pela identidade étnica. O terceiro, solicitado novamente pela FUNAI, teve como objetivo avaliar os dois laudos anteriormente produzidos. Este concluiu, em 2001, pela identidade étnica do grupo.

No entanto, apesar do longo processo administrativo e da produção singular de três laudos antropológicos acerca da identidade indígena Caxixó, a questão étnica deste grupo ainda é alvo de análise. Em 2002, produtores rurais da região do rio Pará, na tentativa de inviabilizar o acesso à terra pelos indígenas, constituíram uma associação e acionaram o poder judiciário. Através da ação número 2002.38.00.048627-2, na Justiça Federal de Minas Gerais, os fazendeiros questionam a identidade indígena Caxixó. Os réus na ação são a União Federal e a FUNAI.

A fim de analisar e se manifestar no caso, o juiz responsável pela ação desconsiderou os laudos anteriormente produzidos e contratou novo antropólogo para produção, então, de um quarto laudo acerca da questão étnica caxixó, que está em pleno desenvolvimento.

Como em outros casos – Raposa Serra do Sol, em Roraima, tem sido um exemplo emblemático –, questões de competência do poder executivo tornaram-se alvo de ações no judiciário. Tal contexto nos remete ao antigo e pertinente debate sobre quem são os povos indígenas no Brasil em pleno século XXI e quem tem o “poder” de identificá-los: antropólogos, juízes, políticos? Com base em que a sociedade brasileira (o Estado) reconhece um grupo étnico como indígena nos tempos atuais?

O caso caxixó chamou a atenção de antropólogos, indigenistas, poder público e juristas, em função, entre

outros elementos, do singular processo de produção de laudos a respeito da identidade étnica do grupo. Questões que parecem “alimentar” sobremaneira a “dúvida” acerca da “real identidade” e que proporcionam a visibilidade e resistência ao caso podem ser apontadas, como: a) a fisionomia caxixó, heterogênea e que não se encaixa comodamente na imagem senso comum de “índio”; b) o modo de vida caxixó, que muito se assemelha ao modo de vida dos trabalhadores rurais da região; e c) uma lacuna na historiografia oficial sobre quais foram os povos autóctones que habitaram a região, bem como a dificuldade em comprovar, por meio de documentos oficiais, a ocupação pretérita do grupo.

Complexa, a conformação da identificação indígena caxixó exige um olhar atento de antropólogos, movimento indígena e indigenista, e do poder público nacional para que esse grupo seja compreendido em sua particularidade étnica. Assumindo-se como uma “mistura” entre indígenas caxixós (povos autóctones, que habitavam a região antes do contato), “índios carijós” (indígenas trazidos como escravos pelos bandeirantes e demais colonizadores da região), negros escravos e “brancos” governantes, os caxixós contemporâneos apresentam um complexo contexto de elaboração identitária, em que a presença de outros grupos étnicos em sua formação compõe a memória coletiva, bem como o discurso do grupo.

A memória social caxixó incorpora uma origem heterogênea. Para eles, a “mistura” não implica em descaracterização de sua origem indígena. Através da crença subjetiva em uma origem indígena comum, o grupo se organiza e mantém-se na terra – terra esta que lhes proporciona a possibilidade de continuidade enquanto um povo, uma coletividade.

De acordo com o memorialista e cacique caxixó, Sr. Djalma Vicente de Oliveira (69 anos de idade), seu povo ocupava as margens do rio Pará, quando os colonizadores ali chegaram, ainda no século XVI/XVII. No intuito de “povoar”, minerar e cultivar aquelas terras, poderosos, oriundos de diferentes regiões, ali se instalaram com seus escravos (indígenas e negros).

A resistência caxixó, apesar de se fazer presente, não conseguiu imprimir força suficiente para impedir o domínio dos “estrangeiros”. Segundo o discurso étnico caxixó, cisões internas, assassinatos, fugas e submissão caracterizaram esse período, que promoveu a inserção do grupo no modo de vida instaurado nas fazendas recém constituídas. Para sobreviver e permanecer na terra, tornaram-se empregados dos fazendeiros.

Segundo o Sr. Djalma, os mais velhos de seu povo sempre orientaram seus filhos a não mencionarem a origem indígena, sob risco de serem mortos, discrimina-

dos ou expulsos do seu lugar de origem. No intuito de sobreviverem e manterem-se na terra, subsumiram-se.

O grupo caxixó que permaneceu na terra e se organizou na luta pelo reconhecimento étnico reside, em sua maioria, na localidade denominada Capão do Zezinho. Área de ocupação até os dias atuais e espaço de referência para vida coletiva do grupo, o Capão do Zezinho localiza-se na margem esquerda do rio Pará, no distrito de Ibitira, município de Martinho Campos. Ali, os caxixós vivem e fortalecem seus laços.

Foi nesse espaço que os caxixós se organizaram e decidiram romper o discurso do silêncio e desafiar a história. Na luta pela sua permanência no último pedaço de chão que lhes restou de ocupação, eles se uniram para reivindicar seu direito a terra. Por essa terra, por uma vida em comunidade, por sua história, pela crença em sua origem indígena, superaram o medo e se dispuseram a enfrentar o preconceito, a discriminação, a possível reação violenta dos fazendeiros e a descrença da sociedade brasileira.

Como trabalhadores nas fazendas, os caxixós entendem e interpretam sua condição de vida como “escravo de fazenda”. Apesar de estabelecerem uma diferença entre sua condição e a denominação legal de escravo (direito de propriedade da pessoa – condição para possuir um escravo no período colonial); apesar dos relatos não apresentarem informações referentes a endividamento, nem a privação do pagamento pelos serviços prestados no período recente e nem a privação da liberdade dos indígenas nas últimas décadas; os caxixós entendem que os fazendeiros instalaram ali o direito de propriedade na terra tradicionalmente ocupada por eles e consolidaram um padrão de *relação de poder*, em que os caxixós se viram intimados a obedecê-los sob pena de perderem sua base territorial.

Dessa forma, sob o forte objetivo de permanecerem na terra, mas sem condições de resistirem ao domínio fundiário dos fazendeiros, esses indígenas acabaram por sentirem-se escravizados (presos) a uma situação. Seu vínculo com os donos de fazenda passou a ser percebido como um *vínculo de poder e de difícil desligamento* e sua vida na terra como uma vida permeada de sofrimento – daí muito provavelmente o surgimento da expressão “escravo de fazenda”.

Mas o que move um grupo a se submeter a tal situação? Por que permanecer em um local em que as dificuldades tornaram-se crescentes?

De acordo com Ab’Sáber (2005, p. 09, grifo do autor):

Todos os que se iniciam no conhecimento das ciências da natureza – mais cedo ou mais tarde, por um caminho ou por outro – atingem a idéia de que a paisagem é sempre uma herança. Na verdade,

ela é herança em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que historicamente as herdaram como território de atuação de suas comunidades.

As margens do rio Pará compõem o *território de atuação* dos caxixós. Ali eles nasceram enquanto coletividade e ali eles tentam se manter enquanto tal. Ali eles imprimiram sua marca, construíram sua história, estabeleceram suas referências.

Segundo Halbwachs (2004, p. 139).

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém consigo passa ao primeiro plano da idéia que faz de si mesmo.

Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável.

*Estar fora* de sua terra significaria interromper uma relação e uma história em construção. Nas últimas duas décadas, os caxixós lutaram para *conquistar o seu passado*, (re)construir sua história e sua consciência enquanto coletividade que crê numa origem comum e indígena. E é no espaço, na terra, que eles buscam o apoio, o suporte, para sua razão de ser.

Para um dos professores indígenas caxixós, se eles tivessem que ir para uma outra terra, isso implicaria iniciar uma nova relação com um novo ambiente, o que significaria investir em outro conhecimento que não aquele vinculado ao seu passado. Para um grupo que se viu privado da liberdade de viver plenamente sua identificação indígena, sair do espaço que guarda muito de sua história antiga (cemitérios, casas, lugares encantados, lugares de festa, lugares de reza, entre outros) significaria o distanciamento de suas referências materiais.

Por décadas, os caxixós mantiveram-se em silêncio. Relacionaram-se com todos os grupos que ali se instalaram. A união e constituição de famílias interétnicas se consolidaram, seja de forma violenta (raptos, estupros, etc.), seja de forma consentida.

No entanto, a *acomodação do conflito* através da convivência e de casamentos interétnicos não eliminou o sentimento de unidade do grupo. Apesar da descrição acerca da violência vivida ali, seja física ou simbólica, os caxixós resistiram em permanecer na terra, elo máximo do vínculo existente entre eles.

Sob o domínio do *governo*, os caxixós tornaram-se mão-de-obra nas fazendas, conviveram com grupos étnicos distintos e, como resultado de sua história, a miscigenação, a subordinação e a re-elaboração identitária foram gradualmente processadas. A *crença subjetiva* em uma origem indígena comum (WEBER, 1984, p. 318), a convicção de que são os primeiros ocupantes daquela terra, a constituição de uma complexa rede parentesco, a trajetória histórica construída coletivamente, os laços de solidariedade e os projetos de futuro comuns fizeram com que os caxixós do Capão do Zezinho criassem formas alternativas de resistência para permanecer na terra que entendem sua por direito.

Segundo o cacique Djalma, a *fé* em Deus e a *confiança* na “lei dos homens” constituem os dois principais instrumentos em que seu povo se apóia para lutar pela permanência na terra<sup>2</sup>. O cacique entende que a *fé* (espiritualidade) e a *lei* (Direito) são os dois principais aliados de seu povo. Ele afirma aguardar a demarcação da TI (Terra Indígena) para então, depois de legalizada a situação fundiária, iniciar o processo de agregar os diversos grupos familiares caxixós dispersos nos estados de MG e GO. Segundo ele, esse objetivo não poderia ter sido iniciado no passado recente, pois isso implicaria uma retomada da terra. Assim, sua orientação segue no sentido para que todos obedeçam à lei e às orientações dos órgãos públicos e aguardem a regularização fundiária.

A identidade étnica compreendida como um processo dinâmico, seletivo, situacional (OLIVEIRA, 2003, p. 169) nos permite concluir que a identificação indígena caxixó é um *processo em construção*. Produtos da história e atuantes nela, os caxixós estão elaborando questões e se projetando como uma coletividade. Em uma via de mão dupla, eles são produto da história e participam ativamente da produção da história indígena do país.

O surgimento recente dos caxixós como um povo pensado como indígena, ou seja, como um povo que se pensa originário, pode inicialmente remeter a um aparente paradoxo. As lacunas etnográficas e o silêncio da historiografia – componentes de um discurso de poder –

podem ser entendidos como elementos que colaboraram para consolidação dessa perspectiva.

A pesquisa documental, realizada por mim em função do trabalho de mestrado, em livros acadêmicos, documentos oficiais, registros literários regionais – fontes primárias e secundárias, demonstrou a inegável presença indígena na confluência do rio São Francisco com o rio Pará desde o início da colonização ainda nos séculos XVI/XVII. Contudo, as informações referentes à presença de povos autóctones nos documentos pesquisados são demasiadamente genéricas. Através desse material, que não apresenta dados etnográficos específicos acerca dessa população nativa, a compreensão sobre a vida desses povos, pode-se dizer, faz-se *sobremaneira limitada*.

Muitos tendem a supervalorizar as fontes escritas por acreditarem que elas apresentam dados objetivos, neutros, simplesmente por estarem grafados. No entanto, a comunicação escrita também possui em seu conteúdo a *interpretação* dos fatos daquele que a produz. Afinal, toda informação é produzida por alguém, logo, representa um “olhar” para os fatos.

Segundo Le Goff (2003), a supervalorização do documento como texto e de seu significado como “prova” de um acontecimento é antiga. No entanto, foi através da escola positivista, no século XX, que o documento escrito triunfou como material de análise da história. Nessa época, segundo ele, os princípios eram: “não há história sem documentos”; e “se dos fatos históricos não foram registrados documentos, ou gravados ou escritos, aqueles fatos perderam-se” (LEFEBVRE, 1971, p. 17 apud LE GOFF, 2003, p. 529).

No entanto, de acordo com Le Goff (2003), o método seguido pelos historiadores sofreu uma mudança na segunda metade do século XX. A crítica acerca da definição limitada do que é documento (apenas o que é escrito ou gravado) e a necessidade de contextualização do material fizeram com que o *valor objetivo* dado a esse tipo de material se tornasse um *valor relativo*.

*O documento é monumento*<sup>3</sup>. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um docu-

<sup>2</sup> “Embora reconhecendo que fé e confiança são intimamente aliadas, Luhmann faz uma distinção entre as duas que é a base de sua obra sobre confiança. A confiança, diz ele, deve ser compreendida especificamente em relação ao risco, um termo que passa a existir apenas no período moderno. A noção se originou com a compreensão de que resultados inesperados podem ser uma consequência de nossas próprias atividades ou decisões, ao invés de exprimirem significados ocultos da natureza ou intenções inefáveis da Deidade. ‘Risco’ substitui em grande parte o que antes era pensado como fortuna (fortuna ou destino) e torna-se separado das cosmologias. A confiança pressupõe consciência das circunstâncias de risco, o que não ocorre com a crença. (...) Na concepção de Luhmann, quando se trata de confiança, o indivíduo considera conscientemente as alternativas para seguir um curso específico de ação. (...) A distinção entre confiança e crença depende da possibilidade de frustração ser influenciada pelo próprio comportamento prévio da pessoa e portanto de uma discriminação correlata entre risco e perigo” (GIDDENS, 1991, p. 38-9).

<sup>3</sup> “O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, de onde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação (...). O *monumento* tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos” (LE GOFF, 2003, p. 526).

mento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. Os medievalistas, que tanto trabalharam para construir uma crítica – sempre útil, decerto – do falso, devem superar essa problemática, porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez, sobretudo, os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar, uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar a desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e *analisar as condições de produção* dos documentos-monumentos (LE GOFF, 2003, p. 538, grifo nosso).

Nesse sentido, torna-se fundamental não apenas a leitura do conteúdo escrito – é necessário *desmontar* sua construção: o documento “deve ser estudado numa perspectiva econômica, social, jurídica, política, cultural, espiritual, mas, sobretudo, enquanto um instrumento de poder” (LE GOFF, 2003, p. 538).

Para que um documento possua valor é fundamental não isolá-lo do conjunto de *monumentos* de que faz parte. Nesse sentido, os textos pesquisados constituem apenas uma entre várias outras fontes importantes de informação.

A pesquisa de mestrado não teve como objetivo, claro, cotejar as fontes escritas sobre a presença indígena na região tradicionalmente ocupada pelos caxixós. Nem tampouco se dedicou a uma análise das *condições de produção* das fontes apresentadas. Isso exigiria outra pesquisa, além de uma competência específica. No entanto, é possível afirmar que as fontes que pesquisamos apresentam um “olhar” para a história, e um “olhar” de quem detinha o poder do registro. Ainda que um rico material sobre o passado, ele não responde muitas questões, principalmente aquela que diz respeito a *quem* eram os povos originários daquele lugar.

Portanto, quando um grupo de pessoas, no tempo presente, alega ter ali “assentado” o seu passado, a sua história, a sua origem, como os caxixós fizeram, torna-se fundamental ouvi-los. Sua memória, suas lembranças são importantes fontes de conhecimento sobre a história. No entanto, dar voz aos caxixós implica proporcionar uma polifonia para o tratamento do conhecimento do passado, implica “quebrar” o monopólio de quem tem o poder de dizer. A constatação de uma pluralidade de saberes traz como principal consequência o reconhecimento de um pluralismo de autoridade. Daí talvez a resistência em ouvir para além da historiografia oficial: dividir conhecimento implica dividir autoridade, dividir poder.

A memória não é oprimida apenas porque lhe foram roubadas suportes materiais, nem só porque o velho foi reduzido à monotonia da repetição, mas também porque uma outra ação, mais daninha e

sinistra, sufoca a lembrança: a história oficial celebrativa cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos (CHAUÍ apud BOSI, 1994, p. 19).

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2003, p. 422).

A intenção aqui não é invalidar a historiografia oficial, mas relativizar seu poder. As fontes escritas oficiais apresentam uma importante interpretação dos fatos, porém, em um momento específico, localizado no passado – uma interpretação “congelada”, “cristalizada” dos fatos. Elas representam o esforço de registro de um grupo específico em um tempo determinado.

A memória coletiva, a memória oral, diferentemente, é dinâmica. Ela é “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado” (NORA apud LE GOFF, 2003, p. 467). Ela é uma “reserva crescente que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida” (BOSI, 1994, p. 47). A memória é viva; dialoga; comunica-se com o presente e com o futuro:

*A memória é um glorioso e admirável dom da natureza, através do qual reevocamos as coisas passadas, abraçamos as presentes e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas* (SIGNA apud LE GOFF, 2003, p. 447).

“A lembrança é a sobrevivência do passado” (BOSI, [1979] 1994, p. 47); é o que fazemos desse passado; como o recebemos, o sentimos, o compreendemos e o projetamos. Nesse sentido, do passado fica o que possui significado para o grupo no presente – *fica o que significa* (CHAUÍ apud BOSI, 1994, p. 22).

Portanto, a memória, apesar de razão, também é emoção. É muito mais do que saber de cor, do que repetir dados, ela é *construção*. Sua função não é apenas reter, mas elaborar. No presente, lembrar não é reviver, é refletir, compreender o agora a partir do outrora; é sentimento, reaparição do ocorrido, não sua mera repetição (CHAUÍ apud BOSI, 1994, p. 20). Assim,

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na

infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista (BOSI, 1994, p. 55. grifo da autora).

Nesse sentido, os relatos de memória não têm necessariamente que repetir os dados apresentados pela historiografia oficial. As diferenças, muitas vezes presentes, entre o escrito oficial e a memória oral ou entre as memórias de diferentes grupos não resultam em falsidade de uma das fontes. Contextualizadas e analisadas, todas apresentam uma compreensão dos fatos; no caso das memórias coletivas, elas representam a compreensão do passado de um grupo a partir do seu presente, ou seja, sua releitura da vida.

Muitos grupos ainda lutam pela dominação da recordação e compreensão de sua própria história. Silenciados pela historiografia oficial, *eles lutam para conquistar o seu passado*. Como principal instrumento nesse percurso, eles possuem a memória social, sobretudo, a oral. E, nesse sentido, os fatos não se perderam simplesmente porque não foram grafados – eles permanecem vivos através da memória. Nesse caso, à memória social caxixó deve-se dar espaço, valor e lugar.

Para tanto, é fundamental o entendimento que a identificação étnica é uma *formulação* e, como tal, faz parte do processo histórico vivido pelos atores sociais. Talvez, a principal questão a ser destacada hoje possa ser a conquista de direitos constitucionais significativos, que garantem a essas coletividades direitos específicos. Se no passado a intenção era integrar, assimilar, atualmente, a legislação garante o direito de eles serem “índios”.

Os caxixós do Capão do Zezinho tem formulado sua condição de ser ao longo da história. Em função desta, eles tem estabelecido um *diálogo* com o passado para pensar o futuro. No intuito de conquistar ambos, eles se projetam como um “novo” povo indígena. Nesse sentido, o surgimento, que, muitas vezes, pode parecer repentino para nós, não índios, na verdade, faz parte, de um intenso processo, que implica a comunhão de sentidos e valores, o ‘batismo’ de cada um de seus membros e o respeito a uma autoridade simultaneamente religiosa e política (OLIVEIRA, 2004, p. 34). Um processo que não pode ser entendido simplesmente como ato para concessão de terra.

Assim sendo, identificar-se, nos dias de hoje, como indígena não pode ser entendido como simplesmente a procura por copiar modelos ou padrões que existiram no passado. Identificar-se enquanto indígena é algo muito

mais profundo do que “resgatar” um antigo modo de ser, como se o tempo e a história não tivessem imprimido suas marcas. Identificar-se enquanto indígena supõe uma utopia, um modo de ser e de encarar o futuro com base no passado, nessa origem pensada como comum e anterior ao período do contato. Identificar-se como indígena significa optar por um modo coletivo de ser, que pressupõe uma relação das pessoas umas com as outras e um compartilhar de valores, que são reafirmados no cotidiano do grupo (OLIVEIRA apud DANTAS, p. 2004). Sobretudo, assumir-se indígena hoje implica enfrentar a opinião senso comum e as posturas de setores conservadores da sociedade brasileira de que eles não são mais índios.

Segundo Oliveira (1993, p. 07),

Não importa o quanto os símbolos e valores venham efetivamente de fora, o que conta é que são vividos e pensados como se estivessem impressos a ferro e fogo nos corpos e sentimentos dos indivíduos; e que daí lhes determina – como uma força interior – o seu futuro, concebido como um reencontro com o seu verdadeiro destino.

Todavia, desmontar o complexo ideológico que marca a concepção naturalizada sobre os “índios” é muito difícil. A antropologia, em seus primórdios, colaborou significativamente para a consolidação dessa concepção. A expansão colonial foi o quadro político e ideológico que subsidiou a formação da disciplina, que deveria focar suas análises especificamente no pensamento e na existência dos chamados povos “primitivos” (OLIVEIRA, 1999, p. 113). Nesse sentido,

[...] as culturas nativas foram exaustivamente descritas pelos antropólogos como sistemas fechados e coerentes, quase inteiramente virgens da influência cultural do Ocidente – o que permitia que os antropólogos avançassem nesta contradição era, justamente, o modo como os limites estavam estabelecidos previamente para a sua disciplina: a Antropologia não devia se confundir com a Sociologia ou a Ciência Política, muito menos envolver-se com os problemas práticos da Administração (ver Evans-Pritchard e Fortes, 1940). O seu objeto, portanto, deveria ser o estudo dos sistemas nativos e não da situação colonial (OLIVEIRA, 1999, p. 113).

No entanto, já há algumas décadas a antropologia abriu novas possibilidades e instrumentos de análise. Numa tentativa de escapar das imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, que enfatizam o caráter não estrutural, dinâmico e virtual como elementos constitutivos da cultura (OLIVEIRA, 2004, p. 37), alguns antropólogos, em destaque o norueguês Fredrik Barth, ela-

boraram teorias e apresentaram questões que convidam o antropólogo a construir atitudes mais políticas em seu trabalho (LASK apud BARTH, 2000, p. 15).

Segundo Barth (2000, p. 109), muitos de nós, antropólogos, fomos treinados para suprimir os sinais de incoerência e de “multiculturalismo” encontrados nos grupos étnicos e tomá-los como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização. Segundo ele, uma abordagem honesta, que respeite o que se pode constatar do que acontece entre as pessoas, exige a não imposição de modelos, estruturas, formas pré-determinadas que reduzam os fenômenos sociais à homogeneização ou à assimilação cultural. Os grupos sociais e as suas formas de atribuição de significados não têm necessariamente que se encaixar em modelos teóricos construídos. O movimento é exatamente contrário. Os fenômenos sociais é que devem nos propor desafios, questões e material para reflexão; “neles não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar” (BARTH, 2000, p. 113).

Para Barth (2000, p. 123), “as pessoas participam de universos de discursos múltiplos, mais ou menos discrepantes; constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica”. A cultura é criativa. Nesse sentido, Barth baseou seu trabalho em análises referentes à interação social, às variações culturais e à manutenção das fronteiras sociais.

Vários outros antropólogos baseiam seus estudos e análises no caráter criativo e dinâmico da cultura. Marc Augé, antropólogo francês, é um deles. Segundo ele, vivemos uma época em que observamos o desenvolvimento de um notável paradoxo:

Por um lado, poderosos fatores de unificação ou de homogeneização estão em ação na Terra: a economia, a tecnologia são cada dia mais planetárias; agrupamentos de empresas operam-se na escala do globo, novas formas de cooperação econômica e política aproximam Estados; as imagens e a informação circulam na velocidade da luz; certos tipos de consumo espalham-se por toda a Terra. Por outro lado, vemos impérios ou federações se deslocarem, particularismos se afirmarem, nações e cultura reivindicarem sua existência singular, diferenças religiosas ou étnicas serem invocadas com força, até o ponto de ruptura que pode conduzir à violência homicida (AUGÉ, 1998, p. 17).

As “culturas” circulam, contudo, sua circulação não implica homogeneização identitária, pois a alteridade persiste. Como uma resposta à pressão (histórica) do imperialismo ocidental, povos reivindicam, em todo o planeta, com novo ímpeto e muito mais força, sua espe-

cificidade. Através da questão étnica e da dívida histórica que os países colonizadores reconheceram possuir junto aos povos autóctones, coletividades têm lutado para terem direitos e, assim, saírem da condição de excluídos e subjugados.

Para o antropólogo Sahlins (1997), os povos que sobreviveram ao violento processo colonizador elaboraram (e ainda elaboram) culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Segundo ele, a dependência é sempre péssima, mas nem sempre é o fim da história. As imposições do imperialismo não foram e não são capazes de fato de constituir uma única experiência humana no planeta, e a capacidade dos povos de interpretar a história, ainda que sob dominação, não foi anulada pelo contexto histórico iniciado pelo colonialismo e potencializada pelo capitalismo ocidental. A colonização e a modernidade causaram a integração de sociedades indígenas à economia global. Todavia, associado a uma promoção explícita de uma base material fundamentada na articulação com o mercado (que na maioria das vezes, acarreta a dependência), esse processo global produz concomitantemente a intensificação das bases culturais dessas sociedades, posto que, muitas vezes, chama as mesmas para melhores condições de vida. Essas melhores condições, no caso dos povos indígenas, possuem bases específicas – a *noção tradicional do que é viver bem* (SAHLINS, 1997, p. 53). Assim, muitas vezes a riqueza material do grupo, advinda do contato, acaba por ser utilizada de maneira a fortalecer os padrões e desejos próprios de vida coletiva – e, nesse sentido, nem sempre os bens estrangeiros tornam as pessoas mais semelhantes aos estrangeiros; muitas vezes, os torna mais semelhantes a elas próprias (SAHLINS, 1997, p. 60). Segundo Sahlins (1997), vários são os povos que têm utilizado o acesso a bens materiais nacionais (dinheiro, máquinas, etc.) para fortalecer práticas e valores tradicionais (ARRUDA, 2000a).

Portanto, o capitalismo e a modernidade não conduzem os povos a uma homogeneização de “cultura” ou de “identidade”. Essa é uma impressão equivocada, mas arraigada no senso comum.

Nesse sentido, se “cultura” e “identidade” não simbolizam conteúdos estáveis e imóveis, e se o sistema imperialista de um capitalismo ocidental e o fenômeno da “globalização” não foram capazes de promover a homogeneização dos povos, por que ainda é tão comum uma cobrança pela “autenticidade cultural”? Em um de seus artigos, Oliveira cita uma questão pertinente, formulada por Rahakrishnan: “a autenticidade é um lar que construímos para nós mesmos ou é um gueto que habitamos para satisfazer ao mundo dominante?”

(OLIVEIRA, 2004, p. 37). Essa pergunta nos convida a pensar...

O conceito de grupos étnicos há muito compõe o campo de interesse da política brasileira. Como fator capaz de gerar direitos, sua definição é marcadamente disputada.

A atual Constituição Brasileira possui em seu capítulo VIII, o seguinte artigo:

Art. 231: São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os *direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988, itálico nosso).

Ser “índio” no Brasil significa ter acesso a direitos especiais, em destaque o direito à terra – elemento alvo de acirradas disputas entre os homens desde os seus primórdios<sup>4</sup>. Apoiados por antropólogos, juristas, entidades internacionais, sociedade civil organizada (ong’s, pastorais, etc.), os povos indígenas se mobilizaram e conquistaram o maior avanço constitucional que diz respeito aos direitos dos povos autóctones no Brasil: “a partir de 1988, o Direito brasileiro passou a reconhecer o (estranho) direito dos indígenas de continuarem a ser índios, sem a necessidade de integração na sociedade nacional, afirmando sua titularidade de direitos coletivos” (MARÉS, 2002, p. 50).

No entanto, apesar do avanço legal, as tensões que envolvem o acesso pelos grupos étnicos a direitos específicos não cessaram. A nossa atual Carta Magna nasceu em um contexto político singular do fim de um período de ditadura militar. Sob o esforço de reorganização política, jurídica e institucional, o Brasil ansiava por liberdade. O processo de redemocratização trouxe consigo o forte discurso da igualdade na diversidade. Imposição e negação não poderiam mais fazer parte da perspectiva política nacional. Entretanto, nem sempre a prática acompanha o discurso. Em um país capitalista, as políticas públicas favoráveis aos povos excluídos muitas vezes são entendidas como um obstáculo ao “progresso”.

Os interesses de grupos econômicos específicos sobre as terras indígenas, bem como de outros segmentos tradicionais da sociedade dominante impõem dificuldades significativas para o cumprimento dos direitos constitucionais dos povos indígenas no Brasil (ARRUDA, 2000b). Uma delas é lançar mão do discurso da auten-

ticidade cultural de alguns povos. Se o direito dos povos autóctones à terra já se constitui consolidado na legislação nacional e em nível internacional, discute-se então quem são “os índios de verdade”. Nesse caso, a lógica perversa existente é: *se não é possível negar o direito – nega-se o sujeito*. Daí talvez uma das razões pelas quais o superado discurso da autenticidade cultural na antropologia ainda não se faça superado no campo político. Como afirma Djalma: “a lei é justa, o povo branco é que atravessa a lei”.

É nesse sentido que F. Barth considera imprescindível a presença dos antropólogos nos processos decisórios na política. A fim de criar um espaço no campo político para o conhecimento antropológico. Ele defende a tese de que “os antropólogos têm de construir uma atitude mais política em seu trabalho, assim como os cientistas políticos devem reapropriar-se das idéias antropológicas para melhorar as análises políticas” (LASK apud BARTH, 2000, p. 15).

Não defendemos aqui, de forma alguma, a primazia do conhecimento antropológico sobre os demais. Nossa intenção é apenas destacar o quanto a antropologia pode ser uma importante aliada dos povos e pessoas que desejam alterar o *status quo*. A antropologia pode ser um excelente instrumento de apoio para leitura e diálogo com os representantes do Estado brasileiro no que diz respeito à vida política e social do país. Na luta por um Brasil mais justo, mais humanitário, é que defendemos uma postura política dos antropólogos e a quebra do “monopólio decisório de certos saberes, particularmente da economia” (LASK apud BARTH, 2000, p. 19).

Aos antropólogos é possível ir além das atitudes de denúncia em relação à hegemonia. A antropologia possui potencial e pode auxiliar na construção de análises sobre o poder dos povos indígenas em se projetar no sistema mundial e em responder, de maneira própria e criativa, a tudo aquilo que lhe foi imposto. Os povos indígenas, bem como outras minorias, não devem continuar subsumidos ao “universal” em função do processo histórico da colonização.

Sobre tal reflexão, não poderíamos concluir sem ressaltar a importante contribuição dos “estudos circunstanciados que indicam as razões pelas quais são acionadas identidades indígenas específicas” (OLIVEIRA, 2004, p. 08 grifo nosso):

<sup>4</sup> Sobre os direitos que a atual Carta Magna destina aos povos indígenas, o Sr. Mariano Wekede, cacique Krahô-Canela, do estado do Tocantins, estabelece uma simples e rica reflexão: “A Constituição – eu tenho dito assim para meu pessoal – a Constituição Brasileira dá direito ao índio, mas ela é uma árvore com muitos galhos e ela dá direito a todos no Brasil. Todos são tratados por ela” (DANTAS, 2004). Afinal, segundo Josenice França, professora indígena do povo Tupinambá de Olivença, Bahia, “o Brasil está aí para os negros, para os brancos e para os índios!” (DANTAS, 2004). Sobre a Constituição Brasileira de 1988 e o direito dos povos indígenas. (PEREIRA, 2002; SANTOS, 1995; TOURINHO NETO, 1993).

O fenômeno étnico foi relativizado, em um movimento que levou à proliferação de identidades múltiplas e heterogêneas, antes descritas como “novas” ou “emergentes” (Bennett 1975), parte de um processo de “invenção de tradições” (HOBSBAWN; RANGER 1984), e agora consideradas integrantes de um contexto pós-colonial, de mundialização econômica, política e cultural (OLIVEIRA, 2004, p. 08).

O processo ou fenômeno conhecido como “etnogênese” – proliferação de grupos anunciando-se como indígenas no Brasil, sobretudo na região Nordeste – provocou uma forte e especial reação da opinião pública e do governo<sup>5</sup>. As demandas identitárias desses povos, até então subsumidos, foram recebidas com suspeição e descrédito. Distantes da imagem estereotipada de “índio” como ser primitivo, eles sofrem ainda a discriminação por não serem aquilo que os outros gostariam que eles fossem.

Em uma palestra organizada pelo Cedefes durante a Semana dos Povos Indígenas em Contagem/MG, no ano de 1997, tive a oportunidade de ouvir o indígena boliviano Carlos Intimpampa falar a respeito dessa questão. Segundo ele, quando os europeus chegaram à América, encontraram diferentes povos com diferentes hábitos e crenças. Mediante o violento processo colonizador, disseram que esses outros hábitos e crenças não eram “certos” e que era necessário que os indígenas falassem o seu idioma, rezassem para o seu Deus, comessem o seu tipo de comida, usassem o seu tipo de vestimenta. Após cinco séculos de imposição, indígenas usam camiseta, falam português, comem alimentos industrializados, usam celular, etc. No entanto, não é mais isso que se deseja dos povos indígenas. Deseja-se que eles retornem àquele modelo e imagem de cinco séculos atrás. Segundo Carlos Intimpampa, o ponto crucial dessa discussão é: os povos indígenas não podem ser aquilo que os grupos dominantes querem que eles sejam. Eles precisam assumir a condução e os rumos de sua história. Os outros não podem eternamente dizer ou ditar quem são e como devem ser os povos indígenas. Essa é a forma que não índios encontraram para dar manutenção ao *status quo*, a uma situação de dominação: impondo ao outro o que (como) ele deve ser – e o modo de ser sempre distinto do modo vigente ou constituído pelo próprio grupo.

Nossos contemporâneos, os mais de 220 povos indígenas no Brasil, caracterizam a diversidade étnica de nosso país. Eles não apenas sobreviveram à violência e a massacres, mas também ao domínio físico e cultural, à

política integracionista, ao mito do “bom selvagem”, à ideologia da raça pura.

Na busca por garantir o direito de permanecerem em suas terras, com atendimento e políticas públicas diferenciados, os povos indígenas reivindicam direitos especiais. Ocupando espaços que vão além das aldeias, eles lutam para dizer o que querem e o que pensam e “mostram sua cara” na busca por conduzir o rumo de sua história. Através de representações sociais que fogem ao estereótipo do índio presente no imaginário popular, eles tentam garantir aquilo que historicamente lhes foi (e ainda parece ser) negado: o direito de ser o que são.

A proliferação de identidades indígenas no país (povos que não eram reconhecidos como indígenas ou que foram considerados extintos pela historiografia oficial) não é um caso de “índios falsos”, que forjam identidades apenas para ter acesso a direitos. Essa seria uma maneira rasa e cômoda de tentar compreender tal questão. O mais apropriado, no caso, é tentarmos ouvir e entender esses povos para então nos comportarmos como se os conhecêssemos. A “invenção” de identidades não se caracteriza por um processo fortuito. Ela ocorre sempre ‘a partir de’, com base ‘em’. Através do *par memória-direitos* (e não necessariamente *cultura-proteção*) (ARRUTI, 1997, p. 13), coletividades elaboram seu passado. Através da “descoberta” de direitos, de um processo de conscientização, elas “olham” para o passado, percebem o presente e projetam o futuro. Assim, elas lutam contra a imagem senso comum de “índio”, o discurso retrógrado da autenticidade cultural, e buscam sair da condição histórica de exclusão e submissão.

Os caxixós do Capão do Zezinho somam voz a esse coro e força a esse movimento. O processo singular de produção de laudos, seu discurso como “índios misturados”, sua interpretação da história, sua crença em uma origem indígena comum, sua resistência e luta por manter-se na terra e sua opção pelo *projeto étnico* fez com que essa coletividade desafiasse setores dominantes da sociedade brasileira. Com uma aparência física e uma vida cotidiana que se assemelha em muito à vida dos trabalhadores rurais no país, os caxixós não têm “cara de índio”. Eles têm a “cara” da história do nosso país – uma história de imposições, violência e mistura e lutam para serem respeitados pelo que são e não pelo que gostaríamos que fossem (ou seja, sempre algo diferente daquilo que são no dado momento histórico).

<sup>5</sup> Em Minas Gerais, além do caso caxixó, há o contexto de luta vivido pelo povo Aranã, que foi considerado extinto pela historiografia oficial ainda no século XIX (CALDEIRA, 2001; CALDEIRA et al, 2003). Sobre o contexto dos índios no nordeste e a questão da “emergência étnica”, (OLIVEIRA, 1993, 2004).

## REFERÊNCIAS

- AB'SÁBER, Aziz. Potencialidades paisagísticas brasileiras. In: \_\_\_\_\_. *Os domínios da natureza no Brasil*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005. p. 09-27.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Índios e antropologia: reflexões sobre cultura, etnicidade e situação de contato. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 15, n. 1, p. 33-90, 2000a.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Territórios indígenas: materiais, existenciais. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, PUC Minas, v. 5, n. 6, p. 57-72, julho 2000b.
- ARRUTI, José Maurício. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 3, n. 2, 1997. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 1 jun. 2008.
- AUGÉ, Marc. Balanço da situação: a percepção do outro, hoje. In: \_\_\_\_\_. *A guerra dos sonhos*. São Paulo: Papyrus, 1998. p. 17-33.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CALDEIRA, Vanessa. *O povo Aranã ressurge na história do Vale do Jequitinhonha*. Revista Expresso Notícias, Capelinha, ano 1, n. 2. 2001.
- \_\_\_\_\_. et al. *Aranã: a luta de um povo no Vale do Jequitinhonha*. Belo Horizonte: Cedefes/ANAÍ/PRMG, 2003. Relatório Técnico.
- \_\_\_\_\_. Verbetes *Aranã*. Site Instituto Socioambiental, Enciclopédia dos Povos Indígenas. 2003. Disponível em: <http://www.socioambiental.org.br>. Acesso em: 16 de jun. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Caxixó: um povo indígena feito de mistura*. 2006. 180 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- DANTAS, Ricardo. *Assumindo minha responsabilidade*. Rio de Janeiro: LACED/UFRJ, 2004. 1 videocassete, VHS.
- GIDDENS, Anthony. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991. p. 11-60.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva e o espaço. In: \_\_\_\_\_. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004. p. 157-190.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 2003.
- MARÉS, Carlos Frederico. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 49-62.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 'A viagem da volta': reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: \_\_\_\_\_. *Atlas das terras indígenas no Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional, 1993. p. 5-8.
- \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos "índios misturados"? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. *A viagem da volta*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 13-42.
- \_\_\_\_\_. A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 99-123.
- \_\_\_\_\_. Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico. In *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003. p. 141-180.
- PEREIRA, Deborah Duprat. O estado pluriétnico. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza HOFFMANN, Maria Barroso (Orgs). *Além da tutela: bases para nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. 128 p.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3 n. 1, 1997. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131997000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002). Acesso em: 1 jun. 2008.
- SANTOS, Sílvio Coelho. Os direitos indígenas no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TOURINHO NETO, Fernando da Costa. Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas conseqüências jurídicas. In: \_\_\_\_\_. *O direito dos índios e a Constituição*. Brasília: NDI, 1993.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: \_\_\_\_\_. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Economica, 1984. p. 315-327.

---

Recebido em junho de 2008  
Aprovado em julho de 2008

---



ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Festas e brincadeiras: a vida cerimonial dos potiguaras

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

### RESUMO

O objetivo deste artigo é explicitar a vida cerimonial dos Potiguara a partir do ciclo das festas católicas e da “*brincadeira do toré*”. Para isso, apresento uma descrição de algumas práticas católicas, dando atenção especial às festas de padroeiro. Em seguida, descrevo a “*brincadeira do toré*” enquanto ação ritual, bem como o ponto de vista nativo sobre os elementos cosmológicos e políticos através das letras das músicas, das coreografias e das mobilizações políticas. Por fim, problematizo a imbricação entre os campos político e religioso e as conseqüências dela na maneira como a “cultura” é agenciada e a tradição é inventada.

**Palavras-chave:** Catolicismo. Festas. Ritual.

## Parties and plays: the potiguara’s ceremonial life

### ABSTRACT

The objective of this article is to show the Potiguara’s ceremonial life through the Catholic Church parties’ cycle and of the “*tore plays*”. For this, I present a description of some Catholic Church practices, giving special attention to patron saints’ parties. Afterwards, I describe “*toré plays*” while ritual action, as well as the native point of view about the cosmological and political elements through the music lyrics, of the choreographies and of the political mobilizations. Afterwards, I problematize the imbrications between the political and religious fields and their consequences in the way “culture” is negotiated and tradition is invented.

**Key-words:** Catholicism. Parties. Ritual.

### José Glebson Vieira

Doutorando em Antropologia Social e pesquisador do Núcleo de História Indígena e Indigenismo (NHII) no Departamento de Antropologia da FFLCH/USP. Professor do Departamento de Ciências Sociais da FAFIC/UERN.

Endereço eletrônico:  
jglebson@uol.com.br.

Endereço para correspondência:  
Rua Profª. Gioconda Mussolini, 38, Apto. 34, Jardim Rizzo (Butantã), São Paulo-SP, CEP: 05587-120.

*Este gentio que senhoreia esta costa do rio Grande até o da Paraíba (...) é muito belicoso, guerreiro e atraído (...). Costumam estes potiguares não perdoarem a nenhum dos contrários que cativam, porque os matam e comem logo*  
(SOARES DE SOUSA, 1938, p. 54-55).

Guerra de vingança, canibalismo, bebedeiras, nudez, poliginia: foram estes costumes exóticos que mais inquietaram colonizadores, cronistas e missionários. As palavras citadas na epígrafe são apenas um pequeno indício da maneira como os valores ameríndios foram sendo descortinados. Dentre as atitudes dos “gentios”, a antropofagia certamente chamou mais a atenção porque nela a belicosidade e o ser guerreiro traduziam com muita força a maneira pela qual eles se relacionavam com os seus inimigos. Atos de vingança e de traição compunham a gramática da guerra que praticavam com os seus vizinhos.

Curiosamente, o cenário do “encontro” entre portugueses e os “gentios” Potiguaras<sup>1</sup>, que eram os “senhores da Paraíba, trinta léguas de Pernambuco, senhores do melhor pau brasil” (CARDIM, 1939, p. 101), também traduzia a traição. O que se via era o encontro das correntes fluviais dos rios Camaratuba e Mamanguape com as quentes e claras águas do Oceano Atlântico, formando uma baía com seus longos e escorregadios arrecifes que saem da costa até o alto-mar. Os arrecifes dificultavam o ataque rápido dos invasores, servindo assim de proteção às populações do continente. Estamos falando da Baía da Traição, antiga Acajutibiró, a terra do caju azedo fruta típica da região, e o lugar onde estão grande parte dos índios Potiguaras da Paraíba<sup>2</sup>.

A baía e as relações que nela desenrolaram fornecem às narrativas, o cenário principal na construção de visões e apreensões do mundo dos brancos, e consequentemente, das práticas de mistura produzidas no contato intenso com o europeu. A presença histórica nesta região, traduzida pelo forte sentimento de autoc-

tonia, reforça as referências e o apego dos próprios índios ao seu território.

Os Potiguaras, que se reconhecem como os autóctones (nativos) da região, é um dos grupos indígenas mais populosos do Brasil, com uma população estimada em 11.450 habitantes (FUNASA, 2007) nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, litoral norte da Paraíba<sup>3</sup>. Eles ocupam uma área de aproximadamente 33.757 hectares, distribuídas em três terras indígenas<sup>4</sup>.

A população Potiguara encontra-se dispersa em trinta e sete aglomerados residenciais. Desses, vinte e seis são consideradas aldeias, em virtude de ter um representante ou “cacique da aldeia”<sup>5</sup>. Quanto às demais não há uniformidade na classificação: para alguns é um pequeno povoado, para outros é um lugarejo, uma comunidade, uma família, ou mesmo uma aldeia que não tem cacique.

Independente da diversidade terminológica para se referir aos aglomerados, a disposição da maior parte das residências segue o princípio do paralelismo; outras residências, em menor quantidade, se aglomeram fora das linhas paralelas onde os fundos de umas são os pátios fronteiros de outras. O padrão é que residam o casal-chefe e alguns dos descendentes diretos, isto é, os (as) filhos (as) solteiros (as) que moram na mesma residência do casal-chefe e os (as) filhos (as) casados (as) que residem nas proximidades do casal-chefe. Entre as casas que se encontram em fileiras paralelas, há, em geral, um intervalo utilizado como espaço para conversas, para receber visitas e para aguardar as refeições; quando não há este intervalo, a frente da residência do casal-chefe é o espaço de concentração das pessoas.

A localização dos Potiguaras nas faixas de terras acima referidas guarda uma estreita relação com os processos históricos dos séculos XVIII e XIX, os quais marcaram a conquista definitiva do território Potiguara pelos portugueses. Os Potiguaras foram reduzidos na Paraíba a dois aldeamentos assistidos pelos missionários do Carmo da Reforma<sup>6</sup>: o aldeamento São Miguel da Baía da

<sup>1</sup> As tentativas de reduzir as discontinuidades existentes no período colonial a unidades culturais fixas decorrem da exigência própria do Estado colonial. Como esclarece Monteiro (2001, p. 24): “Os Potiguar, Tupiniquim, Tememinó e Tupinaé todos eram Tupinambá num certo sentido, porém no contexto colonial, nitidamente não o eram. Nesse sentido, para se entender este ‘Brasil indígena’, é preciso antes rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e de antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar populações indígenas em etnias fixas, como se o quadro de diferenças étnicas que se conhece hoje existisse antes do descobrimento – ou da invenção – dos índios”.

<sup>2</sup> Nos documentos históricos e nas descrições quinhentistas e seiscentistas não há consenso em relação à grafia dos Potiguara. Soares de Sousa e Cardim escrevem potiguares, John Hemming potiguar, Loreto Coelho potiguares, Theodoro Sampaio petinguar. O significado do nome ora é traduzido por “comedores de camarão”, quando se utiliza a grafia potiguares, pitiguares e potiguar; ora como “mascador de fumo”, quando se escreve petinguaras.

<sup>3</sup> Vale salientar que este número compreende apenas o número de pessoas residentes nas aldeias dos três municípios paraibanos, sendo excluídos a população residente nas áreas urbanas de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto.

<sup>4</sup> A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e possui 21.238ha que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A TI Jacaré de São Domingos tem 5.032ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja homologação ocorreu em 1993. Por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, em Marcação e Rio Tinto, demarcada em 2007.

<sup>5</sup> Os termos e as expressões nativas serão destacados por aspas duplas e itálico.

<sup>6</sup> Segundo pesquisa feita por Baumann (1991 apud MOONEN; MARIZ, 1992, p. 155-158).

Traição, no litoral, e da Preguiça localizado mais para o interior, cerca de 24 km da costa. É a partir desse contexto que provavelmente os Potiguara passaram a associar o seu território a um santo padroeiro, isto é, a terra é de São Miguel e de Nossa Senhora dos Prazeres e com isso, as devoções a estes santos passaram a fazer parte de sua vida cerimonial.

Assim, o objetivo deste artigo é descrever o domínio da vida cerimonial dos Potiguara da Paraíba, enfocando: o ciclo das festas católicas e a “brincadeira do toré”. A intenção é, de um lado, apontar para a apropriação Potiguara de práticas comuns do catolicismo, dentre as quais, as festas de padroeiro; e, de um outro lado, descrever o lugar do toré dentro de uma significação política e cosmológica. A descrição que farei será mediatizada pelos dados etnográficos sobre os Potiguara, grupo no qual tenho desenvolvido pesquisa desde 1998.

A minha hipótese é que, tanto nas festas quanto no toré, será possível pensar a imbricação entre os campos político e religioso: na primeira por revelar diferenças de posições sociais e nas práticas de promessa e de cura, e, no segundo, por condensar decisões e disputas políticas e mobilizar um conjunto de percepções acerca da cura, do sobrenatural, o que validaria a sua classificação como prática ritual, embora o toré seja concebido como uma brincadeira.

#### A PRESENÇA DO CRISTIANISMO E AS PRÁTICAS RELIGIOSAS

A presença do cristianismo é simultânea à chegada dos missionários católicos na época colonial. A assistência missionária teve início em 1589, quando os índios foram derrotados pelos portugueses, cabendo aos jesuítas o trabalho de catequese no litoral e no sertão da então Capitania de Itamaracá. Entre os anos de 1603 a 1605, os franciscanos chegaram a trabalhar com os Potiguaras. Finalmente, em 1713 foram os Carmelitas da Reforma que missionaram na região e construíram as igrejas de São Miguel, em Baía da Traição, e de Nossa Senhora dos Prazeres, em Monte-Mór<sup>7</sup>.

O trabalho das missões religiosas foi interrompido na segunda metade do século XVIII com o Diretório Pombalino, que determinou a expulsão das ordens religiosas e a elevação das aldeias à categoria de vilas de

índios. Desse modo, o aldeamento de São Miguel de Baía da Traição passou a ser chamado de Vila de São Miguel da Baía da Traição e o aldeamento de Preguiça, de Vila Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór.

Com relação à ação missionária católica, a historiografia e a etnohistória convergem no sentido de apontar as dificuldades encontradas pelos missionários em impor as doutrinas cristãs e assim converter os índios. O entusiasmo dos missionários esbarrava na irredutibilidade dos indígenas devido à “inconstância da alma selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Sztutman (2005) aponta para a inconstância que não apenas representa a imagem de desobediência dos potiguaras, julgados pelos missionários como inconstantes, mas, sobretudo quanto ao apego a práticas como guerra, xamanismo e o consumo de bebidas fermentadas. Os desenganos causados pela inconstância passaram a caracterizar a missão como uma “vinha estéril e laboriosa” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Monteiro (2001, p. 71) destaca que, além da inconstância dos novos cristãos, a instabilidade das aldeias nativas agravava ainda mais as frustrações dos jesuítas. No que diz respeito à inconstância, os índios persistiam com a memória da guerra e com o apego aos rituais. No tocante aos rituais, ressalta Monteiro (2001, p. 72):

(...) os padres também se saíam bem nos elaborados rituais que preparavam, sobretudo na forma de festas de santos ou da encenação de teatro (...) os índios das aldeias mobilizavam os rituais de encontro com os padres e outras autoridades de modo a afirmar a sua devoção sem abrir mão das tradições que ganhavam novas feições a cada encenação.<sup>8</sup>

Como se pode depreender, as festas nos aldeamentos possuíam um caráter híbrido atuando no sentido de modelar as atividades religiosas a partir das tradições dos indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 72). As festas de bebida fermentada, por exemplo, foram, até certo ponto, incorporadas pelos padres na realização de festas religiosas (missas, batismos, etc.) até que redundasse em “imensas bebedeiras; os jesuítas souberam aproveitar a transubstanciação operada pelos indígenas do corpo do inimigo pela bebida, substituindo o vinho pelo cauíim” (SZTUTMAN, 2005, p. 140-141).

Há também o registro de presença evangélica na

<sup>7</sup> Segundo Baumann (1991 apud MOONEN; MAIA, 1992, p. 163), uma Carta Régia de 09 de maio de 1703 determinou a construção da igreja de São Miguel em Baía da Traição.

<sup>8</sup> Ao se referir a vida dos aldeados, Monteiro (2001, p. 72) assinala que a música sacra, os diálogos da fé e os rituais eram cuidadosamente encenados pelos jesuítas, o que não significava o fim dos cantos e ritos que os padres queriam desenraigar. “Após uma festa descrita na *Narrativa Epistolar*, os índios deram continuidade aos festejos à moda gentílica, movidos ‘ao som de um cabaço cheio de pedrinhas (como os pandeirinhos dos meninos em Portugal)’ e coordenados ‘por tal compasso que não erram ponto com os pés, e calcam o chão de maneira que fazem tremer a terra’ (CARDIM, 1997, p. 234-35). (grifos do autor).

região no período de dominação holandesa, com notícias da conversão religiosa de jovens índios ao calvinismo<sup>9</sup>. Estes jovens viajaram à Europa, aprenderam o holandês, retornaram ao Brasil, a fim de fazer a mediação entre os holandeses e os índios; eles trabalharam como intérpretes e como testemunhas do poder esplendoroso da Holanda (HEMMING, 1978, p. 288). Pedro Poti foi o que mais se destacou entre os jovens levados para a Holanda, pois conseguiu aglutinar nos contingentes holandeses alguns guerreiros Potiguaras, escrevendo cartas eloqüentes, em tupi, no sentido de persuadir outros chefes para se aliar aos holandeses. Outro jovem que se destacou foi Antonio Paraupaba (HULSMAN, 2006).

### O catolicismo e a experiência indígena

Ao percorrer grande parte das aldeias Potiguaras, é possível observar, em meio à disposição espacial das casas algum templo da Igreja Católica. A primeira vista parece configurar o ponto mais central da localidade ou mesmo indicar a importância do catolicismo na vida dos seus moradores: ele geralmente está localizado entre as fileiras paralelas ou no “centro” da própria aldeia com um cruzeiro fincado à sua frente<sup>10</sup>.

O catolicismo torna-se visível nos templos e a sua marca está especialmente presente na devoção a Nossa Senhora no mês de maio, no período da semana santa e das festas do Natal. Além disso, destacam-se os rituais festivos em comemoração ao padroeiro de cada aldeia e outros santos de devoção popular.

No mês de maio, em todas as igrejas há celebrações em louvor a Nossa Senhora. A cada noite, uma ou mais famílias assumem a função de contribuir com dinheiro, e em alguns casos, “*animam a noite*”, seja dirigindo orações, cânticos, seja soltando fogos de artifício; as famílias são representadas por crianças (meninas) que permanecem no altar vestidas com trajes de anjo (vestido longo de cores branca, azul ou rosa e portando asas). O encerramento das celebrações é marcado pela coroação da imagem feita por um anjo, o qual é acompanhado por todas as crianças que participaram como anjo das novenas. Em seguida, ocorre a queima das flores que ornamentaram a igreja durante todo o mês.

Na semana santa, há uma intensa movimentação nas

aldeias. Entre a quarta e a sexta-feira, as pessoas se mobilizam na mata coletando mangaba; nos sítios, tirando coco seco; no mangue, catando marisco e caranguejo e pescando; nas “*roças*”, arrancando mandioca; e, nas casas de farinha, fazendo beiju e tapioca. A mangaba ainda verde é trazida e exposta ao sol para amadurecer e assim ser consumida na sexta-feira. Na quarta e na quinta-feiras, sobretudo as mulheres vão ao rio para deixar a mandioca “*de molho*” e no outro dia para “*lavar a massa*”; em seguida, a massa é transportada à casa de farinha.

A produção e circulação dos derivados da farinha é um dos momentos mais significativos da semana santa, uma vez que aciona uma rede de amizades que inclui parentes indígenas e não indígenas que moram na própria aldeia, em outras aldeias e em cidades próximas. Na sexta-feira, a movimentação se intensifica porque é comum a visita dos parentes que moram em outras aldeias e nas cidades; quando se aproximam de um parente mais velho, a pessoa cumprimenta-o se ajoelhando e pedindo benção; ao levantar, recebe algum “*agrado*”: para as crianças são distribuídos bombons, para os adultos, beiju, tapioca ou outro presente.

No período do natal, a movimentação nas aldeias em muito se assemelha ao da semana santa, especialmente devido ao ritmo de produção de derivados da mandioca (beiju e tapioca). Nesse período também são produzidos bolos pé-de-moleque e são comuns as trocas de tais produtos entre as famílias. Estas também recebem parentes vindos de outras aldeias e de cidades próximas. É importante lembrar que nas festividades juninas a produção e a circulação de derivados da mandioca também são significativas<sup>11</sup>.

\* \* \*

A invocação aos santos assume um lugar importante na religiosidade potiguara traduzindo um modo peculiar de contato com estes seres que são: (...) humanos que, mortos, foram santificados e hoje em dia são padroeiros, cúmplices dos humanos (...) sujeitos individualmente nominados (...) familiares, mais do que apenas sociáveis, são benéficos em si mesmo e agem por conta própria, a favor dos humanos (BRANDÃO, 1994, p. 220).

<sup>9</sup> Em razão deste ensaio se voltar às práticas católicas, não me deterei sobre as práticas protestantes entre os Potiguara. Saliento apenas que nas últimas décadas houve um aumento expressivo na atuação de igrejas e na conversão de pessoas ao protestantismo (VIEIRA, 2001; BARCELOS, 2003). Uma das marcas da presença protestante está na busca pela formação de indígenas como pastores, fato esse corroborado pela existência de dois pastores: um ligado a Igreja Assembléia de Deus e o outro da Batista.

<sup>10</sup> Cotidianamente, os templos são pouco freqüentados. Geralmente, as pessoas se dirigem a ele quando há a celebração de missa (uma vez por mês), quando é realizada a festa do padroeiro e no dia de finados; no dia de finados, as pessoas que não podem ou que não gostam de ir aos cemitérios acendem velas para os mortos dentro e fora da Igreja e no cruzeiro.

<sup>11</sup> Nestes períodos de festas católicas, a inserção dos protestantes é também significativa, na medida em que eles também estão presentes nos circuitos de trocas pelos laços de parentesco e de vizinhança.

A aproximação com esta categoria de seres se processa por laços iniciais como as promessas, que geralmente ocorrem nos ciclos das festas, assim como, pelas relações de compadrio com o santo e pela adoção do “nome de santo” por membros das famílias. Em ambos os casos, há uma parte da retribuição pela proteção recebida no momento em que a graça é conferida no batismo (LANNA, 1995).

O ato de celebrar a festa dos santos padroeiros é uma ocasião na qual as pessoas podem reavivar a fé e saldar, mesmo que parcialmente, a sua dívida com o santo. Nas festas realizadas pelos Potiguaras, além das promessas serem feitas na intenção de encontrar uma solução para problemas de caráter individual, os santos são invocados para assegurar o bem-estar de todos. Festejar um santo significa expressar o desejo de proteção, particularmente de suas plantações<sup>12</sup>.

Aliás, uma característica do ciclo cerimonial é que o calendário de realização das festas religiosas coincide com o calendário agrícola, permitindo pensar os festejos como rituais comemorativos da fertilidade. Os motivos da colheita e da fartura são expressos por meio da alegria, da purificação com o fogo e do estreitamento das relações sociais. É parte constitutiva das festas o tradicional forró e a dança do coco-de-roda, ambos podendo ser pensados como ritos de fertilidade e de união.

Independente das festas do(a) padroeiro(a), em todas as localidades comemoram-se os santos de junho (Santo Antonio, São João e São Pedro) e Senhora Santana no mês de julho. No mês de junho, na véspera de Santo Antonio (o casamenteiro), de São João (o que batizou Jesus) e de São Pedro (o intercessor das chuvas) a fogueira é obrigatória. Em volta dela, as pessoas compartilham comida (milho e bolos) com os parentes e vizinhos, encenam casamentos matutos e tomam pessoas por compadres ou comadres<sup>13</sup>. Os motivos da colheita e da fartura são expressos de tal modo que a fertilidade, o significado da comemoração, é acessada e vivida por meio da alegria, da purificação e do estreitamento das relações sociais.

Em meio ao ciclo de festas religiosas, os índios se referem a uma delas como a mais importante: a festa de São Miguel, tido como o padroeiro dos Potiguaras, o dono

da terra. A idéia de antigüidade justificaria a classificação da festa como tradicional. Vale salientar que os índios que residem nas aldeias, cujas terras pertencem à antiga sesmaria de Monte-Mór, mencionam a festa de Nossa Senhora dos Prazeres – a “*dona da terra*” – como a mais importante no ciclo de festas.

Mas não é apenas porque é antiga que a festa de São Miguel se diferencia das demais e, num certo sentido, da festa de Nossa Senhora dos Prazeres. Durante as nove noites de orações e de encontro dos moradores da aldeia onde a festa é realizada, acontecem as obrigações de outras aldeias para com o santo, envolvendo assim uma rede de prestações recíprocas<sup>14</sup>.

As obrigações acontecem do seguinte modo: cada noite de reza costuma ser dedicada a uma aldeia diferente. A aldeia “*bota a noite*” e as orações e cânticos são da responsabilidade dos índios desta aldeia. Todos os caciques das aldeias têm por obrigação convidar os moradores da sua referida localidade e arrecadar dinheiro para a aquisição de velas, balões e fogos de artifício. Eles também devem levar um grupo de pessoas para coordenar os trabalhos ou “*tirar a novena*”.

Como mostrei alhures (VIEIRA, 2004), é no contexto de inserção de algumas pessoas no ciclo das festas que podemos pensar a constituição de lideranças, cuja posição dentro de um circuito de obrigações foi um dos critérios para a escolha dos chamados “*caciques das aldeias*”. A função dos chamados “*noiteiros*”, por sua vez, revela uma superposição de determinados papéis: ele é, em geral, o líder de um grupo doméstico e esta sua posição decorre da sua autoridade estar baseada no papel de pai e sogro de um grupo de parentes consanguíneos e afins, numa “*casa-focal*”, definida pela concentração e sobreposição de atributos, dentre eles, a posição espacial, a frequência de comensalidade entre as casas e a cooperação econômica.

#### A “BRINCADEIRA DO TORÉ”

A exigência de uma descontinuidade cultural, por parte do Estado, face às crescentes demandas de populações localizadas no Nordeste brasileiro para o reconheci-

<sup>12</sup> Os protestantes têm também seus momentos festivos, dentre eles, a comemoração de aniversário de construção do templo ou de instalação da missão, do aniversário e do casamento de membros, mobilizando pessoas e articulando também valores de união (solidariedade) e de generosidade.

<sup>13</sup> A título de comparação, no mês de junho na Europa, época do solstício de verão, período que no Brasil é tradicionalmente marcado pelas comemorações juninas, sucediam ritos de invocação de fertilidade, necessários para o crescimento da vegetação, fartura na colheita etc. As comemorações do solstício de verão são ligadas ao nome de São João, a exemplo do que ocorria na Sardenha uma festa na qual eram plantados os jardins de Adonis; tal festa era chamada de festa de São João. O fogo também era um elemento importante como oferenda aos deuses agradecendo suas bondades e invocando a sua proteção (FRAZER, 1982).

<sup>14</sup> Segundo relatos, antes da instalação da Companhia de Tecidos Rio Tinto (CTRT), havia também os “*noiteiros*” das aldeias próximas da Vila Monte-Mór. Devido à violência com que a referida Companhia tratou os índios, a festa de Nossa Senhora dos Prazeres foi esvaziada, passando os “*noiteiros*” (pessoa que “*bota a noite*”) a atuar na festa de São Miguel em Baía da Traição.

mento de sua indianidade, fez do toré um elemento importante de ligação entre os distintos grupos indígenas nordestinos, o que conseqüentemente tornou-se uma prática unificadora e comum. Nesse contexto, o toré passou a ser tematizado na etnologia como um ritual político, protagonizado sempre que necessário para demarcar as fronteiras entre índios e brancos (OLIVEIRA, 1999).

A profusão do toré emergiu à medida que se intensificaram mobilizações de vários grupos indígenas, as visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, estabelecendo redes de comunicação interétnica. Andrade (2004, p. 124) destaca que alguns deslocamentos dos Tumbalalá até a aldeia Brejos dos Padres ocorriam no intuito de "(...) produzir 'defesas', algo como uma cerimônia preventiva", marcada por rituais mágico-religiosos que "(...) exigiam uma maior habilidade e força, notadamente aqueles desenvolvidos com a jurema".

O toré tem sido aprendido ou reforçado nos momentos em que os grupos estão buscando o reconhecimento oficial de sua alteridade indígena. O ritual opera no próprio grupo no sentido de criar efeitos de coesão interna e formalização de uma comunidade que faz reverberar para dentro a imagem projetada para fora, cumprindo um importante papel na resistência identitária por abarcar um conjunto de múltiplos efeitos (REESINK, 2000, apud ANDRADE, 2000).

Embora o toré seja uma marca distintiva da indianidade dos grupos nordestinos o que de certo modo criaria uma unidade, as etnografias já produzidas têm destacado variações entre os rituais praticados pelos grupos. É provável que as variações ocorram mais em denominações, nos ritmos da dança, nos instrumentos musicais, nas vestimentas, na frequência ou não do próprio ritual, além da recorrência e generalidade do uso da jurema (*Mimosa hostilis*) e de elementos que são misturados a ela. Entre os Truká, por exemplo, como mostra Batista (2004), o toré não é dissociado do "Particular", que é uma atividade mágico-religiosa, na qual se pode "reencontrar os seus antigos aldeados, os chamados encantos" e que conta com a bebida da jurema; já no toré, a presença dos encantos não é importante.

Na década de 70, em algumas aldeias Potiguaras, "brincar o Toré" significou agir politicamente face à mobilização em torno de demandas fundiárias. A representação do Toré tornou-se uma marca política importante no cenário de confronto com o Estado. Tal representação permitiu, dentre outras coisas, demarcar diacriticamente a especificidade étnica Potiguara, produzindo,

assim, uma descontinuidade cultural em relação à sociedade regional, como parte de um imperativo político (OLIVEIRA, 1999).

Em meados dos anos 80, o uso político do toré tornou-se mais forte entre os Potiguaras, especialmente na aldeia Jaraguá, município de Rio Tinto. Um grupo de pessoas liderado por Vicente Calá aprendeu a "brincar o toré" com os índios da aldeia São Francisco, município de Baía da Traição<sup>15</sup>. Naquele momento deflagrou-se um outro processo de mobilização em torno da luta pela terra, cujo objetivo foi reivindicar as terras que ficaram de fora da demarcação e da identificação do território indígena em 1983.

Se o uso político é uma característica marcante do toré, a ligação com a ancestralidade, com a natureza e com as crenças religiosas permite pensá-lo para além de uma ação política. As letras das cantigas, reveladas, na sua maioria, por meio de sonhos, evocam experiências espirituais a partir das quais são ressaltados elementos cosmológicos ligados: à religiosidade católica (a Trindade, São Miguel, Santos Reis), ao mar, aos rios e às matas, que são fontes de reflexão sobre a origem do mundo; às atividades cotidianas de sobrevivência (pesca e caça); a eventos culturais ancestrais como a guerra; e, finalmente, aos elementos da natureza (guarapirá, laranjeira, peixe), às figuras míticas ("*tapuia coronga*", "*caboca de pena*", "*cabocinha da jurema*" e "*tapuio canindé*"); além da jurema, elemento importante na cosmologia dos índios do Nordeste.

De acordo com as narrativas, a existência do toré é muito anterior à presença do Estado na área, que coincide com a instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nos anos 30 (séc. XX)<sup>16</sup> e, portanto, ao contexto de uso político. As pessoas mais velhas indicam a existência de uma prática "original" e tradicional dos índios de Baía da Traição, que ocorria no meio da mata.

As descrições do ritual dão conta do contato das pessoas com a natureza, no qual sucediam processos de cura durante a dança; não é mencionada a ingestão de qualquer substância, a exemplo da jurema, que propicie o transe; relata-se apenas que os pajés faziam defumações e prescreviam banhos com ervas e havia a comunicação com espíritos da mata, o que para muitos explicaria a característica eminentemente secreta, já que lidava-se diretamente com forças invisíveis. Por outro lado, reconhece-se também que os índios dançavam o toré quando alguma pessoa importante visitava a aldeia São Francisco e pedia que eles exibissem a "dança dos

<sup>15</sup> Palitot (2005, p. 175) ressalta que o toré deixou de ser praticado em Monte-Mór, devido à proibição no "*Tempo da Amorosa*" pela Companhia de Tecidos Rio Tinto.

<sup>16</sup> Em 1938, a Missão de Folclore coordenada por Mário de Andrade fez o registro do Toré na aldeia São Francisco. (CARLINI, 1994).

*caboclos*". A apresentação era feita na calçada da igreja da aldeia São Francisco.

Segundo os relatos, não há diferença quanto ao posicionamento das pessoas para dançar em relação à "brincadeira de antigamente". A exemplo do que ocorre hoje, as pessoas se posicionavam em três círculos: o menor, no centro, ficavam os mestres que são tocadores e os que "puxava as cantiga"; no outro círculo, um pouco maior, ficavam as crianças e os adolescentes participando com a dança; e no terceiro, o maior de todos, os índios (homens e mulheres), vestidos ou não com trajes do Toré, participavam da dança cantando, dançando e tocando o maracá. O "principal", que hoje é o "cacique geral", permanecia entre os círculos; já as lideranças de outras aldeias, atualmente os caciques das aldeias, ora ficavam no terceiro círculo, ora acompanhavam o "principal", todos com maracás na mão, dançando e cantando, sempre em movimentos circulares no sentido horário. Quanto às vestimentas, tanto os homens quanto às mulheres usavam saias de agave, cocares de penas, e diversas pinturas corporais à base de urucum e jenipapo.

Depois de organizados nos círculos, as pessoas ouviam alguns falas/discursos que, dependendo da ocasião, eram feitos geralmente pelo "principal" e pelos rezadores, os quais exaltavam a tradição, a cultura, a união, a seriedade, mas também e, sobretudo, a diversão daquele ritual. Atualmente, usam da palavra o cacique geral, algumas lideranças das aldeias, os prefeitos das cidades próximas, o administrador da FUNAI, dentre outros.

No tocante ao desenrolar da brincadeira, os índios não revelaram como os "antigos" procediam. Neste caso, sigo a descrição apenas do que é realizado hoje. Depois das falas, todos que estão na roda se ajoelham e fazem uma oração silenciosa e em seguida, são recitados, em voz alta, o pai-nosso e a ave-maria e fazem o sinal da cruz. Com o som do maracá, todos se levantam e, ao toque da gaita (produzida a partir do bambu ou do cano de PVC), inicia-se o toré que, enquanto "uma linha", é aberto com o canto que pede a proteção da Trindade e da Virgem Maria e que "chama os caboco e os dono da casa para as suas obrigações". O zabumba e o maracá acompanham a gaita. De acordo com os relatos, havia um outro instrumento de percussão no toré: o reco-reco.

Os relatos indicam que sempre existiram duas coreografias. Na primeira, que corresponde às fases inicial e final da brincadeira, os participantes giram no círculo de maneira que as pessoas cumprimentam quem está do seu lado (direito e esquerdo); o tronco é flexionado e, como os índios descrevem, "vira as direita e as esquerda olhando pra quem tá perto". Vale salientar que esse movimento não é seguido por todos os participantes:

alguns participantes olham apenas à direita sem cumprimentar a pessoa que está ao seu lado.

A coreografia do fechamento do toré é a mesma da abertura, havendo uma variação quando ele é feito pela música dos caboclos, "cessando a areia": modificam-se os passos, bem como a posição diante do círculo, já que os participantes se voltam ao centro da roda, desenvolvendo um ritmo marcado por saltos pequenos e contínuos para a direita, o tronco, por sua vez, é flexionado e as mãos são estendidas, acompanhando um movimento que imita o trabalho de peneirar a areia da praia.

O toré é aberto com uma seqüência de três músicas, cujo ritmo sugere a força da "pisada" que depende da "puxada" produzida através do balanço do maracá, da pulsação contínua do zabumba e do som da gaita, determinando, por sua vez, o andamento do próprio canto:

Primeira música

*Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha (2x)*

*Pai e filho e espírito santo filho da Virgem Maria (2x)*

Segunda música

*Eu tava na minha casa e mandaram me chamar (2x)*

*No dia de Santo Reis na casa de João Pascoal (2x)*

Terceira música

*O sol entra pela porta e o luar pelo oitão (2x)*

*Viva o dono da casa com suas obrigação (2x)*

Há uma variação na abertura do toré, caso seja "puxado" pelos mestres da Vila Monte-Mór. A primeira música permanece, mas a segunda e a terceira são substituídas:

Segunda música

*Eu tava na minha casa e Iraê foi me avisar (2x)*

*Pega lança e a flecha que o pajé mandou chamar (2x)*

Terceira música

*O caboclo Potiguara nessa terra ele nasceu (2x)*

*Ela é santa ela é mãe, ela é do índio, ela é de Deus (2x)*

O toré é fechado também por uma seqüência de três músicas:

Primeira música

*Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor (2x)*

*Ela passa sem laranja eu também passo sem amor (2x)*

Segunda música

*Os caboclos lá da aldeia quando vai pro mar pescar (2x)*

*Dos cabelos faz o fio, do fio faz landuá (2x)*

Terceira música

*Guarapirá está na praia está pegando seus peixinhos (2x)*  
*Dando vivas a São Miguel a Deus pequenino (2x)*  
*Os caboclos lá no mar cessando areia (4x)*

Existe uma variação no fechamento do toré, em especial nas músicas 2 e 3. Já presenciei a entoação de outras músicas:

#### Segunda música

*Oh minha tapuia coronga bebe água no coité (2x)*  
*Para me livrar da flecha dos tapuio canindé (2x)*  
*Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x)*  
*Lá chegou meus caboquim do tapuio canindé (2x)*

#### Terceira música

*Em cima daquela serra tem um pé de mucunã (2x)*  
*Vai em cima, vai em baixo canta rei passo (pássaro) Coan (2x)*  
*Cana, cana, oh canavial (2x)*  
*Vamos folgar na alegria do mar (2x)*

Do mesmo modo que ocorre na abertura, quando o toré é “*puchado*” pelos mestres da Vila Monte-Mór, no fechamento ocorre também alterações pontuais na segunda música e a substituição da terceira:

#### Primeira música

*Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor (2x)*  
*Ela passa sem laranja eu também passo sem amor (2x)*

#### Segunda música

*Eu tava no meio da mata num toquim tirando mel (2x)*  
*Lá chegou meus caboquim da aldeia Monte-Mór (2x)*

#### Terceira música

*Os cabocos não quer briga, os cabocos não quer guerra (2x)*  
*Salve, salve a padroeira, Monte-Mór é nossa terra (2x)*

Na segunda coreografia, os participantes seguem o toque do zabumba e da gaita, marcando passos saltitantes em torno do círculo, sem flexionar o tronco; as músicas não seguem uma seqüência tal como acontece na abertura e no fechamento. Nas duas primeiras músicas que seguem, o ritmo é mais intenso, já as duas últimas são cantadas, segundo um ritmo moderado acompanhada apenas pelo zabumba, cujo destaque é a voz das mulheres:

*Caboquinha da jurema eu dançei no seu toré*  
*para me livrar das flechas dos tapuios canindé (2x)*  
*Rei canindé, oh Rei canindé, palmas de jurema pra o rei canindé (2x)*  
*Potiguara são guerreiros Potiguara é que vão guerrear (2x)*  
*Guerreia na terra, guerreia no mar, Potiguara é que vão guerrear.*  
*Chamo as cabocas de pena, eu chamei ela pra vim nos ajudar (2x)*  
*Cadê a força da jurema, cadê a força que a jurema dá (2x)*  
*Oh caboca de pena (2x)*

*Tem pena de mim tem dó*

*Oh caboca de pena (2x)*

*Tem pena de mim tem dó.*

*Tava sentado na pedra fina o rei dos índios mandou chamar (2x)*

*Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no juremá (2x)*

*Com meu bodoque eu sacudo flecha, com meu bodoque eu vou atirar (2x)*

*Caboca índia, índia guerreira, caboca índia no juremá (2x)*

Com o encerramento do toré, ainda na mesma posição, os participantes dançam coco-de-roda, só que os círculos tendem a serem ampliados na medida em que as pessoas que não estavam com as vestimentas próprias do toré se integram à dança do coco-de-roda.

Nos últimos dois anos, as festividades anuais do dia do índio deixaram de ser realizadas apenas no “*ouricouri*”, na aldeia São Francisco. Grande parte das aldeias possui seus próprios festejos. Há uma disputa simbólica entre as aldeias por performances rituais mais convincentes, a qual é capitaneada por suas lideranças. Ao mesmo tempo, o investimento de muitas lideranças das aldeias na realização do Toré e na produção do artesanato marca uma posição num contexto de intensificação dos contatos com os ‘brancos’, uma vez que o toré promove uma expressiva participação de pessoas não indígenas.

#### INVENÇÃO DA TRADIÇÃO DO “PONTO DE VISTA” DO PRESENTE

Refletir sobre a visão do toré e das festas católicas como itens da tradição implica pensá-lo menos como um produto do passado ou uma atividade de outra época que os contemporâneos receberam passivamente, do que um “ponto de vista” que as pessoas do presente desenvolveram sobre os que os precederam; trata-se de uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos (LENCLUD, 1987, p. 14).

Como sugere Carneiro da Cunha (2004), o adjetivo tradicional não se justifica por sua antiguidade, mas pelo procedimento que é diverso na forma particular e pela persistência na produção e transmissão de conhecimento. Com isso, não caberia entender a invenção da tradição, a partir do que Hobsbawn (1984) afirma como sendo a “(...) utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais” (HOBBSAWN, 1984, p. 14).

Ao contrário, a tradição é inventada ou criada quando exhibe um fragmento do passado tecido sobre a medida do presente, configurando um tipo de “filiação in-

vertida”, segundo a expressão usada por Lenclud (1987). A tradição é um processo de reconhecimento de paternidade segundo o qual não é o passado que produz o presente, mas o presente que dá forma ao passado, invertendo o sentido da paternidade: ao invés dos pais – passado – gerarem os filhos – presente –, são estes que engendram aqueles (LENCLUD, 1987, p. 14). Trata-se de uma *‘rétro-projection’*, na qual o passado persiste para que se possa apreender o presente. A invenção, por sua vez, não seria absolutamente livre já que o passado apenas impõe limites ao interior do qual dependem as nossas interpretações do presente.

Como sugere Tassinari (2003, p. 23), a abordagem proposta por Hobsbawn acerca da “invenção da tradição” deve ser contextualizada e o seu uso deve ser aplicado com cautela. Ao tratar do fenômeno do nacionalismo, Hobsbawn (1984) ressalta “o caráter ‘inventado’ das tradições que embasam os Estados Nacionais, sendo consideradas, em certa medida, como arbitrárias e criadas com propósitos imediatos” (HOBSBAWN, 1984, p. 23). A implicação é que a idéia de “invenção” é antes examinada como produto da influência do Estado-nação, negligenciando as experiências e as vivências das populações. Daí, o interesse deve recair sobre os materiais de que a cultura se apodera para constituí-los em tradição, o que em última instância remete ao entendimento da maneira pela qual as populações constituem e utilizam as suas tradições.

O que os Potiguaras estão acionando enquanto práticas de valorização cultural corresponde ao que se pode denominar de políticas de “projeto” (CARNEIRO DA CUNHA, 2004). Essas políticas resultam de uma combinação de esforços culturais, políticos e econômicos em um contexto marcado pelo agenciamento da “cultura”, a exemplo do que ocorre com as mobilizações em torno da demarcação de terras, da recuperação de itens culturais e da participação em organizações políticas indígenas mais amplas. Nos discursos proferidos pelas lideranças no toré, a questão do “resgate” da cultura é o que mais chama a atenção, denotando fortemente a ligação do toré com uma “tradição” indígena e o papel das ações de “resgate” na política das aldeias<sup>17</sup>.

Neste caso específico, as escolas têm tido um papel importante. O investimento das lideranças na disputa pela realização do toré tem repercutido nas práticas es-

colares, na medida em que estas investem no treinamento das crianças para a apresentação do toré. Estas ações têm contribuído também para as transformações rituais que o toré tem passado, em especial no tocante aos preparativos, às vestimentas, às pinturas e às músicas. Cabe lembrar que, devido à implementação do tupi como matéria obrigatória nas escolas, algumas cantigas do toré estão sendo traduzidas para essa língua. Ela pode ainda ser pensada como *locus* de aprendizado e de invenção e transmissão da própria cultura<sup>18</sup>.

Ao passo que a “cultura” é agenciada no intuito de instrumentalizar, por meio de um discurso político, o uso diacrítico de traços culturais, visando ao estabelecimento de fronteiras, cuja lógica é predominantemente interétnica, é introduzida uma noção coletivizada e homogeneizada de “cultura”. A introdução de tal dinâmica se deve, sobretudo, à “nossa cultura”, que opera com a valorização da cultura dita material usada como distintivo cultural e com um sentido de “cultura”, enquanto patrimônio coletivo e compartilhado (CARNEIRO DA CUNHA, 2004).

Podemos, então, depreender do ciclo cerimonial potiguara elementos importantes para pensar o lugar das festas católicas na dinâmica indígena e a conexão destas com o toré e vice-versa. A inclusão das festas católicas em tal ciclo busca transcender a explicação de que é uma dimensão social não indígena articulada pelos próprios índios. Ao contrário, os rituais católicos são apropriados pelos índios, representando não simplesmente um traço diacrítico étnico, mas, sobretudo uma maneira de expressar valores de troca, de generosidade. Todas as prestações e contraprestações acionadas a partir da promessa configuram um ciclo de obrigações (atos de pedir, receber e retribuir) que se fecha parcialmente.

Tal como ocorre com as festas católicas, no toré, a alegria e a espontaneidade regulam a conduta dos participantes, interconectando o sagrado e o profano. No caso das festas católicas, é possível perceber o sagrado nas atividades rituais de devoção expressas nas missas, novenas, preces, promessas e batizados, e o profano, na realização dos bailes, tendo no forró o seu principal atrativo, como também nas trocas materiais e na comensalidade. No toré, o sagrado, que é ritualizado nas orações e nas cantigas convive com o lúdico, com a diversão, com a bebida, com a paquera, com a comensalidade.

<sup>17</sup> Palitot (2005, p. 178) assinala que o toré passou a ser incorporado à educação escolar indígena formal. A atuação da educação permitiu a “objetivação de um patrimônio cultural indígena, a ser encampado nas ações dessa instituição como algo a ser cultivado e transmitido de modo regular para as novas gerações”.

<sup>18</sup> De modo semelhante ao que descreve Gow (1991) para a situação Piro, entre os Potiguaras, a escola revela, por outro lado, o conhecimento civilizado. A relação com poderes e conhecimentos “externos” é fundamental para a noção de sociedade e de pessoa, uma vez que a figura do professor indígena é compreendida a partir dos paradigmas de poder e conhecimento. Para Gow (1991), a escola é o elemento central da construção de uma sociabilidade sedimentada em torno da noção de civilização.

Em ambos os casos, emergem lugares da ambigüidade, na medida em que não há a (re) criação de lugares puramente sagrados, nem puramente profanos.

A festa e a “brincadeira do toré” como rituais podem ser concebidas como eventos de comunicação, nos quais se trocam mensagens lingüísticas, as quais emergem com a profusão de performances, cantos e discursos, como também trocas materiais a partir da cadeia de dádivas mútuas.

No ritual, notamos que as relações entre índios e brancos são incorporadas e expressas por meio de performances rituais e narrativas. Como destaca Gow (2001), as performances e as narrativas podem absorver eventos e relações em uma forma que muda para preservar a escala global do mundo indígena vivido, sugerindo pensar na relação da transformação ritual com o regime de atualização cotidiana da alteridade. É assim que nos ciclos festivos identificamos um momento específico de gestão e negociação da alteridade.

Nas festas católicas, especificamente, a simbologia das dádivas representa o modo como se produz socialidade com o diferente (humano ou não humano); no toré, a socialidade também é produzida, articulando não apenas as dádivas, como a mediação dada pelo corpo, enquanto substrato, no qual a diferença é produzida seja por meio das gesticulações, das musicalidades e seus ritmos, seja pelos motivos pictóricos dos corpos. Assim, pensar a vida cerimonial Potiguara é apreendê-la por meio do idioma da corporalidade, na medida em que é por ele que se expressa as diferenças, as quais são repostas ou multiplicadas no domínio do ritual.

#### REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ugo M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v.1, n.1, p. 99-139, jul. 2004, p. 1-42. Disponível em [http://www.funai.gov.br/projetos/Plano\\_editorial/Pdf](http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf). Acesso em: 10 de abril de 2008.
- \_\_\_\_\_. Um grande atrator: toré e articulação (inter)étnica entre os Tumbalalá do sertão baiano. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 10, 2000.
- BABATZAN, Alain. Qu'est ce que la tradition? In: DETIENNE, Marcel (Ed.). *Transcrire les nythologies*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 25-43.
- BARCELLOS, Lusival A. *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. Natal. 2005. Tese (Doutorado em Educação)–Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.
- BATISTA, Mércia R. R. O desencantamento da aldeia: exercício antropológico a partir do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Truká. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 157-247, dez. 2004.
- BRANDÃO, Carlos R. *Somos as águas puras*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1980.
- CARLINI, A. L. R. S. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a missão de pesquisas folclóricas de 1938*. 1994. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Culture” and culture: traditional knowledge and intellectuals rights. [s. l.]: Marc Block Lecture, 2004. (Mimeografado).
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.
- FRAZER, Sir James. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.
- \_\_\_\_\_. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HEMMINING, John. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indian's*. London: Macmillan London Limited, 1978.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.
- HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na república dos países baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os estados gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, São Paulo, v. 153, p. 37-69, 2006.
- LANNA, Marcos. *Dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: UNICAMP, 1995.
- LENCLUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était... *Terrain, Habiter la Maison*, n. 9, oct. 1987. Disponível: <http://terrain.revues.org/document3195.html>. Acesso em: 4 dec. 2006.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (Livre-docência)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2001.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004, p. 11-39.

PALITOT, Estevão M. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Nacional, 1938.

SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TASSINARI, Antonella M. I. *No Bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP, 2003.

VIEIRA, José Glebson. *A (im) pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia dos Potyguara da Paraíba*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2000.

\_\_\_\_\_. De ‘noiteiro’ a cacique: constituição da chefia indígena Potiguara da Paraíba. *Revista Antropológicas*, Recife, ano 7, v. 14, n. 1 e 2, p. 145-160. 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2002.

---

Recebido em junho de 2008  
Aprovado em agosto de 2008

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## O caso dos surdos e da Libras: algumas considerações etnográficas sobre o discurso da etnicidade relativo à surdez\*

CÉSAR AUGUSTO DE ASSIS SILVA

Universidade de São Paulo

### RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre a recente afirmação de particularidades étnico-linguísticas referentes à surdez, o que produziu o reconhecimento jurídico-político do estatuto de língua da língua brasileira de sinais (libras). Para tanto, primeiramente explícito o contexto empírico de minha investigação, constituído por múltiplos locais de produção da surdez ancorados tanto no espaço urbano como em espaços virtuais de debate. Em seguida, analiso as principais questões que estruturam esse discurso étnico, demonstrando o modo como determinadas agências nomeiam o grupo, afirmam o estatuto de língua da libras, produzem uma história oficial da surdez e reivindicam uma cultura particular. Por fim, problematizo esse discurso, demonstrando a sua arbitrariedade e as controvérsias que o seu aparente consenso silencia.

**Palavras-chave:** Surdez. Libras. Etnicidade.

## The case of deaf people and 'Libras': some ethnographic considerations about the discourse of deafness

### ABSTRACT

The aim of this article is to think about the recent statement of ethnic-linguistic particularities about deafness, which produced the juridical and political recognition of Brazilian sign language (Libras) as language. To achieve this goal, I first make explicit the empirical context of my investigation, constituted by multiples places of production of deafness in both urban and virtual debate places. Secondly, I analyze the most important questions that structure this ethnic discourse, demonstrating how some agencies name the group, state the status of language of Libras, produce an official history of deafness and claim a particular culture. Finally, I problematize this discourse by demonstrating its arbitrariness and the controversies that its apparent consensus silences.

**Key-words:** Deafness. Libras. Ethnicity.

**César Augusto de Assis Silva**

Doutorando em Ciência Social (Antropologia Social) –  
Universidade de São Paulo. Bolsista do CNPq.

Endereço para correspondência:

Rua Maria José, 123 Ap. 82. CEP 01324-010 São Paulo, SP.  
E-mail: cesar.assisilva@usp.br

\* Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na Reunião Equatorial de Antropologia e X Reunião de Antropólogos Norte Nordeste, realizada em Aracaju/SE, entre 08 e 11 de outubro/2007.

Nas últimas décadas do século XX emergiu uma configuração social que permitiu a produção de um discurso sobre a surdez afirmado em termos de particularismo étnico-lingüístico, que se constitui na contraposição aos discursos que até então estavam relacionados à surdez, caracterizados, sobretudo, pelas idéias de falta e deficiência. Esse processo histórico-político, que envolveu múltiplos agentes, resultou na promulgação da lei federal 10.436, de 24 de abril de 2002, e na sua regulamentação pelo decreto federal 5.626, de 22 de dezembro de 2005, que reconhece a língua brasileira de sinais, também denominada pela sua abreviação libras, como um meio legal de comunicação e expressão oriundo das comunidades de pessoas surdas do Brasil. De acordo com a regulamentação dessa mesma lei, considera-se pessoa surda aquela que expressa sua cultura principalmente por meio dessa língua.

A regulamentação da referida lei define uma série de reformas institucionais a serem executadas no prazo de dez anos após a sua promulgação. A educação em seus diversos níveis constitui a área de fundamental intervenção dessa regulamentação, visando à produção de um contexto escolar bilíngüe. Entre as reformas institucionais previstas, destaca-se a inclusão da libras como disciplina curricular obrigatória em cursos de magistério, normal superior, pedagogia, licenciaturas e fonoaudiologia. Além disso, a regulamentação determina também a formação de cursos superiores de letras-libras, letras-libras/português e interpretação-português/libras, o que já está em curso em diferentes regiões do Brasil. Ademais, define como obrigatória a presença de cotas de funcionários que saibam essa língua em instituições públicas e agências concessionárias de serviço público, para que as pessoas surdas tenham um atendimento específico que supra suas necessidades especiais. Ainda de acordo com essa regulamentação, o Estado deve promover o uso e a difusão das libras, bem como garantir o acesso das pessoas surdas à educação, à informação e à comunicação por meio dessa língua.

Essa lei pode ser vista como o coroamento de um processo amplo em que múltiplas agências intervieram. Certamente, a entrada de intelectuais forjando um campo de debate institucional e político acerca da surdez foi um fator decisivo para que se formulassem demandas que se traduziram no dispositivo jurídico citado. Linguistas tornaram-se árbitros legítimos para a afirmação do estatuto de língua de uma determinada forma de comunicação atribuída às pessoas que não ouvem. Alguns pedagogos e psicólogos também têm tido um papel crucial ao argumentar em favor de uma educação voltada para a surdez que seja bilíngüe, isto é, que tenha a libras como primeira língua, e o português em sua modalidade

de escrita como segunda língua. Além disso, juntamente com esses intelectuais, pessoas politicamente engajadas, representadas por meio de associações, traduziram essa visão acerca da surdez, legitimada por recentes produções científicas, em reivindicações políticas.

Antes da emergência dessa configuração social, práticas discursivas relativas às pessoas que não ouvem eram pautadas pela concepção de falta – falta de audição e da capacidade de aprendizado espontâneo de língua oral. A educação voltada para a surdez tinha em seu cerne o ensino da articulação oral e a proibição da comunicação gestual-visual como meio legítimo de comunicação e educação, pois essa forma de comunicação não era vista como língua. Essa filosofia educacional, que perdurou por praticamente todo o século XX, ficou conhecida como o *oralismo*. De outro modo, esse recente processo histórico-político tem produzido um discurso relativo à surdez que rejeita as idéias de falta, patologia e deficiência, e exalta particularidades linguísticas e culturais atribuídas às pessoas que não ouvem. Nesse sentido, categorias que apontam para a etnicidade – como por exemplo, “cultura”, “identidade”, “língua”, “povo”, “comunidade” e “história”, que não estavam presentes em configurações discursivas anteriores, – passaram a ganhar centralidade quando a surdez passa a ser vista como diferença.

Antes de avançarmos em nossa reflexão, algumas questões de fundo precisam primeiramente ser explicitadas, sobretudo ao que concerne à questão da etnicidade no mundo contemporâneo. O processo de recrutamento do que se habituou a chamar de globalização, isto é, o aumento significativo em escala global do fluxo de bens, informações e pessoas nas últimas décadas do século XX, não foi acompanhado pelo processo de homogeneização ou ocidentalização do mundo, o que alguns teóricos temiam. Ao contrário, esse processo levou a uma intensificação da produção da diferença, tendo as categorias “identidade” e “cultura” passando a desempenhar papéis centrais na afirmação de novas particularidades, o que Sahlins (1997) denomina “indigenização da modernidade”.

De maneira semelhante, Agier (2001) e Kuper (2002) também analisam como algumas categorias do pensamento antropológico moderno têm sido amplamente apropriadas por movimentos sociais diversos, desempenhando a linguagem da etnicidade um papel decisivo na produção de novas formas de pertencimento coletivo e no processo de reivindicação na esfera do direito. Assim, grupos até então tidos como assimilados, puderam se figurar como sujeitos de direito, permitindo a emergência de novas etnicidades. Os remanescentes dos quilombos certamente constituem um dos casos mais

explícitos desse processo (ARRUTI, 2006), assim como o fortalecimento de um discurso étnico dos movimentos negros em geral. É justamente esse o contexto que parece ter permitido a emergência de um discurso étnico plausível relativo à surdez.

Diante desse problema teórico-político, o principal objetivo deste artigo é realizar uma reflexão que explicita as bases que estruturam tal discurso étnico relativo à surdez. Nesse sentido, nesta análise, a surdez é menos entendida como um dado biológico, do que como um produto de múltiplas configurações discursivas. Como *ouvir* ou *não ouvir* não significam muita coisa *a priori*, é necessário compreender quais são as relações históricas que produzem pessoas diferenciadas pela audição e no que consistem essas diferenças. De modo que a questão que nos cabe responder é quais as principais características desse discurso étnico que podem emergir a partir de uma determinada configuração formada por múltiplas agências.

Para levar a cabo esse objetivo, o presente trabalho divide-se em três partes. Dada a profusão de fluxos comunicativos que caracterizam o mundo contemporâneo, a produção de discursos identitários não pode evidentemente estar referida a um único local. Por essa razão, a minha etnografia pretende ser multilocalizada, em termos de Marcus (1991). A primeira parte deste texto visa explicitar o contexto empírico de minha investigação, que consiste em uma complexa rede social formada por equipamentos urbanos, espaços virtuais, dicionários, manuais de evangelismo, pessoas que se diferenciam quanto à ausência/presença de audição, profissão, instituições religiosas, etc. A segunda parte deste texto visa explicitar quais são os principais elementos que compõem esse discurso étnico sobre surdez que tem ganhado legitimidade social. A partir de minha etnografia, procuro demonstrar como algumas questões centrais parecem conformar uma visão acerca da surdez, questões essas que são controversas, mas que não se apresentam como tais. Conforme argumento a seguir, esses elementos são essenciais na consolidação de um discurso homogêneo e coeso, e categorias que apontam para a etnicidade, como “grupo”, “língua”, “história” e “cultura”, são fundamentais. Na terceira parte, influenciado por Bourdieu (1998), problematizo a homogeneidade desse discurso, demonstrando a arbitrariedade que está subjacente a sua produção como discurso legítimo.

#### OS MÚLTIPLOS LOCAIS DE PRODUÇÃO DA SURDEZ

Quando iniciei minha etnografia, em 2001, com a intenção de analisar a rede de sociabilidade das pessoas que não ouvem<sup>1</sup> e que se comunicam por sinais gestuais-visuais, esse meio se apresentava como algo bastante desconhecido. Para além de conhecer o alfabeto manual – algo bastante popularizado por meio de uma canção de uma famosa apresentadora infantil intitulada *O abecedário da Xuxa* – não tinha praticamente outros dados que poderiam me orientar. Acreditava que esse alfabeto consistia na totalidade da forma de comunicação das pessoas que não ouvem, ou seja, sequer sabia que havia uma determinada forma de comunicação que começava a adquirir estatuto de língua<sup>2</sup>. Ademais, acreditava, como pude atestar em meu caderno de campo, que a categoria “surdo e mudo” era uma categoria possível para nomear esse “grupo”. De modo que a minha inserção etnográfica no “mundo dos surdos” ou na “comunidade surda”, ou ainda na “surdolândia”, como as pessoas geralmente denominam, implicou o aprendizado de uma série de questões. Antes de entrarmos propriamente nessas questões que compõem a minha inserção etnográfica nesse meio, a minha intenção é fazer uma breve explicitação do universo empírico que constitui essa complexa rede social que produz a surdez.

A minha etnografia se iniciou de fato quando por um acaso tomei conhecimento de que várias pessoas que não ouvem e que se comunicam por sinais gestuais-visuais se encontram sempre às sextas-feiras à noite em um shopping localizado no bairro do Tatuapé, na cidade de São Paulo. Após o fechamento desse shopping, essas pessoas geralmente vão para alguns bares, que se localizam nas imediações do lugar e ficam batendo papo durante a madrugada. O estranhamento, tão constitutivo do ofício do antropólogo, foi imediato, ao tomar conhecimento de que havia um grande número de pessoas que exerciam sua sociabilidade por meio de uma forma de comunicação até então desconhecida por mim e que naquele momento ainda não tinha muita visibilidade.

Ao adentrar nesse meio, logo tomei conhecimento que esse não era o único shopping da cidade onde pessoas que não ouvem se encontram. Outros shoppings em diferentes bairros e cidades constituem um circuito de pontos de encontro dessas pessoas em dias de semana alternados. Tomamos conhecimento ainda que, ge-

<sup>1</sup> Utilizo a categoria “pessoas que não ouvem” por ser um termo menos marcado, isto é, diferentemente das categorias “surdo”, “surdo-mudo”, “mudo”, “mudinho”, “deficiente auditivo”, etc. Essa categoria não está referida do mesmo modo a um contexto histórico-comunicativo.

<sup>2</sup> O alfabeto manual é utilizado para a digitação de palavras que não possuem sinais em língua de sinais, não sendo portanto a própria língua de sinais. Tanto o alfabeto manual como a língua de sinais não são universais. Geralmente, as configurações de mão que compõem um determinado alfabeto manual estão relacionadas a uma determinada língua de sinais.

ralmente em pequenas e médias cidades, terminais rodoviários urbanos costumam desempenhar também esse papel de pontos de encontro. Além disso, ficamos sabendo que a rua Vieira de Carvalho, tradicionalmente freqüentada por um público gay, também possui um bar que consiste em ponto de encontro de pessoas que não ouvem, que se definem como “surdos gays”.

Além dessas apropriações de espaços da cidade para o exercício da sociabilidade, essa rede também é formada por instituições voltadas exclusivamente para esse público. Como exemplo, tem-se a Associação de Surdos de São Paulo e a Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos, modelos de associações presentes em diversas cidades brasileiras, sendo a primeira mais recreativa e a segunda tendo um importante papel de mediação entre movimento social e o Estado, a mídia, empresas e diversos outros âmbitos da sociedade. Além disso, associações esportivas, como a Confederação Brasileira de Desportos dos Surdos, e uma ampla rede de competições esportivas em âmbito local e internacional compõem esse universo de sociabilidade.

Ademais, considerando que a maioria das pessoas que não ouvem nasce em famílias de pessoas que ouvem, as escolas especiais voltadas para a surdez constituem local de fundamental aglutinação e sociabilidade primeira para pessoas que não ouvem. Essas escolas acabam por ser local de referência e sociabilidade para além do período escolar das pessoas que não ouvem. Como descrito por Magnani (2007), fazem parte do calendário anual dessa rede de sociabilidade as tradicionais festas juninas em escolas especiais, que reúnem pessoas que não ouvem de diferentes gerações e de diversas cidades do Brasil, inclusive de outros países.

Por meio de minha etnografia, percebi que essa rede também é formada por algumas instituições religiosas que se dedicam a atividades de catequese e evangelização específicas voltadas para a surdez. Entre elas, destacam-se algumas paróquias católicas que possuem *Pastoral dos Surdos*; igrejas protestantes que possuem *Ministério com Surdos* – com especial proeminência das igrejas batistas de tradição histórica ligadas à Convenção Batista Brasileira; além de *Congregações em língua de sinais* em alguns Salões do Reino das Testemunhas de Jeová. Como temos verificado por meio de nossa etnografia e levantamento de documentos históricos, as instituições religiosas têm tido papéis históricos decisivos na fundação de escolas ligadas à surdez (neste caso, somente a Igreja Católica e a Igreja Evangélica Luterana), na produção de

diversos materiais impressos, dicionários e vídeos em sinais, na formação de intérpretes, isto é, ouvintes que realizam tradução simultânea entre português e o que hoje se denomina libras; e também produzindo lideranças e palestrantes surdos.

Além disso, algumas manifestações públicas de caráter diverso compõem o universo empírico em que estamos realizando nossa etnografia. Encontros políticos em formato de congresso para debater demandas de políticas públicas, assim como passeatas em grandes avenidas com fins específicos também constituem performances públicas importantes da produção discursiva da surdez. Mostras de teatro e cinema que tenham por tema a surdez também cumprem esse papel.

Com a emergência de um campo de debate intelectual envolvendo diversas áreas do conhecimento, como a linguística, a pedagogia, a psicologia, teorias sobre interpretação/tradução e a fonoaudiologia, passaram a fazer parte dessa rede de congressos, simpósios e encontros científicos que debatem a surdez, a educação bilíngüe, a prática de interpretação/tradução e características das línguas de sinais. Justamente por essa razão, nesse meio circula uma crescente bibliografia sobre surdez e línguas de sinais, o que recentemente tem ganhado o nome de *Estudos Surdos*<sup>3</sup>, inspirado nos *Deaf Studies* norte-americano, incluindo sobretudo trabalhos de pedagogos, psicólogos e linguistas, material de fundamental importância para conferir estatuto científico a esse debate.

Embora até aqui tenha citado, sobretudo, lugares que estão referidos a espaços urbanos de produção da surdez, como pontos de encontro, bares, shoppings, escolas, associações, instituições religiosas, universidades, é necessário considerar que há uma infinidade de espaços virtuais de sociabilidade que são fundamentais para conformar essa rede. Mídias como a televisão – que naturalizou a performance da interpretação português/libras, primeiramente em programas religiosos e depois em propagandas oficiais do Estado; revistas – como *Sentidos* e *Revista da FENEIS*; e a internet constituem locais de elevada relevância para a produção de debates relativos à surdez. Embora não tenha a pretensão de dar conta da totalidade do universo empírico citado, cada vez mais difuso e amplo, a minha intenção foi explicitar minimamente o contexto que possibilitou a emergência de um discurso étnico relativo à surdez que apreendi por meio de minha etnografia.

<sup>3</sup> Os trabalhos de Skliar (1998, 1999, 2000) parecem ser a influência decisiva para a constituição dos *Estudos Surdos* no Brasil, mas é necessário considerar outros trabalhos de linguistas, pedagogos e psicólogos, como levantamento parcial: Capovilla e Raphael, 2001; Góez, 1999; Leite, 2004; Luchesi, 2003; Moral, 2005; Quadros, 1997; Souza, 1998 e Ferreira-Brito, 1995.

## AS QUESTÕES QUE ESTRUTURAM O DISCURSO DA ETNICIDADE RELATIVO À SURDEZ

Ao iniciar a minha etnografia, o suposto de que eu estava diante de um universo a ser revelado, isto é, um grupo desconhecido que possui especificidades lingüísticas e culturais, norteou as minhas investigações. O discurso de uma particularidade étnico-lingüística relativa à surdez é algo bastante partilhado por pessoas que ouvem e que não ouvem e que transitam no contexto que descrevi acima, sendo essa a razão pela qual ele é constantemente reiterado. Esse discurso está estruturado sobre uma série de questões controversas que não se apresentam como tais, pois estão silenciadas em um aparente consenso. O referido discurso tem um papel importante para selar a concepção de que pessoas que não ouvem constituem um grupo específico, por isso trata de temas como: i) a correta nomeação do grupo; ii) o estatuto de língua atribuído a uma determinada forma de comunicação gestual-visual; iii) uma história da surdez; e por fim iv) um discurso étnico aplicado à surdez. São precisamente essas questões que pretendo analisar.

Como comentado, ao iniciar a minha etnografia, acreditava que uma categoria possível para nomear as pessoas que não ouvem era “surdo e mudo”. Mas, tão logo entrei nessa rede de sociabilidade e tomei conhecimento das reivindicações políticas, compreendi que a categoria que se impunha como correta para nomear o que as pessoas acreditam ser um grupo é a categoria “surdo”. Outras categorias como “surdo-mudo”, “mudo” e “mudinho” eram veementemente rejeitadas, pois as pessoas com as quais interagi em meu campo afirmavam que “os surdos” não têm problemas em seu aparelho fonador, portanto não são “mudos”. Embora de fato muitos não falem, não há nada de biológico que os impeça de falar. Eles podem falar desde que sejam instruídos para tal, por meio de uma instrução oralista<sup>4</sup>.

Outras categorias como “deficientes auditivos” e “d.a.”, embora bastante utilizadas no meio médico, fonoaudiológico e pedagógico, também são rejeitadas, pois são vistas como pejorativas. De modo que a categoria dominante para nomear pessoas que não ouvem torna-se “surdo”; e, no negativo, a categoria dominante para nomear pessoas que ouvem torna-se “ouvinte”. É bem verdade que estamos falando dessas classificações em língua portuguesa. Em libras, o sinal utilizado para o conceito “surdo” continua fazendo referência à idéia de

“surdo-mudo”, já que esse sinal consiste em tocar com o indicador primeiramente na orelha direita e depois nos lábios, como que dizendo primeiro “surdo” e depois “mudo” (CAPOVILLA; RAPHAEL, 2001, p. 1223).

Em síntese, nessa rede social, utilizar as categorias “normal”, ao invés de “ouvinte” e “deficiente”, ou “mudo”, ao invés de “surdo”, constituem equívocos que geram críticas, até mesmo repreensões. A utilização das categorias vistas como mais legítimas, “surdo” e “ouvinte”, objetiva produzir uma certa igualdade entre pessoas que se diferenciam pela audição, ressaltando que a diferença é somente da ordem da ausência/presença de audição, que se desdobra em diferenças de ordem lingüística. Assim sendo, não há sentido na utilização de categorias que apontam para normalidade/anormalidade, deficiência e mudez<sup>5</sup>.

Se a questão central com a qual me deparei ao iniciar a minha etnografia foi que estava diante de um grupo que tinha uma correta nomeação, “os surdos”, a segunda questão, também bastante fundamental, era a concepção de que o que havia de mais substantivo, característico e constitutivo desse grupo não era a ausência de audição das pessoas que o constituem, mas sim a existência de uma língua particular. De modo que é necessário elucidar uma série de questões relativas ao que passou a ser visto como língua.

O que de fato tem reformulado o debate teórico-político relativo à surdez é o reconhecimento de que uma determinada forma de comunicação gestual-visual possui estatuto de língua natural (no sentido empregado por linguistas). Ou seja, as línguas de sinais não constituem mímicas ou pantomimas, mas são línguas que emergem espontaneamente de coletividades e são passíveis de análise lingüística em todos os níveis, do fonético ao discursivo. De acordo com a lingüística das línguas de sinais, elas se estruturam de maneira análoga às línguas orais. Contudo, o seu meio de expressão é gestual-visual e não, oral auditivo. Por serem línguas, não há uma língua de sinais universal, elas tendem a ser nacionais, de acordo com suas histórias específicas.

É atribuído a Willian C. Stokoe o reconhecimento científico do estatuto de língua das línguas de sinais. Em seu célebre livro *Sign Language structure*, Stokoe (1960) analisa as propriedades fonológicas da *American Sign Language (ASL)*, demonstrando que partes do corpo como *configuração manual, localização e movimento* desempenham papéis de fonemas nessa língua. Embora sejam

<sup>4</sup> É necessário considerar que há uma questão de perspectiva nesse processo de nomeação. Provavelmente a mudez só se figura como questão para pessoas que ouvem, de modo que não faz sentido uma autonegação por parte das pessoas que não ouvem que faça referência à mudez. Assim, estão justificadas nessa perspectiva as razões pelas quais há uma preferência da categoria “surdo” às outras que remetem à mudez.

<sup>5</sup> No *Deaf Studies* norte-americano utiliza-se o termo Deaf (com a letra “d” em caixa-alta) para diferenciar o caráter sócio-cultural do ser Surdo em relação à condição biológica do ser surdo (PADDEN; HUNPHRIES, 1988).

finitos e destituídos de significados, a *configuração da mão*, a *localização* e o *movimento* se organizam de maneiras infinitas, distinguindo significados, sendo essa a maneira como se constitui o léxico da ASL<sup>6</sup>. Essa análise pioneira teve um papel fundamental para que, décadas mais tarde, outros linguistas passassem a analisar línguas de sinais de diversos países, constituindo a linguística das línguas de sinais.

Em meu contexto empírico de investigação, a língua que passei a estudar e que se tornou condição necessária para a minha inserção etnográfica é a língua brasileira de sinais, denominada também por sua abreviação libras. Ela possui sua história, que constitui o seu mito de origem, o qual logo é aprendido por aqueles que adentram nessa rede. De acordo com essa história, Hernest Huet, um educador surdo francês, veio para o Rio de Janeiro em 1855 e, em 1857, fundou o Imperial Instituto de Surdos Mudos, a pedido de Dom Pedro II. Essa escola, a primeira escola especial referente à surdez no Brasil, hoje denominada Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES), teve um papel fundamental para a consolidação do que viria a ser denominado libras. Por conta da influência desse educador francês, afirma-se que a libras guarda semelhanças com a língua de sinais francesa. Durante muitos anos, esse colégio funcionou como um internato, e várias crianças oriundas de diferentes estados do Brasil aprenderam essa língua nesse espaço e a disseminaram ao retornar aos seus estados de origem.

Essas considerações gerais estavam presentes nos diversos cursos que realizei para o aprendizado dessa determinada forma de comunicação que começava a ganhar estatuto de língua. Entre as opções disponíveis, realizei aulas particulares, cursos em associações e procurei melhorar a minha fluência com falantes nativos em diversos contextos de interação e por meio do estudo de dicionários e apostilas. Além disso, minha etnografia em instituições religiosas que desenvolvem atividades específicas de evangelização nessa língua – Igreja Católica, Igreja Batistas e Testemunhas de Jeová – foi importante para aumentar a minha fluência. Essas instituições oferecem cursos nessa língua e a interação mediada por intérpretes, assim como estudos bíblicos e debates, fazem desses espaços locais fundamentais para o aprendizado dessa língua e também local de formação de intérpretes por excelência.

Se a língua tem esse papel fundamental para sedimentar a concepção de que há um grupo com existência objetiva, certamente a história não tem papel menor, visto que ela também é bastante constitutiva desse

discurso étnico relativo à surdez. Diversamente de outros grupos, pessoas que não ouvem não estão associadas desde o nascimento, pois geralmente nascem em famílias em que todos ouvem (SKLIAR, 2000, p. 129). Por conta disso, as escolas especiais têm um papel fundamental na história da surdez, por permitir a associação de crianças que não ouvem e por constituir-se como local de sociabilidade primeira. É inclusive muito provável que formas de comunicação gestual-visual que, posteriormente, passaram a ser vistas como línguas de sinais tenham emergido fundamentalmente do contexto escolar. Dada a centralidade que a educação escolar desempenha na produção da surdez, a história da educação relativa à surdez é, em grande medida, narrada como sendo a própria história da surdez.

De acordo com a bibliografia norte-americana sobre o tema (LANE, 1984; SACKS, 1998), que foi incorporada pelos *Estudos Surdos* no Brasil, a história da educação dos surdos se inicia no século XVI, com Pedro Ponce de Leon (1520-1584), na Espanha, e Abade de l'Épée (1712-1780), na França, e até o final do século XIX é narrada como um período de ouro, isto é, um momento em que essa educação apenas avançava, com crescente número de professores utilizando as línguas de sinais nas salas de aula, inclusive professores surdos, na Europa e nos Estados Unidos. Em 1864 foi fundada a primeira escola de educação superior para surdos, em Washington DC, hoje denominada *Gallaudet University*.

Contudo, esse processo em ascensão passou por uma grande queda, que foi o Congresso de Milão, realizado em 11 de setembro de 1880, o grande divisor de águas na história da surdez. Esse evento, que reuniu educadores de diferentes países, acabou por definir que a educação das pessoas que não ouvem deve focar prioritariamente a aquisição de língua oral, devendo ser banidas das salas de aula as línguas de sinais. Desde então, a história que se seguiu foi uma história catastrófica e de muito sofrimento, em que as pessoas que não ouvem tiveram suas mãos amarradas, ou tiveram que se sentar sobre elas nas salas de aula, ou apanhavam nas mãos para que não utilizassem qualquer meio de comunicação gestual-visual.

Essa queda que justifica a origem de um sofrimento na história, e por conta disso evoca a expulsão do Jardim do Éden, perdurou todo o século XX, mas começou a se transformar a partir da década de 1980, quando a educação especial da surdez começou a deixar de ser oralista e educadores passaram a realizar experimentos de *comunicação total*, filosofia pedagógica em que se

<sup>6</sup> Xavier (2006) faz uma notável análise das unidades do nível fonético-fonológico da língua de sinais brasileira, descrevendo os segmentos que constituem os sinais dessa língua.

utilizava toda e qualquer forma de comunicação no ensino de crianças surdas, o teatro, o desenho, a articulação oral e, inclusive, a língua de sinais. A partir dos anos 1990, inicia-se uma outra etapa dessa educação, quando passa-se a idealizar e reivindicar uma *educação bilíngüe*, em que a primeira língua seja a libras, e o português em sua modalidade escrita como segunda língua. Desde então, a filosofia de *educação oralista* e da *comunicação total* são referidas como coisas do passado que devem ser superadas. A utilização conjunta da língua oral e da língua de sinais, prática bastante presente na *comunicação total* que os pedagogos chamam de bimodalismo, é vista como algo que deforma as duas línguas, devendo as duas línguas ser usadas separadamente, no que consiste a *educação bilíngüe*.

Desse modo, a história constitui a narrativa fundamental para a consolidação de um ideal de grupo, narrativa essa que compõe a história mundial e/ou a história nacional dos surdos. É uma história de etapas de ascensão: a “idade de ouro”, a fase atual de reconhecimento jurídico-político; etapas de queda: o *oralismo* por excelência; etapas intermediárias: a *comunicação total*. Uma história de datas marcantes: 11/09/1880 (Congresso de Milão); 26/09/1857 (a fundação do INES e, atualmente, data do Dia Nacional dos Surdos); 1855 (vinda do surdo francês Hernet Huet para o Brasil); 1960 (publicação do trabalho de Stokoe); 2002 e 2005 (respectivamente, ano da aprovação da lei de libras e ano de sua regulamentação). Uma história que possui também os seus heróis, aqueles que contribuíram para a educação de surdos e para o reconhecimento da língua de sinais: Ponce de Leon, Abade l’Epée, Huet, Stokoe, Gallaudet, entre outros; e possui também os seus carrascos, pensadores que duvidaram da capacidade de pensamento dos surdos-mudos e/ou foram favoráveis à oralização: Aristóteles, Alexandre Graham Bell, entre outros.

Se o reconhecimento do estatuto de língua do que passou a se denominar libras e a emergência de uma história da surdez são elementos fundamentais para a consolidação de um discurso em que “os surdos” constituem um grupo com língua e história, certamente foi o amplo uso de categorias como “cultura”, “identidade” e “povo”, para marcar diferenças entre pessoas que ouvem e que não ouvem, que tornou o discurso étnico relativo à surdez mais explícito.

A produção de um discurso étnico sobre surdez guarda semelhanças com a maneira como Barth (1997) conceitua a etnicidade. De acordo com esse autor, traços distintivos que são percebidos de maneira situacional, contrastiva e política compõem a etnicidade que diferencia os grupos em relação. No caso da surdez, traços que poderiam ser características tanto de “surdos”

como de “ouvintes”, são atribuídos a um grupo e negados a outro, produzindo, como em um jogo de espelhos, os elementos que compõem a “cultura surda” e a “cultura ouvinte”. Para exemplificar, algumas características são atribuídas como exclusividades dos surdos: utilizar libras; ser gestual-visual; pensar por imagens; ser naturalmente teatrais; ter uma grande expressividade corporal e facial; ter uma outra concepção de tempo e espaço, o que faz com que atrasem sempre; ter uma sexualidade aguçada; ter um talento natural para as artes cênicas e plásticas, assim como para as ciências exatas; ter uma relação singular com a língua portuguesa; possuir um determinado repertório de piadas; etc. Essas características, assim como outras produzidas de maneira bastante situacional, compõem a “cultura surda” e, no negativo dela, a “cultura ouvinte”.

Em síntese, de acordo com o discurso étnico da surdez apreendido por minha etnografia, as pessoas que não ouvem constituem um grupo que se autodenomina “os surdos”, e que, no caso do Brasil, se caracteriza fundamentalmente por se comunicar por meio de uma língua natural passível de análise lingüística, denominada libras. Essa língua possui uma história, assim como os próprios “surdos”, que é uma história opressiva a que foram submetidos ao longo do século XX, até que a libras fosse reconhecida juridicamente e se pudesse desenhar uma política pedagógica bilíngüe relativa à surdez. Além disso, as agências que produzem esse discurso afirmam que esse grupo não apenas tem uma língua e uma história, mas também uma outra cultura, que se caracterizaria por uma série de traços que diferenciam os “surdos” dos “ouvintes”.

#### PROBLEMATIZANDO ESSE DISCURSO

Esse discurso referente à surdez tem ganhado bastante legitimidade, haja vista o seu reconhecimento jurídico e as reformas institucionais que estão em curso em diversos âmbitos, sobretudo pedagógico. Contudo, longe de querer esgotar o assunto, gostaria de explicitar brevemente algumas controvérsias que esse discurso aparentemente silencia.

Começamos pela categoria que nomeia o grupo, “surdo”. Embora esteja cada vez mais se naturalizando, tornando-se uma categoria empírica auto-evidente – “surdo” perde o seu sentido de adjetivo que classifica pessoa que ouve mal e torna-se um substantivo que nomeia a pessoa que utiliza libras – é necessário explicitar que essa é uma categoria histórica que está se impondo como nomeação necessária. O caráter arbitrário dessa classificação fica evidente quando outros agentes que também não

ouvem reivindicam o retorno de categorias como “deficientes auditivos” e “surdos-mudos”, como modos de nomear legitimamente pessoas que não ouvem, já que não vêem problemas nessas formas de classificação. Ou então, quando líderes políticos que se denominam “surdos” e que rejeitam o qualificativo “deficiência” para conceber a surdez se aliam aos “deficientes” para fortalecer reivindicações conjuntas – como o passe-livre em transporte público e benefícios de impostos reduzidos aos deficientes – e falam em uníssono “nós deficientes”. Apesar desses ruídos, até então, a categoria dominante tem sido “surdo” para denominar a pessoa que não ouve e que utiliza libras. Contudo, ainda hoje, o termo mais utilizado pelo senso comum (por assim dizer, ou pelas pessoas que estão fora dessa rede que investigo) para se referir às pessoas que não ouvem seja “mudinho”.

Entretanto, outras categorias não cessam de surgir para diferenciar pessoas pela audição. Quando “surdo” torna-se a pessoa que se comunica por libras, surge a categoria “surdo oralizado” para se referir à pessoa que não ouve, que foi submetida ao processo de oralização e que, portanto, utiliza o português, realizando a leitura labial e a articulação oral. Assim como surge também o “surdo-implantado”, pessoa que foi submetida à cirurgia de implante coclear, que consiste na produção de um ouvido cibernético. Geralmente o “surdo implantado” é também um “surdo oralizado”, não se tornando ele um “ouvinte” por conta de sua cirurgia. Além disso, é bastante freqüente a utilização do termo “surdo lobo” para nomear a pessoa que não ouve e que não aprendeu língua alguma.

Se a categoria “surdo” foi constituída nesse processo histórico-político como legítima, a produção da categoria “libras” é parte desse mesmo processo. Quando a forma de comunicação gestual-visual atribuída às pessoas que não ouvem não era vista como língua, ela era denominada “mímicas” ou “gestos”. Em um primeiro dicionário dessa forma de comunicação, publicado em 1969 por padre Eugênio Oates, essa forma de comunicação passou a se chamar “linguagem das mãos”. Em uma publicação luterana (HOEMANN, H.; OATES; HOEMANN, S., 1981), a categoria utilizada tornou-se “linguagem de sinais do Brasil”. Quando essa língua passa a ser analisada por linguistas e referida pelos *Estudos Surdos*, ela se torna “língua de sinais dos centros urbanos”, “língua de sinais brasileira”, com abreviação “lsb”, até se tornar “língua brasileira de sinais”, com abreviação “libras”, termo que tem se naturalizado após a publicação de lei e sua regulamentação. Evidentemente que não é apenas a correta nomeação dessa língua que está em disputa, mas, além disso, o próprio conteúdo do que será denominado “libras”.

Sem dúvida, a base fundamental do discurso étnico

da surdez é esse reconhecimento político-científico linguístico. Se há uma língua natural passível de análise linguística em todos os níveis, por dedução, certamente há uma coletividade que a produziu na história. Ora, se a produção coletiva e a transmissão na história entre gerações de falantes são condições *sine qua non* de qualquer língua, não haveria porque ser diferente nessa nova língua nacional gestual-visual. De modo que o processo de produção de um discurso legítimo da língua implicou a produção de uma história e de um grupo. Como já comentado, essa história geralmente é narrada, demonstrando a opressão a que esse grupo foi submetido. Ao produzir um discurso vitimizador, em que um “eles”, “os ouvintes”, oprimiram esse “nós” coletivo, “os surdos”, essa história guarda muitas semelhanças com a história de outras minorias sociológicas. É diante dessa opressão que se reivindica tanto uma igualdade, que funda essa coletividade, como alteração jurídica para fazer frente ao déficit a que foram submetidos na história. Além de esse discurso estar diretamente vinculado à dimensão de reconhecimento na esfera do direito, é necessário considerar que ele se consolida também no desenho de um espaço institucional acadêmico que reflete sobre a surdez e as línguas de sinais, os *Estudos Surdos* e a linguística das línguas de sinais. Esse contexto político-acadêmico faz com que o arbitrário da educação bilíngüe torne-se necessidade por ratificação científica.

Se o contexto contemporâneo tem autorizado o amplo uso de categorias como “identidade” e “cultura” – já que essas categorias parecem ter se tornado o denominador comum no processo de produção de diferença – é necessário revelar que no caso da surdez há uma outra questão que justifica esse uso. Em nosso entendimento “moderno ocidental” do mundo, há uma certa relação de equivalência entre as categorias “língua”, “cultura”, “sociedade”, “povo” e “território”. Alguns antropólogos revelam que essas equivalências estiveram presentes em boa parte da produção antropológica moderna (GUPTA; FERGUNSON, 2000). Kuper (1988) sugere que a invenção das sociedades primitivas é, em grande medida, uma projeção do Estado-Nação europeu sobre as demais partes do mundo. Dadas essas relações de equivalências, parece ter sido a produção de um discurso científico que reconhece uma língua natural relativa à surdez que precisou fazer emergir o uso de categorias étnicas como “povo surdo”, “cultura surda” e “identidade surda”.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo constituiu uma reflexão preliminar sobre o discurso étnico relativo à surdez. A despeito de a sur-

dez estar historicamente associada à deficiência, procurei demonstrar como o discurso da etnicidade, que parece ter ganhado centralidade na produção da diferença no mundo contemporâneo, está repercutido inclusive nessa questão.

Por meio de minha etnografia em diversos contextos que produzem a surdez, locais ancorados no espaço urbano como também em espaços virtuais, procurei descrever quais são as principais questões que estruturam esse discurso, que tem se tornado um aparente consenso traduzido em um recente dispositivo jurídico. Na última parte que se seguiu, procurei demonstrar a arbitrariedade de tal discurso, demonstrando o caráter histórico dessas categorias, e como esse processo tenta silenciar controvérsias que não cessam de surgir.

Apesar dessa dimensão arbitrária, ou precisamente por conta dela, é inegável que, ao desenhar o discurso étnico da surdez e traduzi-lo em contornos institucionais como a educação bilíngüe e a obrigatoriedade dos intérpretes em agências concessionárias de serviço público, pode-se constituir uma realidade sociológica bem próxima aos reclamos desses que se afirmam como um grupo diferenciado linguística e culturalmente. É inegável também que essa produção da diferença na surdez pautada em categorias que apontam para etnicidade, algo que era da ordem do impensável em outra configuração discursiva, tem cada vez mais ganhado substância.

Certamente esse processo que se desenha tem cada vez mais garantido que o que era um sonho do movimento social, a surdez como orgulho, ou como algo da ordem da diferença e não da deficiência, ganhe seus meios de expressão, produção e reprodução, permitindo, inclusive, a emergência de um desejo em casais surdos por filhos surdos, já que agora essa diferença é da ordem da “cultura” e não da deficiência<sup>7</sup>. Contudo, esse processo está bem longe de ser totalizante. As configurações discursivas que produzem a surdez como deficiência não cessam, como é o caso das novas ondas de medicalização, como a cirurgia do implante coclear — algo que tem tornado o debate político da produção da surdez ainda mais agudo.

#### REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2001.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006. 370 p.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POU-TIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAPOVILLA, F. C.; RAPHAEL, W. D. *Dicionário enciclopédico trilíngüe da língua de sinais brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2001. 2v.

FERREIRA-BRITO, Lucinda. *Por uma gramática de língua de sinais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

GÓES, Maria Cecília Rafael de. *Linguagem, surdez e educação*. Campinas: Autores Associados, 1999.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da ‘cultura’: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

HOEMANN, Harry; OATES, Eugênio; HOEMANN, Shirley (Orgs.). *Linguagem de sinais do Brasil*. Porto Alegre: [s. e.], 1981.

KUPER, Adam. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. O retorno do nativo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 17, p. 213-237, jun. 2002.

LANE, Harlan. *When the mind hears: a history of the deaf*. Nova York: Radom House, 1984.

LEITE, Tarcísio de Arantes. *O ensino de segunda língua com foco no professor: história oral de professores surdos de língua de sinais brasileira*. 2004. 239 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

LUCHESE, Maria Regina Chirichella. *Educação de pessoas surdas: experiências vividas, histórias narradas*. Campinas: Papirus: 2003.

<sup>7</sup> A Revista Veja de 17/04/2002 trouxe uma reportagem sobre um casal de lésbicas surdas americanas, Sharon Duchesneau e Candice McCullough, que decidiram realizar uma inseminação artificial. Fizeram uma única exigência: que a criança também fosse surda. Contaram com a ajuda de um doador de sêmen, um amigo surdo, que já é o pai da filha mais velha, também surda, do casal de lésbicas.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Vai ter música? – para uma antropologia das festas juninas de surdos na cidade de São Paulo. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 1, p. 1. 2007.
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, 1991.
- MORAL, Silvia Janaina. *Quebrando o silêncio: um breve documentário sobre o mundo dos surdos*. Itu: Ottoni, 2005.
- MOURA, Maria Cecília de. *O surdo: caminhos para uma nova identidade*. Rio de Janeiro, São Paulo: Revinter, 2000.
- OATES, Eugênio. *Linguagem das mãos*. Aparecida: Santuário, 1988.
- PADDEN, C.; HUMPHRIES, T. *Deaf in america: voices from a culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- QUADROS, Ronice Muller de. *Educação de surdos: a aquisição de linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- SACKS, Oliver. *Vendo vozes: uma viagem ao mundo dos surdos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, 1997.
- SKLIAR, Carlos. (Org.) *A surdez: um olhar sobre a diferença*. Porto Alegre: Mediação, 1998.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Atualidade da educação bilíngüe para surdos*. Porto Alegre: Mediação, 1999.
- \_\_\_\_\_. (Org.). Uma perspectiva sócio-histórica sobre a psicologia e a educação dos surdos. In: SKLIAR, Carlos. *Educação e exclusão*. Porto Alegre: Mediação, 2000.
- SOUZA, Regina Maria de. *Que palavra que te falta?: linguística e educação: considerações epistemológicas a partir da surdez*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- STOKOE, W. *Sign language structure*. Maryland: Linstok Press, 1960.
- XAVIER, André Nogueira. *Descrição fonético-fonológica dos sinais da língua de sinais brasileira (Libras)*. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Linguística)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

---

Recebido em junho de 2008  
Aprovado em julho de 2008

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Quilombos na Paraíba: notas sobre a emergência de uma comunidade quilombola

EULÁLIA BEZERRA ARAÚJO; MÉRCIA REJANE RANGEL BATISTA

Universidade Federal de Campina Grande

### RESUMO

O artigo recupera o campo de estudos das relações raciais nas ciências sociais brasileiras, destacando alguns autores e temáticas. Uma das características é a construção do problema racial e as soluções que foram construídas. Ao mesmo tempo, aos negros, associou-se a existência da escravidão e a possibilidade de fuga e constituição de quilombos. O que teria deixado de existir no momento em que se abole a escravidão em 1888. Contudo, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 abre-se um capítulo para se tratar dos direitos dos remanescentes de quilombo. A partir de tal cenário se fez necessário situar o desafio posto pelas reivindicações de reconhecimentos identitários e territoriais das assim chamadas comunidades de remanescentes quilombolas. O artigo reflete a pesquisa na qual se fez uso da literatura antropológica voltada a tal temática e da pesquisa de campo numa comunidade quilombola no Estado da Paraíba, procurando descrever o processo de emergência e constituição desse grupo.

**Palavras-chave:** Negros. Remanescentes de Quilombos. Identidade Social.

## Quilombos in the Brazilian state of Paraíba: notes on the emergency of a quilombola community

### ABSTRACT

The article recuperates the study field of the racial relations on Brazilian Social Sciences, highlighting some authors and themes. One of the characteristics is the construction of the racial problem and the solutions that were constructed. At the same time, the existence of slavery and the possibility of escaping and constituting Quilombos (a sort of hiding-place that black slaves used to run to when escaping from the farms where they were kept prisoners, and forced to work during colonial age in Brazil) were associated with black people. They would have no longer existed from the moment that the slavery was abolished, in 1888. However, with the Federal Constitution promulgation on 1988, a brand-new chapter is opened which deals with the rights of the Quilombos' survivors. From that scenario establishment it was necessary to situate the challenge created by the claiming for identification and territorial recognition of the so-called "survivors of the Quilombos' community". The article reflects the research in which were used both anthropological literature that develops that theme, and a field research made on a Quilombola community (a community formed by survivors of the Quilombos) located in the Brazilian State of Paraíba, in order to describe the process of emergency and constitution of this group.

**Key-words:** Black People. Survivors of the Quilombos. Social Identity.

**Eulália Bezerra Araújo**

Mestranda do PPGCS/UFCC

**Mércia Rejane Rangel Batista**

Doutora em Antropologia Social pela UFRJ. Professora do PPGCS/UFCC

*Endereço para correspondência:*

Universidade Federal de Campina Grande, Unidade Acadêmica de Ciências Sociais, Avenida Aprígio Veloso, 882, Bodocongó 58109-970 – Campina Grande, PB – Brasil

## O PROBLEMA RACIAL E A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL

As raças que compõem o mosaico étnico brasileiro se entendem porque se misturam: este é o dogma da democracia racial. (SEYFERTH, 1989, p. 23).

Por mais de trezentos anos o Brasil teve seu sistema econômico sustentado pela mão-de-obra escrava, proveniente da África. Após uma longa campanha abolicionista e algumas pressões políticas, externas e internas, em 13 de maio de 1888 foi declarada extinta a escravidão no Brasil. A Lei Áurea, assinada pela Princesa Isabel, enunciava o tardio fim – em termos oficiais – do sistema escravocrata, por meio dos seguintes artigos: “Art. 1º: É declarada extinta a escravidão no Brasil; Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário”.

No ano seguinte, em 15 de novembro de 1889, é proclamada a República Federativa do Brasil, a qual, através da Constituição de 1891, declara:

§ 2º – Todos são iguais perante a lei.

A República não admite privilégios de nascimento, desconhece foros de nobreza e extingue as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho.

Entretanto, tanto na Lei Áurea quanto no novo sistema de governo, o ex-escravo não foi objeto de uma política oficial que o inserisse plenamente na sociedade brasileira. Deste modo, o fim da escravidão e a proclamação da República não eliminam a questão do negro no país, marcando, sem dúvida, o perfil brasileiro em relação às questões raciais.

O fim do sistema escravocrata, em 1888, e o advento da República, no ano seguinte, impõem um desafio aos brasileiros, especialmente a sua elite, o de construir uma nação e uma identidade nacional sem ter que incorporar efetivamente os negros, ex-escravos, como cidadãos. Sendo o Brasil constituído por três grupos raciais – o negro, o branco e o índio – a construção da identidade nacional foi arduamente perseguida de modo a congregar essa pluralidade racial em um único povo, uma única nação, e, ao mesmo tempo, garantir a civilização que não poderia se fazer em meio a um povo negro.

Para tanto, o debate nacional se voltava para a discussão sobre as relações raciais e o seu efeito no desenvolvimento futuro do Brasil. Essas inquietações advinham

das teorias pseudo-científicas racistas que, na época, utilizava o termo raça como um conceito científico, explicando as diferenças raciais como determinantes nas potenciais qualidades dos seus detentores.

Assim, vários intelectuais como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, dentre outros, dedicaram-se a definir uma única identidade étnica – em termos raciais – para o país. Mesmo com algumas discordâncias, a maioria destes intelectuais foi influenciada pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início do século XX, que se pautava na idéia de inferioridade da raça negra e na degenerescência do mestiço.

Do ponto de vista biológico, raça é entendida como os elementos genéticos de uma dada espécie, transmitidos hereditariamente, porém, nas discussões que objetivavam construir a identidade de um povo brasileiro, o elemento racial ganha destaque, sendo a característica pela qual se pensa a formação do povo brasileiro e a constituição de uma nacionalidade, como indica Matta (2000, p.84) “para nós [no Brasil] raça é igual a etnia e cultura”<sup>1</sup>.

As idéias desenvolvidas por esses estudiosos a respeito da população negra e mestiça brasileira não atingiram um consenso, oscilando, ora em considerá-la como constituída por seres inteiramente inferiores e degenerados, ora como seres capazes de assemelhar-se aos brancos pensados enquanto superiores. Contudo, é importante destacar que, para os intelectuais da época, o elemento racial é fundamental na constituição da nação brasileira.

Com formação médica e antropológica Nina Rodrigues publica seu livro em 1894, *As raças humanas e a responsabilidade penal*, no qual apresenta um estudo sobre o papel da raça na patologia da população brasileira, defendendo a impossibilidade de se desenvolver uma civilização no Brasil por meio da fusão entre as culturas brancas, negras e índias, pois as duas últimas se constituíam de uma espécie inferior e inábil. Conseqüentemente, segundo ele, havia a necessidade de uma modificação na lei penal reconhecendo que índios, negros e mestiços não conseguiam discernir sobre seus atos, direitos e deveres, do mesmo modo que a raça branca civilizada. (MUNANGA, 2006).

Convencido da inferioridade negra, índia e mestiça, principalmente quanto ao equilíbrio mental, Nina Rodrigues admitia a existência de uma parcela de mestiços superiores, contudo prejudicada pela “fraca moralidade” e “inércia inata”. Segundo suas concepções “a raça negra é responsável pela inferioridade do povo bra-

<sup>1</sup> Referindo-se ao imaginário nacional que abriga operações que permitem deslizar e unir termos que, em outras circunstâncias, não poderiam estar unidos, sob pena de criar paradoxos.

sileiro e o mestiçamento descontrolado (“sem rigor antropológico”) privou o país do progresso”. (SEYFERTH, 1989, p. 18).

Assim, Nina Rodrigues considerava que o Brasil se inferiorizava, não só pela existência de índios e negros, mas também pela mestiçagem.

No livro *Os Sertões* (1902) Euclides da Cunha delinea suas idéias acerca da formação étnica brasileira, resultante da fusão entre brancos, negros e índios. Para ele, o sertanejo – produto da miscelânea do bandeirante paulista com as índias – seria o tipo racial ideal para a uniformização de uma nação no Brasil. Com isso, dava aos negros a posição de raça inferior e aos mulatos a classificação de degenerados. No seu pensamento, a população brasileira não seria constituída de um tipo único racial, como acreditava Sílvio Romero, mas a miscigenação, o meio físico e as situações históricas fariam aparecer uma heterogeneidade de tipos raciais. Não obstante, considerava a mestiçagem como algo prejudicial, pois ocasionaria o surgimento de mestiços decaídos, inferiores e desequilibrados. Assim, considerava a miscigenação o maior e mais sério problema do Brasil.

Contudo, Cunha defendia a idéia de que a integração étnica deveria ser dirigida pelo governo através da emigração européia. Paralelamente a tal solução, imaginava que só a raça sertaneja forte e robusta, poderia construir no Brasil uma nação autêntica.

Vimos que as idéias sobre a formação da população brasileira difundidas no Brasil, na época, consideravam os negros inferiores e os mestiços degenerados, e buscavam remediar a inferioridade e a degenerescência através da miscigenação e do “branqueamento”. Para tanto, os pesquisadores eugenistas previam que a mistura entre as raças suplantaria os elementos negros e conduziria o Brasil a uma população inteiramente branca.

No clássico *Casa Grande e Senzala* (1933), Gilberto Freyre concretiza a ideologia da democracia racial, pois a relação íntima entre senhores e escravos, descrita por ele, permitiu a miscigenação entre o branco, o índio e o negro. Sendo assim, o Brasil é descrito por Freyre como uma sociedade isenta de “*conflitos raciais, sem preconceitos ou discriminações, onde as três raças formadoras da nacionalidade vivem em perfeita harmonia graças ao brasileiríssimo fenômeno da miscigenação.*” (SEYFERTH, 1989, p. 21).

Em função do tipo de cristianismo prevalecente entre os portugueses, as raças no Brasil tenderam a se fundir em uma só comunidade emocional e religiosa. Sem necessariamente desprezar condicionamentos materiais ou ambientais, Freyre pretendeu explicar as relações raciais no Brasil principalmente por causas ideológicas, abrangendo fatores, muitas vezes, sutis, como cultura e

atitudes religiosas, elementos que foram sempre desprezados pelos seus antecessores em detrimento das determinações contidas nas raças.

Para Freyre a construção de um paraíso racial de forma harmônica, sem conflitos, teria sido possível graças ao colonizador português que, diferentemente dos demais colonizadores europeus, especialmente o inglês, já seria resultado de um povo miscigenado. Na construção discursiva de Freyre, os portugueses eram resultantes de uma mistura de elementos raciais provenientes da Europa e África, além da contribuição dos muçulmanos. O português, por ser um povo sem preconceitos e já tendo experimentado a mistura, plasmou no Brasil uma sociedade avessa ao racismo.

Assim, é por meio da miscigenação que o Brasil resolve o problema de conflito, preconceito e discriminação racial, constituindo-se numa democracia racial e num exemplo digno de registro, face aos exemplos apresentados em outros locais do continente americano.

A idéia da existência de uma democracia racial no Brasil começou a ser contestada por sociólogos brasileiros a partir dos anos 1950. A reputação internacional de que o país teria equacionado de forma harmoniosa a questão racial suscitou o interesse da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em realizar pesquisas com o objetivo de compreender a especificidade e os resultados da democracia racial brasileira e apresentada ao resto do mundo.

As conclusões de Florestan Fernandes, pesquisador brasileiro do projeto UNESCO, podem ser consideradas como a primeira contestação de peso à imagem de democracia racial no Brasil. Fernandes concluiu que o preconceito racial era muito difundido na sociedade brasileira e que poderia ser interpretado como resquício da herança escravocrata.

Durante a desagregação do regime servil, constata-se a ausência de políticas de integração dos ex-escravos ao novo sistema de trabalho, configurando o negro em uma situação marginalizada no plano econômico, político, social e cultural, o que acabou por dificultar a sua transformação em cidadão. Desse modo, verificou-se que o preconceito racial operava como um elemento de manutenção da ordem social vigente no Brasil.

Fernandes relacionou a condição marginalizada dos negros à ausência de uma proletarianização gradativa e do despreparo dos mesmos para a nova ordem econômica. Tal condição, segundo ele, tenderia a desaparecer com o surgimento de uma sociedade capitalista, democrática e competitiva.

De uma maneira mais sintética, podemos dizer que para Fernandes não existem relações propriamente de raça e, por conseguinte, não há um problema

racial, e sim, de classe, as quais, em determinadas circunstâncias, assumem a forma de relações de raça. Na concepção dele, o racismo corresponderia a simples derivações, o resíduo, enquanto os conflitos de classe baseados em determinado sistema econômico são o núcleo, a essência.

Porém, a explicação da questão racial no Brasil a partir do passado escravo e das relações de classe não precisa ser desenvolvida de modo a esquecer o preceito de cor, como se a discriminação racial no Brasil fosse algo inexistente. Como nos fala SEYFERTH:

A questão racial, então se transforma em questão social para muitos cientistas sociais. Nada mais errôneo, pois a 'maldição da cor' não desapareceu com a abolição, como pretendiam os abolicionistas. Os trabalhos desenvolvidos desde a década de 1950, e os movimentos negros desde a década de 1930, mostram que a desigualdade social com base no racismo existe no Brasil porque a cor da pele (entre outras características fenotípicas) é um indicador de classe. Na prática, o negro é desqualificado como cidadão também por sua raça e não apenas por seu passado escravo, sempre lembrando que os negros foram escravizados no passado porque o branco lhe tirou a condição humana para transformá-los em mercadoria – estigma que permanece impresso nos estereótipos tão comuns em todas as classes sociais. A abolição lhes deu o direito de cidadania, mas apesar da 'mágica' da assimilação, essa nunca foi uma cidadania plena. (SEYFERTH, 1989, p. 30).

Nesta linha de pensamento, outro autor que se dedicou à análise da questão racial no Brasil foi Octávio Ianni. Em sua vasta produção acadêmica iniciada em 1960 e interrompida só com a sua morte em 2004, encontramos várias delas dedicadas a esta questão. O seu principal argumento, que pode ser encontrado em *Raças e classes sociais no Brasil* (1966), é de que o preconceito racial no Brasil se deve, principalmente, à situação sócio-econômica adversa da população negra. Observando as relações raciais a partir das relações de classes que persistem, ainda hoje, juntamente com o preconceito racial.

Estas pesquisas e algumas produções literárias de Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Octávio Ianni, F. H. Cardoso, Roger Bastide, entre outros, foram produzidas, em boa parte, entre as décadas de 50 e 60. Assim, este pequeno levantamento a respeito da questão racial no Brasil, já cobriu mais de meio século.

No ano de 1967, em Bergen, Noruega, foi realizado um seminário de antropologia social dedicado à análise dos grupos étnicos. Posteriormente, foram publicados, em forma de livro, os resultados desse encontro, mais precisamente, são sete trabalhos e mais uma introdução a cargo de Fredrik Barth que compõem a obra

intitulada *Grupos étnicos e suas fronteiras*, que se tornou amplamente conhecida e reconhecida. A partir de então, esta obra se tornou uma referência nos estudos étnicos.

As grandes contribuições destes estudos – que podem ser encontradas logo na introdução feita por Fredrik Barth, que a redigiu a partir das idéias básicas e dos resultados daquele seminário – para a compreensão do fenômeno étnico, foram o deslocamento da atenção, antes focada em cada grupo de maneira isolada (como uma entidade auto-explicativa), na sua essencialidade e em seu caráter estático, para a sua abordagem como um fenômeno relacional, portanto, menos que no grupo, a compreensão da etnicidade passa a ser procurada nas fronteiras dos grupos, isto é, a partir da relação de um grupo com outro, ou nas palavras de Barth (2000, p. 33-34), “o foco central para investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado”. A outra contribuição foi a de firmar a perspectiva a partir da qual os grupos étnicos passaram a ser vistos como uma forma de organização social. Nesta perspectiva organizacional temos que, “quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se caracterizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos” (BARTH, 2000, p. 32). Portanto, as características fundamentais para a identificação de um grupo étnico passam a ser a auto-atribuição e a atribuição pelos outros.

As conclusões desse seminário tiveram repercussão internacional, o que, obviamente, inclui o Brasil. Com isto abriu-se uma nova perspectiva nos estudos das questões raciais no país. De certa forma, esta perspectiva já se delineara através dos estudos sobre os índios brasileiros – estudos sobre aculturação e mudança social – realizados por antropólogos como Darcy e Berta Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, dentre outros.

Este último, no livro *O índio e o mundo dos brancos*, (1964), introduz e discute o conceito de fricção interétnica, que considera ser o contato entre grupos tribais e a sociedade brasileira, em geral, de caráter conflituoso, e que, às vezes, envolve de tal forma a conduta de ambos os lados, que esta é conformada pela fricção interétnica.

Em março de 1993 Oliveira concedeu à revista *Ciência Hoje* uma entrevista que viria a integrar, junto com entrevistas de outros cientistas brasileiros, o livro *Cientistas do Brasil*, que foi publicado pela SBPC em 1998. Em um trecho dessa entrevista Oliveira esclarece que,

Quando discuto a questão da fricção interétnica na introdução de *O índio e o mundo dos brancos* (1964), e faço uma crítica ao con-

ceito de aculturação, eu estava querendo desenvolver um modelo de investigação que privilegiasse o conflito e não o consenso, muito mais os desequilíbrios do que os equilíbrios. Eu sentia que na noção de cultura, o que se privilegiava tanto na tradição americana quanto na inglesa era muito mais os sistemas de equilíbrio. (OLIVEIRA, 1998, p. 85)

Esta explicação de Oliveira foi dada em função do questionamento se haveria, na elaboração do conceito de fricção interétnica, uma apropriação da categoria marxista de classe (esta, visivelmente presente em algumas análises sociológicas como a de Ianni). Oliveira admite a presença de Marx nessa sua construção de fricção, no entanto, adverte que teve o cuidado de evitar que a questão étnica fosse reduzida à questão classista para não tornar a etnia um epifenômeno da classe. Sua intenção foi de mostrar que,

A etnia tinha tanta densidade, tanta realidade quanto a classe, e que no caso das populações indígenas, o sistema que se criava era um sistema interétnico e não um sistema de classes. Nos estudos da situação de classe dos índios, a etnia seria um sobredeterminador. Em 67 é que eu escrevo isso: "Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica", que é o sétimo capítulo da Sociologia do Brasil indígena, onde a minha intenção era ver como era constituído esse sistema interétnico e o que fazia com que ele se mantivesse articulado. (OLIVEIRA, 1998, p. 85)

Por outros caminhos, Roberto Cardoso de Oliveira chegara antes do famoso simpósio escandinavo, bem próximo às conclusões dos participantes deste. Pois, para Oliveira, a fricção ocorre nas fronteiras entre os grupos étnicos, e este contato oferece elementos de conduta para ambos os lados, a partir dos quais eles se re-definem (a si e ao outro).

Conhecedor e inspirado agora pelo trabalho de Barth, Oliveira desenvolve a concepção de *identidade contrastiva*. Para ele, a *identidade contrastiva* é a base a partir da qual a identidade étnica é definida. Ela é uma identidade que emerge por meio da diferenciação, querendo com isto dizer que é nas situações de oposição que os grupos se definem perante outro grupo.

Então, os atuais processos de reconhecimento de comunidades quilombolas têm gerado muitas discussões no campo das ciências humanas, principalmente nos campos da Antropologia, Arqueologia e da História. Dentre outros estudiosos da questão quilombola no campo da antropologia, Alfredo Wagner Berno de Almeida instaura uma discussão sobre o conceito de quilombo acionado pelos operadores do direito. Ao longo deste artigo nos apoiamos em tais reflexões para servir como elementos de reflexão ao exercício etnográfico.

#### MOVIMENTO NEGRO E SUA ATUAÇÃO NO CAMPO DAS COMUNIDADES RURAIS NEGRAS E QUILOMBOLAS NO ESTADO DA PARAÍBA

O movimento negro na Paraíba se apresenta por meio da atuação espontânea e individual de seus militantes, com o intuito de incentivar a auto-estima e o orgulho do ser negro ou pelo trabalho desenvolvido por grupos e organizações que combatem o preconceito, a discriminação e o racismo.

De modo geral, o movimento negro é definido como sendo toda instituição ou organização engajada nas questões referentes aos negros, empenhadas em promover a igualdade social advinda das desigualdades raciais. Contudo, as questões que envolvem os negros assumem diversas configurações, podendo se expressar nos problemas enfrentados pelos negros no âmbito urbano ou no meio rural ou nas questões que envolvem mulheres, jovens e famílias negras, como também nas questões de empregos, saúde, educação e habitação.

Propomo-nos a verificar como ocorre o processo de auto-reconhecimento e quais as reivindicações provenientes dos assim chamados remanescentes de comunidades quilombolas na Paraíba, tomando como exemplo o processo de reconhecimento do quilombo Grilo.

Antes de iniciar este estudo, tínhamos a concepção de que essas questões eram articuladas pelo movimento negro paraibano. Contudo, no decorrer da pesquisa, percebemos que as entidades engajadas com os problemas das comunidades quilombolas, mesmo sendo organizações preocupadas com as questões negras, não são institucionalizadas enquanto movimento negro.

Então, sendo nossa intenção demonstrar quais as organizações da Paraíba, ou parte delas, que se dedicam às questões dos negros de modo a apresentar as formas de atuação e as concepções dessa atuação, acreditamos ser conveniente discorrer sobre as entidades diretamente ligadas às questões quilombolas, então, respeitando as denominações oficiais, passaremos a discorrer sobre a atuação de duas entidades, a AACADE e a CECNEQ.

Na Paraíba podemos destacar duas entidades que trabalham com a questão quilombola, a AACADE – Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes – que, de certa forma, inaugura essa discussão no Estado, e a CECNEQ/PB – Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba – fundada a partir do empenho de membros da AACADE.

Dentro da AACADE, alguns de seus membros, que estão entre os fundadores da instituição, são os que atualmente se dedicam a localizar e conscientizar as comu-

nidades quilombolas da Paraíba, além de viabilizar os processos de auto-reconhecimento e implantação de políticas públicas nessas comunidades. Iniciaram suas atividades aqui na Paraíba desenvolvendo trabalhos destinados às populações negras e pobres localizadas na zona urbana, por volta de 1996/97, passando a desenvolver atividades entre as comunidades rurais, quando conheceram a comunidade negra Caiana dos Crioulos na região de Alagoa Grande.

As questões acerca das comunidades quilombolas da Paraíba não surgem de imediato, na verdade, temos todo um percurso de experiências para se começar a refletir sobre a situação e as reivindicações dessas comunidades. Partindo da situação de Caiana dos Crioulos é que os membros despertam para a especificidade das comunidades negras. Então, é a partir da atuação desses membros que a AACADE se torna uma entidade preocupada com as questões quilombolas.

A entidade AACADE surgiu a partir da iniciativa de um grupo formado por professores, educadores populares, assistentes sociais, agentes de saúde e voluntários que se dedicavam a prestar assessoria à população do campo, em especial a trabalhadores e famílias sem terra.

A AACADE inicia suas atividades no ano de 1997 na região de Alagoa Grande, com ações voltadas mais diretamente para as comunidades rurais da região. Em seguida, essa entidade amplia seu campo de atuação, prestando apoio e assessoria às comunidades afro-descendentes, passando a atuar em outras regiões do estado da Paraíba.

Oficializada juridicamente em 2003, a AACADE torna-se, na visão de seus membros, "*uma entidade da sociedade civil sem fins lucrativos.*" (Documento AACADE<sup>2</sup>).

De acordo com sua sigla, a AACADE é uma organização comprometida com o desenvolvimento do meio rural, das comunidades afro-descendentes e assentamentos, "*tendo como base fundamental as especificidades culturais, étnicas, de gênero e geração.*" (Documento AACADE)

As primeiras comunidades rurais negras das quais os membros da AACADE tiveram conhecimento foram Caiana dos Crioulos e Serra do Talhado<sup>3</sup>, a primeira devido ao fato de terem trabalho na região de Alagoa Grande; a segunda, por ser uma comunidade muito conhecida na Paraíba, pois foi plenamente divulgada através do filme *Aruanda*<sup>4</sup> e da cerâmica que é produzida pelas mulheres da comunidade.

Tendo conhecimento das comunidades Caiana dos Crioulos e Serra do Talhado, aos poucos, outras comunidades vão sendo adicionadas à lista de comunidades negras rurais da Paraíba. Por meio de informações obtidas através de sindicatos e de alguns informantes, os membros da AACADE começam a ter notícia da existência de outras comunidades, como por exemplo, Pedra D'água e Grilo. Então, Matão e Matias foram comunidades que os membros da AACADE passaram a conhecer através de informações obtidas dentro das comunidades do Grilo e Pedra D'água.

Após fazer a localização das comunidades, a AACADE se disponibiliza em visitá-las e identificá-las enquanto comunidades rurais negras, nestas, eles se empenham em realizar reuniões com o intuito de conscientizá-las de sua especificidade e de sua situação desfavorecida. Esse trabalho muitas vezes culmina em um pedido, enviado à Fundação Cultural Palmares – FCP –, de auto-reconhecimento enquanto comunidade rural quilombola.

Contudo, todo trabalho desenvolvido pela AACADE, desde a localização até o recebimento da certidão de auto-reconhecimento e a implantação de políticas públicas nessas comunidades, não ocorre de forma fixa e bem estruturada, ou seja, seguindo esse cronograma e cada etapa sendo executada de modo impecável. Muitos percalços são enfrentados de modo a se buscar mecanismos para superá-los, por exemplo, muitas políticas públicas destinadas especificamente às comunidades quilombolas só chegam após a certidão, o que leva a um adiamento do processo atropelando algumas etapas.

Então, muitos dos trabalhos desenvolvidos pela AACADE têm o propósito de incentivar a auto-estima e a conscientização dessas comunidades, visto que, muitas não compartilham da idéia de serem comunidades específicas, diferentes das demais, pois se imaginam, apenas, enquanto comunidade. Assim, o termo quilombola surge como uma nova denominação para qualificar uma situação já vivenciada, a de comunidade, com o diferencial de que, ao utilizar essa nova denominação, essas comunidades passam a usufruir dos direitos que lhes foram negados historicamente. Nossa informante explana acerca desta situação.

As comunidades não são homogêneas, são compostas de pessoas que discordam entre si, então, podemos ter em uma mesma comunidade discursos veementes acerca de sua ancestralidade negra e quilombola, como podemos presenciar falas, nas quais as questões exercem

<sup>2</sup> Este documento intitulado "Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes / AACADE – PB" é um folder produzido pela AACADE para apresentar um pouco da história, os objetivos e as ações desta entidade.

<sup>3</sup> Caiana dos Crioulos e Serra do Talhado são comunidades quilombolas localizadas, respectivamente, em Alagoa Grande e Santa Luzia.

<sup>4</sup> *Aruanda* é o título do filme produzido por Linduarte Noronha em 1960, o qual narra a origem e o modo de vida da comunidade quilombola da Serra do Talhado a partir da chegada de Zé Bento naquela serra.

predominância. Não podemos esperar das comunidades as respostas que desejamos e nem discursos idênticos.

Com isso, percebemos que o auto-reconhecimento não proporciona a inclusão automática nos programas e nas políticas destinadas às comunidades quilombolas, sendo necessário enfrentar e se engajar na luta para que haja a inclusão dessas políticas públicas.

AACADE também se empenha em articular e organizar as comunidades negras e quilombolas. Deste modo, incentivou a criação de uma entidade que congregasse e representasse as comunidades negras e quilombolas da Paraíba, a CECNEQ – Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba – criada em 2004. E continua sendo um meio de articulação entre a CECNEQ e as comunidades.

Podemos dizer que a AACADE se impõe à tarefa de construir junto às comunidades rurais negras uma agenda reivindicatória e criar uma consciência da negritude.

Como os membros da AACADE já vinham trabalhando, há algum tempo, na identificação das comunidades negras e quilombolas da Paraíba, surgiu, então, a necessidade de se criar uma entidade que congregasse e articulasse estas comunidades. Dentro deste contexto, e devido à ausência de informações sistematizadas acerca da situação das comunidades negras, em outubro de 2004, é realizado, em João Pessoa, no Mosteiro São Bento, o I Encontro das Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba, com o intuito de reunir os representantes das comunidades, até então, contatadas pela AACADE, para se discutir a realidade vivenciada por essas comunidades. Participaram deste encontro em torno de representantes de 12 (doze) comunidades.

Assim, o I Encontro de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba serviu tanto para iniciar uma articulação entre as comunidades, já contatadas, como para se obter informações acerca da existência de outras comunidades.

A realização desse primeiro encontro constituiu, na visão de seus idealizadores, como uma das primeiras iniciativas para desencadear na Paraíba um processo de visibilidade das comunidades negras e quilombolas existentes no Estado. De modo que este primeiro encontro teve o propósito de pôr em destaque as especificidades existentes nessas comunidades.

Deste modo, neste primeiro encontro é instituída a Comissão Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba, a CECNEQ/PB.

A CECNEQ/PB foi formada, inicialmente, por representantes das comunidades negras e/ou quilombolas da Paraíba e pela AACADE como entidade de apoio.

Como a AACADE desempenha a tarefa de contar, visitar e desenvolver nessas comunidades um tra-

balho de conscientização, a CECNEQ/PB, no período de sua constituição, era composto pelas comunidades nas quais os membros da AACADE já vinham efetivando algumas ações. A Comissão Estadual surgiu com esta configuração, e à medida que são acionadas novas comunidades, novos membros são incorporados, de modo que hoje integram esta comissão representante das comunidades negras das regiões do brejo, agreste, sertão e litoral, representante da AACADE e representante da Pastoral dos Negros.

A Comissão Estadual foi criada com o desígnio de instituir uma articulação entre as comunidades negras e quilombolas da Paraíba, de modo a se ter uma entidade competente em discutir e encaminhar reivindicações aos poderes públicos nos níveis federal, estadual e municipal.

Criada em 2004 a CECNEQ/PB se empenha, desde então, na obtenção de informações acerca da localização das comunidades negras e quilombolas dentro do Estado. Realizou em 2005 o II Encontro Estadual das Comunidades Negras da Paraíba e se propõe a realizar, mensalmente, encontros entre os representantes das comunidades com o objetivo de avaliar e programar ações destinadas às comunidades, contribuindo para a formação de lideranças e fortalecimento da organização quilombola no Estado.

A CECNEQ/PB também consegue audiências com instituições como o INCRA, a FUNASA, a SEDES/JP e outros órgãos responsáveis em promover e implementar políticas públicas para as comunidades negras e quilombolas. Assim, durante o período de organização, a CECNEQ/PB em parceria com a AACADE obteve algumas conquistas em prol das comunidades.

Em 2008 ocorre a institucionalização da Comissão que, em decorrência de uma orientação jurídica, passa a se denominar Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas. Desde sua formação, em 2004, a CECNEQ vem trabalhando pela implantação das políticas públicas. Além disso, a Coordenação Estadual das Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba, enquanto entidade jurídica, pode viabilizar seus próprios projetos e assim conquistar mais autonomia e visibilidade.

A mais recente responsabilidade da CECNEQ consiste em exercer uma articulação entre o INCRA, as prefeituras e as comunidades, para elaboração de Laudos Antropológicos. A ordem das comunidades em que será realizado o processo de elaboração do laudo antropológico é feita em acordo com a CECNEQ e as comunidades, tendo em vista a situação de cada comunidade, isto é, priorizando as comunidades que apresentam problemas mais críticos. De modo que, das comunidades auto-

reconhecidas na Paraíba, a elaboração do laudo antropológico já foi concluída em duas comunidades, Bonfim e Caiana dos Crioulos, por questão de prioridade. E assim, em seqüência, estão sendo elaborados os laudos das comunidades Pedra D'água, Matão e Grilo.

Segundo os entrevistados, participantes tanto da AACADE quanto da CECNEQ/PB, as maiores dificuldades enfrentadas pelas entidades referidas é a falta de recursos fixos e de pessoas dispostas a se envolver com o movimento, de acordo com os termos utilizados pelos entrevistados: *"não temos pernas suficientes"*.

#### SOBRE O PROCESSO DE AUTO-IDENTIFICAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS E QUILOMBOLAS DA PARAÍBA

Analisando a lista das comunidades quilombolas auto-reconhecidas percebemos que é a partir de 2005 que se intensifica a emissão, pela FCP, de certidões de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo na Paraíba. Esse é um dado importante se pensarmos que, desde 1988, com o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal, essas comunidades passaram a ter direitos garantidos constitucionalmente. Podemos, então, calcular que foram necessários dezessete (17) anos para que as questões acerca das comunidades quilombolas passassem a ser discutidas na Paraíba.

Segundo a AACADE e a CECNEQ o desencadeamento dos processos de auto-reconhecimento só foi possível devido ao trabalho realizado. Inicialmente na busca por informação sobre a existência de sítios, fazendas, povoados onde residissem famílias que, na sua maioria, fossem compostas por pessoas negras e, posteriormente, na realização de reuniões, nas quais se discutia e se avaliava junto às comunidades as razões para se enviar a documentação, solicitando a Fundação Cultural Palmares o registro da comunidade enquanto remanescente de quilombos.

O citado artigo 68, do ADCT, garante às comunidades negras a propriedade da terra, como prescreve: *"Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos"*.

De acordo com a avaliação da AACADE e da CECNEQ, decorridos tantos anos da aprovação da Constituição, a falta de terra continua sendo um dos maiores problemas destas comunidades, tendo como consequência a migração em busca de trabalho, que resulta na

dispersão da comunidade.

O processo de identificação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos de que trata o citado artigo da CF é regularizado pelo Decreto Presidencial nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, no qual se conceitua as assim chamadas comunidades remanescentes de quilombo,

Art. 2º 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 de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante auto-definição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Este mesmo Decreto confere ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por intermédio do INCRA, a jurisdição referente à identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes dos quilombos, competindo ao INCRA mediar as situações de disputas por terras, notificando os proprietários e instaurando negociação. É também incumbência do INCRA a expedição do título e o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos que se fará em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais, sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.<sup>5</sup>

Atualmente são 25<sup>6</sup> comunidades auto-reconhecidas na Paraíba, sendo que nenhuma tem o processo de regularização territorial concluído. Destas, duas, *Engenho Bonfim*, localizada no município de Areia e *Caiana dos Crioulos*, no município de Alagoa Grande, obtiveram a certidão de auto-reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares e estão com os laudos antropológicos concluídos. Sendo que a situação territorial ainda não foi regularizada. E três comunidades de remanescentes quilombolas estão em processo de elaboração de lau-

<sup>5</sup> Para mais detalhes, ver o Decreto Nº 4.887.

<sup>6</sup> Com toda a certeza, quando o artigo estiver sendo lido o número estará desatualizado.

dos antropológicos: Pedra D'Água, localizada no município de Ingá, Matão no município de Gurinhém, que receberam a certidão também no ano de 2005 e Grilo, situado no município de Riachão do Bacamarte, reconhecida no ano de 2006.

O município de Riachão do Bacamarte encontra-se no agreste da Paraíba e possui uma área de 38 km<sup>2</sup>, faz divisa com os municípios de Campina Grande, Massaranduba, Serra Redonda e Ingá, estando a 89,7 Km da capital do estado da Paraíba, João Pessoa. Possui uma população estimada em 4.071 habitantes, um clima tropical quente, solos rasos e pedregosos e uma vegetação composta por floresta caducifólia, cerrado e caatinga. (IBGE, 2008).

#### ELEMENTOS HISTÓRICOS DA LOCALIDADE GRILLO

Parece-nos importante discorrer acerca do auto-reconhecimento da comunidade do Grilo, por essa razão vamos agregar alguns elementos históricos que nos permitam destacar certas características desta localidade. Faremos um percurso na história do município do Ingá, pois, mesmo estando o Grilo localizado atualmente em Riachão do Bacamarte, este município teve seu território emancipado em 1994, decorrendo, então, que a sua história está diretamente ligada à história do Ingá.

Segundo alguns dos cronistas consultados, o primeiro contato do homem branco com as terras do município do Ingá ocorreu em torno do ano de 1599, por ocasião de mais uma bandeira exploradora, organizada pelo terceiro governador da Capitania Real da Pahayba. Seguindo o curso do Rio Ingá, a bandeira exploradora deteve-se num local denominado Pedra Lavrada.<sup>7</sup> Contudo, a povoação dessas terras se iniciou apenas no século XVIII.

Essa teria ocorrido a partir das pousadas à sombra de enormes ingazeiros (daí a origem do nome) que então existiam à margem do rio, sendo que o primeiro aglomerado de gente foi a antiga povoação do Bacamarte. (CALVALCANTE et al., 1993, p. 23-24)

Com isso, é pertinente perguntar como e por que esses homens foram se estabelecer nessa área? Para tanto, é preciso recuar e situar alguns elementos do processo histórico de constituição da capitania da Parahyba do Norte. Em resumo, a ocupação da capitania se fez no litoral, com a plantação da cana-de-açúcar. A penetração foi dificultada tanto pelo acidentado relevo do Planalto da Borborema e a floresta densa quanto pela presença dos habitantes nativos da região, os índios cariris

que foram expulsos para o sertão somente após longos e duros combates.

Após a invasão, ocupação e expulsão dos holandeses, a economia agrícola foi sendo retomada e a cultura de cana-de-açúcar foi se expandindo pelo vale do Rio Paraíba. Somente aí o Agreste foi sendo ocupado e incorporado à economia colonial.

Inicialmente, como já foi dito, essa integração se deveu à expansão da cultura canavieira. No entanto, seu povoamento esteve mais ligado aos períodos de crise daquela cultura. Na segunda metade do século XVII, quando os brancos holandeses são expulsos do Brasil, a produção açucareira local passa sofrer concorrência da produção de outras colônias européias nas Antilhas, o que gerou um período de grave crise. Assim, um contingente representativo de trabalhadores foi liberado pelos engenhos e migrou do litoral – área que havia se especializado na produção de cana-de-açúcar – para o Agreste. Esses fugitivos do latifúndio, homens livres e pobres – trabalhadores dos engenhos (moradores, foreiros, agregados) se deslocavam em busca de terra onde pudessem dedicar-se às lavouras de autoconsumo em pequenos sítios. (CALVALCANTE et al., 1993, p. 24-25)

Outro aspecto determinante da incorporação do agreste ao mercado colonial foi a pecuária, esta atividade permitia a criação dos animais necessários às atividades açucareiras e não colocavam em risco as plantações. Na capitania da Paraíba, diversos núcleos de povoamento se formaram a partir dos currais onde os tropeiros faziam paradas para descansar e se abastecer. A região vai sendo marcada pela presença de feiras de gado que passam a agregar população e assim a terra em torno passa a ser almejada enquanto uma mercadoria. Dessa maneira começou a se formar o atual município do Ingá.

Em meados do século XVIII já se encontravam instalados na região do Ingá alguns pequenos sítios e grandes criadores de gado (...). A partir de 1776, podem ser encontradas cartas de sesmarias referindo-se a acidentes geográficos do atual município do Ingá. (CALVALCANTE et al., 1993, p. 26).

O povoado do Ingá se manteve graças às condições adequadas da área para o cultivo de algodão e de culturas como o milho e o feijão. Em 1804, o povoado é elevado à categoria de Vila com o nome de Vila do Imperador, tendo adquirido no ano seguinte a condição de Freguesia sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição. O algodão fez a vila prosperar, como também mudou a face do Agreste, fazendo com que o gado cedesse o lugar para o chamado 'ouro branco'.

<sup>7</sup> Pedra que passou a ser chamada de Pedra do Ingá, Itaquiara, muito afamada em toda a região.

A população da Vila do Ingá teve um expressivo crescimento populacional a partir da década de 1850: a sua população livre em 1847 era de 2.481 habitantes, já em 1851 atinge o número de 8.316 pessoas, sendo que em 1851 havia 693 escravos na Vila do Ingá. Porém, esse crescimento foi interrompido em 1856 quando a província foi acometida pela epidemia de cólera, com um número expressivo de mortos, principalmente escravos.

A história do Ingá está profundamente associada ao cultivo do algodão, atividade que proporcionou a concentração da riqueza em mãos de alguns e no aumento da miséria para muitos. No começo o cultivo de algodão estava destinado para o consumo interno, na confecção de peças de vestuário dos escravos e também de sacaria para os engenhos de açúcar. Em decorrência dos efeitos da Revolução Industrial Inglesa, que proporcionou o desenvolvimento da indústria têxtil e como esta, cada vez mais, necessitava de matéria-prima, e devido os bloqueios de produção resultante da guerra nos Estados Unidos pela independência, o algodão no Brasil tornou-se um produtivo destinado à exportação. *“Ente 1780 e 1830, o algodão tornou-se, no Brasil, uma cultura de exportação, transformando as áreas mais distantes em vastos algodoads, sendo o Nordeste o maior centro produtor e exportador”*. (CALVALCANTE et al, 1993, p. 32).

Na segunda metade do século XVIII, o cultivo de algodão tornou-se muito expressivo na Paraíba, produzindo grandes transformações na organização do espaço nordestino, em especial no Sertão e no Agreste.

No Agreste, a lavoura algodoeira trouxe importantes modificações tanto na sua organização agrária quanto nas relações de produção e no quadro urbano regional. A estrutura fundiária do Agreste combinava o latifúndio com o minifúndio. No caso do primeiro, tínhamos as concessões de datas de terra, nesse caso, voltadas à criação de gado, e no caso da segunda, uma das formas era o resultado da divisão dos latifúndios por heranças sucessivas ou pela apropriação resultante das levas de pessoas vindas do litoral, graças à crise da cultura açucareira da Zona da Mata.

O algodão era cultivado tanto em grandes como em pequenas propriedades. Nas grandes propriedades, nessa época, o gado dividia as terras com os trabalhadores livres (arrendatários ou parceiros) porque o roçado que estes plantavam, depois de colhido, lhes servia de pasto (tanto a rama do algodão quanto a palha do milho). Já nas pequenas propriedades, a atividade principal era a cultura de alimentos – fava, milho e feijão – mas também se plantava algodão porque, ao ser vendido, permitia a compra das sementes para o cultivo de outros produtos. (CALVALCANTE et al, 1993, p. 32).

Com a expansão da produção algodoeira, as mu-

danças foram sentidas pelos grandes proprietários como também pelos pequenos agricultores, provocando modificações na relação entre os proprietários de terra e seus agregados: o sistema de moradia foi ampliado, neste o trabalhador dividia a produção com o proprietário, como uma forma de pagamento pelo uso da terra.

Após a proibição, em 1850, do tráfico de escravos no Brasil, o trabalho do homem pobre e livre (nos termos de não ser considerado uma mercadoria, como era o escravo) teve papel fundamental, como força de trabalho, na economia nordestina.

Não se pode esquecer que o poder sobre a terra representava também o controle sobre o que se produzia e sobre a vida do trabalhador rural e da sua família também. Ser ‘Senhor de Terra’ significava ter a obediência de muitos, não só de escravo. (CALVALCANTE et al, 1993, p. 37)

Tendo em vista que o preço do algodão caiu no mercado internacional, devido o retorno dos EUA ao mercado, os proprietários intensificaram a produção de algodão na tentativa de manter os lucros com a venda de grandes volumes para o Porto de Recife. Com o aumento da produção do algodão, diminuía a quantidade de terra para o cultivo dos alimentos de subsistência. As condições de vida foram se tornando cada vez mais difíceis, a tensão social cresceu de modo que é nessa região que temos dois movimentos sociais de grande impacto e com forte poder de contestação, conhecidos como “Ronco da Abelha” (1851/52) e “Quebra Quilos” (1874/75).

Durante as quatro primeiras décadas do século XX, o algodão recupera o fôlego e traz prosperidade para a Vila do Ingá. Após 1934 todo o Estado apresentou um avanço na agricultura e na indústria do algodão, graças à série de novas medidas incentivadoras adotadas pelo Estado.

Durante o ano de 1935, cerca de dois terços dos pequenos descaroadores deixaram de funcionar, sendo incorporados às grandes propriedades. Nessa época, Ingá era conhecido como município padrão, devido sua expansão algodoeira e de sua modernização, atingindo alto índice de produtividade. A Vila do Ingá foi elevada à categoria de cidade em 1938; a povoação de Riachão do Bacamarte, à categoria de Vila. Na década de 1940, o Ingá perdia apenas para Patos a condição de maior produtor de algodão da Paraíba.

Contudo, é na década de 1950 que o Ingá vivencia os anos de declínio da produção algodoeira, passando a ocupar o oitavo lugar na lista do Estado. Tal produção foi substituída pela produção de agave, que se manteve estável no mercado internacional, tornando-se o principal produto da pauta de exportação da Paraíba.

A crise algodoeira provocou, no município de Ingá, o êxodo rural. Muitos camponeses deixaram o roçado, pois a lavoura algodoeira foi substituída pela plantação de capim para alimentar o gado. Em decorrência, o antigo morador ou se estabelece na área urbana (vai para a 'rua') ou busca uma terra que possa arrendar e trabalhar para garantir o sustento da família. Outra opção é o trabalho de 'aluguel' nas plantações de cana-de-açúcar do litoral da Paraíba e Pernambuco ou a migração para o sul, em busca de trabalho.

Este levantamento dos elementos históricos do município de Ingá nos serviu para compreender muitas das histórias que ouvimos no Grilo, e assim refletir as características pertinentes a essa localidade. Como por exemplo, a situação de 'assujeitamento' presente na memória desses moradores, expressada em depoimentos sobre a exigência de submissão a que eram submetidos os moradores pelos 'donos das terras'.

Quando o povo pensava em sair, daquele cativo que vivia ali pra ir pra outro canto p'ra ganhar dinheiro, porque já não agüentavam mais aquele sofrimento, eles ficavam brabo. (Mulher, 55 anos, entrevista coletiva feita na Associação em 29/03/2008).

Podemos recuperar as atividades que vão sendo incorporadas ao universo do grupo. Os depoimentos indicam sobre como era o trabalho com o agave e como era vivida a escassez de trabalho, sendo que os homens desde muito jovens vão para o Rio de Janeiro ou vão trabalhar nas usinas de cana-de-açúcar.

Em comum aos nossos pesquisados, deparamo-nos com os problemas de sobrevivência. O trabalho revelou-se desde sempre como algo extremamente difícil. Pensando na chave geracional, quando ouvimos senhoras que estão na faixa dos oitenta anos, percebemos que a história de vida delas é marcada pelas dificuldades para instaurar a vida de modo menos subordinado.

Uma das senhoras entrevistadas nos conta que, antes de vir para o Grilo, morava no Ingá, em uma casa que ficava de frente para a casa de sua mãe. Sendo que, após a morte desta, pediu ao seu marido para que saíssem da localidade. A mudança se fez em direção ao local conhecido como Grilo, porque este era o local de nascimento do seu cônjuge. Desde então, tornaram-se 'moradores' de Américo Sobrinho. Após 14 anos submetidos a trabalhar em troca de moradia, pois tinham que trabalhar de quatro a cinco dias da semana no roçado do 'dono da terra', a família conseguiu comprar uma faixa de terra capaz de garantir o direito à moradia de modo autônomo, embora o mesmo não se faça com relação à terra de trabalho, pois continuaram dependentes de terras cedidas ou arrendadas para colocar um roçado.

## O RECONHECIMENTO DO QUILOMBO GRILLO

Grilo se apresenta enquanto uma comunidade negra localizada no perímetro rural do município de Riachão do Bacamarte, estando a 16 km da sede municipal da cidade. Segundo as informações disponibilizadas por estes moradores, a comunidade possui uma faixa de terra de 50 hectares, localizada em um lajeiro, e o número de habitantes que compõem a comunidade pode variar, considerando-se aqueles que vivem em outras localidades e se reconhecem como fazendo parte da comunidade Grilo, dentre outros fatores.

O processo de auto-reconhecimento desta comunidade foi instaurado a partir de discussões fomentadas pelos membros da AACADE, através de visitas e reuniões realizadas na comunidade com o intuito de instaurar entre os membros a percepção de que formam uma comunidade negra rural e quilombola e, por isso, são portadores de direito específico.

Os membros das associações já citados anteriormente, ao receberem indicações da localização dessas comunidades, compostas por pessoas em sua maioria negras, vão até essas comunidades, a fim de conhecê-las e, se acharem pertinente, iniciam o processo de auto-reconhecimento, através de reuniões nas quais são apontadas as razões para requererem o registro na FCP. De modo geral, foi esse o procedimento seguindo com a comunidade do Grilo.

Então, percebendo a situação da comunidade, as reuniões são realizadas com o intuito de demonstrar a especificidade das comunidades e evidenciar a condição de preconceito ao qual são submetidas. De modo a explicar os motivos do auto-reconhecimento mesmo que isso suscite algum desconforto no que diz respeito ao reconhecer que se é discriminado.

Com relação ao Grilo, no processo de auto-reconhecimento, a condição de ser negro não é associada, por mais esforços que tenham sido feitos, às dificuldades vividas e expressadas pelos moradores. Não se tem dificuldade, como já apresentamos em outro momento desse artigo, em descrever todos os desafios para garantir a sobrevivência da família – o 'assujeitamento' descreve bem isso – e como se experimenta a necessidade de se construir / descobrir alternativas que garantam um grau mínimo de autonomia. Porém, a chamada 'pobreza' não se associa automaticamente ao fato de serem pobres e negros. Afinal, concretamente, podemos dizer que o Grilo é formado tanto por negros como por brancos.

A certidão de auto-reconhecimento do Grilo enquanto Comunidade Remanescente de Quilombo em 20 de maio de 2006 foi emitida e publicada no Diário Oficial da União em 12 de abril do mesmo ano.

O processo de auto-reconhecimento não é automático, bastando chegar à comunidade e discorrer sobre os benefícios que o auto-reconhecimento da condição quilombola trará, e assim as pessoas passarem a aceitar de imediato, pois o preconceito vivenciado por essas comunidades não é vencido ou superado através da implementação de programas de governo. O auto-reconhecimento não garante o fim da discriminação, ao contrário, podemos dizer que o preconceito é até mesmo ampliado, pois é agregado aos outros existentes. É o caso, por exemplo, de se associar o direito territorial a uma identidade negativa: *'não queremos tomar terra como os sem terra'*, frase ouvida de um morador do Grilo, quando indagado sobre a terra que deveria ser apontada enquanto a terra da comunidade. Para muitos dos participantes desse cenário, uma das ações mais importantes, é, ao lado da implementação das políticas governamentais, se *'trabalhar a consciência de ser negro'*, tornando positivo o que é, até então, vivido enquanto condição negativa.

O senso comum costuma associar ao universo quilombola dois elementos que norteiam a idéia de quilombo: "as pessoas", ou seja, o tipo físico, a cor negra da pele, e a característica da "localização geográfica", isto é, o difícil acesso, o isolamento. Porém, não podemos resumir a definição de quilombo a esses dois elementos, pois estaríamos excluindo uma série de circunstâncias envolvidas na geração de um quilombo.

Então, esses atuais processos de reconhecimento de comunidades quilombolas têm gerado muitas discussões no campo das ciências humanas, principalmente no campo da Antropologia, Arqueologia e da História. Muitos dos questionamentos elaborados estão relacionados ao conceito de quilombo: qual o conceito de quilombo mais adequado? Como definir quem são os remanescentes? Qual é a aplicabilidade do conceito? E assim, o primeiro impasse é: qual significado está sendo atribuído a remanescente de quilombo?

Em um estudo realizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida sobre quilombos e novas etnias, ele instaura uma discussão sobre o conceito de quilombo acionado pelos operadores do direito. Quilombo foi definido em 1740 em *"resposta ao rei de Portugal em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino" como sendo "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele"*. (ALMEIDA, 2002, p. 47).

Para o citado autor, essa definição comporta cinco elementos complicadores: a fuga, a quantidade mínima de fugitivos, o isolamento geográfico, os ranchos e não se localizem pilões nele. Isto é, a partir dessa definição, quilombo estaria associado apenas à situação de fuga de

uma dada quantidade de escravos que se instalam em um local isolado, mesmo que não tenham levantado suas moradias ou possuam instrumentos que determinem uma economia auto-suficiente.

Segundo Almeida, este conceito deve ser reavaliado, posto que contém as concepções do período no qual foi elaborado, qual seja, o período colonial, ficando, desde então, como diz, "frigorificado", ou seja, congelado em um tempo que não mais existe – a época da escravidão.

Durante muito tempo o conceito de quilombo foi acionado a partir dos elementos contidos nas considerações acima, desaparecendo na Constituição Republicana, pois, com a abolição dos escravos, não se fazia mais necessário sua utilização em um país onde os negros já estavam libertos e, conseqüentemente, não teriam mais a necessidade de fugir e formar quilombos.

O termo quilombo só reaparece como conceito jurídico-formal na Constituição Federal de 1988, através do Artigo 68 do ADCT, sendo associado ao termo "remanescente", ou seja, passa a ser pensado como uma sobra, uma sobrevivência, aquilo que restou do passado. Já o Decreto Nº 4.887, que regula o artigo 68 do ADCT, dispõe no art. 2º quais as características necessárias à classificação das comunidades remanescentes de quilombo.

Art. 2º 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.

Sendo assim, segundo essas orientações, uma comunidade negra para reivindicar o título de remanescente de quilombo necessita atestar critérios de auto-atribuição, trajetória histórica própria, relações territoriais específicas, ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica.

O Grilo, por meio da certidão emitida pela FCP, se auto-reconhece enquanto comunidade remanescente de quilombo. No entanto, e paradoxalmente, observamos em muitos dos que estão no Grilo, a percepção do registro feito por outros da existência de uma comunidade quilombola e de remanescentes de quilombo chamado Grilo. Contudo, em decorrência do processo e dos elementos históricos, os membros demonstram uma grande dificuldade em explicitar o que vem a ser um quilombo e o que é ser quilombola, revelando que tudo parece muito afastado de qualquer referencial próprio, do cotidiano das suas existências. Não é uma questão simplesmente do não reconhecimento do termo (qui-

lombo, quilombola), algo bastante aceitável e compreensível. O nosso problema, se assim podemos dizer, é a rarefação de elementos que os aproximem do universo semântico da condição quilombola. De algum modo, negros e quilombos aparecem sempre como coisas distantes e exóticas. Eles são capazes de recuperar uma história, um evento individual, em que um membro foi discriminado na cidade pela sua cor da pele, negra. Porém, a conclusão é que se tratou da ignorância da pessoa da cidade ao lidar com esse membro. Não é algo que reflua para o coletivo, tanto de um lado quanto do outro. Tais análises podem ser corroboradas nos depoimentos abaixo transcritos. Com isso, podemos dizer que os moradores do Grilo não explicitam a idéia de ser um quilombo, já que, para a maioria, isso não faz sentido. Ao mesmo tempo, são claros da condição de moradores 'assujeitados' que buscam uma forma legítima de continuação de membros de uma comunidade de agricultores.

Para esse tipo de situação, a contribuição de Almeida é fundamental, pois indica que nos estudos sobre quilombo é imprescindível que se revise os conceitos em relação aos casos observados pela experiência. A proposta de Almeida sugere que na análise dessas comunidades emergentes que lutam pelo reconhecimento, devemos procurar compreender sua história, suas representações e relações sociais, suas particularidades atuais, e não se prender em um conceito "frigorificado" ou realçado no sentido de remanescente.

Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. (...) Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740. Faz-se mister trabalhar com os deslocamentos ocorridos nessa definição e com o que de fato é, incluindo nesse aspecto objetivo a representação dos agentes sociais envolvidos (ALMEIDA, 2002, p. 54).

Os aspectos singulares do Grilo consistem na ausência de uma conexão imediata com a África ou com a escravidão. Sua formação está diretamente ligada a alguns dos aspectos da cultura brasileira, tendo em destaque os elementos da cultura nordestina e paraibana. A África não é pensada como um lugar de origem ou um lugar dos antepassados.

Na localidade do Grilo a escravidão não está ao alcance da memória, porém os mais velhos com os quais conversamos, relatam sobre a época em que trabalhavam 'assujeitados' ao dono da terra, isto é, moravam na propriedade e em troca eram obrigados a trabalhar no

roçado do patrão. Porém, a possibilidade de plantar para si, mesmo que na terra do patrão, só que o trabalho se fazia apenas nos dias livres, que, nesse caso, eram quase nenhum. Os mais novos reproduzem essa história contada por seus pais e descrevem a situação atual na qual a condição de trabalho implica na obrigação de arrendar a terra por meio do pagamento do foro. O prejuízo desse sistema é ocasionado, dentre outras razões, pelo fato de o pagamento do foro ser antecipado, isto é, primeiro se paga para depois trabalhar, correndo-se o risco de, dependendo do inverno, não se ter condições de colocar o roçado e, obviamente, não se ter colheita. Além disso, cabe ao trabalhador limpar, queimar e arar o terreno, e, após a colheita, deixar as palhas do feijão e do milho para o gado do dono da terra comer.

Essa situação vivenciada pelos moradores do Grilo reflete o período em que o trabalho escravo foi proibido no Brasil e substituído pelo trabalho livre que, na verdade, configurou-se como servidão, já que os trabalhadores eram submetidos ao trabalho não-remunerado. Como vimos anteriormente, na região do Ingá, com o desenvolvimento da produção algodoeira e a proibição da escravidão, a mão-de-obra utilizada no cultivo de algodão era a do homem livre.

Na localidade do Grilo as famílias possuem apenas pequenas faixas de terra, que comportam somente o local de moradia ou pequenos locais de plantio. Esses terrenos, em sua maioria, foram deixados de herança pelos pais e os atuais moradores não possuem documentos registrados em cartório de imóvel. Assim, o Grilo é o local onde se conseguiu comprar um '*pedacinho de terra*', o que possibilitou, em certa medida, sair da condição de '*assujeitado*'. Pois, não mais morando com o 'dono da terra', não se fazia necessário trabalhar em seu roçado, podendo, como já foi dito, por meio do sistema de arrendamento trabalhar em seu próprio roçado e definir a relação e o tempo dedicado ao trabalho de alugado.

Quando falam sobre formas de trabalho, os moradores do Grilo relatam a época em que a região produzia o agave, e de como o 'arrancar' e o transportar a folha de agave maltratava mãos e ombros. Falam sobre o risco de se ter a mão puxada pelo motor que transformava o agave em fibra para a produção de corda e derivados. Outra opção de trabalho provém da migração, principalmente para o Rio de Janeiro e para as usinas de cana-de-açúcar da Paraíba e Pernambuco. Todos contam histórias de si ou de alguém que foi ou está no Rio de Janeiro, da mesma forma que descrevem o trabalho na 'palha da cana'.

A migração dos moradores do Grilo para outras regiões em busca de trabalho não resulta na dissolução dos laços com a comunidade, pois esses moradores-mi-

grantes sempre passam suas férias com a família e expressam o desejo de um dia voltar a viver definitivamente no Grilo. É claro que encontramos em muitas famílias, e especialmente nas gerações anteriores, a presença de diversos membros que migraram e nunca mais deram nenhuma notícia.

A partir dessas conversas com os moradores do Grilo, foi-nos informado que a migração resulta da falta de trabalho na região, proveniente da falta de terra, pois as terras disponíveis para o plantio já estão arrendadas ou estão destinadas ao cultivo de capim para alimentar o gado. Porém, quando falamos da possibilidade de regularização da terra por meio do processo instaurado pelo INCRA, ou seja, da possibilidade de se ter a propriedade definitiva daquele território no qual trabalham, e assim não mais necessitem arrendá-lo, num primeiro momento, as reações se expressam em frases como: *'quem já viu tomar terra dos outros', 'ninguém aqui é sem terra não'*. Com isso, percebemos que, para os moradores do Grilo, a concepção de terra está associada à propriedade / mercadoria, não se podendo cogitar a possibilidade de se conseguir a propriedade da terra se não por meio da compra ou talvez doação. Contudo, com a continuação do trabalho de pesquisa antropológica, percebemos o modo pelo qual, apesar de toda a violência experimentada ao longo da sua história e as reações desenvolvidas pelos moradores do Grilo, estes já enunciavam o desejo de garantir a terra que vem sendo cultivada por eles, na forma de *'pagadores de renda'*, de modo que a terra da comunidade se torna possível de ser enunciada e vivida.

Outra característica marcante no Grilo são os laços de parentesco, a partir deles percebemos uma ligação entre o Grilo, Matias e Pedra D'água, sendo que duas destas comunidades estão simultaneamente em processo de identificação e regularização territorial.

Poderíamos arriscar em dizer que a base dos critérios de pertencimento ao grupo são as relações de parentesco, o que não exclui o pertencimento dos não-parentes, através da ligação com o território. Destarte, a composição da Comunidade do Grilo se faz a partir de uma formação social e histórica singular, através dos laços de parentesco e do cotidiano. Lembrando sempre que o parentesco é um fenômeno social que retrabalha uma situação biológica / natural.

A chave que estamos utilizando para pensar o Grilo enquanto um quilombo destaca as relações de parentesco como fio condutor da própria possibilidade de comunidade. Contudo, em nenhum momento desejamos colocar uma situação que resulte de uma adoção mecânica de elementos naturais ou biológicos. Ao contrário, é importante sempre lembrar que "Parentesco é

a relação, real ou putativa, traçada através da relação entre pais e filhos ou entre irmãos, e reconhecida com propósitos sociais". (GUIA..., 1973, p. 104)

Não estamos aqui para atestar ou validar o auto-reconhecimento da comunidade do Grilo enquanto remanescente de quilombo, o que podemos dizer é que esta possui características próprias que nos permitem descrever o modo pelo qual se transforma em uma comunidade singular.

Este artigo desenvolveu um percurso que nos permitiu entender como vem se dando o processo e emergência de uma comunidade quilombola na Paraíba. A condição de membros da equipe de pesquisa que realiza os trabalhos de identificação e regularização fundiária do quilombo Grilo gerou a oportunidade de pesquisa e reflexão acadêmicas. Para tal buscou-se compreender como os diferentes participantes do campo articulam suas ações e as expressam. O Grilo revela-se, então, nesse momento, como uma localidade que apresenta traços fortes de uma comunidade rural e negra, em boa parte, e que está tomando consciência das questões que atravessam os cenários nacional, estadual e local. Existem desafios que são postos e podem ou não vir a ser respondidos.

Por essas razões aqui apresentadas, percebemos como o Grilo revelou-se um local rico para nossas reflexões e indica a riqueza de possibilidades do modo de ser quilombola. Pois, como foi colocado por nós, através das concepções desenvolvidas por Almeida (op. cit.) o conceito de quilombo não pode ser limitado aos aspectos que indica sua localização geográfica (distante / isolado) ou como um esconderijo para os escravos fugitivos. Não é também favorável nos pautarmos de modo limitativo ao conceito disponível no artigo 68 do ADCT que atribui ao quilombo a característica de remanescente, algo que sobreviveu, o que restou dos quilombos formados no período da escravidão. Então, é por meio da pesquisa etnográfica que devemos investigar as diversas possibilidades que as comunidades que hoje emergem como sendo quilombolas utilizam para se auto identificar e as formas utilizadas para que sua produção não mais passe pela medição de um senhor/'dono de terra'.

#### REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO DE APOIO ÀS COMUNIDADES AFRODESCENDENTES DA PARAÍBA. *Documento da AACADE*. João Pessoa: [s.n.], [s.d.].

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (org.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 45-81.
- BRASIL. Decreto N. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2003.
- BRASIL. Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888. Lei Áurea que declara extinta a escravidão no Brasil. Disponível em: <<http://www.soleis.adv.br/>>. Acesso em: 03 ago. 2008.
- BRASIL, Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <<http://www.soleis.adv.br/>> Acesso em: 03 ago. 2008.
- CALVALCANTE, Maria Helena Pereira et al. (Coord.). *Uma história do Ingá*. João Pessoa: UFPB, 1993.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1979.
- FARIAS, Melânia Nóbrega Pereira de. *Negro no plural: um estudo de caso sobre a construção identitária de negros militantes e não-militantes em Campina Grande/PB*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.
- FERNANDES, Florestan. Além da pobreza: o negro e o mulato no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro. [19—?].
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: USP, 1965. v 1.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 22. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1983.
- GUIA prático de antropologia. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1973. (Preparado por uma Comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda).
- IANNI, Octávio. *Raças e classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 03 set. 2008.
- MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus Identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 4. ed. São Paulo, 1994.
- RODRIGUES, R. NINA. Introdução: valor social das raças e povos negros que colonizaram o Brasil e dos seus descendentes. In: \_\_\_\_\_. *Os africanos no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Nacional, 1982.
- ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, 1888. v. 1.
- SEYFERTH, Giralda. As ciências sociais no Brasil e a questão racial. In: SILVA, Jaime da; BIRMAN, Patrícia; WANDERLEY, Regina (Org.). *Cativeiro e liberdade*. Rio de Janeiro: UERJ, 1989.
- SKIDMORE, Thomas E. O contexto intelectual da abolição no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

---

Recebido em dezembro de 2008

Aprovado em dezembro de 2008

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Definindo os ciganos: as representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa – PB

---

MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB

---

Universidade Federal da Paraíba

### RESUMO

Este trabalho objetiva analisar o processo de construção da identidade cigana na cidade de Sousa – PB, especialmente através da análise das representações coletivas que circulam em torno dos grupos ciganos ali residentes. Resulta de um trabalho de campo e entrevistas com a população sousense não cigana. A análise permitiu compreender o modo como os sousenses não ciganos tematizam o “ser cigano”; identificando imagens que corporificam a categoria “cigano” em Sousa, bem como as representações sobre aspectos físicos e morais que formam o eixo destas classificações.

**Palavras-Chave:** Ciganos. Representações. Identidade.

## Defining gypsies: collective representations of the gypsie population in the city of Sousa – PB

### ABSTRACT

This paper aims to analyze the process of building gypsy identity in the city of Sousa – PB, especially through the analysis of collective representations that circulate around groups of gypsies living there. The paper results from a fieldwork and interviews with non-gypsy population of Sousa. The analysis made possible understanding how gypsy inhabitants of Sousa view “being gypsy”, identifying images that embody “gypsy” category in Sousa and collective representations concerning physical and moral aspects that form the axis of these classifications.

**Keywords:** Gypsies. Representations. Identity.

---

### Maria Patrícia Lopes Goldfarb

Doutora em Sociologia pela UFPB. Professora do Departamento de Ciências Sociais da UFPB

#### Endereço para correspondência:

Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes – Campus I. CCHLA – Departamento de Ciências Sociais Castelo Branco. 58800-000 – Joao Pessoa, PB – Brasil

## INTRODUÇÃO

Podemos dizer que cada sociedade desenvolve certa definição do que seja o homem, simultaneamente descritiva e normativa, ao mesmo tempo em que define aquilo que é e aquilo que não gostaria de ser. Trata-se das atividades de construção do social, isto é, da produção de representações da “ordem social”, dos atores e das suas relações cotidianas (BERGER; LUCKMANN, 1985; GOFFMAN, 1988).

Com base no que postula o sociólogo Durkheim (1970; 1989), utilizamos o conceito de representações coletivas, visto como uma associação de idéias que são elaboradas socialmente. As representações são parte constitutiva da vida em sociedade e originam-se das relações que se estabelecem entre os indivíduos distribuídos em grupos sociais.

As representações coletivas, portanto, relacionam-se às formas de pensar e agir em sociedade, pois pensamento e ação andam juntos. A sociedade é estruturada por representações, pois é em sociedade que as pessoas classificam o mundo que lhes cercam.

Podemos dizer que o conceito de representação coletiva nasceu na sociologia francesa, tendo sido fundamental para estudos dos fenômenos sociais, dos significados e saberes que são coletivamente elaborados. Assim, a forma como os indivíduos elaboram suas interpretações pode ser apreendida através da análise do consenso, isto é, da visão do todo, dos grupos sociais. A realidade é aqui tomada não como algo objetivamente dado, mas como construída pelos significados que são atribuídos pelos indivíduos em sociedade. Conforme Durkheim (1989, p. 500):

não é a constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas que se serve, pelos movimentos que realiza, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma.

Como nos diz Chartier (1991), toda prática cotidiana é produzida por representações através das quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo e justificam suas crenças e ações. Por meio destas, é possível apreender a forma como os grupos sociais classificam, produzem “verdades” mediante as quais a realidade é contada, pensada e construída. Assim, tanto as representações como as ações exibem formas que levam os sujeitos a se colocarem no mundo, dando significados às práticas e instituições que os cercam.

Por meio do estudo das representações coletivas, buscamos não uma verdade, mas uma interpretação de uma realidade. O trabalho foi basicamente o de compreensão, buscando fixá-la em formas pesquisáveis (GEERTZ, 1989).

Neste sentido, as representações coletivas constituem um ponto de referência, uma espécie de caminho para entendermos a elaboração de identidades – a representação de si e dos outros – o estabelecimento de posições sociais, os códigos e os modelos formadores de distinções. É preciso dizer que designar a identidade social corresponde à delimitação de um território, bem como à formação de imagens dos pertencentes e não pertencentes a um território.

A reflexão sobre a identidade cigana precisa situar-se em relação às formas de diferenciação social existentes em Sousa, visto que, como nos mostra Barth (1998), não é o isolamento geográfico ou social que representa o fator definidor da diversidade cultural.

A identidade, que pode ser desenvolvida no plano das ações ou das narrativas, representa um recurso indispensável para a criação de um nós coletivo, recurso fundamental ao sistema de representações coletivas, por meio do qual os grupos podem reivindicar um espaço de visibilidade e de atuação sócio-política (NOVAES, 1993).

Podemos afirmar que a identidade não é dada, mas criada, forjada, articulada por meio de elementos históricos e culturais. Assim, é evocada quando um grupo social denota o desejo de se diferenciar, de desenvolver uma auto-imagem e demarcar as fronteiras culturais dos grupos em interação (WEBER, 1994; BARTH, 1998).

Neste sentido, este trabalho busca analisar elementos constitutivos da identidade cigana na cidade de Sousa, estado da Paraíba, onde residem três grupos, sedentarizados desde o ano de 1982, localizados próximos à BR 230, a 3 km do centro, no âmbito periférico da cidade, com uma população de aproximadamente 600 pessoas. O conjunto dos grupos ciganos residentes em Sousa forma a maior população cigana deste estado.<sup>1</sup>

A análise tomou como base as falas da população não cigana, enquanto parte de suas representações coletivas, que dão acesso a lógicas sociais e simbólicas, lógicas que fazem parte da sociedade sousense.

## METODOLOGIA

A pesquisa foi fruto do trabalho de campo realizado na cidade de Sousa. O trabalho de campo ou méto-

<sup>1</sup> A cidade de Sousa localiza-se na mesorregião do Sertão paraibano. Tem uma área de 842 Km<sup>2</sup>, sendo o 5º maior território do estado. Localiza-se a 420 km da capital paraibana.

do etnográfico é comumente conhecido como um método que permite uma aproximação mais intensa entre pesquisador e pesquisados, com uma observação direta e situações de pesquisa que permitam uma posterior reflexão teórica sobre os dados coletados. Durante o trabalho de campo o pesquisador pode utilizar diferentes fontes ou recursos, o que lhe dará acesso aos “pontos de vistas” ou comportamentos analisados (GIUMBELLI, 2002).

Conforme Magnani (1993) a prática etnográfica envolve a delimitação de contextos empíricos, onde realizamos observações participantes, coletamos depoimentos e visualizamos o cotidiano alvo da investigação.

Nesta pesquisa utilizamos como técnica principal a entrevista, por meio da qual buscamos informações correspondentes às representações locais sobre a população cigana. Tratou-se de entrevistas abertas com um roteiro previamente elaborado, realizadas com a autorização dos entrevistados. As entrevistas “abertas” supõem uma conversação continuada entre os sujeitos da pesquisa, o que implica num tipo de diálogo entre pesquisador e pesquisados (GIL, 1991).

Para tanto, foram realizadas 40 entrevistas com a população não cigana, com pessoas escolhidas aleatoriamente, de ambos os sexos e diferentes faixas etárias. Os entrevistados foram localizados em lugares estratégicos da cidade como: ponto de táxi, faculdade de Direito, escolas estaduais, calçada, praças, bancos e Hospital Regional de Sousa.

A pesquisa focalizou pessoas que nunca tiveram aproximação física e outras que conhecem pessoalmente algum cigano; pessoas com idade, superior e inferior a sedentarização dos ciganos na cidade.

O uso da entrevista foi imprescindível para interpretação das opiniões, visões de mundo, valores e comportamentos dos indivíduos diante de uma dada situação, o que nem sempre conseguimos através da aplicação de questionários fechados e quantificáveis. Tal procedimento revelou-se muito frutífero no desenvolvimento da pesquisa porque assim pudemos nos aproximar dos informantes, apreender seus valores e o que consideram mais significativos acerca da temática.

O trabalho buscou os valores atribuídos à população cigana, fato que se encontra intrinsecamente ligado às relações intersubjetivas que se desenvolvem no contexto estudado. O “contexto” diz respeito às significações deste universo, o “ponto de vista do nativo” (GEERTZ, 1989).

As reflexões desenvolvidas no decorrer e depois da pesquisa incidiram sobre os valores expressos nas representações coletivas acerca dos ciganos, que são os “outros” dos sousenses.

## RESULTADOS

### Primeiras definições

Vale destacar que os ciganos residentes em Sousa sofrem um processo de estigmatização, visto que são definidos pela sociedade local através de categorias depreciativas que se estabelecem no contexto de interação e no desempenho de papéis sociais. A manipulação do estigma relaciona-se às expectativas normativas em relação à conduta ou ao caráter dos “outros”. Neste caso, os estigmas são fundamentais para a interpretação das representações coletivas dos não ciganos sobre os ciganos, bem como servem para o controle social de um grupo sobre outro (GOFFMAN, 1988, p. 61).

Através de entrevistas realizadas com a população não cigana pudemos nos aproximar de um *corpus* de representações que dá legitimidade a um determinado conjunto de imagens e significados. Nas falas proliferam as diferenças culturais, resultado dos discursos identitários. Deste modo, os atributos tomados para definir os ciganos são mobilizados pelos agentes sociais para classificar os seus “outros”.

Buscando identificar como os ciganos são concebidos pela população não cigana, indagamos como poderiam defini-los, caracterizá-los, e verificamos que ao definir o cigano os informantes acabavam, por extensão, definindo a si mesmos:

Sim, eu conheço os ciganos. Eu os defino... Pode ter algum de confiança (pausa), mas a maioria não é. Cigano é porque já nasce cigano e morre assim. Mas a diferença é que nós somos **mais gente** (J. Taxista).

Eu conheço os ciganos... Tenho experiências devido ao comércio. Pra mim eles são bons... Já compraram a mim e nunca me roubaram, só não faço vender fiado, isso não! Já vendi uma vez e perdi, **não pagam não!** (pausa) Eles **vivem em bandos**, são três bandos, cada um com um chefe. Cigano só casa com cigana e é cigano porque já **nasce assim**, não deixa de ser, **não mudam** não (L. Comerciante).

Observa-se no discurso da comerciante que os ciganos são considerados *bons* por nunca terem *roubado* a mesma, embora afirme que sejam *velhacos*, isto é, pessoas que não honram seus compromissos. Esta imagem acerca dos ciganos, como indivíduos que enganam aos outros, é bastante recorrente nas entrevistas. Os ciganos também são descritos como os que vivem em *bandos* ou *andam sempre em grupo*, costumes pensados como *coisa de origem*, o que naturaliza as diferenças e aponta sua eterna relação com o nomadismo.

O interessante é que a idéia de origem é vinculada

à aparência física. Neste sentido, a origem nos leva à questão do *sangue*, tomado como um elemento capaz de definir os ciganos e diferenciá-los da população local. Tal sangue é pensado como uma substância hereditária, responsável pela transmissão das características tanto físicas como morais dos indivíduos, permitindo assim a classificação da pessoa e dos seus comportamentos sociais (GOLDFARB, 2004). Enquanto substância genética ou racial, o sangue impossibilita as chances de mudança desta definição, visto que em Sousa quem “*nasce cigano morre cigano*”.

### Sujos, feios e fedorentos

Na definição dos ciganos é recorrente a presença de estigmas que se relacionam com determinadas imagens sobre o *corpo* ou o que Bourdieu (1989, 1989) chamou de *hexis corporal*, representadas pelo vestiário, ornamentos, gestos, higiene e odores. Tais símbolos estéticos corroboram aspectos morais na avaliação da conduta dos ciganos.

A história e a literatura estão repletas de exemplos de como os corpos das camadas menos privilegiadas foram alvos de críticas e regulamentação (VIGARELLO, 1996; ELIAS, 1990). Segundo Vigarello (1996), a partir do século XVI o traje, a moda e a limpeza se confundem, pois a limpeza é, sobretudo, resposta aos cânones oficiais, fazendo parte de um conjunto de representações, integrada a um modelo social. Já no século XIX, a higiene corresponde ao conjunto de dispositivos e saberes que favorecem a sua manutenção, é um corpo de conhecimentos e não apenas um qualificativo físico.

Sobretudo no século XX, há uma progressiva identificação do sujeito com o corpo e com o estabelecimento de sérias precauções sanitárias. A higiene passa a fazer parte da vida social, com acentuadas exigências de limpeza.

A limpeza é tão associada à distinção que pesa sobre a própria palavra “limpo”, visto que aquilo que é limpo se define especialmente pelo aparato externo. De tanto qualificar um exterior distinto, a palavra “limpeza” passa a qualificar a própria distinção. Mas limpeza também é uma maneira, e para incluir-se nela é necessário vestimentas, adereços, cheiros etc., é preciso adicionar aparência ao asseio, pois um mesmo adjetivo acaba por qualificá-los. O sentido de “limpeza”, portanto, incorpora as noções de ordem e de conveniências.

Eu os defino no físico... É muito fácil a gente identificar um cigano, identificar um no meio dos outros que não são ciganos, eles são todos parecidos: o cabelo, a maneira de se vestir, a higiene pessoal também, a grande maioria a gente conhece, pois eles aparentam

assim (pausa) pessoas de pouca higiene ou a vida que eles levam os obriga a ser assim (R. Professora do ensino médio).

Os dispositivos de limpeza levam a lógicas de discriminação que supõem a existência de padrões corporais diferentes entre os ciganos, que aparecem na fala acima como pessoas que vivem à margem da “limpeza” e da “higiene”. Como podemos ver, há uma relação entre limpeza e aparência, em que uma se define pela outra. O “*cabelo*”, as “*roupas*” e a “*higiene pessoal*” dizem respeito a uma cartografia que é atravessada por linhas várias, por pontos focais que se cruzam para definir o cigano em Sousa. Assim, os ciganos são representados como um grupo que carrega consigo uma unidade tanto cultural quanto física.

Os aspectos físicos também são pensados pela noção de raça que, por sua vez, é pensada como transmitida hereditariamente. Assim, são considerados uma “*raça diferente*”, diferença que ora se baseia nos comportamentos culturais, ora nos aspectos físicos ou externos das pessoas, apoiada na crença da desigualdade entre os grupos em questão (BANTON, 1979, p. 176).

Em algumas falas os ciganos aparecem como a expressão da antinorma, da falta de higiene, da ausência da limpeza:

São muito **sujos e fedorentos**. Eles vivem pedindo demais, é uma coisa horrível! Sabe, um dia eu fui num barzinho lá no rancho dos ciganos, num barzinho que tem lá, e fui no banheiro, estava um nojo, horrível mesmo! (F. Estudante do ensino fundamental).

Eu acho que tem muita diferença. Eu acho que os ciganos assim... são pessoas assim... de cultura diferente. Eu acho que os ciganos são meio preguiçosos, sujos, não dá muito valor à higiene (J. Vendedora).

Como podemos ver, o corpo é encarado tanto como veículo de apresentação dos ciganos quanto como foco para críticas, pensado por meio de roupas (coloridas, sujas, desarrumadas), da higiene (ausente, não valorizada), das posturas (acocorados, desajeitados) e da fala (arrastada, diferente). A análise sobre o corpo nos leva a uma relação recíproca entre o físico e suas representações, em que o olhar de um grupo sobre o outro pode ser representado na idéia de que um grupo é física e moralmente superior ao outro, e que, por isso, está em vantagem.

A dualidade mente/corpo determina a subordinação do corpo aos valores religiosos e morais das sociedades, dualismo que está presente na maioria dos sistemas sociais. Assim, a mente é infinitamente superior ao corpo, que por ela deve ser domado, polido, domesticado (FOUCAULT, 1979; PORTER, 1992). Deste modo,

a estigmatização dos ciganos se estende de uma perspectiva física (sujos e fedorentos) a uma perspectiva mental (preguiçosos, pidões), por meio de um sistema de controle e de subordinação hierárquica, justificada pela ausência de disciplina do corpo.

Neste sentido, os ciganos são descritos pelos não ciganos através de uma incapacidade de disciplinar seus corpos, isto é, limpar, arrumar, moldar, cheirar, conter, purificar. Este “corpo” cria tensões e é demarcado nas entrevistas pela ausência de educação, de beleza, de limpeza, por isso é usado para reiterar uma pretensa “inferioridade cigana”.

O cheiro é fedido. O cabelo é sujo. O mau cheiro é devido ter nascido, criado, dormido no chão, misturado com a urina e as fezes. Eles fedem. Se você abraçar uma cigana você sai correndo!” (F. Radialista”).

Como pode ser verificado, nas entrevistas há uma leitura etnocêntrica do “corpo cigano”, que produz uma distância social entre os grupos em questão. O “fedor” serve como um indício de sua origem, atestando uma certa aproximação com a natureza, isto é, a ausência de regras e de disciplinas de limpeza. A origem nômade é tomada como causa desta “sujeira natural”, justificando o fato de serem “fedidos”. Além disso, a sujeira “*característica dos ciganos*” é explicada através de outros fatores como o fato de serem mendigos e, por isso, viverem sempre expostos ao sol:

Eles fedem muito, fedem a sol, a grude, a sujeira mesmo, o fedor deles por onde passa fica (Socorro, Dona de casa).

**Esses ciganos** daqui são muito sujos, fedem, ficam nas ruas pedindo e não tomam banho, são feios e desarrumados, eles só dão nojo na gente (Aline, Secretária).

Para Vigarello (1996, p. 51), a exigência pela limpeza não é uma questão meramente sanitária, mas, sobretudo, moral. Antes de ser a higiene, seu objeto é a “decência”. As mais antigas referências de limpeza são as que ditam normas de civilidade, antes de ser as de saúde, pois é a aparência que predomina. Com ela, o corpo é tratado por seus invólucros exteriores. Assim, o trabalho da aparência – na qual se faz uma alusão à limpeza – está ligado a conveniências sociais.

As representações de feiúra e de sujeira se constroem em oposição às noções de beleza e de limpeza. Esta construção coincide com a delimitação de modelos fi-

gurativos, criados a partir de critérios físicos, associados a certos símbolos culturais.

Para os sousenses, de uma forma geral, a mulher é tida como a representante da casa, responsável pela família e pelos cuidados com os seus membros, cuidados que vão desde comportamentos até as boas maneiras de apresentação e exibição do corpo. Ela, portanto, faz oposição ao tipo masculino, representado pelo mundo exterior: da rua, do trabalho, dos negócios. Esta configuração relaciona-se com a representação físico-moral da mulher, articulada em associação entre o corpo e suas atitudes sexuais.<sup>2</sup> Se a mulher ideal é a guardiã da moral e dos bons costumes, ela deve se afastar cada vez mais dos prazeres da carne – tidos como vulgares.

Neste sentido, as mulheres ciganas são vistas como o oposto do que rege as regras, pois são tidas como distantes deste modelo, à medida que são definidas (especialmente pelas mulheres não ciganas entrevistadas) como “*desleixadas*”, “*sujas*”, “*atiradas*”, “*danadas*” ou “*enxeridas*”. Pudemos verificar nas falas uma relação entre higiene e moralidade, em que as mulheres ciganas representam o ícone da negação de tal relação, representando a ausência tanto da higiene como da moralidade, eufemismos que, na prática, acabam excluindo a população cigana do convívio social.

Assim, as falas sobre os corpos são acompanhadas por normas higiênicas que seguem os cânones oficiais de beleza, o desejo de distinção que se ancoram numa idealização da aparência física que se traduz no repúdio ao “feio” e ao “sujo”.

A definição do “outro” como alguém “sem consertos” utiliza-se de medos profundamente arraigados num imaginário popular que causa aversão e repulsa. Além disso, na prática, esse medo estabelece uma enorme distância entre o definidor e definido, definindo esse “outro” numa escala mental e moral, em que direitos legais lhes são negados em nome dos estigmas (BAUMAN, 1999, p. 56).<sup>3</sup>

Como nos diz Goffman (1988), estes estigmas envolvem não apenas ou somente indivíduos concretos, mas, sobretudo, um processo social de desempenho de papéis, pois o estigmatizado e estigmatizador representam perspectivas que são geradas em situações de interação social. A estigmatização funciona, portanto, como meio de afastar ou separar os grupos ciganos dos meios de competição, sua desvalorização representa uma espécie de restrição ao seu desempenho social.

<sup>2</sup> Segundo Douglas (1976, p. 15), “é somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado”. Sobre esta dualidade masculino/feminino, casa/rua, ver: Da Matta, 1985.

<sup>3</sup> Baseiamo-nos em Bauman, 1999, p. 56.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste modo, face ao exposto, podemos inferir que a sujeira é associada à indiscrição, à falta de pudor e de vergonha, que passam a ser imperativos na definição dos ciganos. Denominados de “sebosos”, “sujos”, “desarrumados”, representam o imaginário de um povo distante das exigências de limpeza, estando, também, distantes da ordem, pois a higiene é tida como indício de virtudes, de bons costumes, de “civilização”.

As imagens do corpo, suas operações e funções são imagens de cheiros ou odores, limpeza ou sujeira, ordem ou desordem, decência ou indecência, que se referem às zonas externas do corpo ou aos padrões morais, correspondendo à disciplina que lava, limpa, purifica.

Além de “sujos”, os ciganos são também tidos como “feios”, de acordo com o jogo de valores culturais que determina uma polaridade predominante na esfera física. Assim, a sociedade de Sousa define suas representações sobre o corpo, sobre os espaços e os grupos sociais em interação.

É preciso destacar que a representação da beleza e da feiúra física passa, em grande medida, pela identificação de sinais sociais que acabam associando a higiene ao dinheiro, à estética e ao prestígio social.

Conforme Bourdieu (1980), a apropriação material e/ou simbólica para definir uma determinada categoria de indivíduos, objetos ou práticas sociais e sua correlação com determinados estilos de vida, são a retradução simbólica de diferenças sociais, objetivamente inscritas nas suas condições de existência.

Tais discursos criam interdições que revelam sua ligação com o desejo de distinção, nominação e dominação. Assim, estes discursos exercem uma pressão com um poder de coerção, exercem controle a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição (FOUCAULT, 1996, p. 18).

Através deste processo, cria-se um distanciamento social que torna possível atribuir aos “outros” os males da sociedade e os comportamentos considerados inadequados. Deste modo, funcionam como uma espécie de bode expiatório, o que aponta a possibilidade de transferir pública e coletivamente aos ciganos os “males” da sociedade, onde a população aproveita para expiar suas culpas e não espera dos estigmatizados respeito, mas submissão.

O desejo de diferenciá-los faz parte de um sistema social e político composto por grandes desníveis de uma sociedade excludente. As definições possuem implicações mais amplas que uma simples divisão da sociedade, pois repercutem na sua própria organização, na medida em que informam as percepções coletivas a res-

peito de sua lógica e funcionamento. Estas representações se alimentam de um imaginário supralocal que informa práticas de exclusão desenvolvidas em níveis mais abrangentes porque configuram hierarquias do próprio sistema sócio-político brasileiro.

## REFERÊNCIAS

- BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, P.; FENART-STREIFF, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Difel, 1998.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. Le capital social: notes provisoires. *Actes de La Recherche em Sciences Sociales*, Paris, n. 31, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, n. 11, 1991.
- CORBIN, Alain. *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DA MATTA, R. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. (Coleção debates).
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. Representações individuais e representações coletivas. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro: Forense, 1970.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizatório*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GIL, Antônio C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1991.
- GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n. 48, fev. 2002.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.
- GOLDFARB, Maria Patrícia L. Os ciganos. *Galante*, Fundação Helio Galvão, n. 02, v. 03, Natal, set. de 2003.
- \_\_\_\_\_. *O “tempo de atrás”*: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia)- Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.
- HERZFELD, Michael. La pratique des stéréotypes. *L’Homme*, v. 32, n. 121, 1992.
- LARAIA, Roque de B. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- MAGNANI, José G. C. Discurso e representação ou de como os Baloma de Kiriwana podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- \_\_\_\_\_. Rua, símbolo e suporte da experiência urbana. A rua e a evolução da sociabilidade. *Cadernos de História de São Paulo*, São Paulo, Museu Paulista da USP, n.. 2, jan./dez. 1993.
- MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- NOVAES, Silvia C. *Jogos de espelhos: imagens e representação de si através dos outros*. São Paulo: USP, 1993.
- PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, P. (Org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.
- RUBEN, G. Raul. A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno. In: CORREA, Mariza; LARAIA, Roque de Barros (Orgs). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992.
- SULPINO, Maria Patrícia L. *Ser viajor, ser morador: uma análise da construção da identidade cigana em Sousa-PB*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- VIGARELO, G. *O limpo e o sujo: uma história da higiene corporal*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 1994.

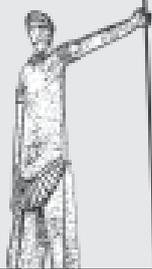
---

Recebido em maio de 2008

Revisado em julho de 2008

Aprovado em setembro de 2008

---



# Outros Temas





ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## O modelo de Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN) e suas questões<sup>1</sup>

LUIS HENRIQUE CUNHA

Universidade Federal de Campina Grande

JOSÉ IRIVALDO ALVES O. SILVA

Universidade Estadual da Paraíba

### RESUMO

Este artigo analisa o modelo de conservação baseado na criação de unidades de conservação, especificamente RPPN. As dinâmicas sociais relacionadas à criação de uma unidade de conservação, no caso RPPN, envolvem proprietários, populações do entorno e representantes de órgãos públicos, tratados neste trabalho enquanto processos combinados de mudança ambiental, políticas conservacionistas e marginalização de grupos sociais. A nossa pesquisa revelou algumas contradições no modelo, que são potencializadas no semi-árido paraibano, marcado pela degradação da caatinga, concentração fundiária e baixos índices de desenvolvimento humano da região.

**Palavras-chave:** Unidades de Conservação. Política Pública. Ecologia Política.

## The model of private reserves of The Brazilian Natural Heritage and its questions

### ABSTRACT

This paper analyses the model of conservation based on creation of conservation units, specifically PRNP (Private Reserve of Natural Patrimony). The social dynamics related with the creation of the Private Reserve involves land owners, near by populations and public organisms, addressed in this paper in terms of combined process of environmental change, conservacionists policy and marginalization of social groups, in the political ecology approach. The research developed in the PRNP Fazenda Almas revealed the contradictions of this model of conservation initiative: public and private uncertainty about responsibilities and rights, conflicts with the near by populations and the obstacles of involve them in the creation and reserve support process; and conflicts between nature conservation and resources exploration; land concentration and low indexes of human development.

**Key-words:** Conservations Units. Public Policy. Political Ecology.

### Luis Henrique Cunha

Doutor em Desenvolvimento Socioambiental pela UFPA. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFCCG.

#### Endereço para correspondência:

Universidade Federal de Campina Grande. Centro de Humanidades. UACS. Rua Aprígio Veloso, n. 882, Bodocongó, Campina Grande, PB – Brasil. CEP: 58.109-970. E-Mail: luishcunha@uol.com.br.

### José Irivaldo Alves O. Silva

Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFCCG. Professor do Curso de Direito da UEPB.

#### Endereço para correspondência:

Rua Salvino Figueiredo, s.n. Centro, Campina Grande – PB. CEP 58100-000. E-mail: irivaldos@uol.com.br.

<sup>1</sup> Artigo elaborado a partir da dissertação intitulada “Conflitos ambientais e conservação da natureza em propriedades privadas do semi-árido paraibano as contradições do modelo RPPN”, defendida no PPGCS/UFCCG, em 17/04/2008, orientada pelo Prof. Dr. Luis Henrique Cunha.

## INTRODUÇÃO

Em 18/07/2000 entrou em vigor a Lei nº 9.985, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, uma das políticas públicas de conservação da natureza, que teve como finalidade organizar a formação de áreas protegidas, chamadas de unidades de conservação<sup>2</sup>.

A referida lei traz a possibilidade de conservação da natureza em propriedades privadas, chamando essas áreas de Reservas Particulares do Patrimônio Natural – RPPNs<sup>3</sup>, conhecidas inicialmente como Refúgios Particulares de Animais Nativos – REPAN's, mudando, posteriormente, para Reservas Particulares de Fauna e Flora.

Hoje já são 656<sup>4</sup> dessas RPPNs em nosso país, protegendo um total de aproximadamente 600 000 ha (CASTRO; BORGES, 2004), das quais 36 localizadas no semi-árido nordestino e 06 no semi-árido paraibano, Tabela 1, (IBAMA, 2006).

Existem poucos estudos acerca dessas reservas particulares, apesar da expressividade numérica, representando 60% do total das unidades de conservação federais existentes no Brasil. A conservação da natureza em áreas privadas no semi-árido nos remete a algumas questões, quais sejam: os limites entre público e privado, não se sabendo quais as verdadeiras responsabilidades do Estado e do proprietário; a concentração fundiária; a marginalização das populações do entorno nesses processos de conservação da natureza; a degradação da natureza e um possível quadro de mudança ambiental;

o manejo realizado nessas reservas; as instâncias de discussão quando da criação da reserva, bem como o acompanhamento das mesmas; e o nível de participação da população, conforme o que prevê a Lei<sup>6</sup>. Dessa forma, resolvemos abordar no presente artigo as dinâmicas de criação dessas reservas privadas, buscando, a princípio, reunir algumas questões pertinentes que sejam chave de análise acerca da concretização de tal estratégia de política ambiental.

No semi-árido, essas reservas privadas se inserem num contexto marcado de um lado pela crescente degradação ambiental, tendo como conseqüência um intenso processo de desertificação e seca (ARAÚJO, 2002), talvez intensificado pela baixa distribuição de renda e condições ambientais; de outro lado, concentração fundiária e a marginalização das famílias de pequenos produtores ou de agricultores sem terra.

As dinâmicas sociais relacionadas à criação de uma RPPN envolvem proprietários, populações do entorno e representantes de órgãos públicos, que serão tratados em termos dos processos combinados de mudança ambiental, políticas conservacionistas e marginalização de grupos sociais no quadro da abordagem da ecologia política. Porém, o que se sabe acerca dessa estratégia de mediação entre os atores sociais, quais sejam, população do entorno, Estado, meio ambiente e proprietário ainda não nos leva a concluir definitivamente acerca do assunto.

Estudamos os processos de criação da Fazenda Tamanduá, em Santa Terezinha – PB, na qual se desenvol-

**Tabela 1.** Reservas Particulares do Estado da Paraíba

RPPN	Extensão (ha)	Criação	Portaria (nº.)	Localização
Almas	3.505,00	01/08/1990	1343	São José dos Cordeiros
Santa Clara	750,50	01/08/1990	1344	São João do Cariri
Fazenda Várzea	390,66	22/01/1998	11	Araruna
Tamanduá	325,00	30/07/1998	110	Santa Terezinha
Pedra D'água	170,00	15/07/1999	60	Solânea
Badú Loureiro	183,31	03/07/2001	109	Catingueira
Pacatuba	266,53	1995	110	Sapé
Engenho Gargaú	1.058,62	1994	64	Santa Rita
TOTAL	6.607,62			

Fonte: IBAMA, 2006

<sup>2</sup> Espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder público com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo poder público com objetivos de conservação.

<sup>3</sup> O Brasil foi pioneiro na conservação da natureza em áreas privadas na América Latina, o que já era feito nos EUA e na Europa (MESQUITA, 1999).

<sup>4</sup> <http://www.ib.usp.br/ceo/rppn.htm>, acesso: 11/10/2006, às 16 horas. Entre estaduais e federais.

<sup>5</sup> As cidades em negrito são aquelas pertencentes ao semi-árido.

<sup>6</sup> Lei nº 9.985/2000, art. 2, §2º – A criação de uma unidade de conservação deve ser precedida de estudos técnicos e de consulta pública que permitam identificar a localização, a dimensão e os limites mais adequados para a unidade, conforme se dispuser em regulamento.

ve um processo produtivo de manga orgânica, queijo orgânico, tubulações de irrigação, ao lado da RPPN; da RPPN da fazenda Almas, a maior RPPN do Estado, em São José dos Cordeiros – PB, que vem de um processo de decadência da cultura do algodão, passando por toda uma história de “prosperidade” rural, findando na sua manutenção como reserva particular, encontrando-se atualmente em processo de inventário, no qual os familiares não desejam ficar com reserva enquanto ela continue sendo RPPN; e a da RPPN Major Badú Loureiro, localizada entre os municípios de Emas e Catingueira, ambos na Paraíba. Esta fazia parte de uma grande fazenda, a qual foi desapropriada recentemente e está sob o domínio de cerca de 60 famílias do MST, que vivem à margem do único pedaço de terra que não foi desapropriado, justamente a RPPN, a qual não poderá perder essa qualidade de reserva, ficando sob os cuidados da família que herdou a propriedade.

No semi-árido, essas reservas privadas se inserem num contexto marcado, de um lado, pela crescente degradação ambiental, tendo como consequência um intenso processo de desertificação e seca (ARAÚJO, 2002), talvez intensificado pela baixa distribuição de renda e condições ambientais, e de outro lado, pela concentração fundiária e pela marginalização das famílias de pequenos produtores ou de agricultores sem terra. O que nos chama a atenção é a adoção recente de uma política de preservação da natureza, iniciada a partir da iniciativa de proprietários rurais em regiões, como Cariri e Sertão da Paraíba, em que têm eclodido conflitos de terras, nem sempre declarados. Além disso, tem nos levado a refletir acerca da formação de uma nova identidade no campo, composta por proprietários rurais que se dizem “ambientalistas” (SEVÁ, 2008; BRUNO, 2008). Isso, talvez, implique num discurso “moderno”, com práticas antigas, não só no semi-árido, mas em outras regiões do país, tendo como externalização a criação de RPPNs, ou áreas privadas de preservação da natureza.

#### AS RESERVAS PARTICULARES DO PATRIMÔNIO NATURAL

A idéia de conservação em áreas privadas é contemporânea da idéia de parques nacionais, sendo que essa modalidade de reserva surgiu na Inglaterra com o *National Trust*, que implementou a primeira reserva nacional privada que se tem notícia, *Wicken Fen*, em 1899, com a finalidade de preservar determinada espécie de plantas. Contudo muitos países possuem reservas cria-

das por iniciativas de seus proprietários, por outros indivíduos, famílias, empresas, comunidades ou Organizações Não Governamentais. Podemos citar o Programa do Patrimônio Natural, instituído na África do Sul, e o sistema de reservas naturais privadas administrado pela *The Nature Conservancy* (TNC) nos Estados Unidos, sendo que este último congrega cerca de 500 000 ha (MESQUITA, 1999). Na América Latina, o Brasil foi pioneiro com essa modalidade de reserva.

No Código Florestal de 1934, foi incluída a possibilidade do proprietário de terras destiná-las para proteção da natureza, ficando elas inalienáveis. No novo Código Florestal, Lei nº 4.771, de 15/09/1965, art. 6º, estava prevista a possibilidade do proprietário proteger sua terra da ação humana e gravá-la com perpetuidade. Tudo isso declarado em termo perante a autoridade ambiental e averbado no Registro Público de Imóveis (MILARÉ, 2004).

A idéia de se proteger áreas particulares, no Brasil, surgiu em 1977, quando alguns fazendeiros, principalmente do Rio Grande do Sul, sentiram a necessidade de dar proteção oficial às suas propriedades rurais, face à pressão de caça incidente sobre as mesmas. Através deste movimento, foi então editada a Portaria nº 327/77, do extinto IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal), criando os refúgios Particulares de Animais Nativos – REPAN’s. Essa portaria, mais tarde, foi substituída pela portaria nº 217/88 que lhes deu o novo nome de Reservas Particulares de Fauna e Flora. A fim de aprimorar estas duas portarias, em 1990 foi editado o Decreto nº 98.914, que instituiu as Reservas Particulares do Patrimônio Natural – RPPNs, sendo atualizadas pelo Decreto nº 1.922, de junho de 1996 (FERREIRA, 2004).

Em 5 de abril de 2006, o Presidente da República editou o Decreto nº 5.746, com a finalidade de regulamentar o art. 21 da Lei nº 9.985/2000, que dispõe sobre regras acerca da criação de RPPNs, após 6 (seis) anos sem uma regulamentação que categorizasse essa modalidade de reserva. Isso sem contar os anos que se passaram até ter sido aprovada a referida lei.

As RPPNs são áreas protegidas, gravadas com perpetuidade<sup>7</sup>, instituída em propriedades de domínio privado por iniciativa de seus proprietários, mediante ato de reconhecimento do poder público, por serem consideradas de relevante importância para a proteção da biodiversidade e por possuírem características que justifiquem ações de recuperação, de modo a promover a conservação do seu ecossistema por apresentarem atributos de caráter paisagístico que mereçam sua preser-

<sup>7</sup> Gravame que constará de termo de compromisso assinado perante órgão ambiental, que verificará a existência de interesse público, e será averbado à margem da inscrição no Registro público de imóveis.

vação. No seu interior, só serão permitidas a pesquisa científica e a visitação com objetivos turísticos, recreativos e educacionais.

Uma das características que diferencia as RPPNs das demais Unidades de Conservação (UC) é o fato de sua criação partir do proprietário da terra e não, do poder público. Suas implicações são ainda desconhecidas na seara empírica, tornando-se para sempre uma reserva particular, que passa do interesse meramente privado para o público. O proprietário é o principal responsável por gerir a reserva, que continua sob seu domínio, representando uma progressiva transferência de responsabilidades, como a gestão do meio ambiente, para a sociedade civil e a iniciativa privada (PARAÍSO, 2005), revelando-se tal processo como uma forma mais forte de regulação do acesso e uso dos recursos naturais.

A partir desse movimento dos proprietários organizados para conservação da natureza, algumas questões aparecem para estudo. Uma delas é a linha muito tênue entre o público e o privado, entre o que é responsabilidade do Estado e o que é pertinente ao proprietário. Outra é o conjunto de vantagens conseguidas pelos proprietários, tais como: isenção de impostos, acesso a recursos, facilidade de acesso ao crédito agrícola nos bancos oficiais; maior reconhecimento do ambiente natural de sua propriedade, através do contato freqüente com instituições de pesquisa científica; proteção estatal contra queimadas, caça, desmatamento; oportunidade de ganhos financeiros extras, através do desenvolvimento do turismo ecológico, lazer, recreação e educação ambiental; apoio, cooperação e respeito das entidades ambientalistas.

Outro viés dessa discussão é a formação de um “novo” movimento social organizado de proprietários de terra reunindo forças de diversos setores, tais como: ambiental, estatal, empresas privadas, ONGs, associações e agricultores, em busca do aumento do privilégio dos proprietários de RPPN, inclusive com o aumento de sua ação no semi-árido. Hoje há uma Confederação de proprietários de RPPNs, composta por associações de proprietários presentes em todos os estados. Inclusive, realizando eventos nacionais de proprietários de RPPNs, que reúnem cerca de 500 participantes, onde um dos temas mais discutidos é o aumento das vantagens dos proprietários de RPPNs e a conservação do domínio sobre sua propriedade. No semi-árido nordestino e norte mineiro

existem diversas associações, como a ASA BRANCA, MACAMBIRA, CAATINGA, e agora foi formada a Aliança da Caatinga, visando incentivar o incremento da criação de reservas particulares no semi-árido, através do apoio financeiro. Está em andamento a formação de uma associação de proprietários de RPPN na Paraíba.

Outras questões podem ser formuladas quanto à sistemática de participação da população, levando-nos a indagar se a participação popular é verdadeiramente considerada na gestão da reserva, haja vista outras experiências praticadas no Brasil (PARAÍSO, 2005), bem como se o acesso à informação ambiental é efetivo; ou se os conflitos ambientais entre população do entorno e proprietários ocorrem com freqüência. É de se questionar se tal política de conservação ambiental contribui para a manutenção de situações de injustiça no semi-árido.

Nossa pesquisa foi baseada nas Reservas Particulares do Patrimônio Natural das Fazendas Almas, Tamanduá e Major Badú Loureiro. Todas inseridas no semi-árido paraibano, numa região seca e de baixo índice pluviométrico. Elas estão em grandes propriedades no semi-árido da Paraíba, sendo a primeira em São José dos Cordeiros, no Cariri, a segunda, em Santa Terezinha, no Sertão, e a última, em Catingueira, também no Sertão.

Já foram palco da cotonicultura, que predominou no estado da Paraíba na segunda metade do século passado, caracterizando-se por uma cultura consorciada de algodão-pecuária-culturas alimentares. Além disso, arranjos sociais como arrendamento e/ou parcerias fizeram parte do cotidiano das Fazendas, o que ocorria nos latifúndios sertanejos (MOREIRA; TARGINO, 1997). Vale destacar o que Moreira e Targino (1997, p. 77) dizem: “Com a consolidação da cotonicultura no Sertão, estabelece-se a combinação gado-algodão-policultura, trinômio, marco da organização do espaço agrário sertanejo paraibano até a segunda metade do século XX”.

A legislação do país possibilita que uma área privada seja reconhecida como área de preservação, embora dentro da própria propriedade rural já exista as áreas de preservação permanente (APP's)<sup>8</sup> e a reserva legal (RL)<sup>9</sup>. Nesse fato já há uma contradição a ser pensada quanto a essas três modalidades de áreas protegidas, uma vez que todas visam à preservação ecológica de uma determinada área, parece-nos, de certa forma, um tanto quanto desnecessária à criação de uma nova forma de preservação ambiental, no caso a RPPN, vez que no interior

<sup>8</sup> Área coberta por vegetação que pode ser tanto nativa quanto exótica que exerça a função de preservar os recursos hídricos, paisagísticos, a estabilidade geológica, a biodiversidade, a reprodução da fauna e flora, a proteção do solo e do bem-estar das populações humanas (inciso II do artigo 1º da lei 4.771/65)

<sup>9</sup> O conceito de reserva legal é dado pelo Código Florestal, em seu art. 1º, §2º, III, inserido pela MP nº 2.166-67, de 24.08.2001, sendo: “área localizada no interior de uma propriedade ou posse rural, excetuada a de preservação permanente, necessária ao uso sustentável dos recursos naturais, à conservação e reabilitação dos processos ecológicos, à conservação da biodiversidade e ao abrigo e proteção de fauna e flora nativas.

da propriedade rural já existem áreas de proteção.

A reserva privada tem como característica diferenciadora a sua perpetuidade, ou impossibilidade de desapropriação, ou seja, essa RPPN nunca poderá passar por procedimento administrativo ou judicial de desapropriação, estando protegida legalmente em face de qualquer política agrária que venha a ser desenvolvida na região.

#### PROBLEMAS IDENTIFICADOS NAS RPPNs INVESTIGADAS

Podemos identificar pelo menos seis questões colocadas pelo processo de “institucionalização das iniciativas privadas de conservação da natureza” no semi-árido, através da criação de RPPNs:

**Relação entre público e privado** – A Lei do SNUC define que a homologação de uma RPPN é prerrogativa do poder público (nas esferas federal, estadual e municipal), mediante projeto acompanhado de plano de manejo, apresentado pelo proprietário<sup>10</sup>. A partir desse reconhecimento, estabelece-se uma situação de incerteza sobre quais são as responsabilidades (e também os direitos) do Estado sobre a área, bem como quais os direitos (e também as responsabilidades) dos proprietários. Em nossa pesquisa, verificamos que existe uma zona de indefinição quanto a estes direitos e responsabilidades, resultando, por exemplo, em cobranças por parte dos proprietários em relação aos órgãos ambientais estatais, principalmente quanto à fiscalização e à conscientização ambiental da população do entorno, ou denúncias dos agentes públicos de que os proprietários não cumprem o que haviam se comprometido perante os órgãos ambientais. Além disso, um novo regime de propriedade surge, com características de propriedade pública e privada. Continua a propriedade, que se transformou em RPPN, sendo privada, porém, o proprietário não poderá produzir nada em seus limites.

**Proprietários conservacionistas** – O discurso ambientalista se reproduz em diversos setores e é reproduzido por diversos grupos. Um desses grupos é o de proprietários de terras. Esses incorporam um discurso conservacionista e deixam de ser apenas proprietários de terra, encarados de forma pejorativa por determinados setores da sociedade (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, por exemplo), passando a ser

ambientalistas. Eles se apresentam como comprometidos com o desenvolvimento sustentável. Talvez haja aí a convivência de estruturas e processos contemporâneos arcaicos e modernos (BRUNO, 1997), ou, em outra chave analítica, podemos interpretar este fenômeno “nos termos das mudanças estruturadas nas configurações formadas por indivíduos e grupos sociais interdependentes”, ressaltando a “dinâmica concreta dos entrelaçamentos sociais” que tornam proprietários de terra conservacionistas (COELHO; CUNHA, 2007, p. 266). De toda maneira, é importante ressaltar que nas últimas décadas a problemática ecológica passa a fazer parte do debate sobre a propriedade da terra (ANDRADE, 1979).

Percebe-se, também, a formação de um “novo” movimento social organizado de proprietários de terra, talvez uma “nova” identidade baseada nesse viés ambiental, reunindo forças de diversos setores – tais como ambiental, estatal, empresas privadas, ONGs, associações e agricultores – em busca do aumento da sua relação entre proprietários de RPPN e Estado, aproveitando-se da falta de organização e mobilização deste em relação à questão ambiental. Já foi criada uma confederação de proprietários de RPPNs, composta por associações de proprietários presentes em todos os estados, inclusive, realizando eventos nacionais, onde um dos temas mais recorrentes é o aumento das vantagens dos proprietários de RPPNs, no contexto da manutenção do domínio sobre sua propriedade.

No semi-árido nordestino e norte mineiro, formou-se uma rede de diversas associações como a Asa Branca (Ceará, Piauí e Maranhão), Macambira (Rio Grande do Norte, Paraíba e Alagoas), Associação Caatinga, APPN – Associação Pernambucana de Proprietários do Patrimônio Natural, Preserva – Associação dos Proprietários de Reservas Particulares da Bahia e a recentemente criada Aliança da Caatinga, com o objetivo de incrementar o número de reservas particulares no semi-árido, inclusive contando com apoio financeiro de organizações não governamentais nacionais e internacionais. Está em andamento, ainda, o processo de formação de uma associação de proprietários de RPPN na Paraíba.

Nacionalmente há, ao que nos parece, uma corrente forte e crescente do conservacionismo, principalmente entre aqueles que se auto-identificam como “rppnis-

<sup>10</sup> Lei nº 9.985, Art. 21. A Reserva Particular do Patrimônio Natural é uma área privada, gravada com perpetuidade, com o objetivo de conservar a diversidade biológica. § 1º O gravame de que trata este artigo constará de termo de compromisso assinado perante o órgão ambiental, que verificará a existência de interesse público e será averbado à margem da inscrição no Registro Público de Imóveis. E ainda podemos citar o Dec. nº 5.746/2006, Art. 2º As RPPNs poderão ser criadas pelos órgãos integrantes do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC, sendo que, no âmbito federal, serão declaradas instituídas mediante portaria do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA. Art. 3º O proprietário interessado em ter seu imóvel, integral ou parcialmente, transformado em RPPN, deverá, no âmbito federal, encaminhar requerimento ao IBAMA, solicitando a criação da RPPN, na totalidade ou em parte do seu imóvel, segundo o modelo do Anexo I deste Decreto e na forma seguinte (...)

tas”, buscando cada vez mais a formação de Unidades de Conservação de Proteção Integral na modalidade de reserva privada, processo que caminha lado a lado com a defesa do uso sustentável dos recursos nessas reservas.

Chamou-nos especial atenção a participação de inúmeras ONGs (Organizações Não Governamentais) e as OSCIPs (Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público) no III Congresso Nacional de Proprietários de RPPNs, algumas delas internacionais. Dentre estas havia uma que se destacava, a *The Nature Conservancy* (TNC), uma ONG americana, criada em 1951, que tem como objetivo base, como pareceu claro no evento, conservar terra e água, ou como está estampado em seu site: “nossa missão é preservar as plantas, animais, e as comunidades naturais que representam a diversidade da vida na Terra mediante a proteção das terras e águas que eles precisam para sobreviver”.

Além disso, ficou claro no referido evento o empenho que estava sendo despendido para emplacar estratégias de conservação em propriedades privadas no semi-árido, destinando-se recursos financeiros através da Aliança da Caatinga para criação de RPPNs. A referida ONG tem, dentre seus objetivos, os seguintes: dobrar a superfície das áreas de reservas particulares já criadas no bioma caatinga de 110.000 ha para 220.000 ha; apoiar a proteção da biodiversidade em reservas particulares existentes; contribuir com ações que já existem e promover ações concretas de preservação ambiental; promover o envolvimento estratégico do setor científico com o apoio a estudos e conscientizar e mobilizar a sociedade sobre a necessidade de conservar os recursos naturais da caatinga<sup>11</sup>. Portanto, existe um discurso em torno da preservação da caatinga, com o destaque para o exotismo de sua vegetação, como se pode constatar em materiais publicitários da Associação Caatinga do Ceará. Mas esse discurso se contrapõe em relação a outro, bastante recorrente, de necessidade de produtividade e fixação do homem no campo, através da concessão de recursos para que ele torne sua área produtiva.

**Conservação e luta pela terra** – O bioma caatinga atinge diversos estados da região nordeste, dentre eles Paraíba, Ceará, Bahia, Piauí, Rio Grande do Norte, Alagoas e Sergipe. Além desses, essa faixa seca se estende sobre parte da porção norte do Estado de Minas Gerais. A Paraíba e Pernambuco possuem grande parte de seu território inserido no semi-árido. Nessa região, existe uma realidade fundiária na qual as terras ainda estão sob o poder de poucos proprietários, apesar do grande número de pequenos proprietários já existentes (ANDRADE, 2005). Isso pode ser verificado na região do Cariri parai-

bano, na qual existe uma RPPN de 3.505 ha (Tabela 1) numa região marcada pela concentração fundiária e pela escassez de terras agricultáveis. O Estado da Paraíba possui uma grande concentração de terras, conforme o censo agropecuário realizado pelo IBGE em 1996: 69,3% dos estabelecimentos rurais possuíam em 1970 menos de 1 ha, ocupando uma área de 8,1% do território; em 1995, esse panorama não tinha mudado, ficando da seguinte forma: 69,3% dos estabelecimentos detêm menos de 1 ha, ocupando 7,2% do território (IBGE, 1997). Porém, quando o tamanho da terra passa para 1.000 ha, em 1970, apenas 0,3% dos estabelecimentos rurais detinham 21,4% da área total, tendo esse número caído para 18,5% do território, em 1995 (IBGE, 1997). Essa realidade corresponde à realidade do Cariri e do semi-árido em todo o nordeste (ANDRADE, 2005). Uma região de diversas contradições não só fundiárias, mas de distribuição de renda, presença de uma política clientelista, escassez de água, ausência de oportunidades, entre outras. Sendo assim, torna-se pertinente questionar como a implantação dessas políticas de preservação da natureza acontece diante de situações contraditórias, podendo gerar situações de potencial ou concreta marginalização. É importante investigar como se delinea esse modelo de conservação privada.

**Marginalização das populações do entorno** – Trabalhamos com a hipótese de que políticas conservacionistas podem contribuir para agravar “a situação de marginalização” (ANDRADE, 2005) vivida pelas populações residentes no entorno de unidades de conservação no semi-árido. Os camponeses ou agricultores familiares que vivem no entorno dessas áreas são encarados, muitas vezes, como alguém que degrada a natureza. No site da TNC pode-se ler que se tem como causa da necessidade de proteção da caatinga o seguinte: “a agricultura rudimentar e o uso intensivo dos recursos naturais aumentam a degradação do solo”. Neste trabalho, nos questionamos sobre as estratégias que norteiam essas incursões preservacionistas no semi-árido paraibano, que incluem ou excluem as populações que vivem nas proximidades das RPPNs.

Da mesma maneira, indagamos sobre quem ganha e quem perde com a estruturação dessa política conservacionista em áreas privadas no semi-árido. Isto é, para quem a formação dessas áreas privadas de conservação é vantajosa, nas quais legalmente a população da região semi-árida, por exemplo, não poderia ter acesso aos benefícios, embora a legislação mencione a necessidade de integrar essas populações na gestão dessas unidades de conservação privadas.

<sup>11</sup> <http://www.rppnbrasil.org.br/alianca/folder%20Alianca.pdf>

**Mudança ambiental no semi-árido** – Cerca de 40% da cobertura florestal do Nordeste fica no Semi-Árido, de acordo com o GEF (*Global Environment Facility*). Segundo Benidelli (2006) “esta cobertura é responsável por 90% da demanda de produtos florestais, 70% da energia utilizada pelas famílias, e participa com 15% da renda global dos produtores. A lenha e o carvão vegetal representam 25% da energia primária do setor industrial, ocupando entre o primeiro e segundo lugar na matriz energética [da região]”.

Segundo dados da Superintendência de Desenvolvimento do Meio Ambiente Paraíba, a cobertura florestal do semi-árido nordestino aumentou em cerca de 304 mil ha, em virtude da diminuição das áreas utilizadas com agricultura (PARAÍBA, 2004). O que destoia em relação aos dados divulgados recentemente no jornal Correio da Paraíba (LÚCIO, 2007), dando conta que 29% do território paraibano encontra-se comprometido com a desertificação, com destaque para a região do Cariri, o que coloca o Estado como aquele que possui o maior índice de desertificação do país. Na verdade, o que se verifica é a intensificação do uso do recurso madeireiro da região para fabricação de carvão, fornecimento de lenha para as panificadoras e cerâmicas dos centros urbanos, como Campina Grande, Sumé, Monteiro, Patos, entre outras.

**Vantagens para os proprietários** – Como forma de incentivar mais adesões de proprietários às políticas conservacionistas, a legislação prevê alguns benefícios: isenção do ITR; impossibilidade de desapropriação da terra para qualquer fim, inclusive para fins de reforma agrária; possibilidade do proprietário receber recursos do Fundo Nacional de Meio Ambiente (FNMA), bem como outros recursos; preferência na concessão de crédito agrícola; proteção estatal; e exploração econômica da área, através, por exemplo, do ecoturismo. Além desses incentivos públicos previstos na Lei do SNUC, existem outras vantagens como o ICMS ecológico, que prevê a destinação crescente de parte da arrecadação do ICMS aos municípios que possuem RPPNs ou outras modalidades de reservas (CASTRO; BORGES, 2004). No Paraná, o município beneficiado pelo ICMS ecológico tem obrigação legal de auxiliar e apoiar o proprietário de RPPN e em troca recebe compensações fiscais e incentivos (CASTRO; BORGES, 2004). Isso nos habilita a questionar acerca das motivações que levaram esses proprietários a aderirem a essa estratégia, podendo-se fazer o seguinte questionamento: será que todos são ambientalistas?

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que presenciamos quanto às dinâmicas de cria-

ção de RPPNs no semi-árido da Paraíba foi a presença de modelos distintos de reservas privadas, inseridas num contexto social semelhante, de concentração fundiária, práticas políticas atrasadas, baixo índice de desenvolvimento humanos dos municípios e suas zonas rurais, uma seca causticante, vegetação pobre, baixa escolaridade, além dos conflitos fundiários existentes na região. Quanto aos modelos, podemos reunir as seguintes características (Quadro 1):

Em todos esses modelos, a população do entorno sofre um processo de desconsideração ou, como quer Gerhardt (2007), sofre uma sistemática invisibilização, que os proprietários buscam justificar pelo caráter privado da área, embora a legislação determine a interação com a comunidade externa à reserva. Ocorre em outros modelos no semi-árido, como a RPPN Serra das Almas, em Crateús – CE, alto sertão, uma busca pela maior interação com a comunidade do entorno. Entretanto, diante dessa invisibilização provocada por esse processo ambientalizante, práticas ditas de educação ambiental, também podem acabar contribuindo para tornar a comunidade composta por atores sociais meramente passivos no processo.

Além disso, acreditamos que há perfis de proprietários, embora não haja dados mais concretos que comprovem nossa afirmação, mas podemos delinear alguns: aquele conservacionista, inflexível, que não abre mão da intocabilidade de sua reserva; aquele que é conservacionista, mas vê na RPPN uma oportunidade de aumentar sua visibilidade perante parceiros e outros empresários, incrementando sua atividade lucrativa, inclusive tornando a RPPN uma atividade lucrativa; e aquele que visualiza a RPPN apenas como uma “porta” de entrada para recursos de forma fácil e oportunista.

Pouco se menciona acerca dessas reservas privadas no semi-árido nordestino, também abrangendo o norte de Minas Gerais, incluindo as estratégias necessárias para sua implantação e manutenção. O quadro de mudança ambiental por que passa a referida região, clima cada vez mais seco, escassez da madeira, erosão em diversos pontos da longa extensão do semi-árido, acaba fazendo parte do discurso ambientalista para a conservação do semi-árido. Para os proprietários de RPPNs, as reservas privadas poderiam contribuir para se preservar o que ainda resta. Mas, para isso, seria necessário mudar as formas de agricultura, adotar o cultivo orgânico, entre outras práticas incorporadas socialmente pelas comunidades e pelos movimentos articuladores dessa possível recuperação ambiental. Está se disseminado a idéia de necessidade da criação de RPPNs, principalmente, quando os movimentos de defesa dos direitos dos proprietários de RPPN sabem que a região tem uma das mais in-

Quadro 1. Características das RPPNs estudadas

RPPN Fazenda Almas	RPPN Fazenda Major Badu Loureiro	RPPN Tamanduá
<ul style="list-style-type: none"> <li>Grande extensão de terra preservada - 70% do total da Fazenda;</li> <li>Localizada no semi-árido;</li> <li>Uma proprietária ambientalista, a priori;</li> <li>Proprietária falecida, portanto, RPPN está em inventário;</li> <li>Já foi produzido algodão na Fazenda;</li> <li>Finalidade: regular o acesso aos recursos naturais;</li> <li>Sem plano de manejo;</li> <li>Sem participação da população do entorno no processo de conservação;</li> <li>Grande parte da população do entorno é formada de pequenos agricultores;</li> <li>Populações do entorno têm medo do IBAMA;</li> <li>Falta de fiscalização do IBAMA;</li> <li>Reclamação da proprietária em relação à ausência de recursos provenientes do Estado ou de ONGs;</li> <li>Conflitos com a população do entorno, por causa da caça e do desmate;</li> <li>Ausência de atividade relevante na RPPN;</li> <li>Realização de atividades agrícola e pecuária ao lado da reserva.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Inserida em Fazenda de grande porte para a região;</li> <li>Localizada no semi-árido;</li> <li>Não tem plano de manejo;</li> <li>A família do proprietário é atual detentora da RPPN, porém, não deseja ficar com a mesma;</li> <li>Na verdade a RPPN estava sob a propriedade da Pecuária Agrícola Curtume S/A;</li> <li>Sua extensão não chega a 10% da propriedade;</li> <li>O antigo proprietário já havia recebido recursos da SUDENE;</li> <li>A fazenda produziu algodão;</li> <li>Atualmente encontra-se desapropriada pelo MST e os atuais moradores são aqueles que já viviam lá;</li> <li>Não há plano de manejo;</li> <li>A população não foi inserida num processo de participação;</li> <li>Medo por parte dos moradores em relação à fiscalização do IBAMA.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Grande extensão de terra no semi-árido;</li> <li>Pouco mais de 10% é RPPN;</li> <li>Localizada no semi-árido;</li> <li>Finalidade: controle do acesso aos recursos naturais;</li> <li>Proprietário: empresa (Mocó Agropecuária Ltda);</li> <li>Proprietário da empresa, um ambientalista empresário;</li> <li>Entorno formado por diversas outras fazendas e pequenas propriedades;</li> <li>Sem plano de manejo;</li> <li>RPPN considerada como elemento de um organismo biodinâmico (toda a fazenda);</li> <li>Há conflitos em relação à caça, porém pacificados, segundo o proprietário;</li> <li>O IBAMA não realiza fiscalizações;</li> <li>Reclamação do proprietário em relação à ausência de auxílio financeiro e logístico por parte do estado e de organizações não governamentais;</li> <li>O proprietário já possui outras áreas protegidas em outro país;</li> <li>O proprietário deseja aumentar a área de sua RPPN;</li> <li>Nem toda área da fazenda é ocupada com atividade agrícola.</li> </ul>

justas distribuições fundiárias do país, sendo mais plausível convencer os proprietários para que eles criem reservas particulares, havendo, posteriormente, uma “compensação”, traduzida por benefícios, como a isenção de impostos, a prioridade na análise de projetos rurais, a proteção estatal, entre outros.

Portanto, podemos resumir o modelo de RPPN e seus reflexos para o semi-árido, especificamente – alguns desses utilizados para traçar um modelo nacional da seguinte forma:

1) Não se encontra clara a relação entre Estado e Proprietários, porém, o que se verifica é a necessidade que os proprietários de RPPN possuem de ter o Estado como indutor direto dessa política, fiscalizando, principalmente, com recursos públicos. Os proprietários assim o são no momento de afirmarem que a terra é deles, mas, quando estão em busca de benefícios financeiros, esquecem o título de propriedade e afirmam que o interesse de proteção da natureza é público;

2) Existe uma situação contraditória: grandes reservas criadas no semi-árido, local de má distribuição fundiária, de baixas condições de subsistência, de baixa escolaridade, de baixo índice de chuvas, onde a população ainda não sabe o que significa ter uma reserva

ambiental. Na verdade, a reserva simboliza apenas uma forma de perpetuar uma relação de poder existente, na qual uns detêm grandes faixas de terra, enquanto a maioria nem sempre tem um pedaço de terra para sobreviver, além do que não estão autorizados a participarem de processos decisórios acerca da área preservada. Isso também traduz um conflito, silencioso, mas existente no sentimento das pessoas que entrevistamos;

3) A existência de um leque de posições por parte dos proprietários de RPPNs, que reconfiguraram seus discursos, focando-se numa visão ambientalista (LOPES, 2006), conflitos de comportamento que adotam o vocabulário e, principalmente, as idéias conservacionistas;

4) Ausência de compreensão acerca da importância das reservas privadas para o semi-árido. Falta um sentido para elas que não seja apenas conservação da natureza, até mesmo, servindo como fator de desmotivação para que a população permaneça nos locais onde existem essas reservas, uma vez que ao que ficou comprovado em nossa pesquisa, não há atividade econômica, ou de outra espécie, que aproxime essas reservas de uma certa utilidade, sendo apenas de caráter contemplativo. Quando muito, servem como campo de

pesquisas ecológicas<sup>12</sup> voltadas à botânica, à catalogação de pássaros (NEVES, 1999), re inserção de espécies na natureza, catalogação de espécies vegetais (ARAÚJO, 2000), entre outras pesquisas que as universidades realizam no semi-árido<sup>13</sup>.

#### REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. C. de. *Agricultura e capitalismo*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

ANDRADE, M. C. de. *A terra e o homem no nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no nordeste*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

ARAÚJO, A. et al. *Desertificação e seca: contribuição da ciência e da tecnologia para a sustentabilidade do semi-árido do Nordeste do Brasil*. Recife: Gráfica e Editora do Nordeste, 2002.

ARAÚJO, L. V. Coutinho de. *Levantamento fitossociológico da Reserva Particular do Patrimônio Natural da Fazenda Tamanduá*. Santa Terezinha: [s. n.], 2000.

ARRUDA, R. "Populações tradicionais" e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*, ano 2, n. 5, p. 79-107, 1999.

BENIDELLI, T. *Assentamento poderá ter manejo florestal*. Disponível em: <[http://www.pnud.org.br/meio\\_ambiente/relatorios/index.php?id01=2272&lay=mam](http://www.pnud.org.br/meio_ambiente/relatorios/index.php?id01=2272&lay=mam)>. Acesso em: 11 out. 2006.

BRASIL. *Constituição federal de 1988*. Brasília: Senado Federal, 1988.

CASTRO, R.; BORGES, M. (Orgs.). *RPPN, conservação em terras privadas: desafios para a sustentabilidade*. Planaltina do Paraná: CNRPPN, 2004.

COELHO, M. C. N.; CUNHA, L. H. Reflexões sobre o futuro dos assentados e das populações quilombolas em áreas de mineração da Amazônia oriental. In: COELHO, M.C.N.; MONTEIRO, N. A. (Orgs.). *Mineração e reestruturação espacial da Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2007.

CUNHA, L. H. *Manejo comunitário de recursos comunitários*

*na Amazônia: arranjos institucionais e mediação externa*. 2002. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido)-Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

\_\_\_\_\_. Política e gestão ambiental. In: CUNHA, S. B. da; GUERRA, A. J. T. (Orgs.). *A questão ambiental: diferentes abordagens*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

FEITOSA, A. A. F. M. A.; WATANABE, T.; MENEZES, M. A. de. Unidade de conservação no semi-árido nordestino: o caso do Parque Ecológico de Engenheiros Ávidos, PB. *Raízes*, v. 21, n. 2, p. 101-113, n. 01, jan./jun., 2002.

FERREIRA, L. M. Roteiro metodológico para elaboração de plano de manejo para reservas particulares do patrimônio natural. Brasília: IBAMA, 2004.

GERHARDT, C. H. A invisibilização do outro nos discursos científicos sobre áreas naturais protegidas: uma análise comparativa. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 13., 2007, Recife. *GT Ambiente e Sociedade*. Recife, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo agropecuário 1970*. Rio de Janeiro: IBGE, 1970.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS. *Unidades de conservação*. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/siucweb/rppn/>>. Acesso em: 28 abril 2006.

LOPES, S. L. L. Sobre processos de "ambientalização" dos conflitos e sobre dilemas da participação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 31-64, jan./jun. 2006.

LÚCIO, M. Processo de desertificação na Paraíba é o maior entre os estados brasileiros. *Correio da Paraíba*. João Pessoa, 2007. Disponível em: <<http://www.portalcorreio.com.br/capa/?p=noticias&id=27445>>. Acesso em: 08 abril 2007.

MESQUITA, C. A B. Caracterización de las reservas naturales privadas en América Latina. 1999. 80 f. Tesis (Tesis Mag. Sc.)-CATIE. Turrialba, 1999.

MILARÉ, Edis. *Direito do ambiente*. 3. ed. São Paulo: RT, 2004.

MOREIRA, E.; TARGINO, I. *Capítulos de geografia agrária da Paraíba*. João Pessoa: UFPB, 1997.

<sup>12</sup> O proprietário da RPPN Tamanduá compreende que o semi-árido é subaproveitado, uma vez que possui as condições de clima e vegetação que poderão imperar no mundo daqui a algumas décadas, com o processo de aquecimento global. Entre outras coisas, entende que a pesquisa é fundamental para a compreensão desse ecossistema inóspito.

<sup>13</sup> Pesquisas realizadas principalmente nas RPPNs Tamanduá e da Fazenda Almas. Na RPPN Major Badu Loureiro não existe nenhuma atividade de pesquisa.

NEVES, R. M. de Lyra et al. *Aves da fazenda tamanduá Santa Teresina Paraíba*. [João Pessoa?]: Os Autores, 1999.

PARAÍBA. SUPERINTENDÊNCIA DE ADMINISTRAÇÃO DO MEIO AMBIENTE. *Atualização do diagnóstico florestal do Estado da Paraíba*. João Pessoa: SUDEMA, 2004.

PARAÍSO, L. B. Dilemas da participação na gestão de unidades de conservação: a experiência do Projeto Doces Matas na RPPN Mata do Sossego. In: ZHOURI, A. (Org.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PEREIRA, D. B. Paradoxos do papel do estado nas unidades de conservação. In: ZHOURI, A. (Org.). *A insustentável leve-*

*za da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

ROBBINS, P. *Political ecology: a critical introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2004.

ROCHELEAU, D.; THOMAS-SLAYTER, B.; WANGARI, E. Gender and environment: a feminist political ecology perspective. In: ROCHELEAU, et al. (Eds.). *Feminist political ecology: global issues and local experiences*. London: Routledge, 1996.

SILVA, J. A. da. *Direito ambiental constitucional*. São Paulo: Malheiros, 1994.

---

Recebido em setembro de 2007  
Revisado e aprovado em dezembro de 2007

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## O tratamento do texto literário nos manuais para o ensino de Francês Língua/Literatura Estrangeira (FLLE)

JOSILENE PINHEIRO MARIZ

Universidade Federal de Campina Grande

### RESUMO

A utilização de manuais para o ensino de línguas estrangeiras é assunto para constantes discussões relacionadas à crença de que o livro é condição indispensável para se aprender uma língua estrangeira. Nesse sentido, destacaremos no presente estudo as principais atividades propostas nesse material no que concerne à abordagem do texto literário em sala de aula de francês língua estrangeira (FLE). Assim, objetivamos colocar em debate a importância de se fazer uma abordagem do texto literário em aula de FLE, de modo a favorecer o ensino dessa língua/literatura/cultura estrangeira.

**Palavras-chave:** Ensino. Manual. Língua/Literatura. FLE.

## The treatment of the literary text in the textbooks for the teaching of French Foreign Language/Literature (FFLL)

### ABSTRACT

The use of textbooks for foreign language teaching has been a topic of constant discussions revolving around certain aspects such as the fact that the textbook is an indispensable condition to learn a foreign language. We highlight what the most important tasks are proposed in textbooks about the approach of literary text in a class of French as a foreign language (FFL). Thus, we propose a reflection on the importance of a new approach to the literary text in the classroom of FFL in order to improve this foreign language/literature/culture teaching.

**Keywords:** Teaching. Textbook. Language/Literature. FFL.

### Josilene Pinheiro Mariz

Doutora em Letras pela USP. Professora da Universidade Federal de Campina Grande.

#### Endereço para correspondência:

Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Ciências Humanas, Unidade Acadêmica de Letras. Av. Aprígio Veloso, n.882 Bodocongó, 58109-970 – Campina Grande, PB – Brasil

## INTRODUÇÃO

Alvo de constante preocupação entre especialistas em ensino de línguas, os manuais de línguas estrangeiras (LEs) estão sempre no centro de debates e de severas críticas. Há alguns anos, o interesse pelos manuais no ensino de uma LE vem ganhando espaço entre os estudiosos. A revista *ÉLA* (*Études de Linguistique Appliquée*), por exemplo, dedicou seu 125º número ao tema do manual no ensino de FLE (Francês Língua Estrangeira), com o título *Un discours didactique: le manuel*<sup>1</sup> (*ÉLA*:..., 2000). Nesse número, levantam-se questões sobre esse objeto que alguns acusam de provocar “esclerose” no professor e “escoliose” no aluno. A esclerose se deve ao fato de que, por questões de carga horária e conteúdo, o professor se vê obrigado a repassar todo um conjunto de informações em um tempo reduzido, o que, naturalmente, pode causar um desgaste emocional. Para o aluno, seria apenas mais um peso junto ao material didático, podendo-lhe acarretar danos físicos.

Entretanto, de maneira geral, o manual parece resistir por múltiplas razões. Dentre elas, está a facilidade de sua utilização e também a significativa quantidade de informações encontradas num espaço restrito, o que, por certo, facilita a vida do professor e a do aluno. Continuamente, especialistas em didática e os demais envolvidos no processo ensino/ aprendizagem de uma LE tentam encontrar um método único que atenda às suas necessidades e anseios. Nessa busca pelo ideal, um pensamento já é ponto de convergência: não há manual perfeito.

Pelrêne e Sctrick (1982) fazem um levantamento sobre a presença do texto literário (TL) em manuais, acreditando que uma das melhores formas de abordar a questão é conhecendo o contexto da sala de aula. Os autores selecionaram alguns dos métodos mais utilizados naquele período e destacaram como eles tratavam do assunto. Concluíram que, na maioria das vezes, o objetivo era o mesmo: melhorar vocabulário, aprender gramática e estimular a oralidade. O fato é que os manuais e /ou métodos de ensino de FLE apresentam também os textos literários com um outro objetivo: o de mostrar a cultura estrangeira. Realmente, durante muito tempo, os textos literários apareceram nos manuais apenas como um pretexto para se trabalhar questões como o léxico ou a sintaxe, sem uma preocupação maior com as instâncias do próprio texto, como a sua literariedade, não sendo, assim, trabalhado na sua pluralidade e complexidade.

Além dessa abordagem tradicional do TL em manuais para o ensino de FLE, consideramos importante destacar que, mesmo os manuais para o ensino da literatu-

ra francesa apresentam comportamento semelhante, pois o que é proposto para alunos do francês como língua estrangeira é o mesmo que se faz com os alunos do FLM (francês língua materna). Isto é, os exercícios que carecem de certos referenciais culturais são trabalhados por alunos de qualquer lugar.

Os manuais de língua são largamente trabalhados em sala de aula de FLE, tanto em universidades, quanto em outros cursos regulares de ensino de francês. Já os manuais de literatura são mais utilizados nas universidades que oferecem cursos regulares de literatura francesa para alunos em formação, isto é: futuros professores. Se há deficiências na abordagem do TL, em obras de referência na formação de formadores, tal situação pode reverberar no ensino de FLE, considerando-se que, nesse caso, o aprendiz de hoje é o professor de amanhã.

Em recente pesquisa, foi constatado que toda essa situação, anteriormente discutida, de fato ocorre em situações reais de ensino/ aprendizagem de FLE, segundo o relatado por alunos e professores de alguns cursos de Letras/Francês, em Universidades Federais da Região Nordeste do Brasil (PINHEIRO-MARIZ, 2007a).

Este trabalho sobre a presença do TL em manuais para o ensino de FLE, portanto, originou-se de uma inquietação alimentada pela vivência de sala de aula, ao percebermos que muitos alunos, apesar do interesse pela literatura, só têm contato com esse texto rico em significados, ao freqüentar o curso de literatura na graduação de Letras/Francês. Daí, o nosso interesse em apresentar uma espécie de panorama do texto literário tanto nos manuais de literatura, quanto nos manuais de FLE citados na referida pesquisa. A partir desse levantamento, cremos que o professor poderá fazer a sua escolha e selecionar aquele material que melhor se adequar a sua realidade.

## PERCURSO DO TEXTO LITERÁRIO NOS MANUAIS DE ENSINO DE FLE

A preocupação com a sistematização do ensino de língua francesa materna data do século XVIII (PUREN, 1988), mas a concepção de manuais de FLE é mais recente, por volta dos anos cinquenta do último século. Todavia, apesar de relativamente recente, a evolução aconteceu com uma velocidade significativa, tanto que, por exemplo, é a partir desse período que se observa o desenvolvimento dos métodos audiovisuais no ensino de LEs.

Essa efervescência metodológica no ensino do FLE resultou no início das preocupações com o estatuto do texto literário nos manuais de ensino. Ao lado do co-

<sup>1</sup> Consideraremos aqui o manual como sinônimo de método, diferente, portanto, de metodologia.

nhecido Mauger (1957), outros manuais de FLE também apresentam um quarto volume dedicado à literatura, provando que o texto literário só deveria ser oferecido aos alunos com sólido conhecimento da língua.

Os principais representantes desse tipo de abordagem da literatura em aula FLE são três. Inicialmente, o *Cours de langue et civilisation françaises*, mais conhecido como *Mauger bleu* (MAUGER, 1957), que apresenta, no quarto volume (*La France et ses écrivains*), uma visão panorâmica da literatura, centrada no escritor e voltada para o ensino da língua. Já o método *La France en directe* (CAPELLE, J.; CAPELLE, G., 1972) centra seu objetivo nos textos, revelando uma clara influência do estruturalismo no quarto volume da coleção, intitulado *Textes littéraires*. O *Le Français et la vie* (MAUGER; BRUEZIERE, 1974), também conhecido como *Mauger rouge*, no seu quarto volume (*Pages d'auteurs contemporains*) mostra um cuidado em apresentar uma França moderna e, assim, enfatiza uma visão sobre os escritores daquele momento. Nele, há também uma preocupação em se dar abertura à francofonia, para que o aluno conheça textos literários escritos em língua francesa, por autores originários de países fora da França Hexagonal.

Em seguida, outros métodos começam a ser amplamente produzidos na França, conforme agrupado no Quadro I, tais como *Archipel* (COURTILLON; RAILLARD 1980), *Sans Frontières* (VERDELHAN-BOURGADE; VERDELHAN; DOMINIQUE, 1983) e *Le Nouveau Sans Frontières* (DOMINIQUE, 1988), todos esses largamente utilizados no Brasil ainda nos anos setenta até os anos noventa. Contudo, o objetivo ao se trabalhar o texto da literatura era, na maioria das vezes, o já anteriormente citado. No caso particular do *Le Nouveau Sans Frontières* (DOMINIQUE, 1988), embora o TL fosse apresentado mais especificamente somente no quarto volume, assim como nos outros métodos, desde o primeiro livro já se encontrava uma rubrica específica com excertos desse corpus denominada “à travers la littérature”.

Dos anos noventa até os primeiros anos do século XXI, vários outros métodos passaram a fazer parte do cotidiano do ensino do FLE; os mais comuns foram: *Panorama* (1996-1998), *Tempo* e *Campus* (PINHEIRO-MARIZ, 2007a). Todavia, em se tratando de texto literário, estes manuais reproduzem os mesmos “descuidos” dos seus predecessores: eles sequer estimulam uma leitura em um nível mais profundo dos textos da literatura.

No final da década de noventa, os métodos *Café*

*Crème* (KANEMAM-POUGATCH, 1997) e *Reflets* (CAPELLE; GIDON, 1999) passaram a ser os mais frequentemente utilizados. Para os autores de *Reflets*, «langue et culture sont deux faces indissociables d'une même réalité»; entretanto, nele, a literatura não tem prioridade como elemento cultural. O *Café Crème* (KANEMAM-POUGATCH, 1997) apresenta abordagem semelhante a dos outros manuais de FLE, com a diferença que traz mais autores do século XX, como Marcel Pagnol, Georges Perec, Daniel Pennac, Raymond Queneau e ainda outros clássicos como Hugo e Verlaine.

O método *Forum* (MURILLO, 2000) apresenta-se como o primeiro método de francês que integra os elementos de reflexão preconizados no “Cadre européen commun de référence”<sup>2</sup> (aspas dos autores) (FRANÇA, 2000). Ora, esse documento da União Européia representa uma preocupação em melhorar a comunicação entre Europeus de línguas e culturas diferentes e agrupa os saberes necessários para comunicação em três categorias: cultura geral, saber sociocultural e tomada de consciência intercultural. O documento estabelece que o texto literário seja trabalhado para a utilização estética ou poética da língua do mesmo modo que outras expressões artísticas, em uma clara perspectiva de dessacralização desse documento, sem, contudo, desprezar sua polissemia (FRANÇA, 2000, p. 47). Cabe-nos lembrar que, no Brasil, apesar dos preceitos sobre o ensino de LEs do Quadro Europeu não serem normas, devem sim ser considerados como uma importante referência.

A metodologia do *Forum* (MURILLO, 2000) e a sua abordagem estão embasadas em alguns princípios simples que hoje estão bem estabelecidos, são eles: sons, música e ritmos. Para os autores, o chamado ato global, que é uma associação entre fala e gestos, e a afetividade têm um papel muito importante na comunicação e na autonomia desse processo. Nesse manual, uma particularidade é o tratamento de um excerto de *Madame Bovary*, de G. Flaubert, cuja orientação é identificar a tipologia do texto, sendo que o controle da leitura é feito com questões de compreensão do texto.

O quadro I também mostra que, ainda hoje, métodos como *Métro Saint-Michel* (MONNERIE, 2006), *Tout va bien* (AUGÉ, 2005) e *Connexions* (MERIEUX; LOISSEAU, 2004) seguem o mesmo padrão dos anteriores, apresentando poucos textos literários nos níveis iniciantes, como se ainda nos nossos dias, mesmo com o avanço da didática de línguas, os alunos considerados verdadeiros inici-

<sup>2</sup> Concebido pelo *Conseil de la Coopération Culturelle* do Comité de l'Éducation «Apprentissage des langues et citoyenneté européenne», o *Cadre européen commun de référence pour les langues* é o resultado de uma pesquisa envolvendo lingüistas de renome dos 41 Estados membros do Conselho da Europa e que contou com a participação de especialistas de outros continentes. O projeto durou dez anos, começando em 1991. *Le «Cadre» constitue une approche totalement nouvelle et très détaillée de la description et de l'étalonnage de l'utilisation de la langue et des différents types de connaissances et de compétences que cette utilisation requiert.* (FRANÇA, 2000 p. 191).

antes ainda não fossem capazes de alcançar uma leitura literária. Essa atitude ratifica a 'dificuldade' metodológica que pode impor o texto literário, quando de sua abordagem em sala de aula, mesmo após o CECRL.

Outros materiais como a coleção *Civilisation Progressive da la Francophonie* (NJKÉ, 2003, 2005) e *Civilisation Progressive du Français* (STEELE, 2004) apresentam, com menos timidez, uma inserção gradual da literatura francófona para as aulas de FLE. Entretanto, tal inclusão continua começando com os alunos com maior tempo de estudo da língua.

Essas considerações nos levam à seguinte reflexão: seria, de fato, o texto literário de tão difícil compreensão? Até quando os especialistas/ autores de métodos de FLE ainda guardarão a literatura como prêmio ou coroação? Peytard (1982), especialista em didática de FLE, já nos anos oitenta contestava a recorrência desse fato: por que ler textos literários somente no final da aprendizagem? Peytard questiona:

On ne conteste pas, ici, qu'une bonne compétence linguistique aide à une lecture sémiotique du texte. Mais on aimerait suggérer

aux didacticiens qu'il convient de ne pas placer le texte littéraire à la fin ou au sommet, ou au hasard de la progression méthodologique, mais d'en faire, au début, dès l'origine du «cours de langue», un document d'observation et d'analyse des effets polysémiques. En regardant le texte dans sa matérialité scripturale, et en débuisquant les «différences», en tous points, à tous niveaux. En lui reconnaissant sa spécificité, en tant que discours situé et défini. Lire le texte littéraire, c'est chercher à percevoir les mouvements mêmes du langage là où ils sont les plus forts (PEYTARD, 1982, p. 102)<sup>3</sup>.

Para esse especialista, bem como para outros (NATUREL, 1995; SÉOUD, 1997; ALBERT; SOUCHON, 2000) a introdução do texto literário deve ser feita gradualmente e logo no início da aprendizagem como uma maneira de sensibilizar o aluno ao fenômeno literário, levando-o a ver o texto como algo que faz parte e seu cotidiano e não como qualquer coisa distante do real e de sua vivência.

A seguir, apresentamos um quadro (Quadro 1) resumido dos métodos mais utilizados na região Nordeste do Brasil, no que se refere aos principais objetivos, bem como em relação à abordagem do texto literário em cada um deles.

**Quadro 1.** Resumo da presença do texto literário nos métodos mais usados no Brasil para o ensino de FLE (de 1975 a 2006)<sup>4</sup>

Método	Ano	Objetivo	Abordagem da literatura
De vive voix (DVV)	1975	Comunicação interativa e sociocultural.	Textos poéticos, sem orientação pedagógica.
Voix et images de France (VF)	1979	Favorecer comunicação em língua autêntica: "situações reais".	Sem orientação metodológica.
Archipel (ARCH)	1980	Comunicação: abundância de documentos autênticos	«un peu de stylistique» «textes et prétextes»
Sans Frontières (SF)	1983	Comunicação: sócio-cultural	Literatura: sistematizar a competência oral
Le Nouveau Sans Frontières (LNSF)	1988	Comunicação e cultura	Excertos de romances e poemas para aperfeiçoar o léxico. No quarto volume: enfoque no literário.
Panorama (PANO)	1996	Aquisição de uma competência de comunicação geral	No segundo volume: poemas, canções e excertos de romances: vocabulário e conhecimentos gramaticais.
Tempo (TEMP)	1996	Aquisição de uma competência de comunicação geral	No segundo volume: poemas: aperfeiçoamento do vocabulário.
Café Crème (CC)	1997	Integra teorias da aprendizagem e aquisições linguísticas.	Apresenta autores do século XX.
Reflets (REF)	1999	Comunicação predominantemente oral; reforçar a expressão escrita.	Aperfeiçoamento do léxico e da gramática
Fórum (FOR)	2000	Comunicação: "quadro europeu comum de referência", valoriza os sons e os ritmos.	Cânones da literatura francesa no 3º volume. Aperfeiçoar o léxico e a gramática/ Cultura.
Campus (CAM)	2002	Conhecimentos culturais e comunicativos	Excertos de poemas e de peças teatrais: linguagem e paratexto literário, ensaios e B.D./ leitura.
Connexions (CON)	2004	Comunicação e cultura segundo o "quadro europeu comum de referência".	Titeuf (bande dessinée) no 1º volume. Século XXI
Tout va bien (TVB)	2005	"Quadro europeu comum de referência", comunicação e cultura.	Mais textos literários a partir do 2º volume. No 3º, vários textos.
Métro Saint-Michel (MSM)	2006	Comunicação e cultura segundo o "Quadro europeu comum de referência" para línguas.	Textos literários a partir do 2º volume. Autores contemporâneos e clássicos

<sup>3</sup> Não se contesta aqui, que uma boa competência linguística ajuda em uma leitura semiótica do texto. Mas, sugere-se aos especialistas em didática que convém não colocar o texto literário no final, ou no ápice, ou ao acaso na progressão metodológica; mas, de fazer dele, na origem do 'curso de língua', um documento de observação e de análise dos efeitos polissêmicos. Olhando o texto na sua materialidade escriptural, e evidenciando as 'diferenças' em todos os pontos, em todos os níveis. Reconhecendo-lhe sua especificidade, como discurso situado e definido. Ler o texto literário é procurar perceber os movimentos mesmos da linguagem onde eles são mais fortes.

<sup>4</sup> Propomos aqui um quadro geral dos manuais mais utilizados na região Nordeste do Brasil, segundo Pinheiro-Mariz (2007a, 2007b), com o propósito de melhor visualizar os seus objetivos e a sua abordagem de textos literários.

## O TEXTO LITERÁRIO NOS MANUAIS DE LITERATURA FRANCESA.

Os manuais de literatura francesa apresentaram-se, ao longo da história, como um recurso necessário e quase indispensável para o estudante e também para o professor dessa literatura. Entretanto, o manual está ligado ao fato de se assimilar literatura à sua história que, por sua vez, «c'est un objet essentiellement scolaire, qui n'existe précisément que par son enseignement. La littérature, c'est qui s'enseigne, un point c'est tout. C'est un objet d'enseignement». (BARTHES, 1984, p. 49). A crítica de Barthes se dá pelo fato de que raramente são trabalhados os elementos constituintes do texto.

Os manuais apresentam-se com o objetivo de informar e ampliar os conhecimentos na literatura francesa. G. Lanson, um dos pioneiros nesse tipo de livro e seu *Histoire de la Littérature Française*, publicado pela primeira vez em 1912, conheceu um sucesso excepcional no meio acadêmico de ensino de literatura francesa. Anos depois de Lanson (1925), Tuffrau (1951) aperfeiçoa o livro, acrescentando novos textos para estudo, uma vez que o seu sucesso é incontestável. Contudo, nessa nova edição mantém o perfil da anterior sendo, “essencialmente”, um objeto escolar. Nesse ínterim, no ano de 1947, outro manual tornou-se muito conhecido entre os estudiosos da literatura francesa. *Histoire de la Littérature Française*, de René Jasinski, apresenta-se como um material que permite aprender e revisar de forma rápida um conteúdo denso e essencial da história da literatura francesa (JASINSKI, 1947).

A coleção André Lagarde e Laurent Michard, publicada desde 1960 e que traz como subtítulo *Les grands auteurs français – anthologie et histoire littéraire*, tem atravessado gerações (LAGARDE; MICHARD, 1988). A obra é destinada a alunos adultos e apresenta passagens de textos dos mais diversos gêneros. Segundo seus autores, o objetivo é despertar o leitor para a leitura das obras integrais; grande parte dos exercícios está relacionada à cultura. *Littérature* (MITTERAND, 1987), coleção dirigida por Henri Mitterand e *Itinéraires littéraires* (DECO-TE; DUBOSCLARD, 1989) são os livros mais utilizados na maioria das universidades do Nordeste, segundo Pí- nheiro-Mariz (2007a). A coleção *Littérature* (MITTE- RAND, 1987), já apresenta uma abordagem um pouco mais diferenciada, com um estudo aprofundado dos textos, propondo sempre exercícios de intertextualidade, ligando os textos às fontes ou fazendo ouvir os ecos de outras literaturas.

«Sous une forme simple, vivante et courte, un pa- norama des œuvres et des auteurs». É assim que Fran- çoise Ploquin, especialista no ensino de FLE, resume seu livro, *Littérature Française, les textes essentiels* (PLOQUIN;

HERMELINE; ROLLAND, 2000). Nesse único volume, é possível encontrar desde *La chanson de Roland* até tex- tos de autores contemporâneos vivos. Segundo Ploquin, Hermeline e Rolland (2000), trata-se de um verdadeiro livro de leitura, pela facilidade que apresenta o texto. A proposta é apenas uma tentativa de trazer o texto literá- rio e seus autores para o cotidiano discente.

No caso do ensino de literatura francesa em aula de francês como língua estrangeira, o professor dispõe de uma quantidade expressiva de material pedagógico para auxiliá-lo nessa árdua, porém enriquecedora, tarefa. Levar uma literatura estrangeira aos alunos que carecem desse conhecimento específico, no qual devem estar implícitos conhecimentos básicos da língua estudada e questões interculturais, só para citar dois aspectos rele- vantes nesse trajeto, é uma atividade desafiadora, po- rém possível.

No ano de 2003, foi publicado o livro *Littérature Progressive du Français (LPF)*, trazendo uma abordagem diferenciada do texto literário; esse livro «se veut... outil d'apprentissage d'une libre pensée» (BLONDEAU; ALLOUACHE; NÉ, 2003, p. 5). As autoras iniciam a apresentação da obra com a seguinte citação de *Le temps*, do linguista Harald Weinrich: «Un enseignement de langue qui ferait l'impasse sur la littérature me pa- raît être un barbarisme». Nesse livro, as autoras recor- rem a Weinrich (1973) confirmando que, ainda hoje, existe a necessidade de uma lingüística da literatura, não para que a lingüística se coloque totalmente a ser- viço da interpretação literária, nem mesmo que os es- tudos literários tenham que recorrer exclusivamente aos métodos lingüísticos. O foco seria a possibilidade da aplicação fecunda de alguns métodos lingüísticos ao texto literário (WEINRICH, 1973, p. 60).

Segundo as autoras da *LPF*, a proposta recoloca a li- teratura entre os suportes da aprendizagem da língua e da cultura estrangeira. O texto literário retoma seu lugar legítimo, porque, diferentemente de outros tipos de tex- tos autênticos, é imperecível. Nele, há aspirações hu- manas perpétuas e é um dos meios de compreensão de formas culturais diferentes. São destacados, ainda, ou- tros aspectos que diferenciam o texto literário: a sua li- terariedade, a sua polissemia, uma possibilidade de múltiplas interpretações. «C'est dans la littérature aussi que se révèlent les infinies potentialités de la langue» (BLONDEAU; ALLOUACHE; NÉ, 2003, p. 3).

Em 2004, as mesmas autoras publicaram outro vo- lume da *LPF*, dessa vez direcionado aos alunos iniciantes e em 2005, outro livro da coleção, para alunos avan- çados. Os livros mantêm o mesmo padrão do anterior quanto aos exercícios e, sobretudo, quanto ao tratamento dado ao texto literário. As autoras ratificam o pacto pe-

dagógico estabelecido no primeiro volume, no qual literatura e língua devem sempre estar em perfeita sintonia. (BLONDEAU; ALLOUACHE; NÉ, 2004).

Uma das intenções declaradas nos 3 livros dessa coleção é a dessacralização da literatura. Mediações e aplicações são dadas, fazendo com que ela seja acessível mesmo àqueles que têm dificuldade de compreendê-las (língua e/ou literatura). Os objetivos da obra também são claros: um evidente aperfeiçoamento da língua; a aquisição de novos conhecimentos relativos à literatura e a possibilidade de acesso a uma outra cultura permitindo vislumbrar uma nova estética. Para as autoras, a literatura é favorecedora de confrontação de idéias e gostos e, por isso, o texto literário é um espaço para o indivíduo explorar reflexões sobre si, sobre o outro e sobre a língua trabalhada, contribuindo com o prazer da leitura.

No ano de 2006, G. Baraona lança o livro *Littérature en dialogues*, com o objetivo de transmitir «le plaisir du texte»; tendo em um CD áudio, excertos de obras, um elemento que torna viva a leitura literária. A inovação desse livro está em trabalhar as competências necessárias para o ensino/aprendizagem de línguas estrangeiras. O seu intuito é mostrar que o texto literário considerado, por vezes, inacessível para alguns leitores, mesmo na língua materna, pode ser algo vivo e também auxiliar no ensino da língua estrangeira. Além das quatro competências mais trabalhadas em sala de aula: ouvir, ler, falar e escrever, Baraona (2006) explora a competência cultural, exigência do *Cadre européen commun de référence pour les langues* (FRANÇA, 2000).

Sabe-se que hoje há a necessidade de se trabalhar a literatura estimulando a aproximação entre as culturas, desenvolvendo, assim, as relações interculturais, como uma forma de fazer o aluno respeitar a cultura do outro, bem como a sua própria. Entretanto, o *Littérature en dialogues* também ainda deixa transparecer a dificuldade de acesso ao texto literário, pois é um livro indicado para estudantes de nível intermediário (BARAONA, 2006). Isso nos faz refletir que a real dificuldade de se trabalhar o texto da literatura com alunos iniciantes, sobretudo, os estrangeiros, deve ser objeto de estudos para o desenvolvimento de novas abordagens que sejam eficazes na sensibilização de verdadeiros iniciantes em FLE para o texto literário.

#### ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Na análise sobre a presença da literatura nos métodos de FLE, é possível constatar que, ainda hoje, não obstante uma grande variedade, os manuais de língua ainda apresentam o texto literário somente nos níveis

mais elevados da aprendizagem. Nos manuais de literatura utilizados nesse ensino em contexto exolíngüe, percebe-se, de um modo geral, uma abordagem meramente informativa, focada na história literária de obras e autores, com exceção daqueles métodos concebidos para alunos estrangeiros. Como exemplo, tem-se o caso da *Littérature progressive du français e Littérature en dialogues*, nos quais se percebe um cuidado em se trabalhar língua e literatura em sala de aula e também as relações interculturais no ensino do FLE.

Contudo, essas publicações são direcionadas, primeiramente, aos alunos que já possuem, pelo menos, um nível intermediário, o que confirma quão delicada é essa questão e, por isso mesmo, merece especial atenção. Assim, retomamos Peytard (1982), ao afirmar que a leitura semiótica do texto literário seria a melhor forma de abordagem da literatura em sala de aula de língua estrangeira. A questão desse especialista ainda ecoa, uma vez que manuais continuam apresentando os textos da literatura só no final dos cursos e com uma perspectiva de pouca preocupação com a sensibilização à leitura literária.

Parece-nos claro que o ensino/aprendizagem do texto literário em FLE deve ser considerado em duas diferentes situações. Inicialmente, é fato que, em se tratando do estudo específico da Literatura Francesa, o aprendiz deve ter conhecimentos básicos da língua estrangeira, pois, por si só, o corpus literário pode se constituir como uma espécie de língua estrangeira. Todavia, cremos que em aula de FLE, o texto literário pode e deve ser apresentado também àqueles alunos verdadeiros iniciantes, de forma adequada, com o intuito de promover a sensibilização a esse texto rico de significados e propiciador das relações interculturais (PINHEIRO-MARIZ, 2007b).

Acreditamos que, por um lado, os professores e alunos de FLE e demais envolvidos no processo deveriam refletir sobre o fato de que “ler o texto literário é procurar perceber os próprios movimentos da linguagem, pois nesse *corpus* tais movimentos têm maior força”; por outro lado, nós, professores de FLE em contato direto com os manuais em sala de aula, precisamos buscar novas formas de abordagem, com o propósito de valorizar um texto que é carregado de significados e, por isso, fundamental no ensino de uma LE.

#### REFERÊNCIAS

- ALBERT, M.-C.; SOUCHON, M. *Les textes littéraires en classe de langue*. Paris: Hachette, 2000.
- ARGAUD, M.; MARIN, B.; NEVEU, P. *De vive voix*. Paris: Hachette, 1975.

- \_\_\_\_\_. *Voix et images la de france*. Paris: Hachette, 1979.
- AUGÉ, H. et al. *Tout va bien: méthode de français I, II, III*. Paris: [s.n.], 2005.
- BARAONA, G. *Littérature en dialogues: niveau intermédiaire*. Paris: CLÉ International, 2006.
- BARTHES, R. *Le bruissement de la langue*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- BÉRNARD, E.; CANIER, Y.; LAVENNE C. *Tempo*. Paris: Didier/Hatier, 1996. 2v.
- BLONDEAU, N.; ALLOUACHE, F.; NÉ, M. F. *Littérature progressive du français: niveaux intermédiaire*. Paris: CLÉ International, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Littérature progressive du français : niveau débutant*. Paris: CLÉ International, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Littérature progressive du français: niveau avancé*. Paris: CLÉ International, 2005.
- CAPELLE, G.; GIDON, N. *Reflets*. Paris: Hachette, 1999. 2v.
- \_\_\_\_\_.; QUENELLE E.; GRAND-CLEMENT, F. *La France en directe*. Paris: Hachette, 1972. v. 1, 2.
- \_\_\_\_\_, J.; CAPELLE, G. *La France en directe*. Paris: Hachette, 1972. v. 3, 4.
- COURTILLON, J.; RAILLARD, S. *Archipel: méthode de français*. Paris: CLÉ International, 1980. 3v.
- DECOTE, Georges; DUBOSCLARD, Joël (Direction). *Itinéraires littéraires*. Paris: Hatier, 1989.
- DOLLEZ, C.; PONS, S. *Reflets 3*. Paris: Hachette, 2001.
- DOMINIQUE, P. et al. *Le nouveau sans frontières: méthode de français*. Paris: CLÉ International, 1988. 4v.
- ELA: REVUE DE DIDACTOLOGIE DES LANGUES-CULTURES. Un discours didactique: le manuel. Paris, Didier Érudition, jan./mar. 2002. 125p.
- FRANÇA. CONSEIL DE LA COOPERATION CULTURELLE COMITE DE L'EDUCATION. *Cadre européen commun de référence: apprendre, enseigner, évaluer*. Strasbourg: Didier, 2000.
- GIRARDET, J. *Panorama III: methode de français*. Paris: CLÉ International, 1997.
- \_\_\_\_\_.; CRIDLIG, J. M. *Panorama: méthode de français*. Paris: CLÉ International, 1996. 3v.
- GIRARDET, J.; PÉCHEUR, J. *Campus*. Paris: CLÉ International, 2002. 2v.
- JASINSKI, R. *Histoire de la littérature française*. Paris: Boivin & Cia., 1947. 2t.
- KANEMAM-POUGATCH, M. et al. *Café crème 1 méthode de français*. Paris: Hachette Livre. 1997.
- LAGARDE, André; MICHARD, Laurent. *Collection littéraire lagarde et Michard*. Paris: Bordas, 1988. 6v.
- LANSON, G. *Méthodes de l'histoire littéraire*. Paris: Société d'Éditions Les Belles Lettres, 1925.
- LITTERATURE: textes et documents. Paris: Nathan, 1987.
- MAUGER, G.; BRUEZIERE, M. *Le français et la vie*. Paris: Hachette, 1974. 4v.
- MAUGER, G. *Cours de langue et civilisation française*. Paris: Hachette, 1957. 3v.
- MERIEUX, R.; LOISSEAU, Y. *Connexions*. Paris: Didier/Hatier, 2004. 2v.
- \_\_\_\_\_.; BOUVIER, B. *Connexions 3*. Paris: Didier/Hatier, 2005.
- MITTERAND, Henri (Direction). *Littérature*. Paris: Nathan, 1987.
- MONNERIE, A. et al. *Métro Saint-Michel: méthode de français*. Paris: CLÉ International, 2006.
- MURILLO, J. et al. *Forum: méthode de français*. Paris: Hachette, 2002.
- NATUREL, M. *Pour la littérature, de l'extrait à l'œuvre*. Paris: CLÉ International, 1995.
- NJIKÉ, J. N. *Civilisation progressive da la francophonie: avec 500 activités, niveau intermédiaire*. Paris: CLÉ International, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Civilisation progressive da la francophonie: avec 350 activités, niveau débutant*. Paris: CLÉ International, 2005.

- PELFRÊNE, A.; SCTRICK, R. Méthodes de langue et textes littéraires: une dimension négligée: l'approche sémiotique. In: PEYTARD, J. *Littérature et classe de langue*. Paris: Didier, 1982. p. 35-58.
- PEYTARD, J. Sémiotique du texte littéraire et didactique du FLE. *Études de linguistique appliquée*, Paris, n. 45, p. 91-103, 1982.
- PINHEIRO-MARIZ, J. L'enseignement de la littérature en classe de FLE dans un contexte exolangue. *Letra Viva*, João Pessoa, Idéia, p. 73-84, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O texto literário em aula de francês língua estrangeira (FLE)*. 2007. 284 f. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Francesa)—Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- PLOQUIN, F.; HERMELINE, L.; ROLLAND, D. *Littérature française: les textes essentiels*. Paris: Hachette/FLE, 2000.
- PUREN, C. *Histoire des méthodologies de l'enseignement des langues*. Paris: CLÉ International, 1988.
- SÉOUD, A. *Pour une didactique du texte littéraire*. Paris: Hatier, 1997.
- STEELE, R. *Civilisation progressive du français: avec 400 activités, niveau intermédiaire*. Paris: CLÉ International, 2004.
- TUFFRAU, Paul. *Histoire de la littérature française: remaniée et complétée pour la période de 1850-1950*. Paris: Librairie Hachette, 1951.
- VERDELHAN-BOURGADE, M.; VERDELHAN, M.; DOMINIQUE, P. *Sans frontières: méthode de français*. Paris: CLÉ International, 1983. 3v.
- WEINRICH, H. *Le temps*. Paris: Seuil, 1973.

---

Recebido em junho de 2007

Revisado em janeiro de 2008

Aprovado em março de 2008

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Da vida pública noturna nas cidades do norte brasileiro: recepção ao teatro e ao cinema na passagem do Século XIX para o Século XX

GERVÁCIO BATISTA ARANHA

Universidade Federal de Campina Grande

### RESUMO

O objetivo deste trabalho é focalizar a recepção ao teatro e ao cinema nas cidades do Norte, na transição do século XIX para o XX, sob um duplo ponto de vista: de um lado, chamando a atenção para o impacto cultural que essas formas de entretenimento ou arte provocaram na vida cotidiana, instituindo em muitos lugares os primeiros sinais de vida pública noturna; de outro, recuperando as representações de época em torno de uma dessas formas de arte, o cinema, como uma manifestação artística que, para o bem ou para o mal, provocou o arrefecimento da vida teatral e se instituiu, com todas as letras, como a grande arte moderna da sedução.

**Palavras-chave:** Vida urbana. Arte. Modernidade.

## On public night life in the cities of the Brazilian north: theater and cinema reception in the turning of the nineteenth century for the twenty century

### ABSTRACT

The aim of this paper is to focus on the reception of the theater and the cinema in the North cities in the turning of the 19<sup>th</sup> for the 20<sup>th</sup> century, based on a dual point of view: on the one hand, the point of view that emphasizes the cultural impact that these ways of entertainment or art provoked in the everyday life, setting up in many places the first signs of the public night life; on the other hand, recovering the representations of the time related to one of these forms of art, the cinema, as an artistic manifestation that, for the good or the bad, provoked a cooling of the theatrical life, and set up, literally, as the great art of the modern seduction.

**Keywords:** Urban life. Art. Modernity.

### Gervácio Batista Aranha

Doutor em História pela UNICAMP. Professor da UFCG.  
Universidade Federal de Campina Grande. Centro de Humanidades, Unidade Acadêmica de História e Geografia.

### Endereço para correspondência:

Rua: Aprígio Veloso, 882, Bodocongó, Campina Grande,  
PB. CEP 58109-970 – Brasil – Caixa-Postal: 10024

## INTRODUÇÃO

A recepção ao teatro e ao cinema nas cidades do Norte, na transição do século XIX para o XX, será focalizada com base nos seguintes procedimentos: primeiro, tomo uma experiência pioneira, a experiência recifense, para pensar as demais experiências pela região afora<sup>1</sup>; segundo, focalizo a experiência especificamente teatral como parte da chamada 'alta cultura' ou daquilo que foi designado, com muita propriedade, como 'cultura de ópera', isto é, cultura como uma espécie de privilégio de um grupo social (BURKE, 2000). Refiro-me à vida teatral levada a efeito em casas de espetáculo que eram a menina dos olhos dos grupos de elite em cada cidade, inacessível aos pobres ou gente comum.

Isto não significa que não tenha existido vida teatral com vistas ao entretenimento das pessoas comuns. Ao contrário, pois além dos grandes teatros, havia o teatro de feição francamente popular. Na Londres vitoriana, por exemplo, este último se desenvolveu bastante, com seus melodramas, farsas ou pantomimas, isto para não falar nos music-halls, locais de má fama, existentes em quase todos os bairros londrinos, que eram uma mistura de bar e teatro, onde se apresentavam malabaristas, bailarinos, acrobatas, cômicos e músicos, tudo bem ao gosto da gente comum (GORE, 1993). Já em Paris, em que pese todo um 'concerto de lamentações' contra a presença de pessoas pobres nos teatros, estes eram seus frequentadores assíduos. É evidente que não frequentavam os teatros elegantes de Paris e sim o dos subúrbios. Acontece que todo subúrbio tinha o seu teatro, onde dramas, melodramas, farsas e comédias musicais tinham o seu público garantido (WEBER, 1988). Algo parecido com a experiência brasileira na mesma época, uma vez que, enquanto as elites reivindicavam, em cada localidade, em especial nas cidades de maior porte, a construção de teatros que estivessem à altura de sua sensibilidade dita *civilizada*, sem o que não haveria vida teatral, os 'teatrinhos' iam cumprindo seu papel. No final do século XIX, por exemplo, Arthur Azevedo avalia, a partir da experiência carioca, a carga de amadorismo do teatro no Brasil: 'são eles, os teatrinhos (particulares) [...], que nos consolam da nossa miséria atual. Esta é a verdade que hoje reconheço e proclamo. Do amador pode sair o artista; do teatrinho pode sair o teatro' (MALGADI, 2001). E é o mesmo Arthur Azevedo que retrata, no início do século XX, em uma peça do gênero 'burleta', intitulada 'O mambembe', a vida teatral no Brasil de en-

tão. Ora, enquanto o grande teatro não chegava, teatro com um elenco de reconhecidos profissionais, a exemplo do futuro Teatro Municipal, no Rio de Janeiro, o qual poderia abrigar uma companhia brasileira permanente, uma grande conquista para o teatro brasileiro na ótica de Arthur Azevedo, o mambembe, a despeito das dificuldades e do amadorismo, era um teatro vivo, bem ao gosto do grande público. Na peça em questão, um dos protagonistas, de nome Frazão, é proprietário de uma pequena companhia itinerante de teatro amador, que, em conversa com uma atriz amadora recém recrutada, explica que o teatro mambembe é o 'romance cômico em ação'. E entrando em detalhes: 'mambembe é a companhia nômade, errante, vagabunda, organizada com todos os elementos de que um empresário pobre possa lançar mão num momento dado, e que vai, de cidade em cidade, de vila em vila, de povoação em povoação, dando espetáculos aqui e ali, onde encontre um teatro ou onde possa improvisá-lo' (MALGADI, 2001).

Contudo, não tratarei aqui dessa experiência mais ampla e, ao que tudo indica, mais instigante da vida teatral brasileira e sim da recepção ao teatro frequentado pelas elites locais. Logo, pelo teatro levado a efeito em casas de espetáculo que, na ótica dessas elites, tornavam-se merecedoras desse nome. Para essas elites, conforme testemunhos de época que falavam em seu nome, nada de 'teatrinhos' ou espetáculos 'mambembes', que isto não se coadunava com suas pretensões à vida *civilizada*.

E em se tratando da experiência com o cinema, trata-se de encará-la como uma forma de entretenimento que foi marcada, em cada localidade, por hierarquias menos rígidas entre as pessoas abastadas e as pessoas comuns, a começar pelo primeiro cinema, cujas projeções, quase artesanais, eram feitas em salas improvisadas, especialmente em dias de feira. Era o cinema itinerante (FONSECA, 2002), ainda sem as características do cinema industrializado. Este, instalado já nas duas primeiras décadas do século XX, passou a dominar o mercado por meio de grandes estúdios cinematográficos. A partir de então, 'a identificação entre o estúdio e o circuito era tão trabalhada, que os cinemas levavam o nome do estúdio, funcionando como vitrines de uma marca já identificada pelo público' (CALIL, 1996, p. 52). Isto significa que esses estúdios passaram a monopolizar tanto a produção quanto a distribuição de filmes, possuindo, pelo mundo afora, uma verdadeira rede de salas para exibição.

<sup>1</sup> Mesmo que tratasse de uma cidade relativamente pequena à época, o Recife se instituiu no imaginário da região que hoje chamamos Nordeste como metrópole, a grande referência regional como cidade de maior porto, de mais intenso comércio, das últimas novidades propagadas no estrangeiro, do maior e maior e mais suntuoso teatro etc.

Portanto, um tema eminentemente urbano e diretamente associado ao que tem se convencionado chamar de sensibilidades modernas. Por assim dizer, um tema de história cultural, claramente vinculado àquilo que Corbin (1998) chama de 'cidade sensível'. Para este historiador francês, a cidade deve ser vista menos como mera materialidade ou arquitetura de pedra, para não falar em natureza morta, e mais como uma espacialidade marcada por uma multiplicidade de sentidos conferida pelos que a habitam ou visitam, sentidos que, na ótica do autor, têm a ver com todo um 'fluxo de sensações' que remetem aos cheiros, ruídos ou ritmos que marcam o espaço urbano. Nos termos de Corbin (1998), trata-se da cidade em seu fluxo incessante, fluido, que escapa a uma apreensão segura no presente do historiador, do que resulta toda uma dificuldade para a elaboração da sua história (CORBIN, 1998).

Porém, a despeito dessa dificuldade, a cidade tem sido um objeto atraente para muitos historiadores hoje, inclusive no Brasil, com todo um sólido campo de pesquisas já firmado a respeito, entre os quais, ao que tudo indica, não pairam dúvidas de que se trata de um objeto acerca do qual o historiador tem muito a dizer, inclusive de objetos tão fugidios como a 'cidade sensível' na perspectiva de Corbin (1998).<sup>2</sup>

Acontece que o enfoque na perspectiva da 'cidade sensível' ou das sensibilidades não pode ser pensado como dificuldade. Pelo menos não se entende por sensibilidade o modo como os atores sociais percebiam os fluxos das mudanças ocorridas no cotidiano e o modo como reagiam ou recepcionavam o novo, a exemplo das mudanças que impactavam o seu dia-a-dia. De maneira que os temas sugeridos por Corbin (1998) como parte da 'cidade sensível' – cheiros, ruídos ou ritmos – assim como os sugeridos neste trabalho – a vida pública a partir do teatro e do cinematógrafo – podem ser relacionados à idéia de sensibilidade exatamente por terem provocado todo um impacto na vida cotidiana, resultando em mudanças de comportamento, de atitudes ou visões de mundo.

Devo esclarecer, neste ponto, que o sentido atribuído a essas novas sensibilidades tem a ver com a apreensão das cidades em sua relação com o moderno. Nessa perspectiva, parece pertinente estabelecer uma aproximação com o texto 'As sete portas da cidade', da autoria de Maria Stella Bresciani, um texto com quase vinte anos que veio a público, mas que continua bastante atual. Das sete portas ali sugeridas, uma, em particular, interessa-

me diretamente. Refiro-me à quarta porta, na qual a autora, refletindo sobre a modernidade oitocentista, fala de uma 'reeducação dos sentidos do habitante da cidade', em relação à qual, palavras como novo e nova têm sido utilizadas até a exaustão (BRESCIANI, 1991). Portanto, sensibilidade tem a ver, neste trabalho, com o novo na vida das pessoas e como elas o recepcionam.

Ora, falar em sensibilidades do passado é falar numa das preocupações hoje da história cultural. A esse respeito, Sandra Jatahy Pesavento esclarece que a história cultural, ao se empenhar no resgate dessas sensibilidades, tem se valido das marcas do passado nos materiais de arquivo, nas artes e na literatura. Trata-se, no caso, 'de indícios ou pegadas, deixados pelo homem e que se oferecem à leitura'. Claro: leitura iluminada por uma pergunta ou questão da parte do historiador no tempo presente (PESAVENTO, 2007, p. 15). Sem dúvida, mas leitura que, segundo ressalva da própria autora, seria impossível sem a atenção devida para certas marcas de historicidade. É que, 'mesmo as sensibilidades mais finas, as emoções e os sentimentos, devem ser expressos e materializados em alguma forma de registro passível de ser resgatado pelo historiador' (PESAVENTO, 2007, p. 19).

O trabalho consta de três pequenos itens. No primeiro, focalizo o pioneirismo recifense no tocante à condição de primeira cidade da região a instituir práticas relativas a uma vida pública noturna então decantada como *civilizada*. Valho-me, para tal, de um conjunto de sinais, rastros e/ou testemunhos de época, a exemplo de imagens produzidas por Mário Sette, um cronista que retratou com maestria hábitos e costumes da terra, dos que ouviu falar de geração a geração ou dos que foram vistos e/ou vivenciados por ele próprio; também exploro crônicas de época ou sobre a época relativamente a duas pequenas capitais da região, as cidades de Parahyba do Norte e Maceió, respectivamente, nas quais se sobressai a visão de que cidades que não contassem com certas formas de entretenimento, a exemplo de teatro e/ou cinema, eram cidades tristes, monótonas, distantes da vida *civilizada*; no segundo, chamo a atenção para o modo como o cinema foi apropriado pelo imaginário letrado como um ingrediente por excelência da vida moderna, a influenciar o cotidiano no tocante à adoção de hábitos e comportamentos marcados por uma nova sensibilidade; no terceiro, focalizo a recepção ao cinema em dois sentidos: seja como uma arte que proporciona, aos expectadores de plantão, a obtenção de conhecimentos sobre o mundo dito *civilizado*, advindo

<sup>2</sup> Maria Stella Bresciani, refletindo sobre a historiografia das cidades no Brasil e no mundo, demonstra, embora de forma bastante resumida, os aspectos seguintes: a constituição desse campo de estudo, as principais referências teóricas pelo mundo afora, os temas que mais têm sido recordados aqui no Brasil etc. (BRESCIANI, 1998).

daí a idéia de que era uma arte com pretensões pedagógicas, seja como uma arte capaz de deturpar as consciências, atentando, neste último caso, contra a moral e/ou bons costumes.

EM NOME DA VIDA CIVILIZADA: O TEATRO COMO MEIO DE COMBATE À VIDA PACATA E MONÓTONA?

De acordo com certo cronista do Recife antigo, só é possível falar em vida noturna na cidade a partir de 1909, ano em que se instalou o cinematógrafo permanente, isto é, cinematógrafo com programação diária o ano inteiro. O cinematógrafo já circulava pelo Recife antes. Porém, ao que tudo indica, não se tratava de um entretenimento incorporado ao cotidiano, conquanto não passava de uma prática itinerante, não raro, marcada pelo improvisado. Só com o cinema permanente é que o feitiço teria tomado conta da cidade. É que surgiram casas para o 'pessoal de primeira' (Pathé, Roial) e para o 'pessoal de segunda' (Vitória), de tal modo que as imagens do cinematógrafo eram o assunto predileto pela cidade afora. E mais: se antes muitos só saíam de casa em ocasiões especiais, para ir a uma festa de igreja ou a uma temporada de teatro, agora estavam adquirindo novos hábitos, o de ir para a rua e se dirigir às novas casas de espetáculos, onde as calçadas ficavam tomadas e os bondes passavam a custo (SETTE, 1958).

Talvez possamos falar em exagero, da parte do cronista, no tocante ao fechamento de questão com a idéia de que o Recife só passou a ter vida noturna com a instalação do cinematógrafo permanente. Para começo de conversa, o cronista esquece de acrescentar que ao se referir à vida teatral, estava a visualizar apenas o teatro em sua relação com o que hoje costumamos chamar de 'alta cultura'. Neste sentido, possivelmente a questão poderia ser formulada nos seguintes termos: o Recife chega ao início do século XX quase sem vida pública noturna, em se tratando de entretenimentos ditos civilizados, bem ao gosto de uma elite em sintonia com o que havia de mais requintado ou grandioso pelos palcos mundo afora. Ora, pensar diferente era não estar condizente com a cidade dita *civilizada*.

Entretanto, tudo leva a crer que o Recife não era tão devagar, antes da emergência do cinematógrafo, quanto dá a entender o cronista. Se as temporadas de teatro davam um ânimo incomum à vida cotidiana, outros espaços públicos também eram freqüentados à noite. Aliás, o mesmo cronista aponta, em outra imagem sobre o Recife, para mudanças de hábitos no cotidiano da cidade, quando da instalação, já em 1859, do moderno sistema de iluminação pública à base de gás, a

começar pelo comércio, em razão de as lojas poderem 'apresentar melhor sedução de vitrinas e mostruários à noite'. Agora as famílias 'saíam muito mais às ruas depois das ave-marias do que outrora, com a meia escuridão do azeite de peixe'. E, caso não bastasse os bicos de gás espalhados nas principais artérias da cidade, os próprios comerciantes optaram, em algumas dessas artérias (rua do Crespo, rua Nova ou da Imperatriz etc.), por uma iluminação especial também à base de gás, instalando lampiões extras em seus estabelecimentos que 'mantinham-se acesos até às 9 da noite, quando o comércio fechava' (SETTE, 1958).

Assim, o dia prolongava-se até certa hora da noite, o que parece indicar que, com ou sem temporadas de teatro, havia motivos de sobra para se permanecer em algumas artérias principais da cidade por mais algum tempo, a começar pelo efeito representacional da iluminação a gás que, proporcionando a essas artérias e aos seus estabelecimentos comerciais um caráter de vitrine, constituía um espetáculo à parte. Com isto, estaria a se efetivar o que poderia se chamar de tempo produtivo do gás e novas sensibilidades daí decorrentes. Sensibilidades como as que eram esperadas por um redator do Jornal do Recife já no ano de 1865, para quem a iluminação a gás, ao ser estendida, a partir da rua Nova, para artérias próximas, como a rua do Imperador ou Praça da Independência, produziria todo um efeito de beleza para o passeio noturno das famílias, para não falar no estrangeiro que visitasse a cidade, que poderia testemunhar o quanto ela estaria a se aproximar das belas cidades europeias (ARRAIS, 2004, p. 334).

Todavia, tudo leva a crer que isto era muito pouco, no imaginário oitocentista, para se falar em vida noturna, em se tratando de hábitos *civilizados*. Até porque o Recife não conseguiu realizar aquele que parecia ser o anseio maior de sua elite, a edificação de um autêntico passeio público. Trata-se, na verdade, de um anseio que se arrastou por toda a segunda metade do século XIX, com todo um bate/rebate na imprensa local entre homens de letras e/ou autoridades da higiene, entre outros, sobre sua melhor localização e decantação enquanto importante ingrediente da vida *civilizada*. Porém, um anseio alimentado pelas elites locais durante décadas e que chega ao início da República sem que tenha sido concretizado (ARRAIS, 2004, p. 240).

Assim, parece pertinente, da parte do cronista Mário Sette, considerar que foi com o cinematógrafo permanente, a partir dos anos 1910, que ocorreu a instituição de hábitos novos, como o de sair de casa todas as noites – em que 'homens sizudos deram para regressar aos lares depois das dez, o que nos tempos que corriam, constituía um grave escândalo, uma indisfarçável imora-

lidade' (SETTE, 1958, p. 139) – ou o de se adotar, na vida cotidiana, atitudes do astro preferido – a exemplo de Psilander, 'um simpático e esbelto galã dinamarquês das fitas de Nordisque', que, além de ter dado o 'que fazer às moças da época', 'muitos imitadores teve nos rapazes' (SETTE, 1958, p. 139).

Porém, ainda que considere, nas imagens literárias que projeta sobre o Recife do seu tempo, o cinematógrafo permanente como uma forma de entretenimento noturno bem mais intensa que o teatro, o nosso cronista não deixa de enfatizar que as temporadas do Teatro Santa Isabel causaram significativo alvoroço no cotidiano local, adquirindo a cidade outro ritmo. Inaugurado em 1850, muito se lamentou o incêndio que o destruiu em 1869. É que memoráveis espetáculos ali tiveram lugar, com a presença de 'admiráveis companhias' estrangeiras. Mas, reinaugurado em 1876, 'temporadas de brilho, de concorrência, de entusiasmo e de lucros se sucederam' (SETTE, 1958), atraindo a sociedade elegante do Recife e alhures<sup>3</sup> ao palco do imponente teatro.<sup>4</sup> A única ressalva é que o cronista esquece que se tratava de 'temporadas de brilho' para as famílias abastadas da cidade ou alhures, uma vez que o Santa Isabel era uma casa de espetáculos não condizente com o lugar social da maioria de seus habitantes.

Assim, só é possível falar em vida pública noturna – pelo menos em se tratando de hábitos de lazer considerados elegantes, de bom tom no tocante a certas pretensões *civilizadoras* –, naquele Recife das últimas décadas do século XIX, por ocasião das temporadas de teatro. De acordo com o já citado cronista do Recife antigo, numa terra onde todos se conheciam, ir ao teatro constituía, até o tempo de sua mocidade (início do século XX), um 'grande acontecimento doméstico'. Ao anunciar-se a chegada de uma 'troupe', a cidade inteira ficava sabendo da peça de estréia. Por isto, o comentário era um só: 'vamos ter companhia'. E a cidade, de ruas tão 'sossegadas', movimentava-se. Alguns dos preparativos eram dignos de nota: 'tiravam-se os vestidos de guarda-

roupas; enrolavam-se os papelotes; punham-se à mão luvas, agasalhos, binóculos'. E, ao anoitecer, tocava-se 'a pentear os cabelos, a arrochar os espartilhos, a comprar as tualetes' (SETTE, 1958, p. 124).

O cronista, no entanto, esquece de mencionar que toda essa azáfama, todo esse frenesi, por ocasião das temporadas de teatro, era para pessoas da elite. Esquece de dizer que luvas, binóculos, vestidos apropriados à ocasião, espartilhos, dentre outros apetrechos da 'tualete' feminina, eram próprias das senhoras e senhorinhas, não faziam parte da linguagem da gente comum. Sem dúvida, devia ser um 'grande acontecimento doméstico', mas para a elite local. Todavia, não há que negar que, enquanto durava a temporada, muita coisa mudava no Recife. Agora, parecia outra cidade, o ritmo da vida cotidiana era outro, a começar pela presença de famílias de elite de toda a região, também atraídas pelo glamour do Santa Isabel.

Ora, em se tratando de uma cidade relativamente pequena como o Recife à época, em que pese sua posição de destaque no cenário regional, essas temporadas de teatro, com a presença de companhias de renome nacional ou internacional, davam o que falar. Daí a referência, da parte do cronista, sobre o alvoroço nos lares e nas ruas, quebrando-se o sossego costumeiro.<sup>5</sup> Para as elites locais eram de um regalo a toda prova. Para tais elites, sempre ávidas pelas novidades vindas dos chamados grandes centros *civilizados*, as peças anunciadas no Santa Isabel excitavam-lhes as 'versalhadas de poetas' ou 'discursos de acadêmicos', isto para não mencionar os 'atos ridículos de velhucos apaixonados'. E se não bastasse o 'cíume das baronesas', há que notificar as 'quebras de armazéns de açúcar'. Ademais, 'quem ignora o pega de Castro Alves com Tobias Barreto por causa de duas artistas?' (SETTE, 1958, p. 121).

Ora, se é um fato que o Recife dispunha, para o desfrute de suas elites, de tais temporadas de teatro, as quais contribuíam para mudar o aspecto da cidade, que passava a contar com certa vida pública noturna bem

<sup>3</sup> O fato é que as temporadas do Santa Isabel repercutiam longe. Câmara Cascudo, ao refletir sobre sua Influência na cidade de Natal, mostra que os 'natalenses ricos' viajavam de trem ou de navio ao Recife só para aproveitar essas temporadas, 'ansiosos não apenas para ouvir mas especialmente para contar no regresso a Natal as maravilhas do Santa Isabel' (MOURA FILHA, 2000, p. 163).

<sup>4</sup> Não obstante as imagens sobre o imponente prédio, em sua monumentalidade, digam respeito ao prédio totalmente reconstruído e entregue ao público em 1876, é importante considerar que desde o início foi concebido como uma espécie de 'monumento da civilização' nessa parte dos trópicos. Trata-se da constatação de que foi 'projetado com requinte' e 'segundo as regras do neoclássico', impondo-se no cenário urbano recifense por sua 'sobriedade e beleza' (MOURA FILHA, 2000, p. 125).

<sup>5</sup> Contudo, há que lembrar que o Recife era sossegado, mas nem tanto, uma vez que aos poucos começava a conviver com o som de muitas vozes, uma espécie de polifonia a indicar que a cidade já não convivia apenas com ritmos e sons puramente provincianos, conquanto adquirira ritmos e sons associados à idéia de progresso. Se até os anos 1860, por exemplo, o ritmo cotidiano era regulado pelo som dos sinos de suas muitas igrejas, a orientar o momento de fazer ou deixar de fazer alguma coisa, duas décadas depois, ainda que os sinos continuassem a orientar a hora local, outros ritmos, decorrentes da Introdução da técnica, se faziam presentes no cotidiano, a exemplo dos 'silvos agudos das locomotivas' ou do tempo do relógio, como o que foi instalado em 1875, por Iniciativa da Associação Comercial, no Arsenal da Marinha, no então Bairro do Recife, ali instalado para marcar a hora oficial, ritmando assim o trabalho e as atividades comerciais nessa área central da cidade. Mas também relógios de bolso, de parede, de mesa, todos de fabricação estrangeira. Logo, relógios que aos poucos foram instalando um novo tempo, bem diferente do tempo regulado exclusivamente pelo toque dos sinos (ARRAIS, 2004, p. 356).

ao gosto dessa elite, o que dizer das pequenas capitais da região, onde os entretenimentos noturnos eram ainda mais escassos? Cidades como a capital paraibana, em que certo engenheiro militar, homem viajado que residia ali há alguns anos, ocupa as páginas de um jornal no último ano do Império, para demonstrar, dentre outras coisas, o quanto era uma cidade 'monótona', sem ter para onde ir à noite, a começar pelo fato de que o 'theatrinho' ali existente não se constituía num verdadeiro 'templo das artes'. Aliás, sequer deveria existir, pois, ao invés de ser uma honra para aquela 'ilustrada sociedade', a fazia corar toda vez que transpunha a 'soleira de sua única e acanhada porta'. Ora, estando a cidade de Parahyba às voltas com uma vida monótona – uma vez que, afora aquele 'theatrinho', o seu povo não contava com diversões que pudesse elevá-lo a um 'verdadeiro céu de delícias' –, tornava-se urgente a construção de um 'bom teatro', um desses edifícios dotado de 'architectura', 'beleza', 'condições higienicas' e 'segurança', capaz de atrair um povo e engrandecê-lo. Enfim, um 'prototypo do bom gosto, da educação e da civilização' (CRUZ, 1889, p. 2-3).

Anos depois, a cidade de Parahyba do Norte, mesmo já contando com o teatro Santa Rosa, considerado moderno para os padrões da época – um prédio de aspecto monumental, cuja fachada o filiava ao neoclássico e cuja localização assumia um ponto 'focal' na paisagem, erigindo-se como um dos emblemas de modernidade urbana que a cidade começava a ostentar (MOURA FILHA, 2000, p. 159-160), ainda assim continuava a ser representada, em termos de vida pública noturna, como uma cidade marcada pela monotonia ou tristeza.

Um viajante francês, em visita à capital paraibana no ano de 1907, retorna ao seu país com uma impressão nada promissora do *modus vivendi* local. A primeira imagem é a de que os 'viajantes' sofrem nos 'pesados bonds' (puxados a burro) em circulação pelas 'ruas daquela cidade morta'. Também nessa 'cidade triste, quase inanimada', as ruas e praças são pessimamente iluminadas, pois não contam senão com as 'trêmulas luzes' de alguns 'lâmpioes [a querosene] denegridos pelo fumo'. Ademais, 'tudo ali é calmo, tranqüilo como o espírito dos habitantes (...)'. Enfim, uma cidade marcada por um 'silêncio quase religioso', sem a ruídosidade da vida moderna. É que, nessa pequena cidade de 25 mil habitantes, a 'herva cresce à vontade nas vias públicas' e os 'raros passeantes resvalam como sombras', nada perturbando a 'calma geral'. Ali 'conversa-se a meia voz' e os 'gestos são lentos, calculados'. À noite, então, a 'vida

desaparece', uma vez que às 8 horas todos se recolhem, para não falar que às 9 horas já não há iluminação pública. Com isto, 'parece estender-se um manto sobre a cidade adormecida e as estrelas brilhantes do firmamento luminoso velam o santo repouso desse povo de costumes tão austeros e patriarchaes'.<sup>6</sup>

Mas não se pense que representações dessa natureza só seriam possíveis na visão de um visitante estrangeiro, oriundo de plagas marcadas, segundo um letrado local, pelas 'ásperas aspirações da vida moderna', onde já não se convivia com 'costumes primitivos', para não mencionar sua condição de 'lugar de delícias' para quem buscasse 'distrações', 'flonflons' ou 'aventuras galantes' (MONÓLOGO:..., 1910, p. 1).

O fato é que letrados da terra, de forma mais ou menos enfática, também a representavam nos termos acima. Em 1910, por exemplo, a cidade de Parahyba do Norte seria tão carente de distrações noturnas que em uma crônica de época lê-se: 'Um povo que não se diverte, é um povo que entristece, que se brutifica e que vai a caminho do crime'. E num outro trecho: 'Precisamos de festas públicas, de ajuntamentos repetidos e freqüentes (...)'. Até porque as companhias de teatro, as mais esperadas ali, 'não freqüentam os meios onde se sabe que a reunião é rara, fogem das cidades onde ouvem dizer que não há alegria pública'. É certo que não era tarefa fácil conseguir uma companhia de teatro para uma temporada de alguns dias, a exemplo da companhia Francisco Santos, que se encontrava na cidade naquele momento. Mas, o que fazer quando essa companhia fosse embora? E quanto a um 'cinematógrafo permanente', quando será ali uma realidade? Sim, porque a Parahyba está a necessitar de um desses 'magníficos cinemas' já existente em outras capitais, um cinema capaz de proporcionar 'constantes oportunidades de distração pública, distração para gente de todas as classes sociais, (...) desde o capitalista abastado até o pobre que, a pequeno preço, passa algumas horas divertido e satisfeito'. Daí a necessidade de os habitantes de Parahyba 'remodelarem' seus hábitos, sob pena de a cidade continuar a ser 'acusada de insípida, morta de gosto, atrasada em tudo (...)'. (MONÓLOGO:..., 1910, p. 1).

E isto ocorria até mesmo quando inúmeros equipamentos urbanos, espécies de termômetros com os quais se costumava medir o nível de *progresso* de uma cidade, eram já conhecidos do público local. Possuir bonde elétrico, luz elétrica ou sistema de abastecimento de água, além de jardim público, ruas calçadas ou cinemas, não eram motivo suficiente para que se deixasse de repre-

<sup>6</sup> O texto acima parafraseado foi originariamente publicado na Revista *Annales Diplomatique e Consulaire*, sendo a tradução de responsabilidade do próprio jornal que o publicou na capital paraibana (THUREL, 1907, p. 2).

sentá-la conforme referido acima. Em 1917, por exemplo, a capital paraibana já contava com todos esses equipamentos e, no entanto, continuava a ser representada como lugar do atraso. Isto ocorria não por falta do equipamento e sim por sua insuficiência e precariedade (NECESSIDADES, 1917, p. 1). É como se nas falas de época se pretendesse demonstrar que não adiantava uma cidade contar com tal ou qual ícone da vida *civilizada* se ela continuava na mesma, se funcionava de forma tão precária que era como se não existisse.

Assim, o referido editorial deixa subentendido que não é porque contava com os mencionados equipamentos urbanos que a Parahyba deixava de ser uma cidade marcada pela monotonia. O citado editorial parecia indicar que a capital paraibana carecia mesmo era de ritmo. Se as diversões ali eram raras e a tristeza da terra e dos indivíduos era uma coisa corriqueira, faltava-lhe também ritmo. 'O despertar da Parahyba é como o despertar de uma velha preguiçosa, sonolenta, aborrecida. Não é como aquele vivo despertar de Paris, onde a alma do povo se agita, preocupada com os seus múltiplos afazeres' (NECESSIDADES, 1917, p. 1).

O exagero é visível, porquanto era impossível comparar as cidades de Paris e Parahyba nos anos 1910. Todavia, a fonte em questão parece indicar que a idéia de modernidade urbana, na experiência nortista, expressava-se menos pela existência de ritmos sociais intensos, já visíveis em outras experiências urbanas em todo o mundo sublunar e mais pela aquisição de certos equipamentos urbanos, decantados como verdadeiras *maravilhas* do progresso técnico. Com isto, os letrados locais tendiam a construir a imagem de cidade moderna para experiências urbanas ainda não enredadas com a idéia de *rush* ou vida intensa, chegando ao ponto, em alguns casos, de chamarem de 'metrópole', a essa ou aquela cidade, só porque já contava com uma ou outra marca do mundo *civilizado*.<sup>7</sup>

No tocante aos equipamentos urbanos diretamente relacionados a uma possível intensificação da vida pública, a exemplo dos jardins, a cidade de Parahyba do Norte, nesse particular, estaria adquirindo 'ares de modernice e civilização requintada' naquele 1917. Segundo um cronista, a cidade estava sendo dotada de jardins e arborização, o que contribuía tanto para seu 'aformoseamento' quanto para uma 'ação purificadora' sobre o ar que ali se respirava. Mas bem entendido, os 'novos e modernos

logradouros' ali instalados eram uma tentativa de distração contra o 'tédio' e de 'quebra' da 'monotonia enervante do pacato viver provinciano' (XISTO, 1917, p. 1).

Algo parecido ocorria em Maceió, capital alagoana. Crônicas e memórias relativas ao período aqui estudado dão conta de que era uma cidade marcadamente provinciana à época. No começo do século XX, por exemplo, inúmeras marcas estariam a indicar que se tratava de uma cidade de 'gostos simples e desejos modestos'. Ao contrário das grandes capitais, ali não havia prédios de três andares, desconhecendo-se elevadores. Isto para não falar nos automóveis, ainda desconhecidos dos filhos da terra. É certo que contava com um bondinho a burros, mas que funcionava tão precariamente que 'as pessoas de horário certo na repartição e na loja procediam com segurança economizando o tostão da passagem'. Também é certo que contava com luz elétrica, mas uma luz que, mesmo embasbacando o sujeito do interior, 'habituaado ao lampião de querosene e à fuligem', não parecia grande coisa. Com suas 'lâmpadas miúdas', que esmoreciam com freqüência, a rede elétrica não parecia contribuir para que a cidadezinha abandonasse o hábito de repousar logo cedo, sempre ordeira e deserta (RAMOS, 1984, p. 52-53).

A depender do olhar do cronista alagoano acima parafraseado, parece impossível querer encontrar aí algum sinal de vida noturna para gente de gosto. Ele informa: 'davam-se ali representações de amadores, apareciam, com modéstia, companhias cambembes, cinemas vagabundos, mágicos e hipnotizadores. Espetáculos verdadeiros não se conheciam'. Até porque ali não existia um teatro para grandes espetáculos. Até que Sua Excelência, o Governador, sensível às necessidades da capital, apresentou projeto para construção de um teatro público, construído com dinheiro proveniente de um empréstimo na Europa. Em sua ácida ironia, o cronista não perdoa: 'vencidos diversos contratemplos, o prédio se inaugurou, vistoso, com louvores gerais, e logo na estréia adquiriu fama. Uma companhia italiana cantou lá O rigoletto, Aída, Barbeiro de Sevilha. Alcançou aplausos calorosos e morreu quase toda de febre amarela' (RAMOS, 1984, p. 54-55).

De modo que, para o cronista em questão, não é que não existisse, na Maceió retratada em suas crônicas, vida pública noturna. O que não existia era vida pública noturna com espetáculos de bom gosto, deixando su-

<sup>7</sup> É o caso, por exemplo, de um redator de jornal da cidade de Areia, que se refere à capital paraibana, em 1911, como a 'nossa metrópole' ou 'metrópole paraibana'. Na ocasião, o autor estava a reclamar do aspecto acanhado da estação de trem da capital, por se tratar de um 'montão de barro e tijolo sem estylo architectural, grosseirão e acachapado', sem dúvida, um 'flagrante anachronismo na história actual da evolução material da nossa metrópole'. Ademais, a 'metrópole parahybana', aos poucos, estaria perdendo a 'velha feição colonial de sua construção rudimentaríssima', estando prestes a se tornar uma 'das mais belas capitais do Norte', porque em breve contará com luz elétrica e bondes de passageiros, também elétricos etc (A NOSSA..., 1911, p. 1).

bentendido, por assim dizer, que os espetáculos de variedades ali oferecidos por companhias de teatro ‘cambembes’ e por ‘cinema vagabundo’ não eram grande coisa. Ademais, como presenciar ali espetáculos verdadeiros se, por não contar, durante muito tempo, com um teatro público de grande porte, nenhuma companhia estrangeira ali se apresentaria?

Mas, construído o teatro, inaugurado na segunda década do século XX, mais uma pequena capital do Norte do Brasil passava a contar com uma casa de espetáculos de aspecto suntuoso, edificada em estilo neoclássico, também ali construída com dinheiro público. Mas, como facilmente se filtra de certa crônica de Félix Lima Júnior, rememorando a Maceió de outrora, quando o teatro Deodoro estava sendo construído, por volta de 1910, a cidade já contava com cinemas permanentes, a exhibir fitas ‘dinamarquesas, italianas e francesas, estreladas por Valdemar Psilander, Lida Borrelli e Max Linder’ (LIMA JÚNIOR, 2001, p. 59).

De modo que em Maceió, ao contrário de outras capitais da região (Recife, Parahyba do Norte...), sua principal casa de espetáculos, o Deodoro, surgiu em plena afirmação do cinematógrafo, momento em que, em decorrência deste último, a atividade teatral estava a arrefecer em todos os rincões da terra. Porém, mesmo parecendo uma reivindicação tardia, a capital alagoana queria contar com uma casa de espetáculos, a exemplo do que já ocorrera com outras capitais do Norte, de que a elite local pudesse se orgulhar. Portanto, para a elite de Maceió e de muitas outras cidades, espetáculos de bom gosto tinham a ver com bons teatros e com companhias teatrais de renome. Nada de teatro ‘mambembe’ (lembrar que o cronista alagoano mencionado pronuncia ‘cambembe’), levado a efeito por pequenas companhias itinerantes, já descrito acima.

#### A POPULARIZAÇÃO DO CINEMA: UMA ARTE DA SEDUÇÃO A SERVIÇO DA INSTITUIÇÃO DE VIDA PÚBLICA NOTURNA NO NORTE?

O fato é que arrefecimento da vida teatral, em decorrência da emergência do cinematográfico, foi um fenômeno que tomou corpo pelo mundo afora. Na França, por exemplo, poucos teatros pelo país afora, a exemplo da Ópera de Paris, puderam competir com os recursos espetaculares do cinematógrafo quando de sua propalação na primeira década do século XX. Acontece que ‘os filmes acenavam com a promessa de que agora isso estava ao seu alcance a um preço bastante baixo’. Com essa popularização, não deu outra, muitos teatros na França foram remodelados para comportar a nova

forma de espetáculo. Sem dúvida, a invenção do século (WEBER, 1988, p. 213).

Também nas cidades do Norte brasileiro o teatro foi obrigado a conviver com a invasão do cinematógrafo. Há inúmeros exemplos, conforme a pequena amostragem a seguir, de teatros sendo adaptados para funcionarem também como cinemas. Nas capitais de Estado, com o advento do cinema, a maioria dos grandes teatros se vê na contingência de adaptar-se para abrigar o novo meio de expressão artística. No Recife, por exemplo, o teatro Santa Isabel teria contado com temporadas de cinema antes mesmo de existirem cinemas permanentes na cidade, conforme recorda um cronista relativamente ao seu tempo de rapaz (SETTE, 1958, p. 137).

Na verdade, uma forma de entretenimento que passa a ser decantado, no Recife do início do século XX, como a grande arte moderna da sedução, não obstante, também tenha gerado muitos desencantos. Porém, descontentamentos à parte, o cinematógrafo prolifera a tal ponto que, nos anos 1920, já eram mais de vinte as casas de exibição em vários pontos da cidade, fossem aquelas exclusivas para cinemas ou na forma de cine-teatros. Outrossim, há que falar ainda da proliferação do cinematógrafo em associação com inúmeros outros entretenimentos ou locais de diversão, a exemplo de exposições em confeitarias e/ou pastelarias, cassinos, festas de noivado ou mesmo em espetáculos circenses, exposições anunciadas na imprensa local com chamados sobre seu caráter de arte da sedução (SANTIAGO, 1995, p. 34-39).

A invasão do cinematógrafo nos espaços que antes eram dedicados exclusivamente a espetáculos teatrais ocorreu praticamente em todo o mundo sublunar, invasão que na Paraíba atingiu sua maior e melhor casa de espetáculos, o teatro Santa Rosa, localizado na capital. Em 1916, por exemplo, quando se falava nos cinemas da cidade, o teatro Santa Rosa estava entre eles (H, 1916, p. 3). Isto significa que, ao contrário do teatro Santa Isabel, transformava-se em cinema apenas temporariamente, quando não havia nenhuma temporada de teatro à vista, o teatro Santa Rosa passava muitos anos sem qualquer atividade teatral, merecendo, da parte de um contemporâneo, a seguinte recordação e comentário crítico: ‘casa de tanta tradição, palco de acontecimento de tanto relevo, viu-se um dia degradado à triste condição de cinema, ficando a cidade privada por longo tempo do único recinto onde podia receber as companhias que vinham ao Norte do País (...)’ (LEAL, 1953, p. 171).

Lembro, contudo, que esta última informação não é confirmada em estudo recente, o qual sugere que o teatro Santa Rosa, em nenhum momento, fechou suas portas para o público que amava o teatro, apenas não se mantendo como uma casa de espetáculo voltada ex-

clusivamente para apresentações teatrais, embora tenha sido construído para esse fim, numa época (1889) em que o cinema ainda não estava na ordem do dia. Todavia, quando de sua transformação em cinema, ele teria abrigado as duas formas de arte durante 30 anos, uma vez que já em 1911 tornara-se cine-teatro e se manteve-ra como tal até 1941 (ARAÚJO, 2001, p. 4).

Estaria José Leal equivocado ao informar que, em certo momento, o teatro Santa Rosa fechou suas portas às atividades teatrais? Ou, ao contrário, fala com conhecimento de causa por ser contemporâneo do período ao qual se refere? E quanto à Fátima Araújo, autora desse estudo recente, estaria ela correta ao afirmar que o teatro Santa Rosa passou 30 anos como cine-teatro? Não teria havido, durante esse período, algum interregno em que a cidade tenha ficado sem espetáculos teatrais? Contradições à parte ou mesmo desinformações à parte, o que importa reter aqui é que o cinema chegou com força total, ocupando uma parte significativa do espaço antes destinado exclusivamente ao teatro.

Também no interior dos Estados houve casos, à época estudada, de casas de espetáculos que em sua origem abrigava tão-somente atividades teatrais, mas que foi levado, com o advento e propagação do cinema, a conviver com o universo da cinematografia, às vezes comportando uma e outra forma de expressão artística, às vezes abandonando por longos períodos a linguagem teatral. A título de exemplo, pode ser mencionado o caso do teatro Santa Ignez, da cidade de Alagoa Grande-PB, considerado o terceiro mais antigo da Paraíba (os dois primeiros são o teatro Minerva, da cidade de Areia, e o teatro Santa Rosa, da capital). Inaugurado em 1905, já nos anos 1930 estava com suas atividades teatrais paralisadas, não sem antes ter sido palco de movimentadas temporadas nesse ramo artístico, inclusive com apresentação de companhias estrangeiras. Logo, não é de admirar que o Santa Ignez tenha se transformado, nessa fase de crise do teatro a nível local, em cinema (FREIRE, 1996, p. 85).

Reportando-se ao período de fausto do teatro alago-grandense, Ednaldo do Egypto, teatrólogo paraibano, esclarece: 'uma bela casa de espetáculos, ao estilo italiano, [...] que, com sua arquitetura barroca e sua estrutura interna em pinho de riga da melhor qualidade, mais do que simples espaço que abrigou companhias estrangeiras, peças teatrais e operetas com atores famosos foi também uma significativa peça do grande movimento cultural que se registrara naquela época' (FREIRE, 1996, p. 88-89).

Não obstante exagere quanto à leitura de que o Santa Ignez é dotado de uma 'arquitetura barroca', o teatrólogo paraibano parece correto ao sugerir que o mesmo constituiu um dos pontos altos do teatro paraibano nas

primeiras décadas do século XX. Até porque no período, era raro o caso de cidade do interior contar com edifícios construídos exclusivamente para abrigar atividades teatrais, em particular, no que se refere à construção de edifícios que se traduzissem pelo seu efeito espetacular no cenário urbano, quer pelos seus traços arquitetônicos quer pela sua monumentalidade, em se tratando de cidades do interior. Além do Santa Ignez, em Alagoa Grande, são dignos de menção os casos do teatro Minerva em Areia (inaugurado em 1859, com o nome de teatro Recreio Dramático), o São João na cidade cearense de Sobral (inaugurado em 1880, sendo uma espécie de réplica em miniatura do Santa Isabel do Recife), e o Sete de Setembro na cidade alagoana de Penedo (inaugurado em 1884, com uma arquitetura marcada pela 'concepção neoclássica') (MOURA FILHA, 2000, p. 175).

Com exceção do teatro Santa Ignez, os demais teatros mencionados acima são da segunda metade do século XIX, todos construídos em razão da importância dos respectivos núcleos urbanos no período, seja em termos econômicos e/ou culturais. Mas eram exceções, pois, conforme explicitado acima, eram raros os casos de cidade do interior com teatro do porte dos exemplos mencionados. Tudo leva a crer que agora (começo do século XX) já não havia mais espaço para a construção de casas de espetáculos voltadas exclusivamente para o teatro. Ou se construíam prédios para cinema, na melhor das hipóteses para cinema e teatro, ou não se construíam coisa alguma. Com exceção do Santa Ignez em Alagoa Grande, não existem notícias da construção de novos teatros nas cidades do interior. No máximo, foram construídas casas de espetáculos para abrigar as duas formas de expressão artística, advindos daí os cine-teatros.

Enquanto isso, cada vez mais se tinha conhecimento de casas de espetáculos exclusivamente para cinema no decorrer da década de 1910 e seguintes, a exemplo do cinema Conceição, na cidade paraibana de Itabaiana, ali inaugurado em 1910 (MAIA, 1977, p. 221-222), e do cinema Fox, na cidade de Campina Grande, ali inaugurado em 1918 (CÂMARA, 1998, p. 88). Essa mudança de perspectiva vinha acompanhada de uma mudança de tom no discurso que antes elegera o teatro como expressão máxima da vida *civilizada*. Antes do advento do cinema, eram inúmeras as falas em prol do teatro nos termos acima. De conformidade com essas falas, nenhuma cidade podia se considerar em sintonia com o mundo *civilizado* caso não contasse com o seu teatro, embora, não raro, ficasse só no plano da reivindicação, acerca da qual os veementes apelos de seus letrados passavam ao imaginário local como um sonho impossível de realizar. Com o advento do cinema, perdeu força a ênfase no teatro.

O fato é que no início do século XX, nenhuma comunidade, por pequena que fosse, queria ficar sem a sua sessão de cinema, mesmo que do tipo itinerante, conforme mostrado por Celso Mariz na sua conferência sobre Alagoa Grande, ali realizada no teatro Santa Igeuz em 1949. Ele informa que, em 1912, 'um cinema ambulante, o Halley, nome do célebre cometa do ano anterior, visitava Alagoa Grande' (FREIRE, 1996, p. 120).

Porém, tudo leva a crer que nenhum letrado reivindicava cinema ambulante para sua comunidade. Acontece que essa modalidade de cinema, cuja exibição ocorria de forma itinerante de povoação em povoação, vila ou cidade – havendo espécies de mascates que viviam exclusivamente da exploração da novidade, então propagada como um fantástico entretenimento –, não contribuía para instituir, de forma permanente, vida pública noturna. Ora, tudo leva a crer que tais letrados tinham plena consciência disso. Por isto, em 1911, na cidade de Areia, na Paraíba, um deles reivindicava um cinema permanente, a única distração capaz de arrancar seus habitantes da 'insipidez' que ali reinava, lugar marcado por uma vida social 'estreitíssima e acanhada'. Um cinema ali faria um enorme bem. Dentre outros motivos, porque contribuiria para suavizar a 'tristeza e enervamento' próprio de uma cidade habitada por uns 'pobres matutos'. Daí a interrogação: 'é possível que continuemos a viver aqui uma vida de selvagem, segregados do convívio da civilização, comendo e dormindo, como o faz a qualquer besta de carga, estupidamente?' (ASPECTOS..., 1911, p. 1).

O autor da interrogação acreditava que não. Apesar de tudo, ele estava otimista e era de opinião que em breve o cinema ali produziria o 'milagre social'. Para começar, sua instalação implicaria na adoção de 'hábitos elegantes de sociedade', hábitos que não seriam condizentes com a imagem da vida noturna da cidade no momento em que emitia sua fala. Sim, pois, ao invés de hábitos elegantes, o que se tinha era a imagem de uma vida noturna 'sulcada aqui e acolá por sombras lúgubres de noctívagos que se dirigem às casas de jogo, ou que voltam bêbedos dos lupanares (...)'. Com o cinema, toda essa 'feição nocturna' equivocada desapareceria. A juventude, em particular, poderia ser salva pelo cinema. Ao invés da depravação em que vivia, resultante do contato com as 'mais reles profissionais do amor', ela teria, na 'projectão mechanica das imagens photographicas', com suas 'illusões soberbas', motivo de sobra para abandonar os 'lupanares', com suas sucessivas 'orgias e bacchanas' (ASPECTOS..., 1911, p. 1).

Portanto, toda a ênfase do cronista areiense sobre o papel redentor do cinema estava relacionada à instalação de um cinema permanente. Ora, em 1911, que é a

época em que fala o nosso cronista, a cidade de Areia já conviviera com cinemas ambulantes, com fitas projetadas de forma improvisada no teatro Minerva. Primeiro foi o cine Halley, do empresário João Gomes, com uma temporada de pouco mais de um mês. Depois, foi o empresário Júlio Barros, que instalou um cinema ambulante, no mesmo teatro Minerva, com sessões aos sábados e domingos, cuja temporada durou cerca de um ano. Em seguida, mais duas tentativas foram realizadas por ali, agora com sessões só aos sábados, mas sem nenhum sucesso (ALMEIDA, 1961, p. 100). Tudo isto teria ocorrido a partir de 1911, sem que o nosso cronista, que esperava do cinema o 'milagre social', tivesse escrito uma vírgula a respeito.

Ainda sobre cinema, uma última consideração a fazer diz respeito à constatação de que nas pequenas cidades do interior era raro o caso de casas de espetáculos, no período estudado, construídas exclusivamente para a exibição de filmes. Não raro, os cinemas funcionavam em lugares improvisados (CÂMARA, 1988, p. 82) ou conjugados com a atividade teatral. Temos, neste último caso, os chamados cine-teatros, alguns construídos exclusivamente para esse fim, outros adaptados de antigos teatros ainda do tempo em que o cinema não estava na ordem do dia.

A título de exemplo, pode ser mencionado o cine-teatro Apolo em Campina Grande. O mesmo foi construído em 1913 por iniciativa de Lino Fernandes, que, sendo dado às letras, se valeu de seu vínculo com certo grupo de elite à frente do poder local (o grupo cujo mandatário político maior era o Sr. Cristiano Lauritzen) para levar a efeito a brilhante idéia, inclusive levando ao palco várias peças de sua autoria (PIMENTEL, 1958) Além de teatro e cinema, ali também serviu de palco, ao longo dos anos, para a realização de inúmeras 'conferências cívicas e políticas', e cuja mudança de nome, em 1935, passando a se chamar 'Cine Para Todos', mereceu, da parte de um cronista local, uma nota indignada, mudança que ele julgou como um 'achincalhe' (PIMENTEL, 19—?).

Também em Palmares, no interior de Pernambuco, o cine-teatro Apolo deu o que falar. Hermilo Borba, lembrando sua infância e adolescência na cidade, fala sobre o quanto o Apolo marcou o cotidiano local entre os anos 1920 e 1930. Ali, nos dias em que não havia filmes, inúmeras peças foram representadas em seu palco, a maioria por um grupo amador local, com destaque para as 'comédias de costumes cariocas e pernambucanas, as burletas, as comédias musicadas (...)'. Quanto à exibição de filmes, diz ter assistido um sem-número, a exemplo de a 'Moeda Quebrada' e 'A Mancha Rubra', a povoar a cabeça da criançada local de um 'mundo fantástico', mundo presente em suas brincadeiras infantis,

muitos pousando de 'mocinho' ou 'bandido' conforme a ocasião. Isto para não mencionar que nos dias de sessão de cinema, preferencialmente aos domingos, falava-se no acontecimento o dia inteiro (BORBA FILHO, 1997, p. 39-42).

#### O CINEMA NO IMAGINÁRIO LETRADO: CIVILIZAR SIM, MAS SEM ATENTAR CONTRA OS BONS COSTUMES?

As representações de época no tocante ao cinema são unânimes em reconhecer que ele era um entretenimento devidamente incorporado à vida cotidiana das capitais nortistas e em muitas cidades interioranas nos anos 1910. Havia uma espécie de 'febre' do cinema, sendo inúmeras as falas a respeito de sua influência na mudança de hábitos e comportamentos, mudança nem sempre de acordo com a moral e os bons costumes. Além desse viés *pedagógico* do papel do cinema, havia reclamações contra os preços dos bilhetes, a qualidade técnica da projeção, desconforto das casas de espetáculo, dentre outras.

Em 1917, por exemplo, um cronista da capital paraibana, lançando mão do cinema como parâmetro para caracterizar sua cidade como *civilizada*, compara o momento em que emite sua fala, quando a cidade já contava com cinco cinemas, com o momento em que não só a cidade era desprovida de cinemas permanentes como havia dúvidas de que um dia pudesse tê-los. Mas para o cronista, em poucos anos a capital paraibana passou por mudanças substanciais em seu dia-a-dia. 'Hoje, leitor, a Parahyba é outra. Hoje, não temos somente um cinema permanente na capital, mas cinco. É uma verdade. Hoje, leitor, não existem nas ruas mais aqueles lampeões [referência a lâmpadas a querosene], nem burricos pelas ruas, carregando água de cacimba' (TUPY, 1917a, p. 1).

E se a cidade contava, em 1917, com todos esses cinemas e com luz elétrica (ali instalada em 1912), ela não mais se parecia com aquela cidade de alguns anos antes, em que 'o movimento das ruas, à noite, era nenhum. Um verdadeiro ermo'. Com isto, fica subentendido que a cidade já contava, em 1917, com certa vida pública noturna. Ao contrário de antes, em que, 'logo cedo, a cidade repousava, dormia, embora, às vezes, fosse despertada pela música de saudosas serenatas'. Ademais, 'todos aqui se conheciam (...). Sabia-se, com facilidade, de qualquer fato que, por acaso, se desse entre as famílias' (TUPY, 1917a, p. 1).

Entretanto, nem todas as representações de época retratando o cinema eram assim tão otimistas. Para começar, o mesmo cronista já não demonstrava tanto otimismo alguns dias depois. Enquanto 'centro de instru-

ção', o cinema 'presta os seus serviços'. Basta considerar que o espectador pode contemplar, dentre outras coisas, 'bellas paisagens da flora e da fauna, a imponência do mar, o despertar do sol em diferentes regiões, o movimento e fisionomia de muitas cidades, os costumes de seus habitantes, as ruas, os cafés, os theatros, as várias manifestações da virtude, da gratidão, do patriotismo, da liberdade e do amor, tudo isso surge, attrae, enleva o espírito com a passagem das fitas' (TUPY, 1917b, p. 1). Assim, era de opinião que o cinema projetava imagens de um mundo, até então, desconhecido, sugerindo, por assim dizer, que o espectador, sem sair do lugar, fazia longas viagens instrutivas por diversas regiões do subllunar, saindo da sala de cinema com conhecimentos sobre a fauna e flora de inúmeras regiões pelo mundo afora, sobre a vida das cidades também espalhadas pelo mundo afora etc.

Entretanto, já não percebia o mesmo papel pedagógico, em se tratando de imagens cinematográficas que retratavam a 'tristeza' e o 'luto', assim como a 'corrupção', o 'vício' ou o 'crime'. Para o cronista, 'scenas escandalosas nos espantam, nos revoltam, nos amedrontam (...)'. E mesmo reconhecendo a justeza da exibição de tudo isto, pois o cinema apenas estaria sendo fiel ao que ocorria de fato nos 'países adiantados', o cronista não concordava com a exibição de 'scenas escandalosas' em que não havia o mesmo grau de adiantamento. Segundo ele, a 'imitação é um grande factor para a modificação dos hábitos humanos, e certos [indivíduos] levados pela fraqueza e ignorância, poderão bem praticar verdadeiras loucuras, devido à influência do cinema' (TUPY, 1917b, p. 1).

E outro cronista da capital paraibana, também na década de 1910, era de opinião que não se devia contestar a afirmação dos 'fabricantes de 'films'' de que o cinema possui uma 'função educadora'. Deixa claro, no entanto, que só concordaria com essa afirmação caso o cinema só tivesse coisas boas para ensinar. É citando exemplos: 'as senhoras que freqüentam cinemas conhecem a fita da boa esposa que espera o marido do club às duas da madrugada com o semblante resignado, e lhe vai fazer chá antes de deitar-se e a mulher bisbilhoteira, que lhe abre as cartas ao vapor do bule de chá. Pois aposto cem contra um que esta lição sae muito mais sabida do que a outra' (R, 1916, p. 5-6).

Para o cronista, havia dois tipos de fitas de cinema, a que retratava a 'boa esposa', sempre de 'semblante resignado', e a má esposa, do tipo 'bisbilhoteira'. Ora, como as 'cousas más', na opinião do cronista, são assimiladas em maiores proporções que as boas, ele parece aconselhar que as senhoras da sociedade local evitassem ver fitas de cinema com imagens de mulheres ciu-

mentas que se rebelavam contra os maridos que retornavam para casa altas horas da noite. Para o cronista, as fitas que passavam essa 'lição' deviam ser evitadas.

Esse viés moralizante impregnava fortemente o imaginário culto à época. No conto 'Bucho de Piaba', do pernambucano Alberto Rangel<sup>8</sup>, o protagonista é um homem simples do Norte que percorreu o Brasil inteiro durante anos e, em cujas andanças, abraçou inúmeras profissões, até que, já velho e cocho de uma perna, acabou sacristão de uma pequena comunidade do interior fluminense. Certo dia, postado no meio da rua, fica exultante ao perceber que o fogo está a consumir um 'barracão de empanada' localizado na 'praça enfeitada de bandeirolas, lanternas, cartazes'. Em júbilo, exclama: 'é o cinema! T'arrenego, mardição!... Foi o meu azar! Figas, canhoto! Estavas jurado! Arre! Esconjurção do diabo! Bravo!... Bravo!... Aí, coisa ruim!...' Exclamação que leva o narrador a comentar: 'fora esse o tom da litania exclamativa do Bucho-de-Piaba louvando a torra da casa de diversão' A pergunta é inevitável: por que 'Bucho-de-Piaba' teria reagido dessa forma ao ver o cinema local consumido pelas chamas? É que, para 'Bucho-de-Piaba', a nova invenção só podia ser coisa do 'Tinhoso'. Bastaria considerar o quanto estava a influenciar a 'mocidade da roça', a qual andava a 'estragar-se com essa marmota de biralhas estrangeiras, dançando e mostrando os peitos, aos abraços e gatimônias descaradas... gente que nunca vira coisa alguma nestas brenhas ficava gira de entusiasmo, deslumbrada com o maléfico'. Para as sinhazinhas, então, o cinema representava o maior dos destroços, uma vez que, saindo de seu antigo 'recato', viviam 'metidas a imitar as cômicas das invenções vagabundas dessa perdição'. Daí o entusiasmo do protagonista ao presenciar o fogo a consumir a pernicioso invenção (RANGEL, 19—).

O conto não é datado, mas certa imagem do texto, segundo a qual aquela máquina é astuta a ponto de não precisar falar para dizer tudo quanto não presta (RANGEL, 19—), sugere que a trama é ambientada no início do século XX, época do cinema mudo. Também a julgar pela informação de que o cinema em questão era tão-somente um barracão coberto de lona<sup>9</sup>, instalado na praça daquela pequena cidade fluminense, dissipa qualquer dúvida sobre a época em que é ambientada a trama.

Quanto à trama propriamente dita, as imagens dizem muito. Refiro-me ao fato de que de todas as representações sobre o cinema, essa é uma das que mais depõem contra qualquer possibilidade de lisonja a respeito. Também é a que com mais força depõe contra qualquer possibilidade de considerá-lo um instrumento a serviço da vida *civilizada*, dotado de capacidade pedagógica, tão comum nas representações de época. Ao contrário, ali a mensagem é clara: qualquer comunidade em contato com o cinema passará por uma degradação de seus costumes, fruto da obra desse mensageiro do 'Tinhoso'. Assim, nada mais apropriado do que o fogo, cujas chamas purificam a comunidade de todo o 'mal'.

E, no entanto, imagens presentes no cronista Olavo Bilac, relativas ao Rio de Janeiro no início do século XX, dão conta de que o cinematógrafo pode assumir uma significativa dimensão pedagógica, conquanto é capaz, em algumas situações, de servir para combater o analfabetismo reinante no país, haja vista aquele menino de apenas seis anos, conforme matéria publicada no jornal *Gazeta de Notícias*, o qual, 'por um prodígio de atenção e de vontade, aprendeu a ler, por si mesmo, só com o estudo pertinaz e constantes dos programas do cinematógrafo'. Daí o entusiasmo do cronista: 'abençoados sejam os cinematógrafos, já que a sua paixão pode substituir o mestre-escola!' (BILAC, 1992, p. 203, 205). Para além dos vários códigos moralizantes, também haviam reclamações contra a qualidade técnica da produção e da projeção, ao que vem se somar uma avaliação das casas exibidoras em termos de mais ou menos conforto. Um periódico da capital paraibana assim se expressa em 1921: 'o Rio Branco é um templo de velharias. No seu salão, bem ventilado, passam as mais famigeradas produções italianas, e, ainda, as fitas dinamarquezas'. Assim, nada de fitas de qualidade, como as estreladas por Norma Talmadge ou Alice Brady. Filmes considerados bons eram as 'produções da Universal, Paramount e da Fox', projetados no cine Morse. Porém, 'em compensação, o salão é detestável'. E isto não é tudo, pois a 'projeção é trêmula e a película parte de cinquenta em cinquenta metros' (ECHOS..., 1921, p. 21).

O redator parece sugerir que o cinema na cidade de Parahyba era um desestímulo à presença do público local que amava a nova arte. Sim, porque nada ali agra-

<sup>8</sup> Alberto Rangel (1871-1945) é um dos autores recuperados por Graciliano Ramos a compor a galeria do que ele chama de 'contistas ignorados'. Convidado para organizar uma galeria de contos de autores do Norte e Nordeste, Graciliano Ramos deixa claro que teria sido fácil selecionar textos de autores importantes do mundo da ficção, preferindo, ao invés disso, aceitar o desafio de encontrar textos desconhecidos do grande público, alguns dos quais narrados por 'um dileitante do interior' e impressos em 'jornaleco modesto'. Assim, ao invés de autores já consagrados, fez uma garimpagem por autores menos conhecidos, e tudo por conta da Indagação: 'que se tem feito [em matéria de 'ficção miúda'] em cidades e aldeias, em lojas, atrás dos balcões, nos ócios das prefeituras, em casas grandes, farmácias, cartórios, de cima a baixo, à direita, à esquerda?' (RAMOS, 19—, p. 13-17).

<sup>9</sup> Se é que tão precárias instalações podem ser chamadas de cinema. Todavia, era o que se tinha por todo o sublunar na época do primeiro cinema, isto é, locais de exibição para lá de improvisados. De maneira que os primeiros filmes surgiram 'num contexto totalmente diferente das salas escuras, limpas e comportadas em que os cinemas se transformariam depois' (COSTA, 1995, p. 18).

dava ao cinéfilo. A título de exemplo, uma casa de exibição como o cine Rio Branco, embora garantisse conforto, exibia filmes 'medíocres'. Já o cine Morse, que exibia bons filmes (leia-se filmes das grandes produtoras naquele momento), era desconfortável e possuía péssima qualidade de projeção. De modo que, no tocante àquele que parecia ser o principal motivo para se sair de casa à noite, a existência de cinemas permanentes, os mesmos deixavam muito a desejar.

E o mesmo periódico, um mês depois, voltava à carga, desta feita comparando o estado dos cinemas paraibanos, em 1921, no tocante ao aspecto higiene, com o momento de sua instalação 10 anos antes (1911). 'Por ocasião da fundação dos alludidos havia, como era natural então, alguma coisa de hygiene nos mesmos. Mas agora, temos em quase todos elles verdadeiros focos de moléstias transmissíveis devido a inconvenientes habitats, tão comuns às casas de diversões de nossa terra e já fazendo parte integrante das sessões cinematographicas'. E preocupado com a imagem da cidade em relação aos que a visitavam: 'decepção das mais dolorosas, para quem vem de fora, é entrar numa dessas casas de diversões (...)' (ECHOS..., 1921, p. 20-21).

Aqui a mensagem do redator não deixava lugar à dúvida: os cinemas locais funcionavam tão precariamente no tocante ao item higiene, que o redator parecia sentir vergonha de que alguém de fora pudesse visitá-los; de que alguém de fora pudesse voltar ao seu lugar de origem com uma imagem tão pouco lisonjeira dos cinemas da terra, nada condizente com o que se esperava de uma capital de Estado.

Mas não se pense que o cinema estava disponível para qualquer pessoa em todas as salas de exibição. Assim como no Recife, como vimos acima, havia cinemas de primeira ou segunda classe, também na Paraíba ocorria fenômeno idêntico. O Pathé, por exemplo, foi criado só para os que podiam pagar '1\$000 [hum mil réis] por entrada de 1ª classe'. Depois surgiu o cinema popular na rua da República que, embora 'mais obscuro', proporcionava 'a mesma carícia d'olhos e o mesmo goso d'alma de quem se sentasse nas fauteuils [leia-se poltronas] do Pathé ou sob os ventiladores do Rio Branco' (H, 1916, p. 3).

Como o Pathé foi o primeiro cinema permanente a ser instalado na cidade, isto significa que, num primeiro momento, muita gente fora excluída das sessões de cinema. Mas com a concorrência tudo mudou, ficando mais baratos os ingressos até mesmo na 1ª classe. Se antes, 'no centro elegante da rua Direita não se era grande homem a menos de 1\$000', agora 'bastam 200\$ para uma hora de passatempo alegre, se os films agradam ou de neurasthenia se são longos e estéreis' (H, 1916, p. 3). Ora, se

pelo efeito da concorrência, qualquer 'grande homem' podia agora (1916) assistir a uma sessão de cinema por \$ 200 e não mais ao preço de 1\$000 como ocorria antes, isto pressupõe que para as pessoas comuns (embora o cronista seja omissos a respeito) o cinema ficara mais acessível ainda, com preços realmente populares.

E a julgar pela fala de um cronista de uma cidade do interior da Paraíba, fala referente ao ano de 1914, o cinema também marcava a vida cotidiana de pequenas cidades, a exemplo de Campina Grande. Segundo ele, era tal a influência do cinema em sua cidade que suas vizinhas, as 'macedas' – que tinham esse nome por serem filhas do 'velho commendador Macedo' –, 'estão acometidas de uma grande moléstia – cinemalogia – ou antes, estão maníacas pelo cinema. Não dormem, não comem e não bebem, sem que primeiro não discutam o valor artístico desse ou daquele personagem' (ZAMBEZE, 1914, p. 1).

Não sem antes confessar sua paixão pelo cinematógrafo; não sem antes reconhecer o quanto ele pode ser instrutivo para os seus conterrâneos, em especial para quem 'nunca saíu da santa terra', o cronista deixa claro, todavia, que nenhum reconhecimento ou sedução pelo cinematógrafo tinha termo de comparação com a paixão exagerada das 'macedas'. É que estas 'deixaram-se imbuir pela mania do cinema e os seus apaixonados estão lá na Pathé, Nordisk, Itália-Film etc., e mal sabem que no Norte do Brasil, lá em seus confins, têm umas apaixonadas que sonham venturas e felicidades mil' (ZAMBEZE, 1914, p. 1).

O fato é que a paixão pelo cinema que nascia tornou-se uma verdadeira febre pelo Brasil afora. No Rio de Janeiro, por exemplo, era tamanha a mania pelo cinematógrafo, segundo um cronista local, isto no ano de 1907, que todos os dezoito cinemas espalhados pela cidade, 'são freqüentados e dão dinheiro'. Tendo sido arrastado por um amigo para percorrê-los – amigo que lhe confessara ser raro o dia em que não entrava em sete ou oito –, o cronista, depois de confessar ter o corpo completamente 'moído' ao fim da jornada, interroga: 'terei contraído também a moléstia da época?' (BILAC, 1996).

E na cidade de Bananeiras, no interior da Paraíba, um cronista não esconde sua admiração pelo cinema por ocasião da inauguração do cinema 'Cruz Vermelha', nome da única e nova casa de exibição da localidade. Para começar, afirma ser uma pessoa que idolatra o cinema, não tendo dúvida em atribuir-lhe o 'garboso título de melhor invenção do século'. Se o público lotou as dependências do novo cinema, tanto na estréia como nos dias subsequentes, isto ocorreu porque Salomão Lucena, o proprietário, estava a exigir boas fitas. Resta saber por quanto tempo. Sim, pois 'o que se impõe agora, é saber elle nos

dar, sempre a ver, fitas que não nos molestem o pudor e a moral'. Com isto, apelava para que fossem exibidas ali fitas da Fox ou da Paramount, dentre outras importantes 'fábricas cinematográficas'. E que fossem escolhidas fitas com nomes do porte de Tom Mix ou William Farnum, as quais teriam garantia de público certo. Daí a fala do cronista: 'de mim, direi, lá hei de ir satisfeito e alegre, a admirar, nessas sublimes scenas mudas, esses soes e essas estrelas que no 'ecran' do 'moderno', em Recife, um dia conheci' (P. A., 1920, p. 1).

A fala do cronista indica que, de fato, havia uma espécie de 'febre' do cinema no período e que a mesma não ocorria tão-somente nas capitais do Estado e sim nas pequenas cidades, como Bananeiras à época. Também indica que os letrados de cada localidade – no caso, os homens de imprensa – estavam muito bem informados sobre as produtoras cinematográficas que mais se destacavam, não esquecendo dos atores e atrizes já no auge da fama. Por último, indica algo que era uma espécie de lugar-comum na crônica cinematográfica, então publicada na imprensa, a preocupação com a exibição de filmes que não atentassem contra a moral e os bons costumes, no que era dado a entender, por essa razão, que a sociedade local não estava preparada para absorver cenas (pelo menos publicamente) que não estivessem de acordo com os rígidos códigos (públicos) moralizantes da época.

#### REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN/Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.
- ALMEIDA, Horácio de. Um momento histórico. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, João Pessoa, v. 14, 1961.
- A NOSSA capital e seus progressos. *O Centro*, Areia, jun. 1911. Editorial, p. 1.
- A NOTÍCIA. Parahyba do Norte, 1916.
- A ORDEM. [S.l.: s. n.]: [19—?].
- ARANHA, Gervácio Batista. *Trem e imaginário na Paraíba e região: tramas político-econômicas*. Campina Grande: EDUCG, 2006.
- ARAÚJO, Fátima. Paraíba, 416 anos. *A União*, João Pessoa, 5 de agosto de 2001. Caderno Especial, p. 4.
- ARRAIS, Raimundo. *O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004.
- ASPECTOS e paisagens: os nossos projectos de um cinema e trechos da nossa vida social noturna. *O Centro*, Areia, 19 ago. 1911. Editorial, p. 1.
- A UNIÃO. Parahyba do Norte, 1907.
- BILAC, Olavo. Nova carta de ABC; Moléstia da época. In: DIMAS, Antônio (Org.). *Vossa insolência: crônicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. Nova carta de ABC: crônica. In: CÂNDIDO, Antônio et al. *A crônica, o gênero, sua fixação e transformações no Brasil*. Campinas: UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992.
- BORBA FILHO, Hermilo. O apollo. In: \_\_\_\_\_. *Palmares e o coração: crônicas*. Palmares: Fundação Casa da Cultura Hermilo Borba Filho, 1997.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. As sete portas da cidade. *Revista de Estudos Regionais e Urbanos*, São Paulo, ano 11, n. 34, 1991.
- \_\_\_\_\_. História e historiografia das cidades, um percurso. In: FREITAS, Marcos Cezar de. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1998.
- BURKE, Peter. Unidade e variedade de história cultural. In: \_\_\_\_\_. *Variedade de história cultural*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CALIL, Carlos Augusto. Cinema e indústria. In: XAVIER, Ismail (Org.). *O cinema no século*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- CÂMARA, Epaminondas. *Datas campinenses*. 2. ed. Campina Grande: Edições Caravelas, 1998.
- O CENTRO. Areia, 1911.
- CORBIN, Alain. Do limousin às culturas sensíveis. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). *Para uma história cultural*. Tradução de Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998.
- CORREIO DA MANHÃ. Parahyba do Norte, 1917.
- CORREIO DA TARDE. Parahyba do Norte, 1910.
- CORREIO DE CAMPINA. Campina Grande, 1914.
- Ariús, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 103–118, jan./dez. 2008

- COSTA, Flávia Cesarino. *O primeiro cinema*. São Paulo: Scritta, 1995.
- CRUZ, João C. de Oliveira. Melhoramentos da capital da Parahyba: VI teatro. *Gazeta da Parahyba*, Parahyba do Norte, p. 2-3, 30 jan. 1889.
- ECHOS da arte-cinema. *Revista Era Nova*, Parahyba, anno 1, n. 6, 15 jun. 1921. Da Redação, p. 21.
- FONSECA, Raimundo Nonato da Silva. *Fazendo fita: cinema-tógrafo, cotidiano e imaginário em Salvador, 1897-1930*. Salvador: EDUFBA, 2002. p. 59.
- FREIRE, José Avelar. *Alagoa Grande: aspectos econômicos e fatos outros da história*. João Pessoa: Idéia, 1996.
- GAZETA DA PARAHYBA. Parahyba do Norte, 1889.
- GORE, Keith. Shatfisbury Avenue: as luzes da ribalta. In: CHARLOT, Mônica; MARX, Roland (Orgs.). *Londres, 1851-1901: a era vitoriana ou o triunfo das desigualdades*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- H. O preço dos nossos cinemas. *A Notícia*, Parahyba do Norte, p. 3, 20 set. 1916.
- LEAL, José. O Santa Rosa tem uma história. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*, João Pessoa, v. 12, 1953.
- LIMA JÚNIOR, Félix. Fonógrafos e gramafones. In: ROCHA, Rachel (Org.). *Maceió de outrora: obra póstuma*. Maceió: EDUFAL, 2001.
- MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. 5. ed. São Paulo: Global, 2001.
- MAIA, Sabiniano. *Itabaiana: sua história, suas memórias*. 2. ed. João Pessoa: A União, 1977.
- MONÓLOGO: crônica. *Correio da Tarde*, Parahyba do Norte, 04 maio 1910. Nota do Dia, p. 3.
- MOURA FILHA, Maria Berthilde de. *O cenário da vida urbana: a definição de um projeto estético para as cidades brasileiras na virada do século XIX/XX*. João Pessoa: UFPB, 2000.
- NECESSIDADES. *Correio da Manhã*, Parahyba do Norte, 23 jan. 1917. Editorial, p. 1.
- P. A. De Bananeiras. *A luz*, Guarabira, p. 1, 25 set. 1920.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; LANGUE, Frederique (Orgs.). *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.
- PIMENTEL, Cristino. Cousas da cidade: crônica. *A ordem*, [S. l: s. n.], [19—?].
- PIMENTEL, Cristino. Lino Fernandes. In: \_\_\_\_\_. *Pedaços da história de Campina Grande*. Campina Grande: Livraria Pedrosa, 1958.
- R. As lições do cinema. *A Notícia*, Parahyba, p. 5-6, 11 maio de 1916.
- RAMOS, Graciliano. Teatro I. In: \_\_\_\_\_. *Vivente das Alagoas*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Seleção de contos brasileiros: Norte e Nordeste*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, [19—]. v. 1.
- RANGEL, Alberto. Bucho-de-Piaba. In: RAMOS, Graciliano (Org.). *Seleção de contos brasileiros: Norte e Nordeste*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, [19—]. v. 1.
- REGO, José Lins do. *Doidinho*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- SANTIAGO, Roberval da Silva. *Cinematógrafo pernambucano: a jornada da transgressão, do sonho e da sedução*. 1995. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.
- SENNET, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SETTE, Mário. Lampiões e candeeiros. In: \_\_\_\_\_. *Arruar: história pitoresca do Recife antigo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Casa do Estudante, 1978.
- \_\_\_\_\_. Teatros e cinemas e pequenas de dantes. In: \_\_\_\_\_. *Maxambombas e maracatus*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1958.
- THUREL, J. A. Estado da Parahyba do Norte. *A União*, Parahyba do Norte, p. 2, 20 ago. 1907.
- TUPY. Palestra VI. *Correio da Manhã*, Parahyba do Norte, 19 jan. 1917a. p. 1.

\_\_\_\_\_. Palestra VIII. *Correio da Manhã*, Parahyba do Norte, 21 jan. 1917b, p. 1

XISTO. Registro quotidiano: crônica. *Correio da Manhã*, Parahyba do Norte, p. 1, 17 jun. 1917.

WEBER, Eugen. *França fin-de-siècle*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ZAMBEZE, Machado. Cavacos: crônica. *Correio de Campina*, Campina Grande, p. 1, 5 jul. 1914.

---

Recebido em setembro de 2007  
Revisado em dezembro de 2007  
Aprovado em março de 2008

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## *(Non) working disagreements:* AIDS, África e possibilidades de conciliação com o trabalho etnográfico

---

JOSUÉ TOMASINI CASTRO

Universidade de Brasília

### **RESUMO**

O presente trabalho pretende refletir sobre a possibilidade de que esforços etnográficos possam servir positivamente na reflexão e iluminação de problemas sociais. Isso será feito tomando o caso das políticas públicas de prevenção ao HIV/Sida na Namíbia, sul do continente africano. A partir de algumas reflexões de campo, procurarei mostrar como essas políticas de prevenção estão em desacordo com as realidades de parte da população namibiana.

Palavras-chave: AIDS. Namíbia. Trabalho Etnográfico.

## *(Non) working disagreements:* AIDS, Africa and possible conciliations through ethnographic work

### **ABSTRACT**

The present work intends to consider carefully the possibility of ethnographic efforts to provide positively to the reflection and enlightenment of social problems. This will be done taking the case of the state policies for the prevention of HIV/Sida in Namibia, south of the African continent. Through some fieldwork considerations, I intend to point out the disagreement between these prevention policies and the reality of some parts of the Namibian population.

Key words: AIDS. Namibia. Ethnographic work.

---

### **Josué Tomasini Castro**

Mestrando em Antropologia Social (UnB). Universidade de Brasília. Bolsista CNPQ

E-mail: josue@portoweb.com.br

Endereço para correspondência:

SQN 411, Bl. E, Apto. 306, Brasília – DF

A proposta central deste ensaio é pensar na possibilidade de que a antropologia, a partir de sua melhor ferramenta (a pesquisa de campo) e sua pior armadilha (a escrita etnográfica), venha a auxiliar na produção de conciliação entre políticas públicas para prevenção do HIV/Sida na África (aqui faço uso do caso namibiense) e o entendimento/conhecimento das populações nas quais tais políticas deveriam incidir, procurando-se salientar que, no caso namibiense, não há equilíbrio entre as propostas e propagandas do governo e a relação que parte da população possui com essa perigosa temática.

Como descrito no título deste texto, minha intenção é, primeiramente, mostrar a não produtividade desse desacordo entre governo e população e, em seguida, o possível elemento conciliatório que o trabalho antropológico poderia trazer a essas situações, problematizando os desacordos e servindo como um material capaz de trazer equilíbrio entre governo e população, fazendo-os falar o mesmo idioma, com vias a elaborar uma ferramenta mais apropriada para o combate à epidemia da Aids na Namíbia.

O texto está baseado em minhas experiências preliminares de pesquisa na Namíbia, onde tenho trabalhado com os hereros, do fim de 2005 até os primeiros meses de 2006, e, mais tarde, em agosto de 2008. Durante minha primeira estadia, estive atento ao universo religioso de Okondjatu, um pequeno vilarejo situado 300km ao norte da capital Windhoek. Em 2008, estive em Okahandja, dessa vez, iniciando minha pesquisa de mestrado/doutorado sobre o problema das comemorações culturais daquele mesmo grupo.

Com isso, gostaria de salientar que meu esforço aqui é em elaborar algumas aproximações a esse problema, sem pretender fechar o assunto. Desde já, minhas escusas, caso o texto não seja tão aprofundado como um estudioso da temática poderia requerer. Ainda assim, acredito que, pela validade dos breves problemas de campo trazidos aqui, este texto pode achar seu lugar como uma fonte comparativa e com o fim de levantar hipóteses mais apuradas sobre essas complicadas questões (da Aids na África e da antropologia enquanto conciliadora de problemas sociais).

Este trabalho está, assim, dividido em uma parte inicial, na qual procuro elaborar algumas reflexões sobre o uso do termo "*working disagreements*", em antropologia, passando pela breve exploração de alguns casos etnográficos e, à guisa de conclusão, procurando salientar, mais uma vez, as problemáticas levantadas nesta introdução.

#### (NON)WORKING DISAGREEMENTS

Nossas ações não são determinadas pela interpreta-

ção que outros poderão dar elas, nem mesmo pelo desejo destes mesmos outros de que nossas ações na história sejam efetuadas de uma maneira determinada. Eles podem, é claro, influenciar nossas intenções, mas não determiná-las. Ou seja, "nada pode garantir que sujeitos inteligentes e motivados, com interesses e biografias sociais diversas, utilizarão as categorias existentes das maneiras prescritas" (SAHLINS, 2003, p. 182). Mesmo que o fizessem – e Sahlins parece concordar – isso não significaria uma manutenção a-histórica de certa estrutura social, antes, "*at the extreme, what began as reproduction ends as transformation*" (SAHLINS, 1981, p. 67). Esse é o fluxo "normal" das estruturas na (da?) história: "[...] *a continuous and reciprocal movement between the practice of the structure and the structure of the practice*" (SAHLINS, 1981, p. 72).

Pressupõe-se a dialética à possibilidade da história. Dialética entre os valores convencionais e a possibilidade de ultrapassá-los na ação intencional do relacionamento de sujeitos com os objetos, sinais e demais elementos conjunturais que os cercam. Dialética entre os significados intersubjetivos e os interesses subjetivos. Entre o significar e o perceber. São essas desconformidades que dão poder à história. São esses desentendimentos que a produzem.

Por produzirem a história – pois se produzem nela mesmo –, esses processos dialéticos influem também as demais estruturas sob as quais vivemos. Sahlins (1981, p.72) afirma, por exemplo, que esses processos estão presentes no "desenvolvimento de relacionamentos culturais", na estrutura das conjunturas de tais encontros, na qual é possível perceber "*a working-out of the categories of being and things as guided by interests and fitted to contexts*". Assim, se são as próprias divergências entre intenções e interpretações que reproduzem as estruturas da história (e a história das estruturas), não seria difícil percebê-las, junto com Sahlins, como "*working disagreements*" que "*may entail some arrangement of conflicting intentions and interpretations, even as the meaningful relationships so established conflict with established relationships*" (SAHLINS, 1981).

Reduzido ao método, ou mesmo à essência lógica do uso que Sahlins (1981) faz deste termo, tem-se a possibilidade de que lógicas de pensamento distintas sejam vinculadas uma a outra na re(produção) de uma determinada estrutura. Sahlins (1981) pensa na estrutura da história, estudiosos de grupos indígenas pensam nas culturas (histórias, estruturas?) indígenas. Meu esforço será pensar nas estruturas do trabalho antropológico (do antropólogo, da antropologia, da etnografia). Não poderei continuar sem esclarecer alguns pontos importantes para que, ao adequar o termo a este ensaio, seu entendimento não fique difuso.

Fazendo uso do inglês *“working disagreements”*, parece necessário um cuidado especial na tradução do termo, pois acredito haver mais de uma possibilidade para o seu entendimento em português. Isso, mais do que um problema, pode ser também uma vantagem, já que nos permite refletir sobre as diferentes formas que aquela “essência” da qual falei acima poderia se desenvolver. Sempre em direção a uma continuidade – reprodução, transformação –, tais produções poderiam ocorrer de duas formas diferentes, as quais defendo como as duas formas possíveis de tradução e que ainda estariam de acordo com a percepção que Sahlins (1981) teve ao usar o termo em inglês.

Pesquisadores de grupos indígenas, trabalhando as relações desses grupos com a lógica capitalista do sistema mundial e percebendo a “desenvoltura” indígena em re-apropriar significados globais às cosmologias e ordens locais, costumam falar em *“mal-entendidos produtivos”* (ALBERT, 2002). No entanto, ao usarem essa tradução para comentarem aquelas apropriações – reproduções, transformações – parecem reconhecer que aqueles que se apropriam dos elementos alóctones (nesse caso, o capitalismo) o fazem inconscientemente, ou seja, como se estes não tivessem alcançado o entendimento correto daqueles processos e, devido a sua incapacidade e/ou ingenuidade, o tivessem tomado da forma errada.

Sabemos, não é assim. De fato, o que parece acontecer – da perspectiva indígena – é uma apropriação consciente do capitalismo para que este se conforme às estruturas cosmológicas do grupo (e não o contrário). Isso, no entanto, parece mais um *“desentendimento produtivo”*, ou seja, um *desacordo* e não uma *impossibilidade* da visão indígena em tomar como dada a forma como tais estruturas lhes são apresentadas.

Sugiro, assim, que, ao tratar dessas questões, usemos o termo *“desentendimentos produtivos”*, pois ele parece nos ajudar a visualizar mais corretamente as imagens de negociação e agência que o próprio Sahlins aponha em outro trabalho (SAHLINS, 1997a, 1997b).

Aqui, no entanto, farei uso da primeira tradução,

aquela que expõe os limites de um certo sistema lógico em apreender um outro sistema, mesmo que essa relação venha – e Sahlins defende que inevitavelmente ela virá – a (re)produzir certos resultados. Ao que parece, isso é o que acontece no trabalho dos antropólogos – principalmente naqueles onde os ditos “ocidentais” aventuram-se no exótico “oriente”, ou vice-versa, como manda a tendência *post* atual. Presentes nesse encontro etnográfico, encontram-se duas lógicas de pensamento distintas – a do *self* e do seu “outro”. Elas serão confrontadas e terão seus vínculos atados no esforço artesanal da escrita etnográfica (CLIFFORD, 1986 b, p. 6), resultante daquela relação temporária – que é o produto do entendimento que os antropólogos tiveram dos significados daquele “outro” que, por sua vez, nunca será “verdadeiramente” entendido: será sempre o resultado de um *“mal-entendido produtivo”*, de um equívoco, como bem coloca Viveiros de Castro (2004).

Tentarei explicar melhor. Entenda-se a escrita etnográfica como um produto da interpretação que o antropólogo faz da relação dele com aqueles no meio dos quais viveu por alguns meses. Desde pelo menos duas décadas, ficou claro a todos que essa interpretação nunca será a verdade – *“I can only tell what I know”*, diria o caçador Cree, e nós repetimos em coro (CLIFFORD, 1986 a, p. 8) – ela é uma ficção<sup>1</sup>, uma economia da verdade<sup>2</sup>, uma metamorfose literária<sup>3</sup>, na qual o etnógrafo faz uso de estratégias de retórica para torná-la verossímil<sup>4</sup>. Além disso, não acreditamos mais naqueles fortes discursos nos quais *“the ethnographer portrays himself as ‘before the deluge’”* (MARCUS, 1986, p. 165)<sup>5</sup>. Não é o pesquisador se movendo sozinho de encontro ao exótico com sua curiosidade e ímpetos *museológicos* antes, são ambos, *“self”* e *“outros”*, dando forma a um produto que geralmente será assinado pelo pesquisador.

Esclarecidos os *“mal-entendidos”*, falta dizer o que eles possuem de *“produtivos”*. Certamente, os textos etnográficos são o resultado mais visível dessa inter-relação, mas o âmago produtivo está no caráter fálico – e não no textual propriamente dito – das interpretações antropológicas – a pedra sob a qual os etnógrafos, tal

<sup>1</sup> *“Ethnographic writings can properly be called fictions in the sense of ‘something made or fashioned’, the principal burden of the word’s Latin root, fingere. But it is important to preserve the meaning not merely of making, but also of making up, of inventing things not actually real”* (CLIFFORD, 1986a, p. 6).

<sup>2</sup> *“In this view, more Nietzschean than realist or hermeneutic, all constructed truths are made possible by powerful ‘lies’ of exclusion and rhetoric. Even the best ethnographic texts – serious, true fictions – are systems, or economies, of truth. Power and history work through them, in ways their authors cannot fully control”* (CLIFFORD, 1986a, p. 7).

<sup>3</sup> *“Through a literary metamorphosis, the figures of domination reappear, neither as inquisitor nor as fieldworker, but now as ‘natives’ in shepherds’ clothing”* (ROSALDO, 1986, p. 97).

<sup>4</sup> *“The authors are challenged, and all make use of many different rhetorical strategies for convincing the reader, and presumably themselves, of the accuracy of their descriptions”* (CRAPANZANO, 1986, p. 53).

<sup>5</sup> Tal como E. Evans-Pritchard e R. Firth afirmando que *“field research is urgent, as indigenous societies are being rapidly transformed under contact with and pressure from other cultures, and if they are not recorded now the chance will be lost for ever. Time is short, but there is still time if we act now”* (EVANS-PRITCHARD; FIRTH, 1949, p. 138).

como Hermes, se encontram a admirar o mundo<sup>6</sup>. Elas produzem significado, são férteis. E isso sempre foram: nossas interpretações “produziram” os “selvagens” (TROUILLOT, 1991; STOCKING, 1968; RAMOS 2003); o “ocidente” (HOBSBAW; RANGER, 1997, COMAROFF; COMAROFF, 1991); o “oriente” (ASAD, 1973); hoje deveriam produzir “críticas culturais” (FISCHER; MARCUS, 1986) e, o que será minha defesa no decorrer deste trabalho, interpretações daqueles “mal-entendidos não produtivos” (no caso, o problema da Aids na Namíbia).

É sobre esse último ponto que focarei minha análise, ou seja, na possibilidade de que o etnógrafo possa, tal como Hermes mais uma vez, “*uncovering the masked, the latent, the unconscious*”, produzir um conhecimento crítico para o entendimento e esclarecimento de problemas sociais.

Não pretendo tomar o rumo de uma certa visão, na qual o conhecimento antropológico parece servir para fundamentar uma crítica cultural ocidental do ocidente, o qual, ao que parece, seria o único que poderia – ou talvez saberia – realizar trabalhos antropológicos, os quais os etnógrafos – soberbos ainda, colonialistas talvez – deveriam usar “*portraits of other cultural patterns to reflect self-critically on our own ways*” (FISCHER; MARCUS, 1986, p. 1). Antes, entendendo que “*we are acutely sensitive to the ambivalence, irony, and contradictions in which values, and the opportunities for their realization, find expression in the everyday life of diverse social contexts*” (FISCHER; MARCUS, 1986, p. 167) procurarei argumentar a favor de uma etnografia “reveladora”, que permita a “produção” do que se encontra improdutivo. Isso, importante salientar, deverá se diferenciar também de uma advocacia às minorias, tratadas como “*the voiceless*” (YOUNG, 1995, p. 162), precisando urgentemente da voz do antropólogo, seu verdadeiro intermediário “*between the interests of the indigenes and the objectives of the administrators*” (MOORE, 1994, p. 20), o qual ainda julga “compreendê-lo melhor do que qualquer outra pessoa, inclusive, talvez, do que ele mesmo” (GEERTZ, 2002, p. 92).

Temos, enfim, que o esforço antropológico, mal-entendido produtivo por excelência, pode ser uma ferramenta capaz de iluminar outros mal-entendidos, aqueles não produtivos. O mal-entendido antropológico corresponde ao fato de que não há correspondência completa entre o pensamento do antropólogo e o de seus interlocutores (e admitir isso, inclusive, é um passo metodológico essencial

para a legitimação de nossas pesquisas). Mas, por mais que não estejamos contando a “verdade”, “nossas etnografias estão prenhes de significados, elas transmitem e interpretam algo” (CASTRO, 2008, p. 85) e, como tais, podem ser uma esperança de transcender os mal-entendidos, de torná-los de alguma forma produtivos. E, no escopo deste ensaio, falo de um produtivo, visando ao esclarecimento de um outro mal-entendido: aquele entre as políticas para a prevenção do HIV/Sida na Namíbia e as percepções namibienses sobre a doença.

Assim, na tentativa de deixar ainda mais claras minhas argumentações, encaminho as explorações do exemplo etnográfico proposto na introdução, para que seja possível compreender melhor a possibilidade de reconciliação – o elemento fálico – com o uso das ferramentas antropológicas de “*mal-entendidos não produtivos*”.

UM CASO PARA ANÁLISE:

### Os programas de prevenção da AIDS na Namíbia

A Namíbia está situada na região da África Sub-Saariana, banhada pelo oceano Atlântico, limitada ao norte pela Angola e ao sul pela África do Sul. Sua população é estimada em pouco mais de 1.8 milhões de habitantes que têm uma idade média de 18 anos. Os números oficiais afirmam que 50% da população vive abaixo da linha de pobreza e 84% é alfabetizada. Como em muitos países africanos, um dos grandes problemas sociais da Namíbia é a disseminação do vírus HIV/Sida que, acredita-se, está presente em mais de 22% da população.<sup>7</sup>

Logo em meu primeiro dia na Namíbia, enquanto me dirigia do aeroporto ao centro da capital Windhoek, alguns *outdoors* chamaram minha atenção. Eram propagandas coloridas, com fotos de pessoas bonitas e interessantes (como manda o mercado publicitário), afirmando que o sexo poderia esperar e que uma forma de prevenir-se contra a AIDS seria iniciar uma vida sexual apenas após casar-se e com um único parceiro/parceira. Fiquei angustiado com aquilo. Outros *outdoors* preveniam também sobre o uso das camisinhas e continham outros discursos comuns na luta contra o vírus. Todos faziam parte da campanha “*Take Control*”, que o governo namibiano, junto outras organizações internacionais, vêm realizando desde 2001. No entanto, aquelas primeiras frases me deixaram pensando sobre a real possibilidade de que o gover-

<sup>6</sup> “Hermes was a phallic god and a god of fertility. Interpretation has been understood as a phallic, a phallic-aggressive, a cruel and violent, a destructive act, and as a fertile, a fertilizing, a fruitful, and a creative one. We say a text, a culture even, is pregnant with meaning. Do the ethnographer’s presentations become pregnant with meaning because of his interpretive, his phallic fertilizations?” (CRAPANZANO, 1986, p. 52).

<sup>7</sup> Todos os dados aqui expostos e os comentários que serão expostos a seguir foram retirados do script de um vídeo produzido pela “UNICEF Broadcast Unit” reproduzido na “Namibian Broadcast” (NBC) durante o ano de 2004.

no conseguisse alcançar seu objetivo e, durante minha estada em campo, discutindo o assunto com algumas pessoas em Okondjatu fui levado a pensar sobre a possibilidade de que a antropologia pudesse de alguma forma contribuir com esta problemática.

Alguns comentários apresentados em uma propaganda veiculada pela televisão namibiana auxiliarão a entender melhor as diretrizes do projeto, bem como os problemas subsequentes da sua aplicabilidade, percebidos durante meu trabalho de campo:

**Riane Selle, Ministro da Informação e da Radiodifusão.**

“The Take Control campaign started out as a campaign for the youth. Typical ABC program: abstinence, be faithful, and condom use. But we also believe in the delay of sexual activity, the D for us. Um, but them, what we have found is that a lot of our partners now also focus on D. Where previously most of the focus was on the fifteen to twenty-five years old group, it’s now on the eight to twelve years old group as well.”

**Rick Olson, UNICEF Namibia.**

“In our HIV prevention program, the research we’ve done with young people shows that the ABC messages aren’t very effective. Especially the B messages. Young people think, that if you follow B, you are going to get infected. So our focus is more on DCC...Delaying penetrative sex as long as possible, and if you start penetrative sex, then it’s “CC”, consistent condom use.”

**Hendrina de Klerk, Ministra da Educação Superior.**

“Peer to peer has proven to work in Namibia, the best amongst all the programs. Yeah. People prefer to be talked to by another young person.”

**Raphael Awaseb, Concelheiro Jovem.**

“To give the person the right information helps. It can help stop the spread of HIV. It can help stop unwanted pregnancies. It will stop our young nation to die out because we are the future generation of course.”

**Dr. Philippe Tshiteta, Diretor do Centro Médico, Distrito Hospitalar de Omaruru.**

“In fact they know a lot of their needs and the way they would like things to be, to be addressed. So that’s why we said they should be the ones to monitor us and tell us if they are satisfied or not. Because

we want them to come, while its still time, you know, not too late. So its like, they are clients, and we need to adopt our, you know, strategies together, you know, together with us.”

**Patrick Langenhoven, Diretor da S.I Gobs School.**

“The parents are very positive and they actually appreciate what the school is doing. Educating their children. Informing them about the disease. Informing them about Safe Sex.”

**Deixemos as vozes falar...**

Algumas experiências de campo irão apontar os “mal-entendidos” existentes entre as metas do programa e sua real aplicabilidade em Okondjatu, situado a pouco menos de 300km da capital Windhoek. Não é o caso de generalizarmos tais incongruências, no entanto, seria difícil de acreditar que, em um país com muitos vilarejos como Okondjatu, sua situação seja única. De fato, esse vilarejo não é exatamente como os outros, já que é considerado a capital em relação aos vilarejos próximos, por possuir luz em algumas partes, igrejas e uma escola que atende a boa parte da região.

“Namíbia é o país da infidelidade”  
Nocky, 23 anos.

Era fim de tarde de uma sexta-feira e eu estava conversando com um grupo de jovens e adolescentes em frente a um dos bares onde se vendem cervejas em Okondjatu. O lugar estava um pouco mais movimentado, sendo o único vilarejo que possui eletricidade nas proximidades – e conseqüentemente cerveja gelada –, muitos jovens vão para Okondjatu nos finais de semana para se divertirem. Nocky estava ansioso, pois uma de suas namoradas estaria chegando no início da noite. Quando perguntei o porquê do nervosismo, ele disse que era porque uma outra namorada dele chegaria no sábado pela tarde. Certamente um problema.

Enquanto eu me divertia com a situação, ele falou que todos são assim na Namíbia. Homens e mulheres costumam ter um parceiro diferente em cada vilarejo ou cidade. “*You can’t trust Namibiam women*”, ele disse. Nem elas nos homens, acrescentei. Realmente, como salientou Rick Olson, nos comentários anteriores, o problema da infidelidade parece impor alguns obstáculos não muito fáceis de ultrapassar.

“...é fácil: se a mulher é gordinha você sabe que ela não tem HIV”  
Kambila, 22 anos, Conselheiro Jovem.

Kambila era responsável por um grupo de jovens que deveria realizar algumas peças de teatro e palestras para informar às pessoas de sua idade (entre 15-25 anos) sobre o vírus HIV. Esse caso chama minha atenção, pelo fato da importância que os comentaristas anteriores colocam na formação de jovens conselheiros para que estes transmitam a mensagem de forma mais clara aos da sua geração. O fato é que, em Okondjatu, a estratégia parece não funcionar – como veremos a seguir, ela realmente não funciona muito bem – uma vez que os próprios jovens conselheiros não estão bem informados.

Já havia se passado a manhã toda, eu, Noky e Kambila caminhávamos em direção a uma das tendas próximas à estrada principal, onde se vendiam alguns pedaços de carne. Sentamos em um tronco de árvore para almoçar enquanto continuávamos nossa conversa. Ele estava me contando de seus relacionamentos pessoais. No meio da conversa – e de tantas histórias sobre tantas mulheres – resolvi perguntar se ele costumava usar caminha. Obviamente eu presumia que sim, já que alguns dias antes ele havia me mostrado o material que o governo havia lhe mandado para lhe ajudar nas palestras sobre AIDS. Grande foi meu susto quando ele disse que não gostava de camisinhas e que costumava ter uma outra estratégia. É fácil, ele dizia, *“se a mulher for gordinha você sabe que ela não tem HIV, então está tudo bem; se for magra aí esquece, porque essa tem HIV”*.

“Eu não acredito em HIV”

Kavena e Peigui, 16 e 15 anos de idade.

Essas foram as palavras de Kaneva quando perguntei a ela o que ela sabia sobre o vírus HIV. Era de manhã, eu havia parado na casa delas para falar com sua mãe. Após cumprimentá-las, fui bombardeado pelas meninas com muitas perguntas, ao que resolvi ficar ali por mais tempo. Em uma parte de nossa conversa, falávamos sobre relacionamentos. De como as coisas funcionavam no Brasil e como funcionavam na Namíbia. No meio da conversa, elas afirmaram que nunca tiveram namorados, pois sua mãe havia dito que não era uma boa coisa a se fazer, *“because men just want to have sex and our mother said it is a terrible thing to have sex”*. Minha surpresa foi maior, quando, continuando a conversa, elas me disseram que nem mesmo sabiam o que era considerado sexo. Assustado e já embaraçado, perguntei se elas também não sabiam como se contraía o vírus HIV. A

resposta foi negativa, e Peigui acrescentou: *“how can I believe in something I can’t see?”*

“Tenho medo de saber o resultado”

Eben, 32 anos, comerciante.

Era fim de janeiro e eu precisava ir à capital para comprar algumas coisas e dar uma espiada de Okondjatu. Fui até a loja de Eben, um bem humorado comerciante em Okondjatu, para perguntar se ele poderia me levar em Windhoek na próxima vez que ele fosse comprar as coisas para seu mercado. Ele disse que não teria problema. Dois dias depois, estávamos eu, Eben e seu irmão mais novo a caminho de Windhoek.

Durante a viagem, mais uma vez, estávamos conversando sobre relacionamentos, sobre *“how things work downhere”* e, inevitavelmente, minha curiosidade e preocupação me levaram novamente à questão da AIDS. Em um momento da conversa, Eben afirmou com um certo desconforto: *“man, I really don’t know if I have HIV, maybe I have and I just don’t know”*. Isso é um problema, eu respondi. Levando em conta o já conhecido fato de que fidelidade não é uma questão a qual as pessoas parecem prestar muita atenção e que Eben é casado e tem dois filhos, isso pode ser algo sério. Confirmei que ele teria que fazer o teste para saber e que isso seria o melhor para ele e para sua família. Dois problemas foram apontados por ele: (1) Não havia lugares próximos a ele para fazer o teste e, de fato, ele não sabia muito bem onde fazê-lo; (2) Ele tinha medo de saber, *“I prefer not to know”*. O primeiro deveria ser resolvido com urgência pelo governo; o segundo é mais difícil de resolver, mas deveria também fazer parte das campanhas de conscientização.

“Essa é nossa tradição”

Mottu, 51 anos, professor da Escola Júnior de Okondjatu.

Esse último relato traz ao debate algo que muito influencia a aplicabilidade de uma política de desenvolvimento, qualquer que seja, na Namíbia – e possivelmente em qualquer parte do mundo. Os modos de vida de um determinado grupo deveriam sempre ser levados em conta antes de qualquer iniciativa como a que estou analisando aqui.<sup>8</sup>

Há tempos, Mottu dizia que queria conversar comigo, ter a chance de me explicar algumas coisas da *“tradição herero”*, como ele dizia. Nesse dia, ele me encon-

<sup>8</sup> Não arrisco dizer que isto não tenha sido feito pelos organizadores do projeto *“Take Control”*. Fato é, no entanto, que tais políticas não parecem estar voltadas para um programa que se insira dentro de um *“modo de vida”* já *“estabelecido”*, antes parecem tentar o movimento contrário: forçar as visões dos *“insiders”* a uma outra percepção do mundo. A tarefa é complicada de qualquer forma.

trou com Nocky conversando sobre algumas questões de gênero, da forma como homens e mulheres se relacionam, a posição que cada um deveria assumir, etc.

Ao sentar-se, o professor logo começou a contar algumas histórias e explicar algumas coisas que, para ele, indicavam que o fato de um homem namorar – e inevitavelmente ter sexo – com várias mulheres seria uma prática “tradicional” do seu povo. Portanto, seria difícil aceitar os preceitos do governo que pede fidelidade – bem como as campanhas que sugerem que as pessoas tenham relações sexuais apenas depois do casamento. Ele contava como, antigamente, os terrenos onde as famílias moravam tinham, além da casa principal (onde morava o homem com sua mulher) e das casas dos filhos (à esquerda da casa principal, onde moravam os filhos e suas famílias), algumas casas atrás desse círculo de casas, onde moravam outras mulheres com as quais o pai e seus filhos tinham direitos sexuais. Após toda história, ele afirmou: “*this is pretty much still in our heads*”.

\* \* \*

Algumas observações podem ser feitas a partir de uma rápida comparação dos discursos do governo e daqueles aos quais as políticas devem ser aplicadas. O esforço não é o de propor novas soluções às descontinuidades aqui presenciadas, mas apenas apontar algumas questões que, mesmo sem uma pesquisa sistemática sobre o problema, podem ser levantadas.

1) O problema da fidelidade, como destacado por ambos os lados, é realmente algo que mereceria uma atenção maior, pois poderia, sem muitas dificuldades, tornar uma epidemia descontrolada. Talvez seja exagero pensar isso, mas não se levamos em conta o segundo problema.

2) Em todos os comentários feitos pelos organizadores da campanha, nas propagandas vinculadas nas rádios e na televisão, não pude perceber a preocupação de que as pessoas fizessem o teste para saber se estão contaminadas ou não. Isso, se feito, poderia elevar os 22% de HIV positivo na população, já que esse número só poderá ser realmente compreendido a partir do momento em que soubermos o número de pessoas que realmente fizeram os testes. Enquanto as pessoas continuarem mal informadas sobre o assunto, o vírus continuará a se espalhar sem que seja possível localizar qualquer foco. Se levamos em consideração, como afirmou Nocky e outros jovens, que cada um tem um parceiro sexual em diferentes vilarejos (agora levando em conta o fator “infidelidade”) e que esses mesmos parceiros possuem outros em outros vilarejos, se uma dessas pes-

soas estiver contaminada, em pouco tempo, pode contaminar um grupo considerável de pessoas. Isso tudo sem nem saber se está infectado ou não.

3) Por isso, a importância de que o uso de camisinhas seja incentivado. Essa parece a medida mais correta a se tomar a curto prazo.

4) Todos esses pontos, no entanto, só poderão ser eficazes com a disseminação em massa da informação. Em um dos discursos retirados da propaganda analisada, temos um professor de uma escola secundária de Windhoek dizendo como os pais dos estudantes estão felizes com as medidas tomadas nas escolas. Ao ler isso e perceber o total desconhecimento do assunto entre jovens de idade próxima em Okondjatu, passo a me perguntar para quem esse programa está sendo endereçado. Supomos que os jovens que moram nas cidades – na capital, por exemplo – vivem uma vida diferente daqueles que moram nos vilarejos e, conseqüentemente, algumas medidas diferentes deveriam ser tomadas para cada situação.

#### CONCLUSÃO: TRABALHO ETNOGRÁFICO COMO CONCILIADOR DE DESENTENDIMENTOS

Durante meu período em campo, minhas observações e questionamentos sobre o problema do HIV/Sida não foram muitos e tampouco sistemáticos, pois esse não era o foco de minha pesquisa. No entanto, essa é uma problemática que me chamou atenção. Isso, talvez, pelo lado “humanitário” do qual, de alguma forma (e em determinados contextos de pesquisa), é difícil escapar, além do fato de acreditar que o trabalho etnográfico pode auxiliar na resolução de alguns desses problemas e sair, mesmo que por alguns momentos, de sua função apenas acadêmica e intelectual, auxiliando governos a resolver problemas sociais.

Não quero defender com isso uma antropologia do tipo porta-voz, tal como é comum entre os indigenistas sul-americanos, usados como instrumento para a legitimação de identidades indígenas (ALBERT, 1997, CARDOSO 2006, STARN, 1991, TURNER, 1993, JACKSON, 2002), nem mesmo uma antropologia aplicada (ALBERT, 1995, HERDT, 1987) ou o que na África ficou também conhecido, desde 1985, como uma “antropologia do desenvolvimento” (MAFEJE, 2001, p. 51) e teve sua voz americana e mais reconhecida no trabalho de Fischer e Marcus (1986).

No entanto, também não posso me colocar sob uma perspectiva meramente acadêmica, enquanto vejo problemas sociais nos quais o trabalho etnográfico poderia ser um instrumento interessante para ajudar na sua compreensão e quiçá resolução. A questão, no entanto, não

é tanto falar pelos outros, mas sim mediar uma situação com o intuito de resolver um problema, de produzir entendimento e, no caso aqui analisado, fazer convergir “política pública” e “público alvo” para uma direção unificada.

O que está posto aqui não é levantar uma bandeira política, escolher o lado a ser defendido pelas minhas inclinações “antro-humanitários”. Antes, é tomar consciência de que esforços antropológicos – aqueles mesmo que não são capazes de muito objetividade e que não podem falar por um outro de forma verdadeira – podem contribuir para, enquanto uma perspectiva *outsider*, apontar elementos que ainda não haviam sido percebidos. Tal é o esforço, por exemplo, de Passador e Thomaz (2006), ao refletir sobre o problema do HIV/AIDS, em Moçambique.

Mafeje (2001), ao elaborar uma crítica contundente ao desenvolvimento da antropologia em África (OWUSU, 1997), pressupõe exatamente o contrário do que estou afirmando: a antropologia está teoricamente contaminada pelo ocidente e, como tal, não poderia ser uma ferramenta útil para a conciliação que estou propondo. É nesse sentido que ele se pergunta “*why could not all anthropologists turn ethnographically educated social historians in the African context?*” (MAFEJE, 2001, p. 54).

Ora, meu intuito neste texto é justamente o contrário. Mafeje (2001), ao apontar positivamente para aquela “metamorfose” e desconstrução total da antropologia enquanto disciplina, parece não estar levando em conta que: (1) assim como a antropologia, todas as demais disciplinas estão vinculadas a uma perspectiva e pelo menos enquanto não tivermos intelectuais africanos que rompam definitivamente com o “norte”, essa perspectiva continuará sendo a ocidental (nesse sentido, o esforço de Mafeje (2001) é interessantíssimo, apenas discordo em dar o fim à antropologia); e (2) acreditar que um historiador, um sociólogo, um cientista político ou um assistente social possa utilizar-se do método antropológico da mesma forma que aqueles formados nessa disciplina me parece ingênuo. Arriscando talvez uma certa ingenuidade, não acredito que outros possam ter, assim como os antropólogos treinados em teoria e prática, a mesma “*sensitive to the ambivalence, irony, and contradictions in which values, and the opportunities for their realization, find expression in the everyday life of diverse social contexts*” (FISCHER; MARCUS 1986, p. 167).

A opção, assim, encaixa-se nas metamorfoses iridescentes das quais Needham (1970, p. 46) falava e também na corrente experimental que Clifford e Marcus (1986) e outros apontaram. Podemos pensar nos trabalhos etnográficos como conciliadores de conflito e manter nossa posição de *outsiders*, ou seja, sem escolher a

bandeira a ser hasteada – pois quando assim agimos seremos inevitavelmente *insiders*. É claro, nunca deixaremos de ser brasileiros, africanos, americanos ou britânicos, pois, como bem afirmou Scholte (1974), ainda teremos certos valores “*in the head*”. Isso não poderemos evitar.

O esforço aqui despendido, enfim, foi para percebermos a antropologia como capaz de propor algum valor que vá além da simples descrição de fatos ou elaborações teóricas. O esforço é também o de entender o trabalho etnográfico como possuindo o valor de um método antropológico que permita ver o que não se mostra tão facilmente. Além disso, é preciso que nos deixemos inundar “por insistentes vozes heterogêneas e pelo ruído da escrita de outras penas” (CLIFFORD, 2002, p. 22) que nem sempre podem ser ouvidas.

“The dice has already been cast”  
(MAFEJE, 2001, p. 66).

\* \* \*

Uma última observação deve ser feita. Em agosto de 2008, ao retornar à Namíbia para dar início a um novo projeto de pesquisa (no qual pretendo analisar as relações de memória e identidade nas comemorações culturais herero em Okahandja), pude perceber uma mudança significativa nas políticas do governo em relação ao que percebi dois anos antes. Os *outdoors* já não estavam lá. Em seu lugar, alguns poucos anúncios de preservativos. Na mídia, por sua vez, havia um pequeno programa que passava em todos os intervalos, de todos os programas do canal de televisão nacional (*Namibian BroadCast*). Nele aparecia uma médica, branca, de meia idade e, a cada programa, ela trazia informações diferentes sobre a transmissão da HIV/Sida: como prevenir-se, como convencer o parceiro a fazer o mesmo, o que fazer no caso de se estar infectado pelo vírus e, é claro, a importância da fidelidade. A grande diferença agora é que, visivelmente, há uma preocupação, por parte do governo, de que a população de fato acredite e saiba o que é esse vírus. Além disso, a ênfase das políticas de prevenção está, agora, no uso da camisinha e não na necessidade da fidelidade. “*Condomize, always condomize*”, são as últimas palavras da médica.

Além disso, quando estive em Okondjatu para visitar alguns dos amigos que deixei por lá, era o dia dos testes de AIDS. Tive a impressão que, dessa vez, grande parte dos moradores estavam mobilizados.

Ao pensar sobre essas questões durante o ensaio, perguntei-me, no entanto, quais os desdobramentos que

trouxeram essas modificações tão importantes para as políticas estatais de prevenção ao HIV/Sida e quais as reais apropriações dessas modificações por parte das populações locais, principalmente aquelas vivendo longe dos centros urbanos. Certamente não podemos assumir um posicionamento no qual apenas a antropologia seja reveladora dos problemas sociais, mas não posso deixar de considerar a importância de um ponto de vista antropológico sobre esses problemas.

#### REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Anthropologie appliquée ou anthropologie impliquée: ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, Jean-François (Org.). *Les applications de l'anthropologie: un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris: Karthala, 1995. p. 87-118.
- \_\_\_\_\_. Ethnographic situation and ethnic movements: notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.
- \_\_\_\_\_. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: BRUCE, Albert; RAMOS, Alcida (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2002. p. 239-70.
- ASAD, Talal (Ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press, 1973.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: \_\_\_\_\_. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp, 2006. p. 225-239.
- CLIFFORD, James. Introduction: partial truths. In: \_\_\_\_\_.; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986a. p. 1-26.
- \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- \_\_\_\_\_.; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986b.
- COMAROFF, John; \_\_\_\_\_. Jean. *Of revelation and revolution: christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Londres: The University of Chicago Press, 1991. v. 1.
- CRAPANZANO, Vincent. Herme's dilemma: the masking of subversion in ethnographic description". In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 51-76.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.; FIRTH, Raymond. Anthropology and colonial affairs. *Man*, n. 49, p. 137-138, dec. 1949.
- FISCHER, Michael; MARCUS, George. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Eds.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JACKSON, Jean. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- MAFEJE, Archie. *Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-redefinition*. Kenya: Heinrich Böll Foundation, 2001.
- MARCUS, George. Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 165-93.
- MOORE, Sally. *Anthropology and Africa: changing perspectives on a changing scene*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1994.
- NEEDHAM, R. *The future of social anthropology: disintegration or metamorphosis?* Leiden: Brill, 1970.
- OWUSU, Maxwell. Ethnography of Africa: the usefulness of the useless. In: GRINKER, Roy R.; STEINER, Christopherr B. (Eds.) *Perspectives on Africa*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1997. p. 704-723.
- PASSADOR, Luiz E.; THOMAZ, Omar R. Raça, sexualidade e doença em Moçambique. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 263-286, 2006.
- RAMOS, Alcida Ramos. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University Press, 1998.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência. *Ariús, Campina Grande*, v. 14, n. 1/2, p. 119-128, jan./dez. 2008

cia etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

\_\_\_\_\_. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). *Mana*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150. 1997b.

\_\_\_\_\_. *Historical metaphors and mythic realities: structure in the early history of the sandwich islands kingdom*. Michigan: The University of Michigan Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SCHOLTE, B. Toward a reflexive and critical anthropology. In: HYMES, D (Ed.): *Reinventing anthropology*. New York: Vintage Books, 1974.

STARN, Orin. Missing the revolution: anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 1, p. 63-91, 1991.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. In: FOX, Richard (Eds.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti-Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America*, New Orleans, v. 2, n. 2, 2004.

TURNER, Terence. Da cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CUNHA, Manuela C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (Eds.): *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, 1993. p. 43-66.

YOUNG, Robert J. *Colonial desire: hybridity in theory, culture and race*. Nova York: Routledge, 1995.

---

Recebido em setembro de 2008

Aceito em outubro de 2008

---



**ariús**

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Imagens do Nordeste natural na transição colônia-império:

### O olhar do viajante naturalista Manuel Arruda da Câmara sobre o meio ambiente (1793-1810)

CATARINA DE OLIVEIRA BURITI; JOSÉ OTÁVIO AGUIAR

Universidade Federal de Campina Grande

#### RESUMO

Este estudo propõe suscitar uma discussão em torno das imagens e visões dos viajantes naturalistas que estiveram no Nordeste do Brasil no final do século XVIII e início do XIX, de forma a enfatizar em particular a relação entre as culturas humanas e o ambiente natural nesse espaço de interação. O objetivo consiste em investigar as inter-relações entre natureza e cultura na obra do naturalista viajante Manuel Arruda da Câmara, referentes aos sertões das Capitanias do Norte luso-brasileiro durante a transição Colônia-Império. Observa-se que apesar desse cientista trabalhar nos Sertões das Capitanias do Nordeste colonial com vistas em satisfazer os interesses econômicos e políticos do Reino de Portugal, ele exalta a natureza dos Trópicos e busca também favorecer a população dessa parte do Império Ultramarino português. Nesse sentido, infere-se, com base na documentação arrolada, que mesmo fazendo parte da “geração ilustrada” luso-brasileira, o nacionalismo do naturalista Manuel Arruda da Câmara é evidente no que tange à exaltação e valorização do meio ambiente colonial.

**Palavras-chave:** Meio Ambiente. História. Viajantes. Brasil Colonial.

## Images of the natural Northeast in the transition from colony to imperial Brazil: The naturalist-traveler's look of Manuel Arruda da Câmara on the environment (1793-1810)

#### ABSTRACT

This study proposes to raise a discussion about the images and visions of naturalist-travelers who were in the Brazilian Northeastern region at the end of the eighteenth century and beginning of the nineteenth century, analyzing particularly the relationship between human cultures and natural environment in this space of interaction. The objective is to investigate the interaction between nature and culture in the work of traveler-naturalist Manuel Arruda da Câmara, in the hinterlands of the Luso-Brazilian North Captaincy during the transition Colony-Empire. It is noticed that while the scientist works in the hinterlands of the colonial Northeastern Captaincy aiming to meet the economic and political interests of the Portugal Kingdom, he exalts the nature of the tropical colonies and also seeks to favor the population of that part of the Portuguese Overseas Empire. Accordingly, it is concluded, based on the documentation listed, that even being part of the Luso-Brazilian “illustrated generation”, the nationalism of the naturalist Manuel Arruda da Câmara is evident in regard to the exaltation and appraisal of the colonial environment.

**Key-words:** Environment. History. Travelers. Colonial Brazil.

#### José Otávio Aguiar

Doutor em História e Culturas Políticas pela UFMG e Professor da UAHG/UFCC

E-mail: j.otavio.a@hotmail.com

Endereço residencial: Rua Luiza Bezerra Motta, n. 720, Apt. 604, Catolé – La Celle Residence. CEP: 58104-600.

Fone: 3322-2555/8800-9682

#### Catarina de Oliveira Buriti

Mestranda em História pela UFCG e Bolsista pela Capes

E-mail: catyburiti@yahoo.com.br

Endereço residencial: Rua Osvaldo Cruz, n. 218 – Centenário – Campina Grande/PB. CEP: 58428-095.

Fone: 3322-6120/8703-7256

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O significativo acervo produzido por artistas, naturalistas e viajantes sobre a paisagem natural do Brasil, nos últimos decênios do século XVIII e no alvorecer do século XIX, fornece-nos visões e versões diversificadas que nos permitem conhecer diferentes percepções sobre a sociedade luso-brasileira e sobre as suas interações culturais com o meio ambiente.

A presença de viajantes e naturalistas estrangeiros e seus relatos publicados sobre o Brasil datam do século XVI. Existem mais de 260 obras, em várias línguas, nas quais os autores falam dos habitantes, da vida social, dos usos e costumes, da fauna, da flora e de outros aspectos da antiga América Portuguesa, principalmente durante o século XIX, depois que Dom João VI decretou a abertura dos portos brasileiros, em 1808. Com isso, houve um incremento da navegação, o estabelecimento de laços diplomáticos e o consequente aumento da presença estrangeira no país, já que, em alguns anos, a própria reconfiguração das relações internacionais e o fim dos conflitos no continente europeu permitiriam que se refizessem as alianças.

Sabe-se que, de algum modo, tais imagens contribuíram para a formação da identidade da América portuguesa e, não obstante, esses registros e representações do nosso passado colonial e monárquico resultem de intencionalidades e de tradições díspares, tais fragmentos contribuíram para compor histórias e forjar memórias específicas sobre o seu meio ambiente.

Observa-se que, apesar de uma vasta historiografia ter se debruçado no estudo de tais narrativas a respeito de alguns espaços biogeográficos do país, principalmente da região central da Mata Atlântica e do bioma Cerrado, localizado no Planalto Central, no que se refere às Capitâneas do então Norte luso-brasileiro, apenas esparsos escritos históricos têm sido elaborados com o intuito de atentar para o olhar dos naturalistas e viajantes em torno da paisagem litorânea e sertaneja dessa região.

Muitos dos botânicos, naturalistas e viajantes que vieram ao Brasil, guiados por princípios e teorias da ciência praticada na Europa nos séculos XVIII e XIX, coletaram e enviaram informações encomendadas pelas Academias Reais de Ciências, com vistas em satisfazer as necessidades utilitárias da Corte Portuguesa. Nesse sentido, era necessário conhecer e explorar os recursos

naturais dessas Capitâneas com vistas a propiciar a sua exploração comercial.

Dessa grande quantidade de estrangeiros, viajantes e aventureiros (ingleses, franceses, alemães, portugueses etc.) que escreveram suas impressões e crônicas sobre o Brasil, destacam-se aqueles que se embrenharam nos Sertões localizados ao Norte dessa Colônia – espaço fitogeográfico conhecido atualmente como Nordeste – e que elaboraram seus relatos sobre a paisagem e os povos da região, dentre os quais, o inglês Henry Koster, o francês Louis François de Tollenare e o naturalista luso-brasileiro com formação européia Manuel Arruda da Câmara. Este último se constitui como um importante fitologista cujos trabalhos estão ainda praticamente inéditos, ignorados e esquecidos, passíveis, portanto, de análises com maior profundidade comparativa, para que se possa reunir quantidade maior de vestígios das intervenções reformistas ilustradas na América Portuguesa no segundo quartel do século dos setecentos. Parte de sua obra será tomada como objeto desta pesquisa. Mais interessante, para os nossos propósitos imediatos, é o relato das viagens de Manuel Arruda da Câmara pelas matas e sertões, bordejando o bioma de Semiárido, através de indagações e observações botânicas. Podemos, em síntese, elencar grupos de fontes, imagens e elementos não excludentes entre si, que exerceram presença na leitura desse naturalista sobre o Sertão.

A peculiaridade dos trabalhos de Manuel Arruda da Câmara se constitui, em última instância, por estes não terem sido apenas produto do olhar de um estrangeiro, mas de um intelectual nascido na América portuguesa e formado nos projetos reformistas ilustrados do Marquês de Pombal<sup>1</sup> que direcionou os conhecimentos por lá construídos para analisar a sua Terra, com a sua Natureza e com a sua gente. Nesse sentido, é importante observar que, não obstante, estejamos nos referindo a um naturalista que investigou o meio ambiente da sua própria região, sua formação européia e o trabalho encomendado pela Coroa certamente contribuíram para que sua observação e análise fossem, por um lado, pré-programadas e atreladas aos objetivos cientificistas europeus. Por outro lado, os documentos arrolados sobre os quais ora nos debruçamos denotam que o olhar criativo que esse naturalista viajante lançou sobre o ambiente natural desse espaço estava permeado por visões e concepções que supervalorizavam a natureza local, reinventando-a para além

<sup>1</sup> A partir de 1770, sob a égide de Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782), o futuro Marquês de Pombal, mentor das reformas promovidas no Reino português, Coimbra se tornou o centro intelectual luso passando a formar naturalistas dotados de conhecimentos em História Natural (PRESTES, 2000). Para maiores esclarecimentos acerca da absorção do iluminismo por parte da Coroa portuguesa, particularmente em relação à atuação do Marquês de Pombal no Reformismo Ilustrado, quando o autor denomina de paradoxal porque, enquanto o Iluminismo visava proporcionar uma maior liberdade e participação política, em Portugal, o Marquês de Pombal e outros ministros da Corte que, na época, receberam as idéias filosóficas das Luzes, defendiam e reforçavam o poder absoluto do Rei. É o que comumente se designa como o absolutismo ilustrado (MAXWELL, 1996).

dos pressupostos lineanos, de forma a, frequentemente, contrapor-se às visões detratoras de certa ilustração francesa representada, por exemplo, nos escritos de Buffon e Raynal. Destarte, podemos inferir que ao mesmo tempo em que Arruda da Câmara, semelhante aos demais viajantes estrangeiros que por aqui estiveram, atendia diretamente aos interesses da Metrópole que financiou suas pesquisas no Brasil, também criticava, paradoxalmente, em virtude das suas concepções nacionalistas, a política colonial e a concepção botânica anterior da Coroa, que inferiorizava a natureza luso-brasileira.

É por isso que Dean (1996), conhecedor que era dos seus escritos, observou, com argúcia, que Manuel Arruda da Câmara, audaciosamente, exaltava as riquezas naturais da América portuguesa em comparação com as da Metrópole em crise: defendia que os países tropicais eram muito mais férteis que a Europa, que estaria em uma condição “medíocre e miserável”, caso não houvesse recebido, no passado, espécies botânicas dos Trópicos. Assim se misturavam o nacionalismo e a botânica para inverter o preconceito alimentado pelos peninsulares desde a invasão.

A Metrópole encarregou esse naturalista de observar e descobrir nitreiras, minas de cobre e outros minérios da região que pudessem remeter vantagens econômicas para a Coroa. Manuel Arruda da Câmara, entretanto, enviou da Capitania da Paraíba diversos relatórios e cartas para a Corte, afirmando não ter-se limitado apenas à análise do reino mineral, mas, que as suas observações alcançavam também os reinos vegetal e animal – notadamente os insetos – e a maneira como a cultura da população agrícola dos sertões se relacionava e interagia com a natureza. Assim, em virtude de sua preferência pela vegetação, pouco dos seus estudos remetidos à Metrópole resultou em descobertas de minerais.

A experiência de viagem, metáfora constante nas narrativas de Manuel Arruda da Câmara, pode ser encarada como uma das chaves possíveis para a construção de sua imagem do Sertão. Procurando suplantar as teorias de gabinete, elaboradas por homens como Buffon e o Abade Raynal, que nunca haviam visitado as Américas, Arruda da Câmara acreditava que não bastava ler sobre ou consultar os compêndios: era preciso sentir, fisicamente, inclusive, as dificuldades que se lhe apresentavam previamente; era preciso pôr em tensão as

próprias representações, as memórias, as experiências de outrem que lhe eram relatadas.

Com Buffon, remetemo-nos a meados do século XVIII, período anterior à reforma da estrutura curricular de universidades como as de Coimbra e Lisboa, de forma a incrementar o ensino de História Natural em Portugal e a instauração de um método de observação e de análise empírica da natureza, conforme era praticada por Arruda da Câmara e por outros naturalistas de fins do século. Foi com a teoria buffoniana que nasceu a tese da “debilidade” ou “imaturidade” das espécies animais, que incluía não apenas os quadrúpedes, mas também o homem das Américas. Poucos e débeis, os seres humanos do Novo Mundo não puderam dominar a natureza hostil, sobretudo o clima que era, na sua visão, o maior obstáculo ao desenvolvimento das espécies nesse espaço. O homem americano haveria permanecido quase passivo ao controle e transformação da natureza. Nesse sentido, a teoria de gabinete de Buffon, como uma forma embrionária de sistematização do pensamento histórico aplicado à natureza – uma provisória teoria da evolução – elaborada não com base na observação curiosa da natureza viva americana, mas a partir do olhar eurocêntrico e distanciado da Europa e das teorias “científicas” por lá elaboradas, serviu para afirmar a predileção desse naturalista francês pelo Velho Mundo e corroborar os projetos de “civilização” que partiam da Europa para os outros recantos do globo, incluindo a América portuguesa. Julgar a fauna americana imatura ou degenerada equivalia a proclamar a da Europa madura, perfeita e idônea, capaz de servir como ponto de referência a qualquer outra fauna do globo (GERBI, 1996).

Era justamente na contramão dessas teorias elaboradas nos gabinetes dos naturalistas europeus de meados dos Setecentos que Manuel Arruda da Câmara e outros viajantes naturalistas, já em fins desse século, caminhavam. As viagens científicas faziam parte das práticas dos naturalistas contemporâneos a Arruda da Câmara, para quem a observação *in loco* da natureza renderia mais compreensão do que as instruções escritas pelos “naturalistas de gabinete” (PRESTES, 2000)<sup>2</sup>. É sobre esse “arquivo dos pés”<sup>3</sup> resultante das indagações, observações e experiências realizadas por esse viajante que buscamos desvendar as historicidades presentes nessas fontes.

<sup>2</sup> A autora inspeciona relatos acerca da investigação da natureza luso-brasileira em diferentes períodos da história, comparando os primeiros relatos, genéricos e imprecisos, dos viajantes que vieram ao Brasil no século XVI até o ingresso e desenvolvimento da História Natural em Portugal que direcionou os estudos da fauna e da flora do Império Ultramarino para a coleta, classificação e análise minuciosa dos bens naturais. Manuel Arruda da Câmara (1766-1811) é situado pela autora como um desses naturalistas viajantes que buscou conhecer a natureza do Império Ultramarino luso-brasileiro com finalidades empíricas e utilitárias.

<sup>3</sup> Expressão utilizada por Schama (1996) quando se refere à importância de que os historiadores do ambiente valorizem a observação da natureza. Neste trabalho, esses acessos às paisagens de fins do século XVIII e início do XIX são feitos através da obra do naturalista objeto de nossa análise.

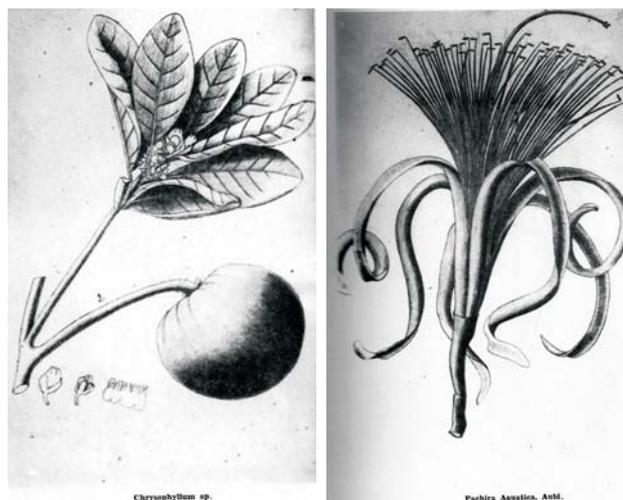
Nesse quadro de referências, o objetivo geral deste trabalho consiste em investigar as inter-relações entre natureza e cultura na obra do naturalista viajante Manuel Arruda da Câmara, referentes aos sertões das Capitanias luso-brasileiras durante a transição Colônia-Império. Delineamos a seguir os objetivos específicos norteadores deste trabalho: a) Compreender o contexto social e político europeu que impulsionou a corrida pela exploração de recursos naturais favoráveis ao comércio da Coroa portuguesa, situando as viagens científicas e exploratórias como consequências do naturalismo-utilitário; b) Identificar a peculiaridade das observações e experiências de Manuel Arruda da Câmara e as inter-relações das sociedades com a natureza dos Sertões do norte da Colônia, entre o período de 1793 a 1810; c) Analisar fragmentos de descrições da paisagem natural, de forma a estabelecer um cenário ambiental e humano das Capitanias do Nordeste colonial em fins dos Setecentos e na primeira década dos Oitocentos; d) Investigar se a narrativa científica de Manuel Arruda da Câmara tinha preocupações conservacionistas a respeito da natureza luso-brasileira.

O trabalho foi desenvolvido com base na análise dos escritos do naturalista viajante em apreço, confrontando-se os dados catalogados e coletados com a bibliografia que aborda o contexto de produção das viagens científicas. A problemática consiste em analisar qual a visão que esse naturalista elaborou a respeito dos espaços da América portuguesa que visitava, no caso, dos Sertões das Capitanias do Nordeste colonial, defendendo a premissa de que, mesmo com as suas preocupações nacionalistas de valorizar o ambiente natural e desconstruir os estereótipos europeus de natureza exótica, as indagações de Arruda da Câmara, assim como dos demais reformistas ilustrados sócios da Academia Real de Ciências de Lisboa, recorriam em torno das potencialidades comerciais agrícolas da terra e da flora da região.

#### MANUEL ARRUDA DA CÂMARA E O CONTEXTO SOCIAL E POLÍTICO EUROPEU DAS VIAGENS CIENTÍFICAS

Em 1793, Manuel Arruda da Câmara, regressando dos seus estudos na Europa com encargos científicos confiados e financiados pela Coroa portuguesa, que o

incumbiu de realizar diversos levantamentos naturais na América luso-brasileira, iniciou o seu percurso pelos Sertões. Aplicando seus conhecimentos na área de História Natural<sup>4</sup>, Agricultura e Botânica, dedicou-se à observação e à descoberta dos produtos vegetais, animais e minerais da região favoráveis ao desenvolvimento da Coroa de Portugal.



Desenhos feitos pelo próprio Manuel Arruda da Câmara com base na observação da flora dos Sertões da América luso-brasileira durante as suas viagens

O itinerário seguido pelo naturalista viajante compreende:

Período	Região visitada por Arruda da Câmara
Entre março de 1794 e setembro de 1795	Expedição mineralógica entre Pernambuco e Piauí, levantando a ocorrência de diversos minerais.
Dezembro de 1797	Estabeleceu-se como produtor e investigador da cultura do algodão na região de Pirauá, situada próximo às margens do Rio Paraíba, na Capitania da Paraíba.
Entre dezembro de 1797 e julho de 1799	Percorreu a região dos sertões da Paraíba ao Ceará.
Não datadas	Viagens realizadas ao Maranhão e ao Vale do Rio São Francisco.

Fonte: (MELLO, 1982, p.11-74).

Procuramos, pois, neste trabalho, através da narrativa de viagem de Manuel Arruda da Câmara, delimitar vestígios do cotidiano das populações destes trechos do

<sup>4</sup> Esse é um termo genérico utilizado para o que é hoje geralmente visto como um conjunto variado de disciplinas científicas distintas. A maior parte das definições incluem o estudo das coisas vivas (ex: biologia, incluindo botânica e zoologia), enquanto outras definições estendem o conceito até incluir a paleontologia, a ecologia ou a bioquímica, bem como partes da geologia e da física e até mesmo da meteorologia. Nos séculos XVIII e XIX, os profissionais especializados em História Natural, os chamados naturalistas, utilizavam o termo para se referir aos estudos de natureza científica e se contrapor à história eclesiástica e apaixonada, sem fundamentação empírica, como é o caso dos estudos do cientista viajante Manuel Arruda da Câmara cujos esforços seguem essa perspectiva empirista. Para maior aprofundamento da questão, ver um interessante artigo que discute as observações e teses do naturalista no contexto das diversas doutrinas químicas e fisiológicas do final do século XVIII. O trabalho objetiva repensar especificamente o debate travado entre as diversas teorias que serviram de pano de fundo das relações entre a Química e a Fisiologia da época (ALMEIDA; MAGALHÃES, 1997).

sertão nordestino, identificando a forma como a sociedade interagiu com o meio ambiente e se apropriou culturalmente da vegetação específica da região e com outros elementos da flora trazidos de outras partes do mundo para aclimação nos Trópicos. O recorte espacial e cronológico delimitado baseou-se no itinerário que esse naturalista seguiu pelos sertões das Capitânicas do Nordeste colonial, cujo espaço corresponde aos territórios e biomas por ele descritos na tentativa de elaborar um quadro do ambiente natural, da relação estabelecida entre Natureza e cultura agrícola da população e nas datações das obras publicadas descrevendo os resultados das observações e experiências.

Tais aspectos se inter-relacionam intimamente, já que, no processo de humanização da Natureza, construímos, enquanto sociedades, aquilo que chamamos de paisagem humanizada. Essa paisagem<sup>5</sup>, esculpida pelas mãos de diferentes atores históricos, em uma zona de contato<sup>6</sup> colonial, será nosso objeto.

Apesar de Arruda da Câmara ter uma produção significativa entre os naturalistas luso-brasileiros de sua época, é notória a lacuna existente em torno de importantes informações a respeito de sua vida e de sua trajetória política e intelectual que ainda estão passíveis de comprovação histórica. As informações biográficas mais prováveis sobre Manuel Arruda da Câmara asseveram que o cientista nasceu no ano de 1766<sup>7</sup>, possivelmente na cidade de Pombal, sertão da Paraíba e faleceu em Itamaracá, em Pernambuco, no ano de 1810. Foi um religioso, médico e intelectual brasileiro que notabilizou-se como um dos grandes botânicos do final do século XVIII. A partir de 1783, após ter professado a regra dos Carmelitas calçados no Convento de Goiana, em Pernambuco, viajou para Portugal, onde matriculou-se na Universidade de Coimbra, formando-se em *Filosofia Natural*. Em 1790, foi para a Universidade de Montpellier, na França, onde recebeu o grau de doutor em Medicina<sup>8</sup>.

Retornando à América luso-brasileira, sob a influência do ideário do Reformismo Ilustrado, não se conformou com o quadro de injustiça social reinante e apres-

sou-se em trabalhar visando a combater, sobretudo, em favor das famílias mais humildes, maiores vítimas do sistema patriarcal. Nesse sentido, fundou o Areópago de Itambé, Sociedade Maçônica que abrigava intelectuais da Paraíba e de Pernambuco e onde foi tramada a Revolução de 1817, cujas estimativas apontam a participação do naturalista em favor desse movimento<sup>9</sup>.

Embrenhado pelos Sertões do Nordeste colonial, classificou a flora da Paraíba<sup>10</sup>, redigiu escritos sobre a agricultura e a Flora de Pernambuco (*Centúrias dos novos gêneros e espécies das plantas pernambucanas*). No conjunto de suas expedições científicas, realizou levantamentos mineralógicos, botânicos e zoológicos por ele próprio sistematizados sob a forma de inúmeros trabalhos científicos.

Manuel Arruda da Câmara poderia ser considerado um reformista ilustrado, ao lado de uma geração de brasileiros que se projetaram na história científica e política do país, dentre os quais, aquele que ficaria conhecido como o “patriarca da independência”, José Bonifácio de Andrada e Silva.

O conjunto de idéias que se convencionou chamar Iluminismo nunca constituiu uma unidade de princípios, um todo harmônico e universal. A busca do progresso das ciências e das técnicas, o anseio pela organização de uma nova sociedade baseada nos princípios de igualdade e liberdade políticas, de forma a assegurar aos homens e mulheres a felicidade, entendida como conquista ao alcance de todos, uniu muitos dos autores que comumente associamos ao estandarte das Luzes. Estendendo suas raízes ao humanismo do século XVI, esse movimento intelectual de valorização da razão só se afirmou efetivamente a partir do século XVII inglês, alcançando, enfim, o seu ápice no século XVIII, quando, a partir da França, alastrou-se por toda a Europa, alcançando quase simultaneamente o Novo Mundo. Cabe, no entanto, observar que nunca houve uma só proposta ilustrada de mudança social e que o objetivo final para a maioria esmagadora dos filósofos era uma reforma e não uma subversão violenta e revolucionária da sociedade. Buscava-se a reconstrução da civilização humana em

<sup>5</sup> Para mais informações sobre a relação entre paisagem e memória, ver a obra do historiador Schama (1996).

<sup>6</sup> Mary Louse Pratt cria e se utiliza do conceito de *zona de contato*, com o qual se refere ao: “[...] espaço de encontros coloniais no qual as pessoas geográficas e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada [...]” (PRATT, 1999, p. 31).

<sup>7</sup> A data de nascimento de Arruda da Câmara era atribuída pelos seus biógrafos ao ano de 1752. No entanto, Prestes (2000, p. 101) ressalta um documento oficial referente à matrícula do jovem Arruda da Câmara na Universidade de Coimbra, datado de 26/10/1786, no qual consta que nessa época ele contava vinte anos, portanto, havia nascido em 1766.

<sup>8</sup> Informações baseadas no trabalho de seu principal biográfico (MELLO, 1982, p. 11-74).

<sup>9</sup> Sobre a história da maçonaria no Brasil e sua atuação nos bastidores da política nacional, ver o livro de Morel e Souza, (2008).

<sup>10</sup> A Paraíba homenageou Manuel Arruda da Câmara, dando seu nome a um Parque Zoológico, misto de reserva florestal e de zoológico existente no centro da capital. Mais conhecida como “Bica”, a reserva compreende uma área de 43 hectares que foi desapropriada pelo então prefeito Walfredo Guedes Pereira (1920-1924) e batizada com o nome do botânico da cidade de Pombal.

novas bases mais racionais e menos “obscuras”, e isso poderia ser conseguido por meio de um monarca esclarecido.

Os mesmos princípios, talvez ligados entre si pelo culto à racionalidade e aos direitos naturais do homem, que embasaram revoluções na Inglaterra seiscentista, na França e nas Treze Colônias Inglesas no Setecentos, originaram, em outros países da Europa, a política do Reformismo Ilustrado, segundo a qual o soberano, concebido agora como servidor do Estado e não como a sua própria encarnação, promoveria as reformas necessárias no plano político, educacional e econômico. No Brasil, livros de Rousseau, Voltaire, Montesquieu e Raynal figuravam nas bibliotecas dos sediciosos mineiros de 1789; tiveram também seu lugar na Inconfidência Baiana e na Revolução Pernambucana de 1817<sup>11</sup>.

Em Portugal, como de resto na Prússia, na Rússia, na Toscana, no Reino de Nápoles e na Espanha, a absorção do iluminismo por parte de seus governantes e ministros incluiu a adoção de alguns princípios inovadores e motivou a implementação de reformas que, acreditava-se, precederiam sua reivindicação por parte do povo. Distanciavam-se, assim, esses países dos projetos de reestruturação do pacto social, que previam um aumento do nível de participação política, rumo a uma sociedade democrática.

Homens como o Marquês de Pombal, ministro Dom José, monarca português que reinou entre os anos de 1750 e 1777, entendiam que, sendo o estado de natureza um estado de caos, carente de organização política, no qual as garantias e liberdades básicas dos homens encontravam-se ameaçadas, cabia ao estado reforçar o poder absoluto do Rei, como medida necessária para que se garantissem os direitos naturais. A reforma administrativa pombalina, responsável pela reafirmação do absolutismo lusitano, buscou uma reorganização da estrutura governamental no intuito de conseguir uma maior eficiência na máquina burocrática do império ultramarino. Expulsou-se os jesuítas e submeteu-se a catequese e a direção dos índios brasileiros diretamente ao Estado. Incentivou-se a atividade manufatureira em solo português e o comércio com o Brasil. Reformou-se ainda o ensino, particularmente o universitário ao qual seria incorporado um currículo de orientação ao mesmo tempo jusnaturalista<sup>12</sup> e pragmática. No Colégio dos Nobres e na Universidade de Coimbra, as disciplinas marcadas pela escolástica me-

dieval e teológica perdiam espaço, pois buscava-se orientar os alunos em direção a uma exploração planejada e racional do potencial das colônias. Isso porque formavam-se acima de tudo os jovens que, pela sua origem social, destinavam-se à futura direção do Estado, e, neste sentido, entravam no currículo as matemáticas, as ciências naturais, as línguas vivas. Dentre os formandos de Coimbra, figuravam futuros estadistas como o naturalista Rodrigo de Souza Coutinho e o mineralogista brasileiro José Bonifácio de Andrada e Silva<sup>13</sup>.

O objetivo fundamental de promover a modernização econômica e cultural de Portugal sem, no entanto, deixar de subordiná-la ao poder do Estado, sobreviveu à morte de Dom José I e à subida de Dona Maria I ao poder, logo seguida do afastamento do Marquês de Pombal em 1777, figurando ainda como horizonte de seus ministros sucessores para além da transferência da Corte portuguesa para o Brasil.

Extremamente dependente da produção colonial, Portugal recebia com certo incômodo a mensagem das Luzes, devido ao perigo de que as concepções de liberdade e igualdade invadissem seus domínios ultramarinos. A dominação colonial, questionada até então em termos teológicos e somente no tocante à escravização indígena, passou a ser discutida em solo brasileiro, principalmente a partir do último quartel do século XVIII, quando movimentos sediciosos com planejamento e orientação revolucionária levantaram-se no Brasil.

Em 1796, com a morte de Martinho de Melo e Castro, Dom Rodrigo de Souza Coutinho foi nomeado ministro das colônias e da Marinha, iniciando uma política estratégica de absorção dos conhecimentos científicos estrangeiros, vistos como meio de racionalizar a exploração colonial e garantir a lealdade dos súditos de além-mar, frente à ameaça que os exércitos e as idéias da França representavam para a metrópole lusitana. Sua política de valorização dos saberes científicos afirmava-se contra uma série de tendências que neles viam, dada a sua associação com os pressupostos da ilustração, um meio de penetração de pressupostos subversivos à ordem vigente. Muitos cientistas naturais foram perseguidos em Portugal sob a alegação de que eram ateus ou portadores das “perigosas idéias francesas”<sup>14</sup>.

O que Rodrigo de Souza Coutinho buscava, para além das desconfianças do conservadorismo português, era atrair o apoio da elite colonial, formada em Coimbra, ao ide-

<sup>11</sup> Sobre este assunto ver a excelente introdução para a edição brasileira de *A revolução da América*. (FIGUEIREDO; MUNTEAL FILHO, 1993).

<sup>12</sup> Sobre o jusnaturalismo veja verbete correspondente em Fasso (1994), ver também Castro (1990, p. 565-585).

<sup>13</sup> Sobre o empirismo e o pragmatismo do reformismo ilustrado no Brasil ver Dias (1968).

<sup>14</sup> Veja aqui, como exemplo, o caso do professor de Geometria José Anastácio da Cunha, interrogado em Portugal pelo tribunal da Inquisição logo após a queda de Pombal, sob a acusação de ateísmo (SANTOS, 1999, p. 32).

al de construção de um grande e poderoso Império Português (COUTINHO, 1803). Seis anos antes da transferência da Corte para o Brasil, já a recomendava como indispensável, afirmando que, devido às suas condições geopolíticas e naturais, a América portuguesa deveria representar a sede desse Império<sup>15</sup>. Renunciando ao cargo em 1803, sob a pressão constante dos que o acusavam de anglofilia, continuou a preconizar a transformação do Império Ultramarino Português numa confederação de iguais. Mais tarde, voltaria ao poder no Brasil, sob o título de Conde de Linhares, continuando seu programa de reformas e incentivo às ciências. Contrariando sua formação iluminista, defendeu, ao longo de toda a sua carreira política, os interesses escravistas, vinculando-os aos investimentos nos setores agrícolas do Brasil.

É bom lembrar, nesse contexto, que com a crise do Antigo Sistema Colonial português a partir do desmoronamento do modelo de exploração centrado hegemonicamente em uma política econômica mercantilista, o investimento nas ciências foi colocado como alternativa para o redirecionamento do sentido da colonização lusa nos Trópicos, fato que provocou a redescoberta da América portuguesa no último quartel do século XVIII. A Coroa acumulou forças com o objetivo de criar uma burocracia especializada e profissional no Reino e nos seus Domínios, sendo Dom Rodrigo de Souza Coutinho, agora nomeado Ministro de Ultramar, responsável pela reintegração e exploração natural das Colônias.

A Academia Real de Ciências de Lisboa foi o instrumento através do qual os intelectuais ilustrados buscaram a construção científico-utilitária do Mundo Natural das Colônias, com vistas em superar a crise interna do reino luso, sendo considerada como uma instituição aparelhada para instruir a política colonial através de suas pesquisas empíricas que poderiam recuperar econômica e politicamente a Metrópole, diante da forte pressão competitiva empreendida pelas potências européias.

Ao longo do século XVIII, a Coroa portuguesa perdeu gradualmente o controle do Mundo Colonial, o que instigou o subgrupo de intelectuais naturalistas-utilitário da Academia a defender que cabia ao *Mundo de Que-luz* a condução de uma política colonial capaz de incorporar as experiências realizadas pelos exploradores ao longo das viagens pelo Império ultramarino e as investigações desenvolvidas nas demais instituições científicas portuguesas.

Inspirados pelo pensamento das Luzes, os sócios da Academia Real de Ciências de Lisboa acreditavam que os bens naturais do Novo Mundo não deveriam ser entendidos meramente como exóticos, mas podiam ser

explorados cientificamente e recuperar o Reino da crise enfrentada. A visão pragmática desses intelectuais descrevia os recursos naturais marcando as peculiaridades da botânica, das riquezas minerais e da fauna de cada uma das Capitânicas que se encontravam sob o domínio português, direcionando os interesses científicos e remetendo tais singularidades às demandas econômicas do Estado luso (MUNTEAL FILHO, 1999).

Desse modo, os naturalistas-utilitários buscaram, ao lado dos burocratas fiéis à Coroa, recuperar o controle do Império português sobre o Mundo Natural das Colônias para que seu poder de controle fosse restituído. O empirismo e as atitudes científicas pautadas na observação e experimentação buscavam atender a objetivos econômicos imediatos e recuperar o domínio do Estado português, eis o sentido do desbravamento histórico-empírico do Mundo Natural por parte desses cientistas.

Foi com essa concepção que a “geração ilustrada” luso-brasileira buscou conhecer as potencialidades naturais do Brasil. Diante de tal constatação, contrapomos sobre à posição assumida por Pádua (2004) em relação à “redescoberta” que ele acredita ter feito de uma tradição intelectual brasileiro, dos séculos XVIII e XIX, que empreendeu uma “reflexão profunda e consistente sobre o problema da destruição do ambiente natural”, “muito antes do que convencionalmente se imagina como sendo o início desse debate” (PÁDUA, 2004, p. 10). Não obstante o próprio autor perceber que esses pensadores não defenderam o ambiente natural pelo seu valor intrínseco, mas, sobretudo, pela sua importância econômica e política e, por isso, pelo grande trunfo que os recursos naturais representavam para o progresso do país, é problemática a relação comparativa que ele estabelece entre o reformismo ilustrado e o ambientalismo moderno. Em um dos trechos do livro, o autor afirma que “idéias semelhantes” à crítica ambiental contemporânea já estavam sendo discutidas no Brasil durante fins do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, o que o leva a situar esses intelectuais como os precursores da crítica ecológica atual.

A própria denominação dada ao subgrupo de *naturalistas-utilitários*, conforme vimos, levam-nos a inferir que o pensamento desses reformistas ilustrados eram experimentar cientificamente os recursos naturais da Colônia, com o intuito de beneficiar a Coroa portuguesa e retirá-la da crise. Isso significa afirmar que a preservação do ambiente natural dos Trópicos não era pensada como necessária para manter a natureza viva, mas seria necessário impedir que os bens naturais fossem destruídos e desperdiçados, porque somente ao *Mundo*

<sup>15</sup> Memória escrita por Dom Rodrigo de Souza Coutinho sobre a mudança da sede da Monarquia Portuguesa (COUTINHO, 1803).

de *Queluz* caberia a sua exploração, para que o Estado voltasse a ter progresso econômico e reconhecimento político.

Dean (1996) ressalta que foi somente depois de quase três séculos após o início da colonização portuguesa que o Mundo Natural do território brasileiro começou a chamar a atenção das autoridades da Corte, com o intuito de explorar científica e comercialmente as riquezas naturais da Colônia, justamente em fins do século XVIII, quando o interesse científico europeu estava se voltando mais sistematicamente à exploração da natureza, para além de suas fronteiras.

Uma das preocupações da Coroa era estreitar as suas relações com os territórios coloniais, considerando que à medida que as outras potências européias estavam desenvolvendo as suas colônias tropicais, a Monarquia portuguesa perdia seu mercado ultramarino, a partir de então alvo comercial dessas outras potências. Nesse sentido, os perspicazes botânicos e cientistas patrocinados pelo Rei exerceram um importante papel no conhecimento dos recursos naturais das colônias tropicais, fundando sociedades científicas, museus de história natural, realizando expedições científicas, entre outras atividades voltadas para a experimentação e catalogação de espécimes capazes de promover a diversificação agrícola e a aclimação de plantas úteis à economia da Metrópole.

No Brasil, a primeira sociedade científica de que se tem notícia foi fundada em Salvador, em 1759 e se propunha a fazer estudos a cerca da agricultura, da fauna, da flora e dos minerais. Dean (1996) salienta que parece que os intentos dos seus sócios não foram levados adiante, e se o foram, não deixaram vestígios destes estudos.

Uma segunda sociedade foi criada no Rio de Janeiro, em 1772, pelo vice-rei marquês do Lavradio, a *Academia Fluminense*, cujo objetivo era pesquisar sobre a medicina, a cirurgia, a botânica e a farmácia. Esta academia, apesar de sua breve existência, conseguiu recuperar um jardim botânico dos jesuítas e nomear jardineiros, coletores e botânicos para administrá-la. O novo vice-rei que sucedeu o Marquês do Lavradio, Luís Vasconcelos de Souza, construiu a mando da corte um Museu de história natural e procurou ressuscitar a Academia na forma de Sociedade Literária, que, por seu turno, foi extinta em 1790, com a substituição do vice-rei. Tais tentativas de implantação de sociedades científicas no Brasil e o fato de não terem logrado resultados, levam-nos a concordar com Dean (1996) que os principais empecilhos para o ingresso das ciências no Brasil foi o que ele chamou de “descontinuidade administrativa”.

Somente em 1808, foi instituído o Jardim Botânico do Rio de Janeiro tendo como uma das suas incumbências receber e aclimatar plantas tropicais de interesse

econômico. Essa implantação foi uma das primeiras iniciativas do ministro Rodrigo de Souza Coutinho, quando se deu a transferência da Corte portuguesa para o Brasil, que não hesitou em instalar poderosos instrumentos de investigação do mundo natural. Conforme iremos observar a seguir, Manuel Arruda da Câmara foi um dos naturalistas que buscou instalar na província de Pernambuco um jardim botânico necessário à aclimação de espécimes nacionais e das diversas partes do mundo.

#### O MEIO AMBIENTE DO NORDESTE COLONIAL EM MANUEL ARRUDA DA CÂMARA

José Antônio Gonsalves, desbastando a biografia de Manuel Arruda da Câmara, com o intuito de desmitificar certas visões elaboradas a respeito do cientista viajante, assim situa a atuação política dele nos sertões das Capitanias do Nordeste colonial:

[...] um homem dedicado ao estudo das ciências naturais e à valorização de sua pátria. Um inventor de máquinas e implementos agrícolas, um analista de métodos de cultivo, um pesquisador pioneiro da flora, fauna e recursos naturais de toda uma imensa região que vai do rio São Francisco aos sertões do Piauí. (MELLO, 1982).

Observa-se, com base neste trecho, que os pesquisadores oriundos do *Mundo de Queluz*, sendo Arruda da Câmara um deles, influenciados pela visão científicista e empirista das Luzes, não se limitavam apenas em descobrir e catalogar espécimes dos “três reinos da natureza” – mineral, animal e vegetal – mas também, conforme ressalta Munteal Filho (1999), buscavam o aperfeiçoamento técnico das agricultura das colônias, valorizando a “industrialidade” e o empenho dos que se dedicasse à pesquisa dos novos métodos que deveriam ser utilizados no desenvolvimento do cultivo da terra. Em relação a Arruda da Câmara, tais esforços podem ser observados através do desenvolvimento de técnicas agrícolas capazes de aperfeiçoar o desenvolvimento da cultura do algodão, entre elas, a invenção de um descaroçador para melhorar a dinâmica agrícola da região.

Embora os marcos cronológicos e espaciais deste trabalho sejam os itinerários de Arruda da Câmara pelos Sertões das Capitanias da região Nordeste do Brasil, sabe-se que as expedições científicas realizadas por esse naturalista não se limitaram apenas a esses territórios, mas ele também atuou em outras paragens antes e depois do retorno a Pernambuco.

Dr. Manoel de Arruda Câmara – formado em Medicina pela Universidade de Montpellier – depois de acompanhar a José Bonifácio

em parte das suas incursões científicas pela Europa, regressou a Pernambuco, onde já se achava em 1796 entregue ao exercício da Medicina, quando foi incumbido pelo governo do exame e indagações das suas nitreiras naturais, bem como, posteriormente, de outras missões científicas em várias partes do país e de objetos diversos, e por fim demorando-se algum tempo no Rio de Janeiro, foi eleito membro da nova academia científica, criada no tempo do vice-rei Luís Barão de Goiana de Vasconcelos e Souza, e fez parte da comissão incumbida de dar parecer e aperfeiçoar a *Flora Fluminense* de Frei José Mariano da Conceição Veloso (COSTA, [2005?], p. 97-98).

Através deste registro documental, observamos que o naturalista manteve ligações profissionais com o grupo de José Bonifácio de Andrade e Silva, reformista ilustrado que exerceu um eminente papel político e econômico no Império brasileiro, cujas idéias marcaram a história e o pensamento intelectual do país, sendo ainda considerado um dos mais importantes e influentes defensores dos bens naturais, numa perspectiva econômica, do Brasil colonial e imperial. Manuel Arruda da Câmara foi um desses intelectuais que também conseguiu se projetar nacionalmente, sendo considerado um dos mais importantes botânicos/naturalistas dos fins do Setecentos.

Com relação à sua atuação nos Sertões das Capitânicas do Nordeste do Brasil, objeto da presente análise, é notório que os relatórios, as memórias e demais escritos por ele produzidos a respeito dos “produtos naturais e das úteis manufaturas” das colônias eram resultados dos trabalhos encomendados pelos governadores e ministros nomeados pela Coroa e os resultados das pesquisas eram remetidos à Europa logo que conseguisse descobrir, realizar experiências e coletar os espécimes de utilidade prática para os intelectuais e burocratas da Metrópole.

Conforme podemos perceber em *Memória sobre a cultura dos algodoeiros*, escrita em 1797, Arruda da Câmara ofereceu ao príncipe regente através desta remessa as “primeiras observações agrônômicas” que tinha feito no Brasil, “ardendo no desejo de ser útil” à sua “Nação pelos conhecimentos que tinha adquirido em as ciências naturais”. As palavras dirigidas a Dom Rodrigo de Souza Coutinho ao concluir a escrita das suas *Memórias* ilustram bem a visão desse naturalista em relação às culturas agrícolas do Sertão:

Os primeiros frutos dos meus trabalhos estudiosos e as primícias das experiências que tenho incansavelmente feito sobre uma plantação que faz hoje na Europa mercantil um dos mais ricos ramos do comércio da América, não deviam ser consagrados senão a um Ministro que, do pé mesmo do Trono, estende suas penetrantes vistas até os nossos férteis campos e deles procura extrair suas preciosas produções... (MELLO, 1982, p. 111).

Esse oferecimento direcionado ao Ministro de Ultramar delineia de forma explícita os objetivos do naturalista em remeter os primeiros resultados dos seus trabalhos à Coroa, com o intuito de favorecer o beneficiamento dos recursos naturais dos Sertões da Colônia. Conforme salienta Munteal Filho, as ordens régias quanto ao mapeamento das potencialidades econômicas das colônias eram claras com o objetivo de reverter o precário controle pela burocracia lusa sobre esses domínios. As atividades dos naturalistas giravam em torno das orientações da Coroa portuguesa, que partiam especialmente da secretaria dos domínios ultramarinos.

Para tanto, Arruda da Câmara afirma não ter economizado esforços no sentido de melhorar tanto a cultura quanto o beneficiamento do algodão no comércio português:

O acaso, porém, me tem posto nas circunstâncias de fazer experiências, observações e algumas descobertas úteis em outra cultura [a do algodão], não menos interessante ao comércio, tanto de Portugal quanto de Paranambuc... (MELLO, 1982, p. 113).

O “fiel vassalo” de *Sua Majestade* também relata as diligências feitas e das dificuldades enfrentadas na Capitania de Pernambuco e em suas anexas com o intuito de servir ao Reino:

Embaraçaram porém o meu projeto as grandes secas que nessa época assolaram toda esta Capitania, e me determinaram a reparar toda a perda que tinha experimentado, por uma grande plantação de Algodão nas margens do Rio Paraíba do Norte, a que assisti constante (MELLO, 1982, p. 111).

Observamos neste trecho, além do registro da visão e sensibilidade do naturalista em relação às especificidades climáticas das Capitânicas, a sua busca em experimentar as espécies botânicas da Colônia e as vantagens que elas poderiam trazer para a Metrópole. Assim como os demais membros do subgrupo da Academia Real de Ciências de Lisboa, a concepção empírica e cientificista de Arruda da Câmara é a prioridade ao observar os recursos naturais brasileiros. Para ele, os naturalistas devem viver nos campos para observarem de perto a natureza e proferirem instruções para os seus semelhantes e não se confinar em seus gabinetes.

Os trabalhos empíricos de Arruda da Câmara visavam o progresso econômico e político da Metrópole e da Colônia, conforme podemos observar:

Na Paraíba foi onde primeiro sonharam em mandar algodão para Portugal; mas o estímulo da ambição não picava muito os ânimos amortecidos e encolhidos debaixo da pobreza a cultivarem-no com

a energia de que eram capazes. A notícia do grande lucro que podia dar o algodão, a quem o cultivasse, foi penetrando pouco a pouco os matos e despertando os agricultores. Nos anos de 1877 até 1781 animaram-se os povos de uma nova força, então é que se viram os interiores dos Sertões mais habitados e cultivados, e tem-se de tal modo fomentado a cultura e o negócio do algodão, que admira (MELLO, 1982, p. 117).

Constata-se através deste trecho a forma como a exploração econômica do algodão contribuiu para o desbravamento das matas dos Sertões das Capitanias do Nordeste da Colônia e como os agricultores adentraram os interiores sertanejos com o intuito de obter lucros através do cultivo do algodão, muito valorizado no comércio internacional nesse momento histórico.

Ainda podemos observar os resultados econômicos da cultura algodoeira para despertar o interesse dos “rústicos”, através do trecho que se segue:

Daqui se vê quanto é importante a cultura do algodão em Paranaíba, pois o grande lucro que promete, impele a todos ao trabalho, tirando-os da ociosidade, dá valor às terras que dantes o não tinham, com sumo proveito do proprietário; anima o negociante ao mais vivo tráfico fazendo o mais importante o nosso porto e mais freqüentado o de Lisboa pelos estrangeiros, que dão todo o consumo... (MELLO, 1982, p. 118).

O trecho supracitado nos leva a refletir sobre a ousada concepção nacionalista de Manuel Arruda da Câmara, proposta por Warren Dean, em detrimento da metrópole abandonada. Os documentos arrolados nos levam a compreender que não obstante o cientista exaltar o potencial natural das terras brasileiras, ele também tenta taticamente conciliar esse potencial com o progresso econômico da Metrópole. Em outras palavras, a ambigüidade do trabalho de Arruda da Câmara reside em tentar conciliar o pensamento utilitário e o naturalismo empírico dos sócios da Academia Real de Ciências de Lisboa, concepção da qual ele fazia parte, com a valorização e a desconstrução dos estereótipos construídos pelos europeus a respeito da natureza do Brasil colônia. São esses aspectos que flagramos no registro documental acima destacado, quando o naturalista tenta dividir pacificamente o progresso econômico entre a Colônia e a Metrópole.

Para Arruda da Câmara, “a natureza concedeu a cada país ou a cada clima seus privilégios exclusivos, e que sempre usufruíram, apesar do esforço da Arte” (MELLO, 1982, p. 123). O lugar próprio à cultura do algodoeiro seria debaixo dos Trópicos, na América ou na Índia, onde essa planta crescia naturalmente. Nesse sentido, observamos o momento em que o naturalista, para

além de buscar os interesses comerciais e político da Corte portuguesa para a qual trabalhava, exalta a sua terra natal, mostrando que os países coloniais eram muito mais férteis que a Europa, misturando o nacionalismo e a botânica para reverter os preconceitos acalentados pelos portugueses em relação às terras coloniais (DEAN, 1996, p. 142).

Outro aspecto que também é possível analisar na obra de Arruda da Câmara é a visão do cientista em relação à utilização da mão-de-obra dos escravos negros para desenvolver a cultura do algodão. Para ele, seria um grande erro para o proprietário de terras cultiváveis

Mandar os escravos colher algodão à ventura, isto é, por onde lhes parecer; estes assim que se ocultam nos arbustos, ou dormem e nutrem a sua natural preguiça, ou se colhem, roubam de cada vez uma porção e escondem nos matos, te acharem ocasião de o desencaminhar, e fazem o seu contrabando cm tanta sagacidade que rara vez se sabe... (DEAN, 1996, p. 148).

Para Arruda da Câmara, os escravos negros “usam de mil modos para enganar”, por isso, seria necessário que o trabalho deles fosse realizado sob disciplina e vigilância, conforme observamos também abaixo:

O feitor, seguindo os cativos, cada um deles armado de um cesto, irá ao lugar determinado, onde deve principiar o serviço daquele dia: aí cada escravo toma a sua conta uma fileira de algodoeiros, que a não deve deixar até o fim, colhendo não só o que se achar por cima, senão ainda pelo chão, no que deve o feitor pôr um extremo cuidado, para cujo efeito os deve ter sempre debaixo da vista, e passear naquela esteira, para o que contribui muito a ordem em que se devem plantar os algodoeiros; ele deve castigar ou repreender qualquer negligência da parte dos escravos... (DEAN, 1996, p. 147).

Tais atitudes demonstram que o naturalista, embora suponhamos que ele tenha tido influencia das Luzes na defesa dos ideais de igualdade, fraternidade e solidariedade, esses ideais democráticos não o influenciaram em relação aos escravos negros das colônias, uma vez que o próprio naturalista era um proprietário de escravos e indicava métodos de disciplina para melhor aproveitamento da mão-de-obra escrava. Sabe-se que a questão da Abolição do trabalho servil foi motivo de muitas controvérsias durante o Império brasileiro. Por um lado, havia alguns reformistas ilustrados que inspirados no pensamento de José Bonifácio defenderam reformas sociais mais profundas, propondo o fim do trabalho escravo, por outro, no entanto, havia aqueles intelectuais que defendiam que a escravidão negra fosse mantida. Conforme observamos, Manuel Arruda da Câmara, embora

tenha convivido em algum momento com José Bonifácio, não foi influenciado por ele no sentido de libertar os cativos negros e negras, uma vez que defendia a utilização da mão-de-obra desses escravos para o progresso econômico da Colônia.

As questões de gênero também estão relacionadas com este aspecto na obra de Manuel Arruda da Câmara, conforme o exposto:

Quem mete nos buracos a semente comumente são negras, por isso é que mando sempre aos que andam com as enxadas, mudar as estacas; porque estes são negros, por isso, mais ligeiros que aquelas, qualidade que se requer para este serviço não padecer demasiada demora. (DEAN, 1996, p. 131).

Constatamos aqui que o naturalista menospreza a atuação das mulheres escravas negras no desenvolvimento da agricultura colonial, embora possamos perceber no registro documental que elas foram atrizes e participaram ativamente desse processo. A incorporação dos estudos de gênero à história tem questionado a vitimização e as invisibilidades a que as mulheres têm sido submetidas pela historiografia em relação à sua participação como atrizes sociais co-participantes do trabalho, da busca pela sobrevivência e pela preservação dos recursos da natureza. Essas relações de gênero na história requerem uma crítica mais profunda quando se trata da atuação das escravas negras no Nordeste colonial, uma vez que, pela passagem supracitada, percebemos que as condições desumanas e de desvalorização a que os escravos eram submetidos nesse período tornavam-se mais intensas quando se tratavam de mulheres<sup>16</sup>.

Em 1810, Manuel Arruda da Câmara lançou o *Discurso sobre a utilidade da instituição dos jardins nas principais províncias do Brasil*, através do qual, como o próprio título da publicação sugere, defendia a importância de que “entre os estabelecimentos úteis a este novo Império” fossem instituídos Hortos Públicos nas principais Capitanias do Brasil, com a finalidade de transplantar não apenas plantas de países estrangeiros, mas também de várias outras partes do Brasil, utilizando como critério a raridade das espécies a ser aclimatadas cuja destruição seria inevitável, por causa da extensão do país e da pouca população.

Em tom de exaltação à natureza brasileira, Arruda da Câmara relata:

Se lançarmos um golpe de vista filosófico sobre a superfície do globo, veremos que os países situados entre os Trópicos parecem ser

os únicos destinados pela natureza para habitação dos homens; pois que só ali é que ele pode viver comodamente sem o socorro d’Arte, e nutrir-se dos inumeráveis frutos que a terra prodigamente lhe liberaliza, e que se não encontram nos países vizinhos aos pólos. (MELLO, 1982, p. 198).

Embora a ambigüidade do pensamento de Arruda da Câmara seja fragante nesse trecho quando ele tenta conciliar o beneficiamento dos produtos agrícolas para a exportação e para o alimento da população colonial, observamos que o nacionalismo do naturalista transparece em relação ao potencial botânico do Brasil colonial, deixando implícita uma crítica à Metrópole em período de crise.

Desde o Rio da Prata até o Orenoque, de que hoje nos achamos de posse, não se encontrará com facilidade um palmo de terra que não possa convir à cultura de algum vegetal, ou este sirva ao consumo dos habitantes, ou à exportação. (MELLO, 1982, p. 201).

Sem qualquer pretensão ou busca de conservação do ambiente natural da Colônia, conforme sugeriu Pádua (2004), as tentativas de instituição dos Jardins Botânicos nas diversas províncias do Brasil tinham preocupações eminentemente utilitárias, econômicas, políticas, científicas e progressistas, aspectos que compuseram o mosaico do pensamento intelectual dos reformistas ilustrados.

É, pois, manifesto que sendo o continente do Brasil desde o Rio da Prata até o Orenoque tão extenso e tão variado em climas e terras, é susceptível, não só de nele cultivarem as plantas da Europa, África e Ásia; mas de aí se naturalizarem as de uma em outras províncias; e cumpre muito à Nação que se isto faça com a maior presteza e energia, tanto para cômodo e abastança de todo o Estado, como para aumento do comércio e maior freqüência de seus portos; o que também não pode deixar de favorecer a população, de que tanto e tanto necessita. (MELLO, 1982, p. 202).

A ambigüidade do pensamento de Arruda da Câmara é observada também em relação às tentativas de aclimação das plantas nacionais ou estrangeiras nas províncias do Império Ultramarino português, uma vez que os resultados desse processo são compreendidos como sendo favoráveis à população colonial e à economia metropolitana. Vale ressaltar, no entanto, com base em Dean (1996) que ele exaltava a fertilidade das colônias tropicais de detrimento do clima da Metrópole, desfavorável a diversificação agrícola.

<sup>16</sup> Para maiores informações sobre a incorporação da perspectiva de gênero à pesquisa histórica, ver (MACHADO, 1998). Em relação a atuação das mulheres na história e a contestação de suas invisibilidades ver (MONTYSUMA, 2008).

O objetivo de atender às demandas econômicas da Coroa portuguesa é, porém, logo evidenciada:

Como a instituição de semelhantes Hortos não tem por objeto só o agradável e o aumento da Botânica, mas o seu principal fim é o útil, para que a sua manutenção não seja tão onerosa ao Estado, devem os Inspectores promover o mais que puderem, a cultura daquelas plantas que derem mais lucro.. (MELLO, 1982, p. 204).

É compreensível que o naturalista, mesmo com suas concepções nacionalistas, buscasse atender às solicitações régias e se preocupasse em remeter espécimes de potencial econômico para Portugal, visto que ele estava sendo financiado e encarregado para tal atividade nos sertões coloniais. Warren Dean cita Manuel Arruda da Câmara e a crítica que ele faz ao Estado português por não ter instituído jardins botânicos em suas colônias a fim de que pudesse conhecer e a explorar as riquezas naturais desses territórios, encetando assim uma pertinente crítica à política colonial e as práticas botânicas anteriores.

Por fim, destacamos o fragmento documental que enfatiza o ponto de vista nacionalista de Arruda da Câmara:

Cuido que desta maneira se verá em pouco tempo o Brasil mais enriquecido e independente das outras partes do mundo, no que respeita às produções que a Natureza espalhou por todas: ajunte-mo-las e apropriemo-las; e se a isto se ajuntar, ainda, a indústria de manufaturas, ao menos as bastantes para o nosso consumo (o que é muito de esperar do nosso sábio Ministério) que império haverá no mundo igual a este? (MELLO, 1982, p. 204).

Com base nas considerações apresentadas anteriormente e no fragmento documental supracitado, observamos que o cientista efetivamente direcionou o pensamento naturalista-utilitário da Academia Real de Ciências de Lisboa e outros conhecimentos adquiridos durante seus estudos na França para defender a natureza, a independência e a população livre do Nordeste colonial, não obstante também buscasse o enriquecimento e a superação da crise da Coroa portuguesa.

Sobre a ação política do naturalista, algumas autoridades judiciais pernambucanas apontavam-no como o primeiro a difundir idéias liberais e republicanas no Nordeste. Tal atribuição se deve ao fato de que ele esteve na França, em 1890, quando deixou a Universidade de Coimbra e foi para Montpellier, convivendo com toda a atmosfera político-cultural pós-Revolução. Esse presumido ideário democrático tem levado inclusive a estimativas de sua participação na Revolução Pernambucana de 1817, além de possível elaboração, juntamente

com dois amigos, de ter elaborado um documento, em 1799, declarando a constituição de uma República Federativa a ser implantada no Nordeste. Essas conjecturas baseadas em estudos biográficos realizados por Mello (1982) apontam para a necessidade de realização de outros trabalhos que abordem especificamente o aspecto político da vida do naturalista. Além disso, o paradoxo a respeito da gente de cor, certo indigenismo presente em sua obra, o orgulho de pertencer à *Terra Brasilis*, o patriotismo do naturalista, etc. destacam como indagações passíveis de maior aprofundamento documental e teórico. Por fugir aos propósitos desta pesquisa, limitamos a analisar a visão que o naturalista elaborou em relação às inter-relações históricas entre sociedades e naturezas durante a transição colônia-império.

#### NACIONALISMO E REFORMISMO ILUSTRADO EM MANUEL ARRUDA DA CÂMARA

Para todos os viajantes e naturalistas europeus, a Europa era o centro de tudo o que se produzira de melhor e mais refinado na cultura humana. Dar oportunidade aos povos conquistados de usufruir destas conquistas e conduzi-los paternalisticamente a um estado superior de “civilização” passava então a ser uma obrigação histórica e filantrópica dos homens ilustrados. Este discurso justificou diversas intervenções no âmbito das nações indígenas. Mary Louise Pratt chamou de *anticonquista* às estratégias de representação através das quais “os agentes burgueses europeus procuram assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia européia” (PRATT, 1999, p. 32).

Os viajantes se representam na condição de observadores esclarecidos, capazes de não apenas descrever e denunciar “injustiças”, mas também propor soluções e intervenções sobre a ação dos governos e autoridades que administravam os territórios visitados. A superioridade européia era assim confirmada para os leitores europeus de seus livros. A validação desta “preeminência caucásica” contava inclusive com o respaldo dos “saberes científicos” de que os naturalistas eram protagonistas.

Por outro lado, o discurso de viajantes como Koster, Spix, Martius e Saint-Hilaire, foi também, e freqüentemente, um discurso de “anticonquista”, na medida em que sua validação foi sempre permeada por constantes estratégias de afirmação de inocência. Dentre elas, talvez, a mais recorrente tenha sido a justificação pedagógica da violência, que nos parece perfeitamente coerente com o espírito de seu tempo. Não devemos perder de vista a constatação de que, nos séculos XVIII e XIX, vio-

lência física e pedagogia andavam quase sempre juntas<sup>17</sup>.

Conforme vimos, o reformismo ilustrado presente na Academia Real de Ciências de Lisboa, que influenciou profundamente a “geração ilustrada” de intelectuais lusobrasileiros, entre eles, Manuel Arruda da Câmara, em fins do século XVIII e inícios do XIX, visava exclusivamente redirecionar a política colonial da Metrópole. Nesse momento histórico, Portugal se encontrava em crise diante da concorrência com outras potências européias e perdia parte de seus territórios ultramarinos. Observamos que esse grupo de intelectuais naturalistas-utilitários constituiu um subgrupo no interior da Academia com o intuito de redirecionar a política colonial da Coroa e de recuperar o Reino da crise. Longe de se constituírem como defensores do ambiente natural da Colônia pelo valor intrínseco que deveria ser atribuído à natureza enquanto parte do patrimônio histórico e ambiental da Coroa, os esforços de conservação empreendidos durante o reformismo ilustrado estavam diretamente relacionados com o progresso econômico e político da Coroa portuguesa. Nesse sentido, não devemos confundir a tradição intelectual ilustrada e os seus esforços de conservação com o ambientalismo moderno, uma vez que são contextos diferentes e a consciência da necessidade de preservação do ambiente natural como forma de assegurar a permanência da vida no Planeta, emergiu muito tempo depois.

Nesse contexto histórico-científico do final do século das Luzes, é necessário atentar, no entanto, para a peculiaridade flagrante da observação esclarecida de Arruda Câmara a respeito da natureza colonial, notadamente, dos Sertões do Nordeste. Referimo-nos à constatação de que, mesmo sendo um reformista ilustrado, portanto, interlocutor das concepções científicas e progressistas européias, esse naturalista não constituiu um olhar de estranhamento em relação ao ambiente tropical, uma vez que este lhe era familiar por ele ser natural dessas plagas.

Como membro dessa geração ilustrada, Manuel Arruda da Câmara também assimilou esse ideário progressista e de beneficiamento econômico da Metrópole, buscando coletar espécimes capazes de encaminhar e desenvolver a economia do Reino de Portugal. Para isso, desenvolveu técnicas agrícolas, realizou expedições científicas, remeteu relatórios, trabalhos e memórias para *Sua Majestade* que tinha encomendado descobertas botânicas nos Sertões das Capitanias do Nordeste. Todavia, não obstante ele ter defendido a concepção naturalista-utilitária dos demais reformistas ilustrados, não hesitou em utilizar seus conhecimentos em Ciências Naturais para desenvolver a Colônia brasileira. Mesmo

cumprindo as ordens régias para as quais havia sido incumbido, não renunciou em favorecer as Capitanias do Nordeste e de todo o país com os resultados de suas pesquisas e experimentações. Nesse sentido, concordamos com Dean (1996) quando ele relata a ousadia de Arruda da Câmara em defender a natureza brasileira e sua sociedade, em alguns casos, até mesmo taticamente, fez isso em detrimento dos interesses da Coroa.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse ensaio pretendeu oferecer subsídios para primeiras reflexões, destacando a relevância de se estudarem as iniciativas de registro e catalogação da natureza levadas a cabo sob os auspícios da Coroa Portuguesa, informada pela política simultaneamente autoritária e fomentadora de ciência de ministros Reformistas ilustrados como o Marquês de Pombal, Martinho de Melo e Castro e Dom Rodrigo de Souza Coutinho. Incentivando e financiando iniciativas de conhecimento da América Portuguesa em seus aspectos hidrológico-minerais, botânicos e zoológicos, como a empreendida por Arruda Câmara, pretendia-se incrementar as reservas de produção de matérias-primas, evitando posterior escassez. Necessário recordar que, na época, vivia-se o declínio da produção aurífera da Capitania de Minas Gerais, o que também incentivava a busca de novas alternativas econômicas.

Embora não seja dos objetivos deste trabalho, vale lembrar que há ainda muito a se interrogar sobre a atuação política desse naturalista. Coube-nos, de pronto, observar que Arruda da Câmara não se limitava a coletar informações. Como vimos, ele o fazia com base em uma lógica de valorização da natureza local, lógica essa diversa e, frequentemente, contraposta a uma série de eurocêntricas e célebres teorias de gabinete francesas, próprias de uma Ilustração. Assim, muitos aspectos da paisagem natural e cultural nordestina durante a transição Colônia-Império foram delineados de forma menos estereotipada, menos exótica e mais humanizada. A obra de Arruda da Câmara se situa como exceção diante das visões europocêntricas e estereotipadas que se elaborou no período colonial brasileiro em relação ao nosso povo e à nossa natureza, que já não era vista por esse naturalista apenas como sinônimo do exótico, mas possuindo potencialidades que, apesar do enfoque economicista típico à historicidade da época, pode-se colocar hoje como uma tentativa criativa de entender as práticas cotidianas construtivas que se realizam no ambiente natural do Nordeste.

<sup>17</sup> Sobre essa violência pedagógica que, a meu ver, parece associar-se ao conceito foucaultiano de *poder disciplinar* veja Foucault (1987).

## REFERÊNCIAS

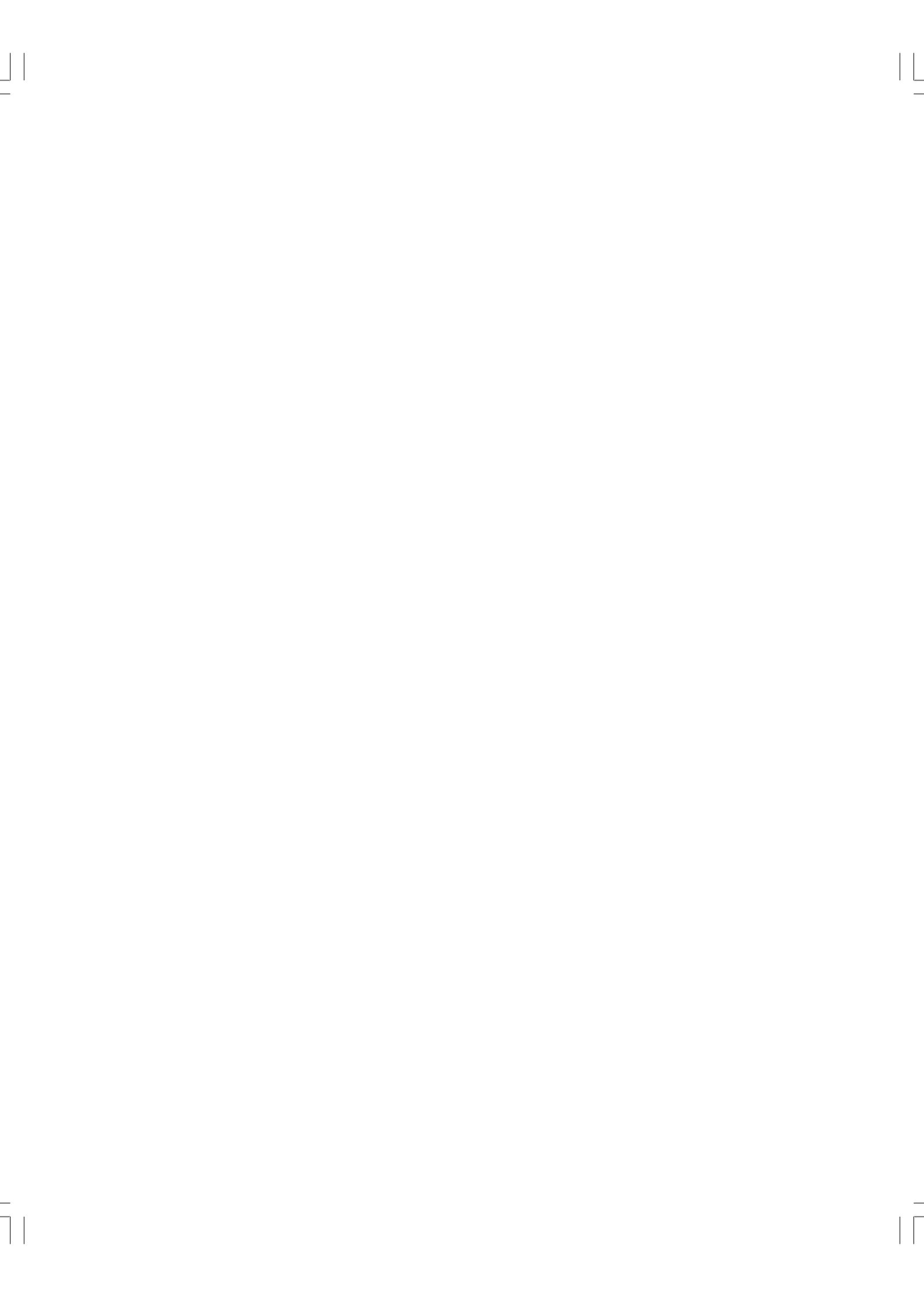
- ALMEIDA, Argus Vasconcelos de; MAGALHÃES, Francisco de Oliveira. As disquisitiones do naturalista arruda da câmara (1752-1811) e as relações entre a química e a fisiologia no final do século das luzes. *Revista Química Nova*. São Paulo, Sociedade Brasileira de Química, n. 20, v. 4, p. 445-451, jul./ago. 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.
- CASTRO, Zília Ozório de. *Cultura e política: Manoel Borges Carneiro e o vintismo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990. v. 2.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais pernambucanos*. Recife: Arquivo Público Estadual, [2005?]. 1 CD-ROM.
- COUTINHO, Rodrigo de Souza. *Discurso pronunciado pelo Ministro Rodrigo de Souza Coutinho perante a Junta de Ministros e outras pessoas sobre assuntos referentes ao desenvolvimento econômico e financeiro de Portugal e domínios ultramarinos*. [Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional], 1803. Manuscrito. (Setor de Manuscritos; Coleção Linhares).
- \_\_\_\_\_. *Memória escrita por Dom Rodrigo de Souza Coutinho sobre a mudança da sede da Monarquia Portuguesa*, [Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional], 1803. Manuscrito. (Setor de Manuscritos; Coleção Linhares).
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DIAS, Maria Odila da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, n. 278, p. 105-169, mar. 1968.
- FASSO, Guido. Jusnaturalismo. In: BOBBIO, Norberto; MANTTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: UNB, 1994.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo Almeida; MUNTEAL FILHO, Oswaldo. Introdução. In: RAYNAL, Guilherme Thomas. *A revolução da América*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GERBI, Antonello. Buffon: a inferioridade das espécies animais na América. In: *O novo mundo: história de uma polêmica* (1750-1900). Tradução Bernardo Joffily. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 19-42
- MACHADO, Lia Zanotta. *Gênero, um novo paradigma?*. Cadernos Pagu, n. 11, 1998. p. 107-125.
- MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. (Org.). *Manuel Arruda da Câmara: obras reunidas (1752-1811)*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1982.
- MONTYSUMA, Marcos. Gênero e meio ambiente: uma (in)visibilidade das mulheres na construção das florestas na Amazônia. In: PARENTE, Temis Gomes; MAGALHÃES, Hilda Gomes Dutra. *Linguagens plurais: cultura e meio ambiente*. Bauru: EDUSC, 2008. p. 155-174.
- MOREL, Marco; SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. *O poder da maçonaria: a história de uma sociedade secreta no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- MUNTEL FILHO, Oswaldo. Política e natureza no reformismo ilustrado de Dom Rodrigo de Souza Coutinho. In: PRADO, Maria Emília. *O estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Access, 1999. p. 81-110
- PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento ambiental e crítica escravista no Brasil (1779-1888)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- PAULINO, Maria da Conceição Pereira; CATARINO, Acácio José Lopes. Arruda Câmara e o cultivo do algodão na Paraíba colonial. In: CONHECIMENTO EM DEBATE, 8., 2008, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: UFPB/CCHLA, 2008.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- PRESTES, Maria Elice Brzezinski. *A investigação da natureza no Brasil colônia*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2000.
- SANTOS, Estilague Ferreira dos. *A monarquia no Brasil: o pensamento político da independência*. Vitória: EDUFES, 1999.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Recebido em novembro de 2008

Aceito em dezembro de 2008



# Resenha





ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 0103-9253

v. 14, n. 1/2, jan./dez., 2008

## Conspiração de nuvens

JOSÉ MÁRIO DA SILVA

Universidade Federal de Campina Grande

TELLES, Lygia Fagundes. **Conspiração de Nuvens**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

Li, de um fôlego só, o livro *Conspiração de Nuvens*, no qual a escritora Lygia Fagundes Telles se mostra a escritora superlativa de sempre. Delicada no enfrentamento dos temas, até os mais dolorosos. Solene na captação exata de uma forma perfeita. Íntima das palavras, dona de inconfundível estilo. Casa da alma, no dizer poético-filosófico de Agostinho, teólogo da graça, a memória, com as suas zonas de clareza e opacidade, finda se constituindo no conjunto diversificado de todas as nossas experiências, solo escorregadio e atraente onde vamos garantindo as formas impalpáveis da nossa sempre fugidia constituição identitária.

*Conspiração de Nuvens*, a meu ver, é um mosaico de vivências que deram, e dão, substância a uma memória e a uma identidade chamada Lygia Fagundes Telles. Identidade e memória tecida, e destecida, no corpo deslizante das palavras, senha única a nos garantir o acesso mais pleno ou o distanciamento mais radical do universo do que, na falta de melhor rótulo, chamamos de realidade.

Aqui, nesse lírico incursionamento do eu pelo palco da sua própria história, existencial e literária, face/contraface/disfarce de um mesmo amálgama humano-estético, vivido ou inventado, Lygia Fagundes Telles reafirma, como quem porta infrangível crença no poder da literatura, o seu pacto de cumplicidade com a linguagem, em cujo estuário ela se oferta e se oculta, deixando, por fim, ao leitor, a tarefa última de entabular, perplexo, os provisórios, sempre, gestos da interpretação.

*Conspiração de Nuvens*, terceiro volume da sua fascinante memorialística, sendo a *Disciplina do Amor e Invenção* e *Memória* os outros dois, no zigzaguear aparentemente desconexo do circunstancialismo das suas cenas e paisagens, vai compondo, com delicada poesia, um painel de motivos e espaços que, urdidos e bem cor-

relacionados, cartografam o amplo temário e a definida, mas não definitiva, cosmovisão da grande criadora de *As Meninas*.

O espaço privilegiado do seu híbrido tecido ficcional é, privilegiadamente, o Brasil real, que, longe da euforia idealista da oficialidade manipulatória, nunca logra escamotear as imensas chagas sociais que lhe emprestam, e desfiguram, a fisionomia dolorosa e a nervura essencial de país subdesenvolvido; país eternamente do futuro, sem notas auspiciosas em seu presente, mas sempre em dia com as suas resistentes, e quase insuperáveis, formas de mobilização do atraso.

É aqui, nesse interlúdio crítico marcado por acendrada consciência social, que a literatura produzida por Lygia Fagundes Telles confere, como ela mesma gosta de afirmar, em postura ostensivamente metalingüística, voz a quem não a possui e grito agoniado de cidadania a quem dela se acha destituído nestes turbulentos tempos de predatória e desumanizadora globalização. É por aí que transitam textos como “Eu voltarei” e “É carnaval”. No primeiro, a partir de uma inscrição posta no muro de um cemitério, a autora reflete sobre as desrazões da nossa moribunda civilização; com o sepultamento das esperanças e a desapareção melancólica das grandes ou pequenas utopias. Tudo, afinal, tragado pelas engrenagens perversas de um mundo enfermo e sem aura.

Ecoam, no elegíaco canto entoado pela escritora paulista, os abismos sem cura de uma cidade traumatizada por toda espécie de barbárie: da violência sem controle e banalizada, às agressões ecológicas de variegado matiz; da espetacularização de tudo, com o triunfo das eventologias mercadológicas, à completa falência das instituições políticas, atoladas, para lá do pescoço, numa lama e corrupção tão recorrentes que se glamurizam e findam virando motivo de piada, ali-

mentada pelo mórbido riso de quem parece já se ter acostumado a não exercitar nenhum vestígio de dignidade: o povo; do consumismo narcotizador da sensibilidade, à vulgaridade de quem, tendo perdido a capacidade do discernimento, diluiu todas as fronteiras no culto ingênuo, e interesseiro, dos (des)valores da geléia geral contemporânea.

No texto “É carnaval”, o dialético olhar da escritora vai transitando da dimensão celebratória da famosa e popular festa profana, aos desencaminhamentos da vida cotidiana brasileira, com os seus insuperáveis desajustes. A tonalidade nostálgica que percorre o texto vai, diria Alfredo Bosi, cultivando, sem nenhum vestígio reacionarista, acionando os vetores da saudade de um tempo considerado melhor que o de agora.

Lygia Fagundes Telles incursiona ainda pelos desvãos secretos da mitologia familiar, com os seus enigmas, códigos de honra, preconceitos e afetos, e, desse casulo prenhe de fascinantes e perigosas relações intersubjetivas, emerge a figura comovente e dramática da bela Elzira, e o seu romance fracassado, vencido pelas interdições intransponíveis do convencionalismo provinciano. Elzira salta do factualismo denotado da história e eterniza-se, na recriação postulada por Lygia Fagundes Telles, como uma autêntica, e sofrida, (anti)heroína romântica, que não ultrapassa a casa dos vinte anos de idade, morre virgem, tuberculosa e carregando no peito a tocha viva de um amor ardente e absolutamente irrealizado.

*Conspiração de Nuvens* desbrava, de igual modo, o misterioso e sedutor universo da criação literária, suas etapas constitutivas, do momento exato em que a centelha da inspiração se ilumina nos abismo do inconsciente do artista, até o instante mágico-agônico, em que a palavra, obsessivamente perseguida e capturada, se plasma, no coração embranquecido de uma página, e vira enredo, sonho, denúncia, beleza, sedução, memória, tempo e eternidade, revolvendo-se, quase indiscernível, na materialidade concreta deste grande sortilégio humano chamado linguagem, casa do ser no dizer poético-filosófico de Martin Heidegger.

No ato-processo criador de Lygia Fagundes Telles, pelo que se depreende das suas ficcionais confissões, tudo/nada se pode converter em matéria estética: uma notícia esparsa e desprezenciosa de jornal, um resquício de frase solto em alguma indefinida conversação, uma imagem cotidiana que, sem pedir licença, se enclausurou em algum porão do nosso indecifrável mundo psíquico; e, óbvio, a imaginação, esse indomável pássaro que trazemos dentro de nós, e com cujas asas percorremos novos e inexplorados mundos. Aqui, a literatura recusa as estreitezas da vida dita real e alarga, libertariamente, o seu compasso semântico, de modo a forne-

cer ao homem o escapismo, a fantasia, a evasão.

A ficção de Lygia Fagundes Telles alimenta-se desse repasto e, ao libertar-se do agente empírico que a gestou, indo ao encontro do horizonte recepcional produzido pelo gesto semiótico concreto da leitura, passa a gerar uma gama variada de significações, atingindo o estatuto da *Obra Aberta*, sobre a qual nos falou Umberto Eco. É quando o texto literário, como nos assevera Lygia Fagundes Telles em “Bolas de Sabão”, transforma-se num território de perplexidades, pródigo de perguntas e rico de respostas, que, provisórias todas, ainda bem, jamais lograr atingir o cerne e a nervura essencial deste grande ponto de interrogação chamado ser humano.

Em seu livro *Seis Propostas Para o Novo Milênio*, Ítalo Calvino (1990, p. 73.) afirma que “a literatura (e talvez somente a literatura) pode criar os anticorpos que coíbam a expansão da peste da linguagem”. Peste que a encapsula em formas fossilizadas do dizer, carnadura seminal das ideologias, e, assim, findam invisibilizando o real, mergulhando-o nas águas turvas dos discursos da massificação e manipulação. Nesse patamar de uma literatura assumidamente questionadora da ordem instituída, Lygia Fagundes Telles flagra o uso hegemônico de palavras, que, de tão repetidas, já dizem pouco ou quase nada: “Denúncia, Evento e Imperdível”.

Cedamos a palavra à escritora: “evento é outra palavra flutuando na ventania, tudo é evento, a festa e o espetáculo, o batizado e a morte, até a morte? A morte sim, não esquecer a jovem conversando com a amiga no elevado. Hoje não vou cinema porque surgiu um evento, morreu meu tio e o enterro é agora”. À banalização da linguagem, corresponde a banalização da vida, dos afetos e relações intersubjetivas. Se “quem diz flor não diz tudo/ quem diz dor diz demais/ o poeta se torna mudo/ sem as palavras reais”, conforme os versos de Ferreira Gullar, a literatura de Lygia Fagundes Telles e *Conspiração de Nuvens* somente vêm ratificar, fazendo-se e consolidando-se, pela busca das palavras reais, exatas, que, por um lado, se bastam a si mesmas, na força estética da sua dimensão expressiva, e, por outro, também se constituem em permanente ponte de comunicação com um mundo visceralmente enfermo.

É quando as funções lúdica e pragmática da literatura consorciavam-se, e a artista da palavra segue cumprindo, a despeito dos perigos inerentes a todas as repúblicas, a sua indispensável função humanizadora. Impregnada pela ânsia de liberdade e indeslindavelmente comprometida com o senso de justiça, valores que, desde cedo, se fizeram “as suas afinidades eletivas” inseparáveis, Lygia Fagundes Telles faz da literatura a sua vocação mais imperiosa e destino mais consagrado. Se, como diz Fernando Pessoa, “tudo vale a pena/ se a alma

não é pequena”, decerto terá valido a pena para a escritora Lygia Fagundes Telles esta inarredável fidelidade a si mesma, pois, como ela mesma afirma, citando Camões : “Estou em paz com a minha guerra”.

Discorrendo sobre Machado de Assis, Lygia Fagundes Telles aponta o fato de a ficção do Bruxo de Cosme Velho se operacionalizar como uma espécie de coágulos de sombra, bela e acertada metáfora para encarecer o que nela há de imprevisibilidade e assumido pacto com as desafiadoras poéticas da ambigüidade e do “estilo penumbroso”. Quando tudo parece confinado nas conhecidas travessias da rotina, eis que surge, como “uma delicada e perversa névoa”, o inconfundível timbre de uma literatura pródiga em desestabilizar a aparentemente segura ordem natural das coisas. A esse respeito, Antonio Candido afirmou que Machado de Assis era um terrorista disfarçado de diplomata, ocultando-se, nas malhas de uma ática e bem comportada escrita, um escritor poderoso e demolidor das estruturas carcomidas da sociedade brasileira oitocentista.

Pois bem. A digressão argumentativa tem a sua razão de ser. “Coágulos de sombra, névoa delicada, mas perversa, penumbroso estilo” são imagens eloqüentes e muito consentâneas com as narrativas engendradas por Lygia Fagundes Telles. Com uma linguagem que adere e, ao mesmo tempo, subverte o real, transfigurando-o até os limites mais descarnados da opacidade completa, Lygia Fagundes Telles pertence à família dos introspectivos e intimistas, menos preocupada com o ziguezaguear cinematográfico das ações que com os escaninhos mais indevassáveis da vida interior das ricas e atormentadas personagens desentranhadas da sua criativa imaginação.

É nos bastidores invisíveis da alma humana que a escritora paulista acende os poderosos radares da sua perquiridora literatura. E é neles que ela flagra as motivações mais secretas e os becos mais escuros da indecifrável condição humana. Em “O direito de não amar”, Lygia Fagundes Telles esculpe-nos o quadro atormentado de uma personalidade incapaz de conviver com a não correspondência do amor de uma mulher. Cartografa-nos o perfil de uma alma marcada pela inabilidade existencial para aceitar a derrota e, ato contínuo, aprender a dolorosa, mas necessária, pedagogia da renúncia. Lembramo-nos, de pronto, da patológica figura de Carlos, personagem de “Venha ver o pôr do sol”, roído pelo

desespero do fracasso amoroso, destruído pelo irreprimível desejo de vingança.

Em “Era uma noite fria”, o encontro, fortuito, da escritora, com um solitário e desamparado cão, rende uma das páginas mais ternas e comovedoras da admirável *Conspiração de Nuvens*, arquitetada pela competente criadora de *As Horas Nuas*. O lirismo de que se impregna o texto parece querer acordar em nós o milagre do afeto e o dom da compaixão, nestes tempos em que brutalidade dos comportamentos insiste em dar a régua e compasso das atribuladas relações humanas.

O motivo da viagem, a meditação sobre a morte, a poesia da amizade, a revisitação da infância, a participação política, a convivência com a natureza, o ato-processo da criação literária, dentre outros temários, compõem outros desvãos e os múltiplos direcionamentos dessas nuvens conspiradoramente belas, que Lygia Fagundes Telles, para alegria dos que ainda acreditam no fascínio das “Altas Literaturas”, criou e que, como diria Goethe, constituem-se em eternas e sublimes “promessas de felicidade”.

---

Recebido em abril de 2008  
Aprovado em maio de 2008

---

---

**José Mário da Silva**

Mestre em Literatura pela UFPB. Professor de Teoria da Literatura – UAL/CH/UFCG.

*Endereço para correspondência:*

Universidade Federal de Campina Grande; Unidade Acadêmica de Letras; Av. Aprígio Veloso, 882; Bodocongó; 58109-970 – Campina Grande, PB – Brasil.

---

## INSTRUÇÕES AOS AUTORES

A **ARIÚS** tem periodicidade semestral e aceita colaboração livre de trabalhos inéditos nas áreas de Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas e Artes, que se enquadrem nas seguintes categorias: (a) relatos de pesquisa; (b) estudos teóricos; (c) revisões críticas da literatura; (d) relatos de experiência; (e) entrevistas com autores de reconhecida experiência acadêmica e (f) resenhas. Os trabalhos encaminhados devem seguir as normas da ABNT em vigor.

Cada volume da revista contém, pelo menos: (a) um artigo de um **autor convidado** pelo conselho editorial; (b) um **dossiê** com tema específico, coordenado por um editor convidado, composto por trabalhos de colaboradores que encaminhem artigos que se enquadrem na temática em discussão; (c) artigos originais por demanda livre (seção **Outros Temas**). A cada número, outras seções que contemplem demandas específicas podem ser organizadas a critério do corpo editorial.

A reprodução total, em outras publicações, ou para qualquer outro fim, está condicionada à autorização por escrito do Editor, pois direitos autorais dos artigos publicados pertencem ao periódico. Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores e não representam necessariamente a opinião dos Editores, dos membros do Conselho Editorial, da Comissão Científica e dos revisores. Os trabalhos encaminhados não serão devolvidos. Serão fornecidos gratuitamente ao autor principal de cada artigo três exemplares do fascículo em que o artigo foi publicado.

Os trabalhos serão avaliados por, no mínimo, dois membros do corpo científico ou *excepcionalmente* por pareceristas *ad hoc* ou membros do conselho editorial que sejam especialistas na temática do trabalho, mantendo-se em sigilo a autoria dos textos. Os artigos encaminhados serão avaliados quanto ao rigor conceitual e metodológico da análise, originalidade, lógica argumentativa, correção e uso da linguagem, diálogo com a literatura da área, atualização das fontes citadas, relevância e atualização da temática, estrutura do texto, fidedignidade do resumo e do *abstract*, normalização.

Os colaboradores receberão comunicação justificada referente à: aceitação, aceitação condicionada (com sugestões para modificação ou melhoria do trabalho) ou não recomendação para a publicação. A comissão editorial reserva-se o direito de: (a) fazer pequenas modificações lingüísticas e na diagramação dos trabalhos encaminhados, visando uma melhor apresentação, desde que não alterem o conteúdo dos mesmos; (b) recusar artigo ao qual foram submetidas ressalvas, caso essas não atendam às solicitações encaminhadas.

Cada artigo deverá ser encaminhado com resumo e *abstract*, juntamente com, no mínimo, três palavras-chave e *Key words*. A revista receberá artigos redigidos em português, espanhol, inglês e francês. Os mesmos, caso sejam aprovados, serão publicados no idioma original ou quando solicitado pelo(s) autor(es) serão traduzidos, revisados pelos mesmos e publicados na língua portuguesa.

Os colaboradores deverão encaminhar uma cópia identificada do trabalho por e-mail para editor\_arius@ch.edu.br, solicitando aviso de recebimento (por e-mail), e concomitantemente três cópias impressas pelo correio, das quais duas não devem conter nenhuma identificação dos autores.

Nas cópias identificadas (uma por e-mail e uma impressa) colocar:

- *No início do trabalho*: (a) título em maiúsculas, em português e inglês (em negrito); (b) nome do(s) autor(es) seguido da instituição onde trabalha(m).
- *No final do trabalho (após as referências)*: (a) nome do(s) autor(es); (b) maior titulação e instituição correspondente; (c) cargo e instituição onde trabalha(m); (d) endereço eletrônico; (e) endereço para correspondência e número do telefone.
- *Quanto à formatação*: (a) página A4, fonte *Times New Roman*; (b) margens: 3,0 cm esquerda e superior; 2,5 cm direita e inferior; (c) espaço 1,5 para o corpo do trabalho e simples para resumo/abstract, notas de rodapé e citações com mais de três linhas; (d) parágrafos com recuo de 1,5 cm; (e) até no máximo 20 laudas, incluindo referências; o autor convidado excepcionalmente poderá apresentar um trabalho com até 25 laudas; as resenhas não deverão ultrapassar cinco laudas;

Quando o trabalho encaminhado for um relato de pesquisa, o texto deverá apresentar: introdução, metodologia, resultados juntamente com a discussão, conclusões e referências. As resenhas devem versar sobre livros atuais; no Brasil, no máximo até dois anos da primeira edição ou, no caso de títulos estrangeiros, até 5 anos da primeira publicação na língua original.

MODELOS DE REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (de acordo com as normas atualizadas da ABNT)

### **Livros com até três autores**

LAHIRE, B. *A Cultura dos indivíduos: os determinantes da ação*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

COLLARES, C. A. L.; MOYSÉS, M. A. A. *Preconceitos no cotidiano escolar: ensino e medicalização*. São Paulo: Cortez, 1996.

MASTERS, W.; JOHNSON, W. V. E.; KOLODNY, R. C. *Heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

### **Livros com mais de três autores**

WORKEL, S. et al. *Social identity: international perspectives*. London: Sage, 1998.

### **Capítulos de livro**

AMOSSY, R. O *ethos* na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática e sociologia dos campos. In: AMOSSY, R. (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 119-144.

### **Artigos em publicações periódicas**

ROAZZI, A.; MONTEIRO, A. A representação social da mobilidade profissional em função de diferentes contextos urbanos e suas implicações para a evasão escolar. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 3, p. 41-73, abr./jun. 1995.

ROCHA, A. D. et al. Qualidade de vida, ponto de partida ou resultado final? *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 63-73, jan./jun. 2000.

### **Artigos em publicações periódicas em meio eletrônico**

AQUINO, J. G.; MUSSI, M. C. As vicissitudes da formação docente em serviço: a proposta reflexiva em debate. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 211-227, jul. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.com.br>> Acesso em: 10 fev. 2007.

### **Trabalhos apresentados em eventos científicos**

LEITE, R. H. Informatização e violação da privacidade. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DA ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL, 16., 1996, Fortaleza. *Anais...* Brasília: OAB, p. 431-439.

### **Trabalhos apresentados em eventos científicos em meio eletrônico**

PASSEGGI, M. da C. Memoriais de formação: processos de autoria e de (re)construção identitária. In: CONFERÊNCIA DE PESQUISA SÓCIO-CULTURAL. 3., 2000, Campinas. *Anais eletrônicos...* Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/1970.doc>> Acesso em: 25 dez. 2000.

### **Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)**

BARBOSA, T. M. N. *Ressignificação de gênero e da prática docente: aspectos discursivos, cognitivos e representacionais na voz da mulher professora*. 2002. 187 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2002.

### **Endereço para envio dos originais**

Ariús – Revista de Ciências Humanas e Artes

Centro de Humanidades – UFCG

Rua Aprígio Veloso, 882 – Bairro Universitário – Caixa Postal: 10.052

CEP: 58.429-900 – Campina Grande – PB

E-mail: [arius@ch.ufcg.edu.br](mailto:arius@ch.ufcg.edu.br)

E-mail: [editor\\_arius@ch.ufcg.edu.br](mailto:editor_arius@ch.ufcg.edu.br)

## PUBLISHING GUIDELINES (Instructions to Authors)

---

**ARIÚS** is published twice a year and accepts original and spontaneously contributions in the fields of Human Sciences, Applied Social Sciences and Arts, which fit in the following categories: (a) research reports; (b) theoretical studies; (c) critical reviews; (d) reports based on professional experience; (e) interviews with author(s) with renowned academic experience and (f) reviews. The articles should follow the current ABNT norms.

Each volume of the magazine contains, at least: (a) an article from an **author invited** by the editorial body; (b) a **dossier** on a specific theme, coordinated by an invited editor, composed by articles which fit it; (c) and other original articles (section **Other Themes**). In each issue other sections which fit specific interests may be organized according to the editorial body's criteria.

Copyright is held by the magazine. Reproduction in whole, in other publications, or for any other purposes, is conditioned by a written permission from the editor. Responsibility for opinions expressed in the articles rests with the authors. Originals will not be returned. The first author of each paper will be given three copies of the issue where his/her work was published.

All of the articles will be submitted to peer review by at least two members of the scientific board or, *exceptionally*, by *ad hoc* reviewers or members of the editorial board who are experts in the field of knowledge of the article. The anonymity of the articles is guaranteed. The submitted articles will be assessed according to their conceptual and methodological accuracy, originality, argumentative logic, use of the standard language, dialogue with the literature of the field, recently published sources, significance and today's relevance of the theme, reliability of the summary and *abstract*, norms.

Once the manuscripts are accepted, and before publication, the authors will receive information concerning: acceptance, conditioned acceptance (with suggestions, revisions or changes) or rejection. The editorial board has the right of: (a) making small linguistic and formatting changes in the submitted articles in order to enhance their presentation, as long as they do not change their content; (b) rejecting articles with suggestions, in case these suggestions were not accepted /forwarded to the reviewers.

Each article should include a summary in Portuguese, and an abstract in English, as well as at least three key words. They can be written in Portuguese, English, Spanish and French. The articles, if accepted, will be published in the original language they were written or, when requested by the author (s), will be translated, revised and published in Portuguese.

The authors should submit an identified copy of the article electronically for editor\_arius@ch.edu.br, requesting a response (by e-mail), and at the same time mail three written copies. Two of them should not have any identification of the article's author(s).

In the identified copies (one mailed and another electronically sent) the author(s) should place:

- *In the beginning of the article*: (a) title of article in upper case (bold style), in Portuguese and English; (b) name of the author(s) followed by the institution to which the author(s) is/are affiliated.
- *At the end of the article (after references)*: (a) name of the author(s); (b) highest academic degree/position and corresponding institution; (c) position and institution the author (s) is/are affiliated; (d) email address; (e) address and phone number.
- *Format of article*: (a) A4 format, *Times New Roman* font; (b) margins: top 3 cm; bottom 2,5 cm; left 3 cm; right 2,5 cm; (c) space between lines: 1,5 cm for the article and single space for summary/abstract, footnotes and quotations with more than three lines; (d) paragraph indentation of 1,5 cm; (e) maximum of 20 pages, including references; the invited author exceptionally can present an article with maximum of 25 pages; reviews should not have more than five pages.

Whenever the article is a research report it should present an introduction, methodology, results together with discussions, conclusions and references.

Reviews should be on recently published books; if published in Brazil, maximum of two years after their publication. When the books are published elsewhere, maximum of five years after their publication in their original language.

## EXAMPLES OF REFERENCES

### **Book with maximum than three authors**

LAHIRE, B. *A Cultura dos indivíduos: os determinantes da ação*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

COLLARES, C. A. L.; MOYSÉS, M. A. A. *Preconceitos no cotidiano escolar: ensino e medicalização*. São Paulo: Cortez, 1996.

MASTERS, W.; JOHNSON, W. V. E.; KOLODNY, R. C. *Heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

### **Book with more than three authors**

WORKEL, S. et al. *Social identity: international perspectives*. London: Sage, 1998.

### **Chapter of a Book**

AMOSSY, R. O *ethos* na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática e sociologia dos campos. In: AMOSSY, R. (Org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 119-144.

### **Article published in a magazine**

ROAZZI, A.; MONTEIRO, A. A representação social da mobilidade profissional em função de diferentes contextos urbanos e suas implicações para a evasão escolar. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 47, n. 3, p. 41-73, abr./jun. 1995.

ROCHA, A. D. et al. Qualidade de vida, ponto de partida ou resultado final? *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 63-73, jan./jun. 2000.

### **Article published in an online magazine**

AQUINO, J. G.; MUSSI, M. C. As vicissitudes da formação docente em serviço: a proposta reflexiva em debate. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 211-227, jul. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.com.br>> Acesso em: 10 fev. 2007.

### **Paper presented in a congress and published in its proceedings**

LEITE, R. H. Informatização e violação da privacidade. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DA ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL, 16., 1996, Fortaleza. *Anais...* Brasília: OAB, p. 431-439.

### **Paper presented in a congress and published in its proceedings (electronic documents)**

PASSEGGI, M. da C. Memoriais de formação: processos de autoria e de (re)construção identitária. In: CONFERÊNCIA DE PESQUISA SÓCIO-CULTURAL. 3., 2000, Campinas. *Anais eletrônicos...* Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/1970.doc>> Acesso em: 25 dez. 2000.

### **Thesis, dissertations and papers**

BARBOSA, T. M. N. *Ressignificação de Gênero e da Prática Docente: aspectos discursivos, cognitivos e representacionais na voz da mulher professora*. 2002. 187 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2002.

### **The articles should be mailed to:**

Ariús – Revista de Ciências Humanas e Artes

Centro de Humanidades – UFCG

Rua Aprígio Veloso, 882 – Bairro Universitário – Caixa Postal: 10.052

CEP: 58.429-900 – Campina Grande – PB

E-mail: [arius@ch.ufcg.edu.br](mailto:arius@ch.ufcg.edu.br)

E-mail: [editor\\_arius@ch.ufcg.edu.br](mailto:editor_arius@ch.ufcg.edu.br)



ARIÚS – Revista de Ciências Humanas e Artes  
CENTRO DE HUMANIDADES – UFCG  
Rua Aprígio Veloso, 882, Bairro Universitário, CP 10.052  
CEP 58.429-900, Campina Grande – PB



UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
CAMPINA GRANDE

ARIÚS – Revista de Ciências Humanas e Artes  
CENTRO DE HUMANIDADES – UFCG  
Rua Aprígio Veloso, 882 – Bairro Universitário – Caixa Postal: 10.052  
CEP: 58.429-900 – Campina Grande – PB

ISSN 103-9253X

