mosaico

ISSN: 2176-8943
Vol. 7 | nº. 10 | 2016

10

Revista Discente
Programa de Pós-Graduação em História,
Política e Bens Culturais (PPHPBC)
CPDOC | FGV

Mosaico é a revista discente do Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC) da Escola de Ciências Sociais da Fundação Getulio Vargas (FGV/CPDOC) que tem como objetivo divulgar artigos e outras produções voltadas para as áreas de Ciências Humanas e Sociais.

Editora-chefe

Heliene Nagasava

Conselho editorial

Ana Paula Teixeira, Diogo Nogueira, Fernanda Moreira, Helen Nunes, Isabelle Pires e Juliana Gazzinelli.

Professora Conselheira

Luciana Heymann

Conselho consultivo

Ângela de Castro Gomes (UFF e CPDOC / FGV, Niterói e Rio de Janeiro, Brasil), Alexandre Fortes (UFRRJ, Nova Iguaçu, Brasil), Bernardo Buarque de Hollanda (CPDOC/FGV, São Paulo, Brasil), Bianca Freire-Medeiros (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil) , Celso Castro (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Fernando Lattman-Weltman (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Gisele Venâncio (UFF, Niterói, Brasil), João Marcelo Maia (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Juniêle Rabelo (UFF, Niterói, Brasil), Luciana Quillet Heymann (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Maria Celina D'Araújo (PUC-Rio, Rio de Janeiro, Brasil), Marieta de Moraes Ferreira (IFCS/UFRJ e CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Mario de Souza Chagas (UNIRIO, Rio de Janeiro, Brasil), Mario Grynszpan (UFF e CPDOC/FGV, Niterói e Rio de Janeiro, Brasil), Martha Abreu (UFF, Niterói, Brasil), Miriam Hermeto (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Paulo Fontes (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Rodrigo Patto Sá Motta (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Sabrina Evangelista Medeiros (EGN/MB e PPGHC/UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Verena Alberti (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Victor Andrade de Melo (EEDF e IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil) e Viktor Chagas (UFF, Niterói, Brasil).

Pareceristas desta edição

Américo Freire (CPDOC / FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Ana Abreu (UnB, Brasília, Brasil), Ayalla Silva (UFRRJ, Seropédica, Brasil), Bernardo Buarque de Hollanda (CPDOC/ FGV, São Paulo, Brasil), Carly Machado (UFRRJ, Seropédica, Brasil), Igor Sacramento (FIOCRUZ, Rio de Janeiro, Brasil), João Marcelo Ehlert Maia (CPDOC / FGV, Rio de Janeiro,

Brasil), Karla Estelita Godoy (UFF, Niterói, Brasil), Luciana Quillet Heymann (CPDOC/ FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Luiz Roberto de Barros Mott (UFBA, Salvador, Brasil), Marco Aurélio Vanucchi (CPDOC/ FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Martha Abreu (UFF, Niterói, Brasil), Mônica Kornis (CPDOC/ FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Pablo Antônio Iglesias Magalhães (UFOB, Barreiras, Brasil), Paulo Fontes (CPDOC/ FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Samuel Oliveira (CEFET, Rio de Janeiro, Brasil), Sérgio Praça (CPDOC / FGV, Rio de Janeiro, Brasil), Walter Luiz de Andrade Neves (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Ynaê Lopes dos Santos (CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, Brasil).

Agradecimentos

Suemi Higuchi, Deivison Amaral, Taciana Sene, Isabella Trindade e Guilherme France.

Sumário

Editorial 05

Apresentação 07

Artigos

Memórias póstumas de Brás Cubas e a representação crítica do processo de modernização tecnológica brasileira 10
Bárbara Del Rio Araújo, Débora Ribeiro e Mariana Franco Barbosa

Relações entre patrimônio cultural e museus: um referencial teórico para o desenvolvimento 22
Douglas Brandão de Melo e Rita de Cássia Moura Carvalho

Liberdade e interesse bem compreendido no pensamento político de Alexis de Tocqueville 40
Sérgio Cruz de Castro Lima

Antônio dos Couros Carneiro: sociedade em guerra nos Ilhéus, 1624-1673 56
Jocélio de Carvalho e Rafael dos Santos Barros

Crônicas do El Dorado: Uma análise dos relatos dos cronistas espanhóis sobre uma terra de riquezas fabulosas na América do Sul (1536-1542) 77
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes e Wederson de Souza Gomes

Força africana, força divina: Trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos 96
Lívia Lima Rezende

Auguste de Saint-Hillaire e a civilização indígena: conquista ou filantropia? 121
Rafael Augusto Gomes e Luiz Francisco Albuquerque de Miranda

Elementos para uma teoria da pacificação 137
Gabriel Quintanilha Kubrusly

Os críticos cinematográficos e a Revisão do Método Crítico na década de 1950 152
Oscar José de Paula Neto

Os precursores do jornalismo de celebridades e suas adjetivações: entre perfis, *muckrackers*, *sob sisters* e colunistas sociais 171
Maria Aparecida Pinto

Entrevista 192
Helen Nunes entrevista Edson de Oliveira Nunes

Editorial

A *Mosaico* foi criada em 2009 com o objetivo de publicar artigos de alunos do Programa de Pós-graduação de História, Política e Bens Culturais (PPHPBC) e de outros programas das áreas de História e Ciências Sociais. A sua criação, desde o início em formato eletrônico, tinha como objetivo ampliar a circulação da produção acadêmica dos alunos e permitir maior interação entre autores e leitores dos textos por meio de uma seção de comentários e de um fórum. A ideia era garantir um "ambiente de construção do conhecimento de modo coletivo e transdisciplinar".

Em 2016, a revista passou por um processo de renovação e reestruturação. As dificuldades de gestão e a necessidade de adaptação às normas de avaliação de periódicos acadêmicos impulsionaram o novo Conselho Editorial a rever objetivos, rotinas e o sistema no qual a Mosaico foi criada. A revista ampliou o seu escopo de atuação, passando a receber artigos de outras áreas das Ciências Humanas, como o Turismo e as Relações Internacionais. Outra importante mudança foi a delimitação de titulação mínima para envio de artigos para mestrandos, não sendo mais a revista restrita a doutorandos.

Para contribuir com a divulgação das pesquisas e aumentar a integração entre pós-graduação e graduação, a *Mosaico* está lançando a seção Notas de Pesquisa, que permite a alunos da graduação submeter textos curtos sobre as pesquisas que desenvolvem, tanto no âmbito da Iniciação Científica quanto de trabalhos de final de curso.

A mais significativa renovação da revista foi a transição para o sistema OJS. A necessidade de adequar a revista a normas adotadas por revistas acadêmicas, nacionais e internacionais, aumentar a transparência no processo de submissão e avaliação e facilitar a comunicação entre autores e pareceristas levou o Conselho Editorial a assumir o processo de transição, o que significou migrar os arquivos das edições 1 a 8 (2009 a 2014) para o novo sistema. Nesse processo, infelizmente, algumas informações e imagens foram perdidas. Acreditamos, porém, que os ganhos superam em muito os problemas de percurso.

Para marcar a nova fase, padronizar e consolidar a imagem da *Mosaico,* foi criada uma identidade visual para as edições. Além disso, visando registrar as novas políticas e rotinas de trabalho foi instituído o Regimento da revista, que define processos editoriais e atribuições dos editores e membros do Conselho Editorial. Outra novidade é a aproximação com os docentes do PPHPBC, e o convite para que um professor atue como conselheiro da revista. Nessa posição, a professora Luciana Heymann vem contribuindo para a efetivação dessa reestruturação.

A *Mosaico* continua sendo planejada, gerida e editada inteiramente por alunos do Programa, tal como quando iniciou seus trabalhos, mas nesse processo de transição o Conselho Editorial contou com a ajuda de várias pessoas, entre as quais Suemi Higuchi e Deivison Amaral, a quem agradecemos.

Por fim, o Conselho espera que a renovação permita a ampliação da circulação do conhecimento produzido pelos pós-graduandos, contribuindo para o avanço das pesquisas e para a criação de espaços de diálogo cada vez mais amplos e plurais.

Boa leitura!

Conselho Editorial

Apresentação

Em seu primeiro número após sua reestruturação, a revista *Mosaico* resgata sua ideia inicial de publicar edições com artigos livres, cujos temas se complementam, formando uma imagem única a partir de distintas peças. Os conteúdos abordados pelos autores possibilitam aos leitores o encontro com produções inéditas de várias partes do país. Atravessando os limites temporais e espaciais, esta edição apresenta um amplo panorama entre diferentes campos de conhecimento, perpassando o estudo da literatura e as dinâmicas sociais, as relações entre patrimônio e museu, o pensamento de intelectuais sobre a participação política, as trocas comerciais na Bahia colonial, a construção de um imaginário mítico sobre o El Dorado e a conexão entre sociedade, cultura e religião. O papel do indígena aparece sob dois pontos de vistas distintos, por um lado, nos relatos de um naturalista, por outro, na construção de um sistema burocrático e legal. Visando enfatizar a interdisciplinaridade, apresentamos dois artigos na fronteira entre a história e comunicação social, um destacando a incorporação de elementos sociológicos dos filmes nas críticas e o outro o mapeamento histórico do jornalismo de celebridades. Ademais, publicamos a entrevista com o cientista social Edson de Oliveira Nunes sobre crises no Brasil e impactos na educação superior.

Em "*Memórias Póstumas de Brás Cubas* e a representação crítica do processo de modernização tecnológica brasileira", o trabalho das autoras Bárbara Del Rio Araújo, Débora Ribeiro e Mariana Franco Barbosa analisa o procedimento estético de Memórias Póstumas de Brás Cubas, publicado em 1881 por Machado de Assis, evidenciando, por meio do conceito de "redução estrutural", o processo da modernização e inserção tecnológica brasileira. Tal processo pode ser explicado pela própria configuração histórica nacional, sobretudo, a dinâmica da sociedade do século XIX, pautada nas relações de favor, interesse e aparência.

Douglas Brandão de Melo e Rita de Cássia Moura Carvalho, em "Relações entre patrimônio cultural e museus: um referencial teórico para o desenvolvimento", apresentam uma reflexão conceitual sobre patrimônio cultural e sua relação com museus e o desenvolvimento comunitário. A análise da produção científica é voltada para museu, museologia e patrimônio cultural em uma perspectiva contemporânea.

O artigo "Liberdade e interesse bem compreendido no pensamento político de Alexis de Tocqueville", de Sérgio Cruz de Castro Lima, analisa o pensamento de Tocqueville acerca dos termos liberdade e interesse bem compreendido e como as ideias tocquevilleanas enfatizam a importância da participação política. Tal aspecto o aproxima do republicanismo, o qual mobiliza a importância da dignidade da política e da liberdade, como atuação na esfera pública, e da igualdade. O pensamento tocquevilleano almeja salvaguardar as formações sociais de uma possível tirania que corromperia os valores republicanos e democráticos.

Jocélio de Carvalho e Rafael dos Santos Barros escrevem sobre o Antônio de Couros Carneiro que participou da resistência à ocupação neerlandesa nas capitanias do norte do Brasil, realizou entradas no sertão, proveu bandeiras, administrou as farinhas que sustentaram a capital do Brasil, Recôncavo baiano e as armadas portuguesas da Índia, no artigo intitulado "Antônio de Couros Carneiro: sociedade em guerra nos Ilhéus, 1624-1673". As fontes da época permitem visualizar uma complexa conjuntura econômica-política-religiosa articulada entre as vilas de baixo da capitania de Ilhéus, o governo geral, em Salvador, e a coroa portuguesa com as demais conquistas ultramarinas.

De Luiz Estevam de Oliveira Fernandes e Wederson de Souza Gomes, o artigo "Crônicas de El Dorado: Uma análise dos relatos dos cronistas espanhóis sobre uma terra de riquezas fabulosas na América do Sul (1536-1542)" analisa o que se convencionou chamar na historiografia de El Dorado. Por intermédio da análise dos cronistas que narraram as expedições em busca da Província e/ou Cacique dourado, os autores identificam aspectos descritivos: "uma observação minuciosa do evento e seu caráter de representação evidenciaram o imaginário que perpassou a Europa Moderna e encontrou subsídio no Novo Mundo". O El Dorado era uma região de grandes riquezas e de uma lógica racional que ganhou caráter mítico.

Com base em conceitos de práticas e representações de Roger Chartier, Lívia Lima Rezende analisa em "Força africana, força divina: trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos" os elementos característicos das figuras umbandistas dos pretos-velhos à luz de aspectos da cultura e sociedade dos grupos *bantu* – povos de distintas etnias que habitavam a região da África Central que compartilhavam elementos culturais, religiosos e institucionais. O estudo permitiu que fossem percebidos vários pontos de aproximação entre esses grupos centro-africanos e os pretos-velhos, extrapolando, em determinados momentos, o aspecto das entidades e chegando a encontrar semelhanças com a prática umbandista como um todo.

No artigo "Auguste de Saint-Hilaire e a civilização indígena: conquista ou filantropia?", Rafael Augusto Gomes e Luiz Francisco Albuquerque de Miranda analisam como Auguste de Saint-Hilaire - viajante e naturalista - caracterizou os povos americanos e procurou incorporá-los às sociedades "civilizadas" no início do século XIX. Os autores empregam uma análise chartieriana, analisando tanto representações indígenas quanto estratégias civilizatórias construídas pelo naturalista francês. A concepção "humanidade" dialogou com os ideais filantrópico-civilizatórios do período.

O artigo "Elementos para uma teoria da pacificação" de Gabriel Quintanilha Kubrusly relaciona, por meio de uma discussão bibliográfica, aspectos da construção do Estado no Brasil com a institucionalização de um aparato legal de "proteção" e de controle da população nativa. A organização desse sistema legal coincide com um processo de racionalização e de burocratização da administração estatal, que inclui a normatização de corpos e de tensões que se opuseram ao empreendimento colonial. O autor ainda faz um paralelo com o arranjo das terras indígenas e propõe uma interpretação macro-sociológica do que chama de "processo de pacificação".

Em “Os críticos cinematográficos e a revisão do método crítico na década de 1950”, Oscar José de Paula Neto apresenta o debate sobre a revisão do método crítico cinematográfico, publicado na Revista de Cinema na década de 1950. O revisionismo defendido pelos críticos, principalmente esquerdistas, estava ligado aos aportes teóricos introduzidos pelo êxito do neorrealismo italiano, que dava papel preponderante aos elementos sociológicos do filme. A revisão buscou atualizar a crítica de cinema brasileira, que se encontrava atrelada a valores e teorias consideradas ultrapassadas que levavam em conta apenas aspectos estéticos e técnicos das obras.

Por fim, em “Os precursores do jornalismo de celebridades e suas adjetivações: entre perfis, *muckrakers*, *sob sisters* e colunistas sociais”, Maria Aparecida Pinto constrói uma perspectiva histórica deste modo de fazer notícias por meio da abordagem do jornalismo dos perfis, dos *muckrakers*, das *sob sisters* e dos colunistas sociais como precursores da especialidade. A autora adota uma metodologia baseada na revisão bibliográfica narrativa acerca dos modos de escrita que contribuem para o desenvolvimento da cultura profissional deste jornalismo.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Helen Nunes
Conselho Editorial

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64735

"Memórias Póstumas de Brás Cubas" e a representação crítica do processo de modernização tecnológica brasileira

Bárbara Del Rio Araújo[1]
Débora Ribeiro[2]
Mariana Franco Barbosa[3]

[1] Doutoranda em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora efetiva de Literatura do CEFET-MG.
E-mail: barbaradelrio@contagem.cefetmg.br
[2] Bolsista PIBIC-JR CEFET/MG Voluntária.
E-mail: deboracam01@gmail.com
[3] Bolsista PIBIC-JR CEFET/MG FAPEMIG.
E-mail: marianafrancobarbos@hotmail.com

Memórias Póstumas de Brás Cubas and the critic representation of Brazilian technological modernization process

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64724

Resumo:

O trabalho busca analisar o procedimento estético do livro *Memórias Póstumas de Brás Cubas,* publicado em 1881 por Machado de Assis, evidenciando, através do conceito de "redução estrutural", o processo da modernização e inserção tecnológica brasileira. Tal processo pode ser explicado pela própria configuração histórica nacional, sobretudo a dinâmica da sociedade do século XIX, pautada nas relações de favor, interesse e aparência. Constatou-se que a literatura machadiana, como um fenômeno cultural brasileiro, proporcionou, através do objeto estético, o conhecimento da realidade e as suas possibilidades de transformação.

Palavras-chave: Literatura e Sociedade, Mediação formal, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

Abstract:

This paper aims analyze *Memórias Póstumas de Bras Cubas* aesthetic procedure, published in 1881 by Machado de Assis, evidencing throughout "redução estrutural" concept, the modernization and Brazilian technologic insertion process. This process can be explained by our own national historic configuration, mainly the dynamic from the XIX century society, regulated by favour, interests and appearance relations. It was checked that machadiana literature, like a Brazilian cultural phenomenon, enables, by the aesthetic object, the reality knowledge and its transformation possibilities.

Keywords: Literature e Society, Formal Mediation, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*.

Introdução

Antônio Cândido, por meio do seu livro *Literatura e Sociedade*, nos mostra sobre a análise estética da obra literária em conjunto com o momento histórico, demonstrando a relação dialética existente entre a arte e o meio social. Nesse sentido, é importante ressaltar que o estudo de uma obra não está vinculado somente com a questão empírica; a Sociologia e a Filosofia ajudam a esclarecer alguns desses aspectos, mas não explicam o fenômeno artístico completamente, sendo apenas alguns dos instrumentos de orientação do fato literário. Segundo Cândido, quando se restringe a análise às áreas sociológicas e filosóficas, há um simplismo à interpretação da obra literária. Tal interdisciplinaridade é importante, mas

> O primeiro cuidado em nossos dias é, portanto, delimitar os campos e fazer sentir que a sociologia não passa, neste caso de disciplina auxiliar; não pretende explicar o fenômeno literário ou artístico, mas apenas esclarecer alguns dos seus aspectos. (CÂNDIDO, 2000, p. 28).

A literatura tem uma série de conceitos e formulações como instrumento, fugindo ao máximo de achismos e julgamentos leigos. Necessário é investir no diálogo dessa disciplina específica com as áreas de conhecimento afins. Temos, então, o conceito de "redução estrutural", cunhado por Antônio Cândido, que analisou os aspectos que se transfiguram da realidade para a obra a partir do seu conteúdo e a sua forma. De acordo com Cândido, redução estrutural é "[...] O processo por cujo intermédio a realidade do mundo e do ser se torna, na narrativa ficcional, componente de uma estrutura literária, permitindo que esta seja estudada em si mesma, como algo autônomo." (CÂNDIDO, 2000, p. 9).

Nesse aspecto, embasado em questões estéticas, históricas e sociológicas, a obra deve ser estudada pelo seu conteúdo e forma "[...] lembrando que os valores e ideologias contribuem principalmente para o *conteúdo*, enquanto as modalidades de comunicação influem mais na *forma*" (CÂNDIDO, 2000, p.40). A forma é responsável por organizar o conteúdo e oferecer o caráter realista na ficção. Assim, a forma literária é a reorganização da realidade na estrutura literária, o que não significa a representação fiel dos pormenores da vida social, mas o modo como esse material é engendrado em seu interior. Sendo assim, a forma é uma ferramenta utilizada pelo autor para organizar características realistas da vida social e representá-las dentro da obra literária:

> A junção de romance e sociedade se faz através da forma. Esta é entendida como um princípio mediador que organiza em profundidade os dados da ficção e da realidade, sendo parte dos dois planos. (...) Trata-se de uma teoria enfática do realismo literário e da realidade social enquanto formada. Nesta concepção, a forma do romance comporta, entre outros elementos, a incorporação de uma forma de vida real, que será acionada no campo da imaginação. (SCHWARZ, 1987, p. 141)

O romance moderno é capaz de representar a sociedade moderna em todos os seus aspectos; ele mais expressa e expõe, através da forma e conteúdo, as relações entre a sociedade e a literatura moderna. O método narrativo utilizado pelo romance para incorporar a representação da realidade se chama *Realismo formal:*

> O método narrativo pelo qual o romance incorpora essa visão circunstancial da vida pode ser chamado seu realismo formal; formal porque aqui o termo 'realismo' não se refere a nenhuma doutrina ou propósito literário específico, mas apenas a um conjunto de procedimentos narrativos que se encontram tão comumente no romance e tão raramente em outros gêneros literários que podem ser considerados típicos dessa forma (WATT, 1990, p. 31).

O romance realista caracteriza-se pela transfiguração da sociedade e do sistema que a rege utilizando como ferramenta a forma, segundo Faoro: *"*A ficção não reflete a realidade nem a reproduz no espelho; ela a critica, a combate, a denigre*."* (FAORO, apud WAIZBORT, 2007, p. 17). O realismo utiliza a forma para expor a degradação da sociedade, não se tratando de uma transcrição exata, mas sim de uma transmutação de um problema, que é filtrado pelas ideias do autor, para a obra. Para exemplificar isso podemos utilizar o realismo machadiano:

> Precisamente o realismo peculiar de Machado, que não é a realidade tal qual a história e a sociologia, boas irmãs que são, mas sim uma iluminação desta realidade: não o espelho que simplesmente reflete, mas a lâmpada que deforma. (WAIZBORT, 2007, p. 21)

É importante destacar que cada local possui uma realidade diferente caracterizada pelo seu processo histórico e pela formação de sua sociedade. Devido a isso pode-se dizer então que existem diferentes tipos de realismo que se adequam a cada especificidade de determinado tempo histórico e social.

Sidney Chalhoub, em sua obra *Machado de Assis: historiador*, buscou mostrar como a obra estética do escritor fluminense consegue captar o funcionamento histórico, sendo o escritor uma espécie de historiador das letras. Assim, Machado é visto como interdisciplinar e realista por conseguir pela narrativa explicar, especular sobre o sentido do fenômeno e do processo histórico nacional. Especialmente em reação a obra *Memórias Póstumas de Brás Cubas* é possível perceber através da vontade e expressão do protagonista o funcionamento da sociedade à sua volta. A humilhação e o capricho é capaz de mostrar como seu poderio de classe constrói o domínio paternalista típico da sociedade brasileira. Interessante é que Chalhoub trabalha isso a partir da figura alegórica do nariz, mostrando como a argumentação de Brás serve para a sublimação e contemplação do universo e, sobretudo manutenção da classe. O estudioso, através do "nariz paternalista", discute como Brás revela o apadrinhamento, o apego a privilégios pretendendo adequar a ideologia de dominação a modernização corrente.

Assim, o realismo brasileiro demonstra a realidade de uma nação historicamente atrasada que sempre assimila as conquistas ideológicas dos países desenvolvidos da maneira possível, e expõe uma desigualdade do sistema evidenciando sempre um desajuste em relação às necessidades e às políticas externas, segundo Schwarz: "Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe ideias européias, sempre em sentido impróprio. É nesta qualidade que elas serão matéria e problema para a literatura." (SCHWARZ, apud WAIZBORT, 2007, p. 40). Deste modo, a sociedade brasileira se organiza de maneira a priorizar a perspectiva e mediação do favor e da aparência, diferentemente da Europa que tem como matéria matriz do capitalismo o dinheiro:

> O favor é a nossa mediação quase universal- sendo mais simpática que o nexo escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil, involuntariamente disfarçando a violência, que sempre reinou na esfera da produção. (SCHWARZ apud WAIZBORT, 2007, p. 41).

Os romances do escritor Machado de Assis possuem uma característica própria marcada pelo seu moralismo em que ele critica o sistema e a sociedade degradada em que vivemos, utilizando a ironia como principal ferramenta. Desse modo, o autor analisa a sociedade brasileira e seus valores burgueses representando-os de formas diversas, inclusive com anti realismo, através da figura de um autor defunto, dentro da obra. Assim, o que se percebe é que "há em Machado mais do que simples inventário: há invenção. E esta inventividade de romancista permitiu-lhe seguir, graças à mobilidade do seu olhar, os movimentos públicos ou íntimos de personagens". (BOSI, 1999, p. 13)

Memórias Póstumas de Brás Cubas e a memória nacional

Memórias Póstumas de Brás Cubas tem como narrador um defunto autor que conta a história de sua vida. A condição de defunto proporciona ao personagem descrever sua trajetória da maneira que bem entende o que caracteriza a volubilidade do personagem, que age da maneira que lhe for mais conveniente durante as diversas situações apresentadas na obra. Brás Cubas é um personagem burguês do século XIX que goza da sua posição e seus privilégios, assim como toda essa classe caracterizada no livro. O escritor critica por meio da ironia e da volubilidade do comportamento do narrador o princípio da modernização conservadora e a continuação dos pressupostos e características coloniais na sociedade novecentista brasileira. Para mostrar e exemplificar esse atraso analisou-se a estética e o conteúdo da obra machadiana, que relata o comportamento e a preocupação de uma burguesia nacional para implantar avanços tecnológicos na sociedade, mas ainda mantendo um caráter atrasado por meio das relações de cordialidade.

Desenvolveu-se no país um processo de modernização específico pautado em uma ideia de modernização parcial, de fachada, só a casca (epidérmica) ligada ao

conservadorismo. Tal fenômeno pode ser evidenciado por uma passagem do capítulo "Bacharelo-me", ao qual Brás evidencia como sua formação acadêmica se deu de forma superficial e somente parecia conhecer e estudar os conteúdos com afinco:

> Um grande futuro? Talvez naturalista, literato, arqueólogo, banqueiro, político ou até bispo, — bispo que fosse, — uma vez que fosse um cargo, uma preeminência, uma grande reputação, uma posição superior. A ambição, dado que fosse águia, quebrou nessa ocasião o ovo, e desvendou a pupila fulva e penetrante. Adeus, amores! adeus, Marcela! dias de delírio, jóias sem preço, vida sem regime, adeus. Cá me vou às fadigas e à glória; deixo-vos com as calcinhas da primeira idade. E foi assim que desembarquei em Lisboa e segui para Coimbra. A universidade esperava-me com as suas matérias árduas; estudei-as muito mediocremente, e nem por isso perdi o grau de bacharel; derramo com a solenidade do estilo, após os anos da lei; uma bela festa que me encheu de orgulho e de saudades, -principalmente de saudades. Tinha eu conquistado em Coimbra uma grande nomeada de folião; era um acadêmico estróina, superficial, tumultuário e petulante, dado às aventuras, fazendo romantismo prático e liberalismo teórico, vivendo na pura fé dos olhos pretos e das constituições escritas. No dia em que a universidade me atestou, em pergaminho, uma ciência que eu estava longe de trazer arraigada no cérebro, confesso que me achei de algum modo logrado, ainda que orgulhoso. (ASSIS, 1998, p. 22).

A volubilidade do narrador é extrema e evidencia como seu comportamento está sempre ligado a procura da obtenção de seus próprios lucros e interesses. Tal fato é explicitamente demonstrado quando Brás decide criar um Emplasto e confirma que tal medicamento seria "destinado a aliviar nossa melancólica humanidade" (ASSIS, 1998, p. 3). Brás inicia seu discurso com ar benevolente e humanitário: "Na petição de privilégio que então redigi, chamei a atenção do governo para esse resultado, verdadeiramente cristão." (ASSIS, 1998, p.3). Porém ao longo da passagem confirma o real intuito que não tinha o desígnio de avanço cientifico e na saúde, mas sim desejo de lucro e fama:

> Agora, porém, que estou cá do outro lado da vida, posso confessar tudo: o que me influiu principalmente foi o gosto de ver impressas nos jornais, mostradores, folhetos, esquinas, e enfim nas caixinhas do remédio, estas três palavras: *Emplasto Brás Cubas*. Para que negá-lo? Eu tinha a paixão do arruído, do cartaz, do foguete de lágrimas. Talvez os modestos me arguam esse defeito; fio, porém, que esse talento me hão de reconhecer os hábeis. Assim, a minha idéia trazia duas faces, como as medalhas, uma virada para o público, outra para mim. De um lado, filantropia e lucro; de outro lado, sede de nomeada. Digamos: — amor da glória." (ASSIS, 1998, p. 3).

É destacado que o discurso de Cubas altera-se frequentemente durante a narrativa a fim de demonstrar inicialmente interesse e preocupação pela sociedade, mas que se

transforma posteriormente em um discurso egoísta voltado apenas para benefício próprio. Confirma-se pela *Redução Estrutural,* que tal atitude retrata o comportamento da classe social burguesa novecentista, ao qual Brás Cubas se insere, e que ainda permanece presente em nossa sociedade:

> Nossa tese, de cujo bem-fundado tentaremos convencer o leitor, vai na direção contrária: sem prejuízo do raio de ação ilimitado, e, neste sentido, universal, a volubilidade do narrador e a série dos abusos implicados retêm a feição específica, ou, para falar com Antônio Cândido, configuram a "redução estrutural" de um movimento que a circunstância histórica impunha — ou facultava, conforme o ponto de vista — à camada dominante brasileira. (SCHWARZ, 1990, p. 15.)

O livro explicita as relações coloniais de cordialidade, favor e interesse que ainda estão presentes na sociedade brasileira atual, sobretudo na classe burguesa em ascensão. O favor e interesse são mostrados no livro quando o pai de Brás deseja que ele se case com Virgília, sobretudo para conseguir um cargo de político. Brás mal conhece a jovem e pretende se casar somente com o preceito de conquistar tal emprego por indicação dos familiares da noiva, mas com sua postura totalmente volúvel o protagonista demonstra um sentimento por Virgília, dando a entender que existiria um pouco de amor, porém, mesmo após a jovem se casar com Lobo Neves, ele mantém relações com a moça, demonstrando um possível amor carregado por conveniência social e política:

> — Tu; é um homem notável, faz hoje as vezes de Imperador. Demais trago comigo uma idéia, um projeto, ou... sim, digo-te tudo; trago dois projetos, um lugar de deputado e um casamento.
> Meu pai disse isto com pausa, e não no mesmo tom, mas dando às palavras um jeito e disposição, cujo fim era cavá-las mais profundamente no meu espírito. A proposta, porém, desdizia tanto das minhas sensações últimas, que eu cheguei a não entendê-la bem. Meu pai não fraqueou e repetiu-a; encareceu o lugar e a noiva.
> — Aceitas?
> — Não entendo de política, disse eu depois de um instante; quanto à noiva... deixe-me viver como um urso, que sou.
> — Mas os ursos casam-se, replicou ele." (ASSIS, 1998, p. 25).

Outro capítulo importante na narrativa para a compreensão do processo de modernização brasileira é o capítulo denominado como "O vergalho". Nele, Brás Cubas se depara com a cena de um dos seus antigos escravos, agora alforriado, batendo em outro negro utilizando um vergalhão. Ao se deparar com essa cena Cubas manda que Prudêncio, o vergalho, pare de bater no outro negro, que o último diz ser seu escravo. Analisando essa passagem do livro é possível notar um grau de avanço social relacionado à libertação de um escravo, que porém é acompanhado por um atraso explícito pelo fato de o alforriado possuir agora seu próprio escravo. Outra notação importante nesse capítulo é a atitude de Prudêncio

que ao ver seu antigo dono simplesmente age como se ainda fosse escravo do mesmo, pedindo a benção de Cubas, lhe tratando como nhonhô e ainda obedecendo a uma de suas ordens:

> Tais eram as reflexões que eu vinha fazendo, por aquele Valongo fora, logo depois de ver e ajustar a casa. Interrompeu-mas um ajuntamento; era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras:
> — "Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!"
> Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova.
> — Toma, diabo! dizia ele; toma mais perdão, bêbado!
> — Meu senhor! gemia o outro.
> — Cala a boca, besta! replicava o vergalho.
> Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio, — o que meu pai libertara alguns anos antes. Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a bênção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele.
> — É, sim, nhonhô.
> — Fez-te alguma coisa?
> — É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber.
> — Está bom, perdoa-lhe, disse eu.
> — Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. Entra para casa, bêbado! (ASSIS, 1998, p. 131)

Pelo processo histórico brasileiro, é possível evidenciar que a modernização abolicionista aqui no Brasil foi associada ao atraso. Pode-se considerar como exemplo a Lei Feijó, promulgada em 7 de novembro de 1831, conhecida como "Lei pra inglês ver", aprovada devido a pressões inglesas para abolição da escravidão. Porém, embora proibisse o comércio negreiro, a lei foi praticamente ignorada por traficantes escravistas que continuavam a comercializar escravos por todo mundo, até que foi lançada uma nova lei, denominada como Lei Eusébio de Queiróz, em 1850, para dar um "ponto final" ao tráfico negreiro. Anos depois, em 1888 ocorreu no Brasil a abolição escravocrata assinada pela princesa Isabel no dia 13 do mês de março daquele ano. Apesar de parecer que após a assinatura dessa lei todos os escravos seriam libertos e poderiam construir sua vida igual às outras classes sociais não foi bem isso que aconteceu. Quando os grandes proprietários de terra alforriavam seus escravos estes iam para as cidades em busca de empregos assalariados, porém a maioria deles não conseguia e grande parte dos ex-escravos voltavam para os engenhos dos seus antigos donos e continuavam a trabalhar em condições precárias em troca de comida e moradia. Desse modo, mesmo com o decreto da Lei Áurea, a imposição burguesa sobre a classe escrava continuava marcante, como foi representada no livro com a obediência de Prudêncio para com Brás Cubas.

Nessa seara, o processo de abolição da escravidão constituíra-se um avanço porém os escravos não se viram livres porque muitos continuaram trabalhando nas fazendas sob domínio do ex- senhor e outros foram para as cidades formando uma massa de marginalizados. Marca-se assim a continuação do atraso:

> Abolido o trabalho escravo, praticamente em nenhuma parte houve modificações na real significação na forma de organização da produção e mesmo na distribuição da renda. Sem embargo, havia-se eliminado uma das vigas básicas do sistema de poder formado na época colonial e que, ao perpetuar-se no século XIX, constituía um fator de entorpecimento do desenvolvimento econômico do país (FURTADO, 1974, p. 205).

O atraso brasileiro também é exteriorizado pelas gritantes diferenças sociais do país que são mostradas no livro através da figura de Dona Plácida, mulher pobre, a qual Cubas aproveitou de sua casa para se encontrar com a amante, Virgília:

> - Assim, pois, o sacristão da Sé, um dia, ajudando à missa, viu entrar a dama, que devia ser sua colaboradora na vida de Dona Plácida. Viu-a outros dias, durante semanas inteiras, gostou, disse-lhe alguma graça, pisou-lhe o pé, ao acender os altares, nos dias de festa. Ela gostou dele, acercaram-se, amaram-se. Dessa conjunção de luxúrias vadias brotou Dona Plácida. E de crer que Dona Plácida não falasse ainda quando nasceu, mas se falasse podia dizer aos autores de seus dias: — Aqui estou. Para que me chamastes? E o sacristão e a sacristã naturalmente lhe responderiam: — Chamamos-te para queimar os dedos nos tachos, os olhos na costura, comer mal, ou não comer, andar de um lado para outro, na faina, adoecendo e sarando, com o fim de tornar a adoecer e sarar outra vez, triste agora, logo desesperada, amanhã resignada, mas sempre com as mãos no tacho e os olhos na costura, até acabar um dia na lama ou no hospital; foi para isso que te chamamos, num momento de simpatia. (ASSIS, 1998, p. 56).

Nessa passagem, é nítida a posição inferior na qual Dona Plácida é colocada por Brás Cubas. Brás deixa bem claro que a mulher veio ao mundo para lhe servir e que ela nunca conseguirá passar disso. E é exatamente nessa posição que Plácida se encontra ao decorrer da narrativa, a senhora é empregada de Cubas e ainda é obrigada a contribuir com seus encontros escondidos com Virgília.

Dessa maneira, com a análise da forma e do conteúdo da obra literária *Memórias Póstumas de Brás Cubas,* é possível compreender como a modernização brasileira se deu de forma considerada atrasada, uma vez que apesar de apresentar alguns aspectos de avanço ainda preserva relações de cordialidade que eram base da sociedade brasileira novecentista.

Considerações finais

Observa-se pela organização da obra *Memórias Póstumas de Brás-Cubas* uma dinâmica específica da sociedade brasileira do século XIX. Tal dinâmica evidencia, sobretudo a classe burguesa, criticamente representada na figura social de Brás Cubas. Essa dinâmica, marcada pela aparência, interesse e pelo sistema do favor justifica o motivo pelo qual, no Brasil, se deu uma modernização periférica marcada sempre com traços de atraso.

Desenvolveu-se no Brasil uma modernização a qual não se procura ocorrer realmente uma mudança tecnológica ou social, gerando assim um falso desenvolvimento. Busca-se somente parecer ou ocorrer superficialmente como demostrado pelos capítulos "Bacharelo-me", "O vergalho" e também na ideia do "Emplasto". Em todas as passagens é possível perceber tal situação, seja pela criação de um medicamento, que só visava o lucro, seja na figura de um escravo "livre" mas que ainda permanece com as relações de servidão.

O sistema do favor ou relação cordial também criticado no livro, pela passagem do casamento arranjado, evidencia como o desenvolvimento está ligado a interesses e muitas vezes prestação de favores e desejos de determinado grupo, classe ou pessoa. Na figura de Brás, por exemplo, está claro que o protagonista é inapto a exercer o cargo na política, visto que o próprio fingiu que estudou e não sabia como realizar tal trabalho. Porém, Cubas recebe a proposta somente por ser o pretendente da filha de um figurão. Tal atitude atrasa o processo de modernização, pois, pela cordialidade, (prestação de favores) acaba por não se desenvolver um avanço justo, igualitário, com acesso todas as classes, mantendo ainda o estatuto colonial:

> As conquistas liberais da Independência alteravam o processo político de cúpula e redefiniam as relações estrangeiras, mas chegavam ao complexo sócio-econômico gerado pela exploração colonial, que ficava intacto, como que devendo uma revolução. Noutras palavras o senhor e o escravo, o latifúndio e os dependentes, o tráfico negreiro e a monocultura de exportação permaneciam iguais, em contexto local e mundial transformado. (SCHWARZ, 1990, p. 40.)

O interesse é evidente ainda no tratamento de Brás com Dona Plácida, em que Cubas buscava somente benefício próprio, acreditando que as demais classes veio ao mundo para servi-lo. Tal exposição demonstra crítica à classe burguesa novecentista que mantém seus benefícios não por trabalho próprio, mas pelo esforço alheio. Uma classe ligada a lucros, agindo somente a seu desenvolvimento e não da sociedade como um geral.

Conclui-se que a literatura representa e se constitui como uma forma de denúncia, estudo e análise da sociedade em que esta inserida. Pela organização de *Memórias Póstumas de Brás-Cubas,* evidencia-se uma dinâmica específica da sociedade brasileira do século XIX, mas que, criticamente, permanece até os dias atuais, na modernização periférica marcada sempre com traços de atraso. Nesse aspecto, podemos, por fim, compreender a

forma composicional do romance e quanto a modernização é entrelaçado a ela, não como pano de fundo, mas como estrutura principal, fomentando a representação da realidade. O procedimento metodológico escolhido, ao aliar os estudos sobre o processo social e a estrutura romanesca e a materialidade histórica, eliminou uma possível perspectiva limitada acerca da literatura, e possibilitou entendê-la como modo de modificação da realidade.

Artigo recebido em 08/07/2016

Artigo aprovado para publicação em 28/08/2016

Referências

ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas.* São Paulo: Record, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética.* São Paulo: Hucitec, 2010.

BARTHES, Roland. *A análise estrutural da narrativa:* pesquisas semiológicas. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.

BOSI, Alfredo. *Machado de Assis: O Enigma do Olhar.* São Paulo: Ática, 1999.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade.* 11ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010.

CANDIDO, Antonio. O direito a literatura. In: *Vários Escritos.* Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2004.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder:* a formação do patronato político brasileiro. 6ª ed. Porto Alegre: Globo, 1985.

FAORO, Raymundo. *Machado de Assis:* A Pirâmide e o Trapézio. 4.ed. São Paulo: Globo, 2001.

FURTADO, Celso. *Desenvolvimento e Subdesenvolvimento.* Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

FURTADO, Celso. *O Mito do Desenvolvimento Econômico.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GOLDMANN, Lucien. *Sociologia do Romance.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e Cultura.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil***.** 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?:* ensaios*.* São Paulo: Cia das letras, 1987.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo:* Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas:* forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 5ª ed. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

TOLEDO, Dionísio Oliveira de (org.) *Teoria da Literatura-formalistas russos.* 2.ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1973.

WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um.* São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Relações entre patrimônio cultural e museus: um referencial teórico para o desenvolvimento

Douglas Brandão de Melo[1]
Rita de Cássia Moura Carvalho[2]

Relationship between cultural heritage and museum: a theory for development

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64725

[1] Mestrando do Programa de pós-graduação em Arte Patrimônio e Museologia pela Universidade Federal do Piauí.
E-mail: douglasbm@outlook.com
[2] Profa. Dra. do Programa de Pós- Graduação em Arte, Patrimônio e Museologia da Universidade Federal do Piauí

Relações entre patrimônio cultural e museus: um referencial teórico para o desenvolvimento

Resumo:

Este artigo apresenta uma reflexão conceitual sobre patrimônio cultural e sua relação com museus e o desenvolvimento comunitário. A base referencial é constituída pelos teóricos Hernández (2006), Poulot (2011) e De Varine (2013), que abordam o assunto a partir de reflexões acadêmicas, teóricas, práticas, e a análise da produção científica a respeito de museu, museologia e patrimônio cultural em uma perspectiva contemporânea. Da pesquisa, conclui-se que o patrimônio cultural desempenha uma função estratégica no conhecimento do território e das pessoas, capaz de mobilizar esforços para o desenvolvimento comunitário.

Palavras-chave: Patrimônio, Cultura, Museu, Desenvolvimento.

Abstract:

This paper presents a conceptual reflection on cultural heritage and its relationship with museums and community development. The base consists of three theoretical referential: Francisca Hernandez (Spain), Dominique Poulot (France) and Hugues de Varine (France) that discuss the subject from academic, theoretical reflections, practices and the analysis of the scientific literature regarding museum, museology and cultural heritage in a contemporary perspective.The research is concluded that cultural heritage plays a strategic role in the knowledge of the territory and people able to mobilize efforts for community development.

Keywords: Heritage, Culture, Museum, Development.

1. Introdução

Este artigo de revisão é uma pesquisa documental cujo delineamento se deu através dos livros *Planteamentos teóricos de la museologia*, de Francisca Hernández (2006); *Museo y museologia*, de Dominique Poulot (2011); e *Raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local*, de Hugues de Varine (2013). Essas obras apresentam traços comuns que permitiram um diálogo acerca de conceitos trazidos pelos autores, permitindo a construção da relação entre patrimônio, museu e desenvolvimento, a partir de abstrações e citações complementares. Os livros se reportam a evoluções conceituais, exemplos e contextualizações que permitem a visualização de estudos de casos e a comparação com a realidade de cada leitor.

Da leitura, infere-se que a concepção e a definição do que seja museu está estreitamente ligada a reivindicações conjunturais e históricas de determinado tempo e lugar. Desse modo, o conceito foi sendo construído e aprimorado, conforme a assunção das características que o redefinia, assumindo funções que atendiam e atendem às demandas específicas de diferentes épocas e espaços.

Nas últimas décadas, a ideia de museu está inserida numa perspectiva voltada para o desenvolvimento socioeconômico. Neste sentido, tanto os museus quanto a museologia social concentram suas atenções mais sobre as pessoas que sobre os objetos, as coleções, os edifícios e as atividades. Grosso modo, isso é decorrente dos desafios trazidos pela globalização, que acentuou a fragilidade social existente em muitas comunidades; entretanto, é importante fazer uma ressalva a respeito desse tema, tomando emprestadas as palavras de Hernández:

> No obstante, hemos de destacar que La globalización ha tenido diversas consecuencias para dichas comunidades, puesto que algumas identidades locales se han fortalecido, mientras que otras se han desintegrado y um tercer grupo ha contribuído a la formacion de unas identidades híbridas em sustitucion a unas identidades nacionales que se van debilitando poco a poco (HERNÁNDEZ, 2006, p. 246).

Essa reflexão nos remete à consciência de que o patrimônio está o tempo todo se relacionando com o meio. Sobre essa perspectiva, Meneses (2012, p. 31) menciona que “o que é perverso é admitir que o regional, o nacional ou o universal, para se realizarem, esvaziem outros legítimos sentidos e práticas originais locais, que não correspondem mais a uma nova ordem de interesse”. Fala-se, aqui, de uma não negação ao acesso a valores que podem ser partilhados, e cuja partilha deveria ser incentivada.

No filme *Patrimônio Imaterial*, produzido pela TV UFOP, Márcia Sant'Anna, Diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, relata que o patrimônio é construído e faz parte da própria vida das pessoas que vão tomando consciência dele à medida que vão fazendo – é um processo, “o patrimônio é construído e a cultura é vivida”, afirma ela.

Partindo dessa suposição, a ordem paradigmática contemporânea que inspira o pensamento científico e filosófico é a vivência em busca do desenvolvimento sustentável, a fim de proporcionar, a esta e à futura geração, equilíbrio no uso dos recursos disponíveis no planeta. Esse fato tem influenciado os museólogos e estudiosos a questionarem o papel dos museus e do patrimônio dentro desse contexto.

Refletindo sobre o papel do museu na contemporaneidade e, principalmente, do patrimônio cultural, perceberemos a função-chave que ambos desempenham no processo de desenvolvimento humano. Varine (2013) é enfático em afirmar que é a partir da compreensão de patrimônio comunitário que se planeja o desenvolvimento sustentável, para que ele seja durável e não se fragilize. O patrimônio serve para a tomada de consciência daquilo que a comunidade possui, portanto, é preciso classificar, proteger e conservá-lo, identificando e utilizando-o como material disponível, dele fazendo seu objeto. Entretanto, "o desenvolvimento é ao mesmo tempo um processo durável e um fator de mudança, o que implica necessariamente destruição dos materiais que esta mudança consome. E é aí que está o dilema" (VARINE, 2013, p. 76).

Se o desenvolvimento muda as coisas, então, as pessoas também mudam? Para Poulot (2005), o estudo do museu se interessa por dimensões sociais, filosóficas e políticas, é nesse ponto que o museu e o patrimônio é estratégico na busca pelo desenvolvimento sustentável. Varine (2013) descreve o patrimônio como raízes visíveis da comunidade e do território; nesse sentido, está estreitamente ligado ao problema da (des)continuidade cultural das comunidades, que se coloca desde o momento em que o desenvolvimento se apresenta sustentável e, portanto, capaz de continuar além de seus promotores iniciais ou das circunstâncias de lançamentos.

Reiteramos que o patrimônio deve ser levado em conta no planejamento do território, para isso, deve ser utilizado e, para tanto, deve ser conhecido, respeitado, protegido e preservado. "Com essa condição, os membros da comunidade se darão conta de que o projeto de desenvolvimento é uma causa sua, deles próprios, e não apenas dos políticos" (VARINE, 2013, p. 38).

O museu se insere nessa perspectiva como um ambiente vinculado ao uso do patrimônio em suas múltiplas dimensões. Poulot (2005) aborda o mito da origem do museu, segundo a etimologia clássica, a qual nos remete a uma pequena colina, lugar das musas. Desde os primórdios, esta instituição se refere a um lugar de memória, conservação, inspiração e produção, graças a sua atividade criadora (HERNÁNDEZ, 2006); então, a metáfora "templo das musas", embora estereotipada como edifício, ainda é inspiradora, ao considerarmos o museu como o templo do patrimônio.

A museologia e sua epistemologia são os alicerces da significação e ressignificação dos conceitos do museu e do patrimônio. Por exemplo, a respeito da dupla dimensão do patrimônio em material e imaterial, foi apenas recentemente que o caráter intangível passou

a ser considerado como objeto do museu. Como descreve Hernández (2006, p. 264):

> La concepción que hoy tenemos del patrimonio es mucho más amplia y plural que em el pasado y hemos descubierto que existe una dimensión diferente del patrimonio que no necesariamente necessita de los objetos, pero que también he de tenerse em cuenta, porque está adquirindo una gran importancia em la sociedad tecnológica donde la informática e Internet juegan un papel fundamental em la creacion y difusión de nuevas formas de expresión cultural y artística (HERNÁNDEZ, 2006, p. 264).

Assim como durante muito tempo se considerava apenas o caráter tangível do patrimônio, e os museólogos se concentravam em estudá-lo conservando, preservando e, posteriormente, expondo-o, hoje o museu, a museologia e o patrimônio se caracterizam por desempenharem uma função produtiva no desenvolvimento de forma integral e integrada com ações políticas, de planejamento, educativa, lazer, preservação e crescimento econômico. Isso acontece entendendo o caminho que percorremos para chegar até aqui. Seguindo os conceitos de Varine (2013), o patrimônio é a ligadura entre o passado e o presente, e o recurso a ser usado no futuro. Da mesma forma, inferimos que o museu é uma ligadura entre o patrimônio e as pessoas.

O desenvolvimento, para que seja sustentável deve estar baseado em três eixos importantes: crescimento econômico, preservação da natureza e justiça social. Segundo Serrão *et al*. (2012), essa proposta surgiu quando os elementos considerados essenciais para o desenvolvimento de sociedades de consumo, baseados no aumento da produção industrial, passaram a ser questionados. Esses eixos foram amplamente discutidos na década de 1980, quando foram sistematizados no relatório “Nosso Futuro Comum (ou Relatório Brudtland)”, instituído em 1987, pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente, da Organização das Nações Unidas.

Portanto, é necessário compreender os conceitos-chave sobre museu, museologia e patrimônio, no âmbito do desenvolvimento sustentável. Como eles se relacionam nesse processo? Quais funções desempenham? Que produtos geram? De qual eixos fazem parte? São perguntas que este artigo de revisão pretende esclarecer, mirando as premissas da produção literária contemporânea.

Muitos são os desafios relacionados à gestão do patrimônio. A complexidade das relações sociais, econômicas e culturais são a locomotiva de criação e abandono do patrimônio, que em meio às diversidades étnicas e ambientais não encontram, em um único modelo, repostas e soluções que atendam a todas as demandas emanadas de seu uso e desuso. Quanto mais sistêmica for a abordagem, mais abrangente será a gestão do patrimônio, cada vez mais complexa.

2. Patrimônio e Museu: conceitos e premissas

O patrimônio é, por natureza, dinâmico, um processo em constante evolução. É o resultado, material e imaterial, da atividade criadora contínua e conjunta do homem e da natureza (FONSECA, 2009; VARINE, 2013). O homem compartilha com seus iguais e com o meio ambiente seu patrimônio privado e coletivo, seja ele uma propriedade, uma paisagem, memórias, tradições e saberes; seja a fauna, a flora, o relevo, as cachoeiras e os minérios, por exemplo. Esse patrimônio é transmitido de geração em geração, o que segundo Varine (2013, p. 27), "significa que seus herdeiros devem administrá-lo: conservar, no sentido físico do termo, não é suficiente. É preciso fazê-lo viver, produzir, transformar-se, para permanecer útil".

Como dito anteriormente, o patrimônio é considerado estratégico na orientação do plano de desenvolvimento comunitário. O desenvolvimento cultural e a inclusão social exigirão certa ordenação territorial para que a essência comunitária não se perca. O patrimônio aproxima o indivíduo ao que ocorreu no passado com o lugar/presente, essa face do patrimônio contribui para o conhecimento da realidade, da trajetória e da identidade que representam a maneira de ser das pessoas e dá perspectivas para o futuro (HERNÁNDEZ, 2006; VARINE, 2013).

O museu não é muito diferente, embora o conceito seja mais mensurável. Em nível internacional, o Conselho Internacional de Museus – ICOM (2007), conforme seu estatuto, define que:

> O museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, que adquire, conserva, estuda, expõe e transmite o patrimônio material e imaterial da humanidade e do seu meio, com fins de estudo, educação e deleite[1].

Hernández (2006) evidencia o estudo e a análise da configuração dos discursos museológicos que nos ajudam a entender o conceito e o desenvolvimento do museu como uma instituição cultural e social, portando, política. Partindo do texto legislativo, no Brasil, a lei nº 11.904, de 2009, que estabelece o estatuto dos museus, conceitua museus como instituições, sem fins lucrativos, que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural, abertas ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento. Também se enquadram nesta lei as instituições e os processos museológicos voltados para o trabalho com o patrimônio cultural e o território, visando ao desenvolvimento cultural e socioeconômico e à participação das comunidades.

É uma estrutura em constante evolução, "o mundo dos museus evoluiu amplamente

[1] Disponível em: http://icom.museum/the-vision/museum-definition/ Acesso em: 26 mar. 2015.

com o tempo, tanto do ponto de vista de suas funções quanto por sua materialidade e a dos principais elementos que sustentam o seu trabalho" (DESVALLÉES e MAIRESSE, 2009, p. 23). Nesse momento, é importante perguntar: qual a função do museu? Habitualmente, a definição de museu leva à enumeração de suas funções (HERNÁNDEZ, 2006), conforme expomos a seguir.

Poulot (2011) menciona cinco – colecionar, conservar, estudar, interpretar e expor. Porém, fala tacitamente de apenas três. A primeira delas é a conservação, segundo a qual é um vínculo que tem sido determinante para o nascimento e o desenvolvimento dos museus; alguns museus nasceram para evitar a dispersão e assegurar uma conservação patrimonial pública. Em seguida, traz a função de estudo e investigação, que constitui a finalidade das aquisições, os conhecimentos produzidos que culminam com a produção de catálogos e informação. Por fim, a comunicação, uma das funções mais emblemáticas do museu, pois é da exposição que ocorre a transferência de conhecimento. O patrimônio comunica, sua mensagem pode ser interpretada pelos interlocutores que a recebem. Neste sentido, ela pode ser interativa e unilateral (DESVALLÉES e MAIRESSE, 2009), é a reciprocidade que estabelecerá isso.

Hernández (2006), implicitamente detecta as funções do museu através de um discurso epistemológico das principais tendências do pensamento museológico. Interessa-nos mencionar, aqui, a mudança do pensamento da museologia tradicional, até os dias de hoje. O museu era considerado como o fim em si mesmo e, em consequência, tendia sempre em proteger as obras e as tarefas primordiais de sua ação. No entanto, à medida que o museu é concebido como meio, as coleções do museu ganham um caráter mais racional, reflexo da influência dos fundamentos críticos Marxista-Leninista, favorecendo o desenvolvimento da ciência e a ampliação da educação cultural, estética, patriótica e ideológica do povo. Mais recente, a nova museologia acrescenta a análise sistêmica baseada na prioridade sobre as pessoas do que sobre os objetos, e a consideração do patrimônio como um instrumento de desenvolvimento da pessoa e da sociedade.

Já Varine (2013) prefere referir-se a uso do patrimônio como termo, do que à função desse. Segundo o autor, o primeiro uso é seu consumo cultural, relacionado à contemplação, fruição estética, na necessidade de conservar e transmitir. Porém, não se limita a isso, sumarizando sete: estudos e pesquisas, ação cultural, educação e ensino, socialização e inserção, economia, promoção da identidade e, por fim, os serviços públicos. O autor também defende a concepção de museu como meio, um modo dinâmico de administrar o patrimônio global da comunidade humana e de seu território.

As funções descritas acima não são exaustivas; como dissemos, o próprio conceito de museu nos remete às suas funções, as constantes mudanças conceituais formam um amplo arcabouço filosófico e científico, com diversos instrumentos metodológicos que podem e devem ser usados nas diversas áreas museológicas. Essa ressignificação do museu, ao longo do tempo amplia cada vez mais essa área, aglutinando outras, como ciências

ambientais, turismo, cinema, economia, etc. Cada vez mais está sendo consolidado o conceito sistêmico, o grande desafio é integrar os conhecimentos e as práticas das diversas áreas referentes ao tema.

O patrimônio é orgânico e essencialmente funcional. Pois é um organismo claramente buscando a emancipação do desenvolvimento, está em constante movimento, transformando-se e adquirindo novos sentidos e usos (HERNADEZ 2006; POULOT, 2011; VARINE, 2013). Essa noção remente à pergunta: para que nasce um museu, se o homem está o tempo todo transformando o meio? Poulot (2011, p. 16) responde categoricamente dizendo que é "el vínculo entre museo y conservación ha sido determinante para El nascimiento y desarrollo de esta institución." Esta é uma das relações entre patrimônio e museu, a princípio antagônica, se imaginarmos o museu como um lugar que cristaliza o movimento do patrimônio.

Porém, explicitamente os autores são unânimes na afirmação de que o museu é uma declaração de significação do patrimônio, como dito anteriormente, um lugar de epifanias, de produção de conhecimento, inserção social e econômica. Concluímos que não é só um lugar de conservação mas, também, de ressignificação do patrimônio. É preciso admitir que há um risco nas mudanças inerentes ao patrimônio e, por isso, a necessidade de planejamento e gestão desse, sob pena de mudanças efêmeras substituírem ou sobreporem o acervo construído pelas gerações anteriores.

Musealizar o patrimônio é um ato capaz de mudar essa realidade, na medida em que ambos são uma porta aberta para o futuro. São espelhos que refletem o início, o fim e o meio do processo e das coisas que fazem da nossa existência o sentido em si mesma. O museu é o lugar em que sensações, ideias e imagens irradiadas por objetos e referenciais ali reunidos iluminam valores essenciais para o ser humano. Espaço fascinante no qual se descobre e se aprende, nele se amplia o conhecimento e se aprofunda a consciência da identidade, da solidariedade e da partilha (IBRAM, 2015).

Observemos que há uma estreita relação entre museu e patrimônio, e desses com desenvolvimento. Não só o museu e o patrimônio, mas também o resultante deles possui uma função social; nesse sentido, é fundamental que "algumas teorias museológicas e algumas práticas museográficas sejam um instrumento útil e eficaz de informação, de mobilização a serviço do desenvolvimento" (VARINE, 2013, p. 172).

3. Sustentabilidade do desenvolvimento

Como dito anteriormente, o desenvolvimento sustentável é uma tríade que necessariamente envolve o equilíbrio entre: crescimento econômico, preservação da natureza e justiça social – como ilustrado na imagem a seguir. Foi dito também que esses eixos foram amplamente discutidos na década de 1980, quando foram sistematizados no

relatório "Nosso Futuro Comum – ou Relatório Brudtland", instituído em 1987, pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente, da Organização das Nações Unidas.



Figura 1 - Dimensões da sustentabilidade
Fonte: Adaptado do livro: *Sustentabilidade uma questão de todos nós* (SERRÃO, ALMEIDA e CARESTIATO, 2012)

A década de 70 do século passado é conhecida como um marco sobre os debates, em nível global, da crise ambiental pela qual passamos. Foi marcada por intensas discussões sobre mudanças climáticas e meio ambiente. A conferência de Estocolmo, em 1972, na Suécia, por seu impacto na sociedade e pelos resultados obtidos, por exemplo, a criação de agências, secretarias e ministérios do meio ambiente, é um fato importante na história (SERRÃO; ALMEIDA e CARESTIATO, 2012).

Não nos pautaremos em aprofundar conceitos sobre sustentabilidade, porém, é necessário conhecer o quadro geral das dimensões do desenvolvimento sustentável, aqui baseadas no livro *Sustentabilidade: uma questão de todos nós*, de Mônica Serrão, Aline Almeida e Andréa Carestiato (2012). As autoras partem do pressuposto básico de que desenvolvimento sustentável é a capacidade de as pessoas atenderem suas necessidades, sem comprometer as das gerações futuras. Nesse livro, são destacadas cinco dimensões principais. A primeira delas é a *sustentabilidade social*, a qual objetiva a construção de uma

civilização em que haja a redução das desigualdades sociais, com equilíbrio na distribuição de riquezas para as gerações atuais. Para isso, é necessário existir a igualdade no acesso aos serviços disponíveis na sociedade.

Em seguida, temos a *sustentabilidade ecológica*, que propõe o uso dos ecossistemas com sua destruição mínima. Dessa forma, permite que a natureza reestabeleça equilíbrio de recomposição. Em suma, é a utilização dos recursos obedecendo ao ciclo natural da vida e da renovação.

Logo após, deve ocorrer a *sustentabilidade política*, cuja meta é o fortalecimento das instituições democráticas e a promoção da cidadania ativa. É imprescindível que em um projeto de desenvolvimento os diferentes grupos que compõem a sociedade devam ser levados em consideração, fazendo valer os direitos legais fundadores da democracia.

Posteriormente, tem-se a *sustentabilidade cultural*, na qual se busca o equilíbrio entre o respeito à tradição e a pesquisa por inovações tecnológicas, que são as invenções feitas com base em estudos da ciência. Deve-se prezar a pluralidade de soluções e a valorização da diversidade das culturas locais, em respeito às especificidades de cada ecossistema de cada cultura e de cada lugar.

Por fim, há a *sustentabilidade econômica*, que está relacionada à gestão eficiente dos recursos econômicos e naturais, buscando o desenvolvimento local, onde o que importa como eficiência econômica não é apenas o lucro empresarial, mas o equilíbrio econômico de toda a sociedade. A dimensão econômica da sustentabilidade representa buscar novos rumos para uma economia que possa se organizar pela base social.

As dimensões da sustentabilidade estão intimamente ligadas com o bem-estar social; enquanto houver desigualdade, haverá desequilíbrio ambiental e crise social. Não é fácil; entretanto, não é impossível. Ações e propostas estão sendo criadas e implantadas em todas as dimensões. A dificuldade está na mudança paradigmática que deve ocorrer em nível global, na tomada de consciência e mudanças de hábitos referentes ao meio ambiente.

Como o museu e o patrimônio podem ser envolvidos nesse processo? Em todas as dimensões da sustentabilidade. Um dos mais entusiastas autores contemporâneos – já mencionado anteriormente – que tratam de patrimônio e desenvolvimento sustentável, é Hugues de Varine, cuja obra, recentemente traduzida para o português (2013), recebe o título *Raízes do Futuro: o patrimônio a serviço da comunidade*. O livro é uma síntese de anos de atuação dele em instituições voltadas para o museu. Nas palavras do autor, “a finalidade do livro é suscitar a reflexão e a tomada de posições de que o desenvolvimento das comunidades e dos territórios é e sempre será um assunto da sociedade, que precisa estar ancorado na cultura viva e do seu patrimônio e deve, igualmente, permanecer vivo” (VARINE, 2013, p. 7).

O museu é um instrumento de desenvolvimento, se o considerarmos não no sentido

clássico, que tende a esterilizar o patrimônio para estudá-lo, protegê-lo e manipulá-lo com pretensões pedagógicas ou de consumo cultural, mas de um museu que se adapte melhor a seu tempo e às necessidades das populações (VARINE, 2013). Percebemos, mais uma vez, que o patrimônio é um laço que liga cada um em seu contexto, e que o museu está a serviço do patrimônio e, consequentemente, das pessoas.

Pensando sobre isso, em que consiste a importância do (re)conhecimento do patrimônio? O patrimônio é um ponto crucial no modo como se estabelece a articulação entre agências executoras de políticas sociais e os segmentos sociais envolvidos, é uma ponte entre a população e a ação desenvolvida no território. Antônio Arantes[2] afirma que:

> Programas e políticas de educação, de distribuição da renda, de cultura entre outras – conduzidos por instituições públicas ou privadas – alcançam, com frequência, apenas parcialmente os seus objetivos. Uma das principais razões desse insucesso reside na dificuldade de se incorporar ao desenho, aos procedimentos de implementação e a avaliação dessas ações, os interesses e projetos das populações-alvo e estimular a sua capacidade de tomar decisões e de se articular estrategicamente (ARANTES, 2005, p. 9).

As formas pelas quais habitantes e agentes de desenvolvimento se relacionam podem ser diversas e com diferentes interesses envolvidos, porém, duas soluções são apresentadas por Varine (2013), na tentativa de articular desenvolvimento com o grupo social: o *museu-território* e o *museu comunitário*, em que ambas são consideradas expressão do território e da comunidade, respectivamente, a qual se caracteriza pelo compartilhamento de uma cultura viva, de modos de vida e atividades comuns. Nesse sentido, o museu é encarado como filosofia em que as pessoas se reconhecem e são identificadas, favorecendo, assim, o protagonismo social.

Hernández (2006, p. 170) fala que nesse tipo de museu – no seu texto descrito como "nuevo museo", o passado, o presente e o futuro devem contemplar-se em uma perspectiva aberta, capaz de ir criando novos horizontes, carregados de sentido e de possibilidades, sempre distintas e complementares. São justamente estes aspectos socioculturais e políticos que convidam a sociedade a descobrir sua identidade, a assumir responsabilidades e se comprometer, de maneira incondicional, a desenvolver o futuro dentro do seu próprio território. Para servir para o desenvolvimento sustentável, o patrimônio deve ser considerado como um todo (VARINE, 2013). Nesse aspecto, ações isoladas do contexto e das pessoas tendem a se desgastarem com o tempo; contudo, o patrimônio é a matéria renovadora indissociável do desenvolvimento. Nós outros acreditamos que "sobre los museos pesan también otras demandas en termos de contribución a la ordenacción del territorio, al auge del turismo, a la reducción de las desigualdades culturales y a la integración social" (POULOT, 2011, p. 113). O que de fato deve ocorrer é um fortalecimento

[2] Arantes é antropólogo e professor doutor pela universidade de Cambridge. Foi presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN.

da ajuda mútua entre patrimônio e sustentabilidade, em que ambos preencham suas fragilidades. A figura a seguir, retirada de Hernández (2006, p. 171), ilustra a proposta do novo museu:

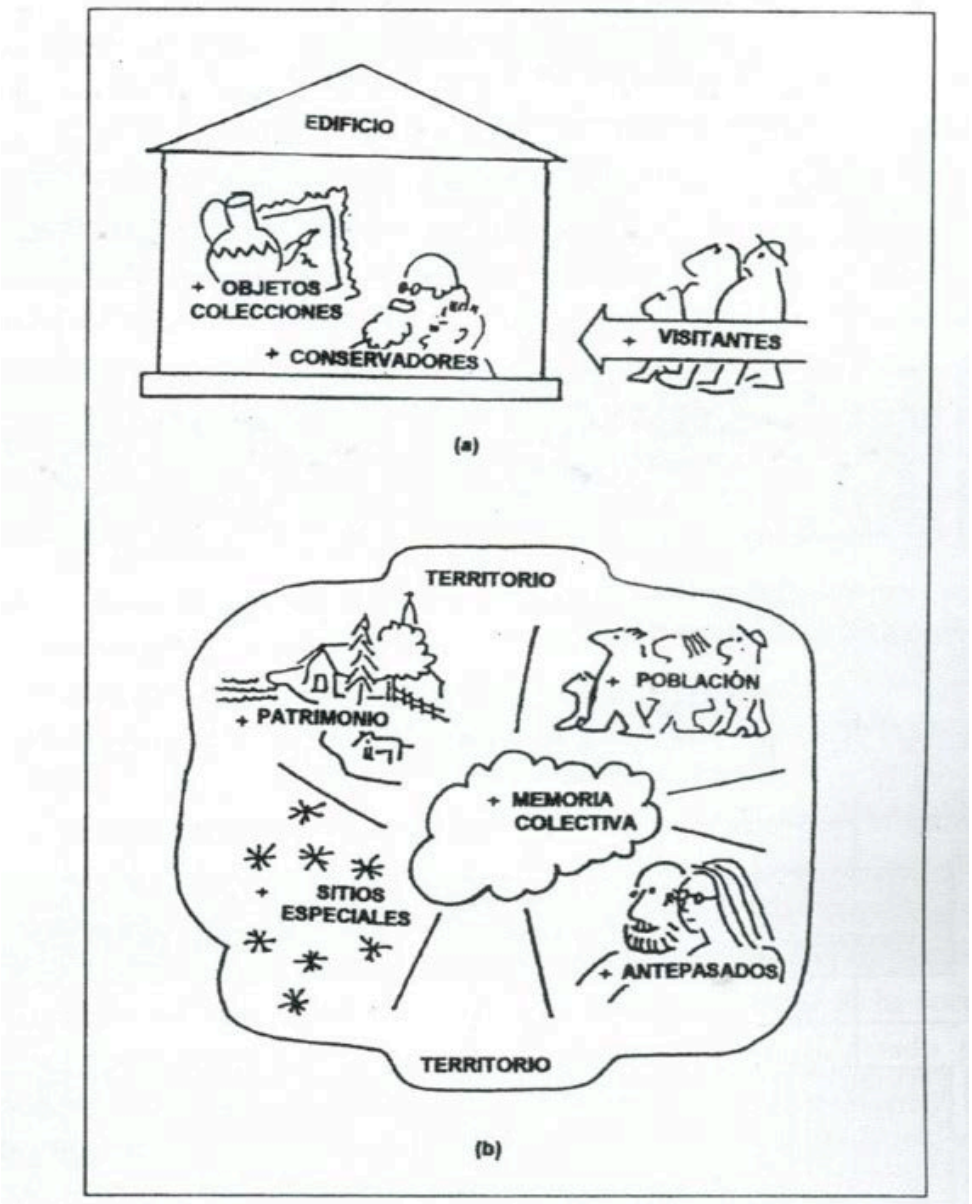


Fig. 16: Componentes del museo tradicional (a) y del nuevo museo b) (Rivard, 1984).

Figura 2 - O novo museu
Fonte: Planteamientos teóricos de la museologia. (HERNÁNDEZ, 2006)

4. A face imaterial patrimonial: oralidade e transmissão cultural

"Todo desenvolvimento local é fator de mudança, toda mudança é perturbadora para a comunidade" (VARINE, 2013, p. 231). Sem entrar no mérito da discussão, se são positivas ou negativas, é tendencioso que essas mudanças, como foi afirmado por Coli (1995), trazem manifestações efêmeras que se não forem bem trabalhadas entram em conflito com o que é considerado tradicional. O patrimônio vai "contrabalançar" (VARINE, 2013, p. 213) a violência dessa mudança. É importante, nesse processo, que a memória viva seja valorizada e transmitida aos jovens.

Já foi dito que apenas recentemente o patrimônio intangível passou a fazer parte da pauta de discussões entre os especialistas do patrimônio, nomeadamente professores, pesquisadores e agentes representantes do setor público e privado. A dupla dimensão do patrimônio material e imaterial também mudou de perspectiva ao longo da história, durante muito tempo, o conceito de patrimônio era refletido, quase exclusivamente, naquelas manifestações de caráter tangível. Essa definição reducionista não contemplava manifestações orais, as práticas sociais e as técnicas artesanais tradicionais, que refletem a cultura própria das comunidades humanas, faltava o que Hernández (2006, p. 265) chama de uma "visão global e antropológica" do patrimônio.

Contudo, alguns autores propõem um modelo no qual não há uma distinção entre patrimônio material e imaterial. Ora, entre eles há uma inter-relação que não é fácil distinguir, pois "el patrimônio intangible, para su conservación, debe manifestarse en algo visible" (HERNÁNDEZ, 2006, p. 265). Ulpiano Meneses (2012, p. 31), ao propor uma revisão de premissas, defende que as diferenças não são "ontológicas," de natureza, mas basicamente operacionais:

> O patrimônio cultural tem como suporte, sempre, vetores materiais. Isso vale também para o chamado patrimônio imaterial, pois se todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez, todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se (MENESES, 2012, p. 31).

Continuado o raciocínio do autor, notamos que essa característica de ambivalência é fundamental no trato das políticas culturais de salvaguarda, pois não é eficaz, por exemplo, tombar um sítio histórico de edificações, sem considerar a "dimensão imaterial de significado e valor" (MENESES, 2012, p. 31). A classificação do patrimônio nesses termos é importante no sentido de encontrar mecanismos metodológicos para identificação e preservação dele.

Um desafio é colocado, ao se propor a salvaguarda do patrimônio: como envolver as dimensões materiais e imateriais inerentes a todo objeto ou fato? Para fins didáticos, restringiremo-nos ao patrimônio de natureza imaterial, pela recente evidência dada pelos autores, ao tratarem do assunto. Para efeito de classificação, Hernández (2006, p. 266) esquematiza a manifestação do patrimônio imaterial nos seguintes âmbitos:

a- Tradições e manifestações orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;

b- Artes de espetáculo;

c- Usos sociais, rituais e atos festivos;

d- Conhecimentos e usos relacionados com a natureza e o universo;

e- Técnicas artesanais tradicionais.

Segundo Vianna e Salama (2012), a política para o patrimônio imaterial é relativamente recente em todo o mundo, tendo sido consolidada no ano 2003, a partir da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, da Unesco. As autoras consideram que:

> No Brasil, o marco legal está nos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, os quais, no ano 2000, foram regulamentados pelo Decreto nº 3.551. Esse decreto institui o registro como instrumento análogo ao tombamento, no que diz respeito ao reconhecimento e à proteção dos bens culturais de natureza imaterial, e cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) (VIANNA e SALAMA, 2012, p. 68).

Seguindo as diretrizes legais e do Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, o primeiro passo para o registro é promover a identificação e documentação das expressões culturais tradicionais, que podem ou não ser feitas através de uma metodologia própria de coleta e sistematização de informações, chamada Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Após esse processo, inicia-se a formulação dos planos de salvaguarda e da criação dos conselhos gestores, ambos necessários para o encaminhamento das ações de salvaguarda (VIANNA e SALAMA, 2012).

Fora isso, é importante considerar que em alguns casos se instaura a etapa de instrução de registro, a partir da iniciativa dos grupos sociais detentores desses bens. Outro ponto importante é o fato de pessoas e instituições engajadas com a questão patrimonial desenvolverem trabalhos de registros desses bens por iniciativa própria.

Isso porque hoje o acesso à tecnologia permite o registro de bens de natureza imaterial em mídias digitais. Por exemplo, as manifestações orais, rituais e atos festivos, que a princípio existem apenas na memória e utilizam as cordas vocais como vetor material de comunicação, ou seja, não possuem, além disso, um produto material resultante, podem facilmente ser documentadas em vídeos e, posteriormente, transcritas em livros.

Obviamente que o uso de tecnologia para registrar e preservar a memória do patrimônio imaterial não é e não pode ser considerado o fim em si mesmo, e também não

pode ser uma ação isolada de outras, não se pode deixar de lado princípios já descritos anteriormente neste artigo. O registro através do cinema documentário é uma contribuição, um meio de se alcançar a materialização do universo imaterial do patrimônio. Ao refletir sobre esse aspecto, percebe-se que a tecnologia, tão presente no cotidiano das pessoas, pode fazer um papel de mediação entre a presente e a futura geração, fortalecendo o vínculo existente entre ambas.

Retomando a discussão do tópico anterior, para Poulot (2011), o patrimônio imaterial tem se convertido em um ponto crucial no jogo dialético entre as recomposições territoriais e a invenção de políticas culturais novas, concebidas a partir dos recursos existentes no território. A legitimidade da conservação do patrimônio imaterial encontra apoio na legislação e na ciência. Sobre essa última, Poulot (2011, p. 92-93) comenta que:

> La relación científica com el patrimonio inmaterial se inscribe en esta pespectiva de una lectura de lãs construcciones, de La identidad y de lãs tradiciones, entre continuidad de intenciones y desplazamiento de los horizontes de referencia. Vieneen muchos casos a añadirse a dispositivos ya existentes, que, a veces desde hace cerca de dos siglos, vienen haciéndose cargo de los biens materiales, muebles e inmuebles, marcos e instrumetos de estas producciones espirituales (POULOT, 2011, p. 92-93).

O autor ainda acrescenta que as fragilidades do patrimônio imaterial são evidentes, nesse sentido, reiteramos a importância de se buscar instrumentos metodológicos e práticos para sua preservação e continuidade. Por esta visão, o vídeo documentário oferece a oportunidade de tornar evidente um fato social como conteúdo central, é o que se chama de "dar voz ao 'outro' desconhecido" (LINS e MESQUITA, 2008, p. 21).

É preciso compreendermos o que Bill Nichols explicita em seu livro *Introdução ao documentário* (2005), quando fala que os filmes documentários representam uma determinada visão do mundo, uma visão com a qual talvez nunca tenhamos nos deparado antes, mesmo que os aspectos do mundo nela representados nos sejam familiares. Julgamos uma reprodução por sua fidelidade ao original – sua capacidade de parecer com o original. O autor ainda afirma que "esperamos mais da representação que da reprodução" (NICHOLS, 2005, p. 48).

O questionamento descrito neste tópico deriva da preocupação da fragilidade das mudanças inerentes ao processo de desenvolvimento descritas já no início do tópico, e do que Varine (2013, p. 152) comenta sobre patrimônio imaterial: "como é pouco visível, é importante encontrar os meios de fazer surgir". Notamos que patrimônio é "más que objetos y monumentos, es la expreción del sentir de los pueblos, de sus relaciones com el mundo que los rodea..." (HERNÁNDEZ, 2006, p. 272).

Essas ideias vão ao encontro das tendências do documentário contemporâneo. O filme "Nós que aqui estamos por vós esperamos" (1999), de Marcelo Masagão, é uma

produção ensaística "na qual o diretor destaca biografias reais, insere ficções, inventa personagens, retira-os do anonimato das 'atualidades cinematográficas,' dando-lhes origem e destino" (LINS e MESQUITA, 2008, p. 15).

Percebe-se uma busca pela construção do autorretrato de pessoas que constituem o cotidiano comunitário. Nessa perspectiva, o filme *Santo forte* (1999), de Eduardo Coutinho, contribui dando importância em um aspecto de filme em espaço restrito, em uma "locução única", que permite estabelecer relações complexas entre o singular de cada personagem, de cada situação. Portanto, "filmar em um espaço delimitado e dele extrair uma visão que evoca um 'geral', mas não o representa nem o exemplifica" (LINS e MESQUITA, 2008, p. 18) é um fundamento que orienta o primeiro passo para o registro, promovendo a identificação e documentação das expressões culturais tradicionais.

Conclusões

Relacionar museu, patrimônio e desenvolvimento é uma tarefa que exige primeiramente a consolidação conceitual desses termos, para a partir daí encontrar traços que se ligam em uma única teia. As leituras conduziram ao dimensionamento de cada um, permitindo o intercambiamento necessário para construir a relação existente entre eles.

Foi visto que o vínculo existente entre museu e patrimônio – a conservação – tem contribuído para a declaração de significação entre ambas. Além disso, eles desempenham uma função estratégica no conhecimento do território e das pessoas, capaz de mobilizar esforços para o desenvolvimento comunitário.

O desenvolvimento, para que seja sustentável deve ter como horizonte o crescimento econômico, preservação da natureza e justiça social. Não podemos perdê-los de vista, o que se busca realmente é o bem-estar social. Desse modo, o patrimônio é considerado como matéria, uma ponte que liga o projeto de desenvolvimento à população-alvo.

Por fim, foi visto que o desenvolvimento traz mudanças sociais e culturais que podem ser positivas, mas também podem ser devastadoras; o patrimônio, no entanto, é o contrabalanço (VARINE, 2013) que protege a comunidade contra essas mudanças. É preciso compreender o patrimônio amplamente, pois toda manifestação imaterial do patrimônio possui algum vetor material que o permite realizar-se, e todo patrimônio material possui uma dimensão imaterial de significado e valor. Portanto, mecanismos que visam proteger o patrimônio devem considerar que o patrimônio possui uma dupla dimensão: material e imaterial.

As considerações trabalhadas neste artigo são frequentemente ampliadas por estudantes, curiosos, profissionais e especialistas que se deparam com elas no seu

enfrentamento cotidiano. É preciso cada vez mais aprofundá-las, ao ponto de serem presentes e frequentes nos projetos de desenvolvimento comunitário. Esses projetos precisam incorporar o patrimônio cultural, e esse, por sua vez, incorporar as mudanças do processo de desenvolvimento numa relação de equilíbrio.

Artigo recebido em 08/07/2016

Artigo aprovado para publicação em 28/08/2016

Referências

ARANTES, Antônio Augusto. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. *In*: *Caderno de Estudos do PEP*, ano IV, n. 7, COPEDOC/IPHAN-RJ, 2005.

BRASIL. *Lei nº 11.904*, de 14 de janeiro de 2009.

COLI, Jorge. *O que é Arte?* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

FONSECA, Maria Cecilia Londres. *O Patrimônio em Processo*: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 3. ed. Ver. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

HERNÁNDEZ, Francisca H. *Planteamientos teóricos de la museologia*. Espanha: editora Trea, 2006. Disponível em: http://icom.museum/the-vision/museum-definition/ Acesso em: 26 mai. 2015.

http://www.museus.gov.br/os-museus/ Acessado em 26 maio 2015.

LINS, Consuelo; MESQUITA, Claudia. *Filma o Real*: sobre o documentário brasileiro contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. *In*: IPHAN. *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural:* Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão, Ouro Preto/MG, 2009. Brasília: IPHAN, 2012. p. 25-39. (Anais; v.2, t.1).

"Patrimônio Imaterial" - TV UFOP, disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=S2ePvIcSsH0

NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. Campinas, SP: Papirus, 2005.

POULOT, Dominique. *Museo y Museologia*. Madri: editora ABADA. 2011.

SERRÃO, Mônica; ALMEIDA, Aline; CARESTIATO, Andréia. *Sustentabilidade uma questão de todos nós.* Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2012.

VARINE, Hugues de. *As Raízes do Futuro*: O patrimônio a serviço do Desenvolvimento Local. Porto Alegre: Medianiz, 2013.

VIANNA, L. C. R.; SALAMA M. R. L. Avaliação dos planos e ações de salvaguarda de bens culturais registrados como patrimônio imaterial brasileiro. *In.* CALABRE, Lia (Org.). *Políticas culturais*: pesquisa e formação. São Paulo: Itaú Cultural; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2012.

Liberdade e interesse bem compreendido no pensamento político de Alexis de Tocqueville

Sérgio Cruz de Castro Lima[1]

Freedom and well understood interest in the political thought of Alexis de Tocqueville?

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64726

[1] Mestre em História pela Universidade Severino Sombra. E-mail: sergiocruz0609@gmail.com

Resumo:

Este artigo busca analisar o pensamento político de Tocqueville acerca dos termos liberdade e interesse bem compreendido, destacando como as ideias tocquevilleanas enfatizam a importância da participação política. Tal aspecto o aproxima do republicanismo, o qual mobiliza a importância da dignidade da política, da liberdade como atuação na esfera pública e da igualdade. Tocqueville acredita que a paixão irrefletida pela igualdade em detrimento da liberdade poderia resultar em despotismo democrático. O pensamento político tocquevilleano almeja salvaguardar as formações sociais de uma possível tirania que corromperia os valores republicanos e a democracia.

Palavras-chave: Tocqueville, Liberdade, Interesse bem compreendido, História dos Conceitos.

Abstract:

This paper aims to analyze the political thought of Tocqueville on the terms freedom and well understood interest, highlighting how Tocqueville's ideas emphasize the importance of political participation. This feature approaches him to the republicanism, which mobilizes the importance of the equality, political dignity, and the freedom as acting in the public sphere. Tocqueville believes that the unthinking passion for equality over freedom could result in democratic despotism. Tocqueville's political thought aims to safeguard the social formations from the risk of tyranny which would corrupt the republican values and democracy.

Keywords: Tocqueville, Freedom, Well understood interest, Conceptual History.

Introdução

O pensamento político de Alexis de Tocqueville almejou compatibilizar a igualdade que, segundo ele, seria uma característica intrínseca das formações sociais oriundas da modernidade, com a liberdade. Verificou, nesse sentido, a fim de salvaguardar a democracia e a república, os perigos de uma sociedade onde a paixão imoderada pelos bens materiais suplantasse o desejo de bem-estar coletivo.[1]

A virtude cívica, característica do republicanismo em diversos tempos, é acionada pelo ideário tocquevilleano como forma de contrabalançar os riscos de uma modernidade em que a democracia poderia, sem a participação política, culminar em despotismo (TOCQUEVILLE, 1998).

Sua reflexão política é evidenciada em suas principais obras. São elas: *A Democracia na América*, o primeiro volume de 1835 e o segundo de 1840, onde analisa a vitalidade da democracia americana e suas principais características; *O Antigo Regime e a Revolução*, de 1856, em que avalia as causas da Revolução Francesa, analisando, na longa duração, como o processo revolucionário se constituiu; além de sua obra *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*, uma espécie de diário dos levantes ocorridos naquele ano.

Através dessas obras, buscamos apreender suas ideias por meio de conceitos[2], particularmente os de liberdade e interesse bem compreendido. A reflexão sobre a liberdade é recorrente não só no pensamento político tocquevilleano como também em boa parte do pensamento político do século XIX (VIANNA, 1997).

Já o interesse bem compreendido, conquanto seja um termo característico do pensamento tocquevilleano, decorre do próprio termo liberdade, uma vez que, para Tocqueville, seria uma forma de mobilizar a participação na esfera pública compatibilizando-a com as características das formações sociais de seu tempo, quais sejam: um desejo irrefreável por igualdade e por interesses privados em detrimento do público.

Conforme Jasmin,

> O dilema tocquevilleano se constitui da contraposição entre um diagnóstico "científico da sociedade moderna – que retrata as disposições que tendem a inviabilizar a liberdade política nas condições sociais igualitárias – e uma necessidade "ético-política" de afirmar a exequibilidade desta mesma liberdade no contexto de destruição da participação política e da cidadania que decorre do desenvolvimento daquelas disposições. Essa tensão irresolúvel entre ciência e política, determinação e vontade, natureza e

[1] No que diz respeito à compatibilidade entre igualdade e liberdade e o pensamento tocquevilleano, ver: VIANNA, 1997.

[2] A História dos conceitos vem ganhando espaço dentro da historiografia. Há diversos historiadores que trabalham nesse campo como Koselleck, Pocock, João Ferés Júnior e Marcelo Gantus Jasmin.

> arte, é o *leitmotiv* da reflexão tocquevilleana e será trabalhada exaustivamente e de muitos modos ao longo de sua obra (1997, p. 34).

Nesse sentido, Tocqueville busca acionar um ideário para que os cidadãos compreendam que seus interesses pessoais e privados devem ser equilibrados com a participação política visando ao bem-estar de toda a coletividade.

Ao analisar o que Tocqueville entende por liberdade e interesse bem compreendido, faremos um trabalho de conceituação, mostrando, por exemplo, como o sentido de liberdade para os modernos difere do conceito dos antigos (BERLIN, 1981). A importância em estabelecer a distinção dá-se pela mostra de que o conceito ao longo da história sofre modificações de acordo com os interesses e a idéia política de quem o recepciona, alterando ou não seu sentido.[3]

Atualmente, no campo historiográfico, Reinhart Koselleck é um dos historiadores que mais se preocupa com essa conceituação (KOSELLECK, 2006). Este autor contribuiu de forma significativa para a historiografia ao verificar, através dos conceitos, como ocorreu a transição da sociedade européia para a modernidade.

Ao analisar a historiografia de Koselleck, Marcelo Jasmin argumenta que

> A tese subjacente à história conceitual do autor é a de que, entre as décadas de 1750 e 1850, a linguagem européia (nas suas diversas expressões) sofreu um processo radical de transformação que revela e configura a ultrapassagem dos fundamentos da sociedade aristocrática. Por um lado, a semântica dos conceitos fundamentais dá a conhecer tanto a re-significação de termos tradicionais adaptados ao novo tempo (como república, revolução ou história) como a invenção de neologismos (socialismo, cesarismo ou comunismo) criados para nomear as novidades da experiência contemporânea (JASMIN, 2006, p. 10).

Para o nosso artigo, a história conceitual de Koselleck nos embasará no que tange ao aspecto teórico-metodológico. Dessa forma, pretendemos verificar como Tocqueville mobiliza a liberdade para que o interesse seja bem compreendido e para salvaguardar as formações sociais de uma possível tirania.

Hannah Arendt, por seu turno, que possui um trabalho que se preocupa com os conceitos, também nos servirá como referência para avaliarmos o termo Liberdade (ARENDT, 1988).

[3] Para uma análise da alteração que os conceitos sofrem ao longo da História, ver: POCOCK, 2003.

Liberdade

Em *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*, Isaiah Berlin estabelece que há dois tipos de liberdade: positiva e negativa. "Minha tese é que historicamente a noção de liberdade 'positiva' – em resposta à pergunta 'Quem é o dono?' divergia daquela de liberdade 'negativa', que objetivava a responder a questão 'Em que área exerço meu domínio?" (BERLIN, 1981, 24). Explica que a liberdade positiva tem como fundamento a participação política, enquanto que a liberdade negativa tem como premissa limitar o poder do governo, de forma a evitar a interferência na vida privada do cidadão. Entretanto, Berlin analisa o que há em comum nos dois modos de liberdade:

> A essência do conceito de liberdade, nos seus sentidos 'negativo' e 'positivo', é manter à distância algo ou alguém – outros que invadem o meu campo ou impõem sua autoridade a mim, ou suas obsessões, medos, neuroses, forças irracionais – intrusos e déspotas de todos os tipos (BERLIN, 1981, p. 160).

Hannah Arendt, por sua vez, preconizava a importância da virtude política do cidadão como meio de evitar o totalitarismo. Nesse sentido, mobiliza de forma sistemática a liberdade como ação na esfera pública. Ao analisar a antiga democracia, a autora grega frisa que a participação no âmbito público era sinônima de liberdade. Não é à toa que afirma: "para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade" (ARENDT, 1988, p. 38).

Quem participava das deliberações públicas era livre e quem cuidava dos assuntos da casa estava no âmbito da necessidade, não sendo livre. Essa distinção é relevante para mostrar que quem ia à cena pública não levava as preocupações da vida privada. Era inconcebível confundir o público com o privado.

Quem não participava da política estava privado de algo importante para a condição humana, já que a liberdade caracterizava o ser humano. "Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privatividade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem" (ARENDT, 2001, p. 48).

Tocqueville é partidário da liberdade propiciada na ação no âmbito público, e via o perigo da democracia moderna justamente no fato dos indivíduos estarem cada vez mais preocupados com a vida privada.

Ao escrever sobre a importância da liberdade, Tocqueville destaca um aspecto crucial: o gosto por ser livre, sem subordinar-se a outrem ou a qualquer instituição que se arrogue a suprimi-la, constitui o pilar de uma sociedade livre.

> O que, em todos os tempos, tão fortemente agarrou os corações de certos homens à liberdade é sua própria atração, seu encanto, independentemente de suas dádivas; é o prazer de poder falar, agir, respirar sem constrangimento sob o único governo de Deus e de suas leis. Quem procura na liberdade outra coisa que ela própria foi feito para a servidão (TOCQUEVILLE, 1997, p. 160).

A participação política, portanto, é compreendida por Tocqueville como forma de evitar a perda da liberdade, pois o agir em comum é condição essencial para que os cidadãos zelem pela sociedade em que vivem. Entende que se não houver uma preocupação com o público o risco do governo aumentar seu poder - de tal sorte que decida sobre todas as questões relativas àquela sociedade, sem o incômodo dos cidadãos, já que não se preocupam com o público - pode fazer com que tal governo se torne despótico.

No argumento de Jasmin,

> Concebendo-se como iguais, os homens democráticos só possuem, teoricamente, duas alternativas para o ordenamento das suas relações políticas: ou todos compõem igualmente o soberano, ou este não conta com a participação de ninguém. À primeira possibilidade, Tocqueville denominará genericamente liberdade: à segunda, servidão, contornando mais uma vez o problema da definição conceitual pelo recurso a uma polaridade de contraste (1997, p. 50).

O problema é que a ausência de liberdade, ou servidão, pode resultar em uma centralização política que culminaria numa forma de despotismo.

Ao avaliar a democracia, Tocqueville vê os perigos da centralização política caso não haja atitude pública, e os efeitos de uma democracia que, em sua opinião, tornar-se-ia despótica. O despotismo democrático consiste num dos principais problemas da democracia sem o exercício da liberdade, embora seja de bom grado para os governantes que tutelem pessoas preocupadas com o privado, já que o poder fica livre de qualquer pressão. Conforme Célia G. Quirino,

> Buscando uma solução para os problemas que a igualdade pode causar, Tocqueville segue constantemente o caminho que o leva à sua grande paixão, a liberdade. Toda a sua obra é um ensinamento para a conquista da liberdade. Só nela está contida a solução e a salvação dos homens numa sociedade democrática. A democracia como processo igualitário é inevitável e, se abandonada, pode apresentar problemas e trazer desgraças. Só a liberdade pode evitá-los (2001, p. 131).

A historiografia tocquevilleana, no sentido acima, constitui-se numa pedagogia para guiar as futuras gerações quanto à importância da ação cidadã no âmbito público para evitar os malefícios que podem surgir numa democracia.

Tocqueville lamenta o despotismo e a confusão que se faz em torno do que é a cidadania.

> O despotismo, que, por natureza, é temeroso, vê no isolamento dos homens a mais segura garantia de sua duração e, comumente, faz tudo para isolá-los. Não há vício no coração humano que lhe agrade tanto quanto o egoísmo: um déspota perdoa facilmente aos governados não amá-lo, contanto que não se amem entre si. Não lhes pede para ajudá-lo a conduzir o Estado; basta que não pretendam dirigi-lo. Chama de espíritos turbulentos e inquietos os que pretendem juntar esforços para criar a prosperidade comum e, alterando o sentido natural das palavras, chama de bons cidadãos os que se encerram estreitamente em si mesmos (TOCQUEVILLE, 2000, p. 125).

Ao afirmar que ao Estado interessa o não associativismo, avalia que quanto mais as pessoas evitam a associação mais o poder estatal expande-se, aumentando a burocracia reguladora das relações sociais e, como corolário, o despotismo do Estado democrático.

Em *O Antigo Regime e a Revolução*, analisa como a perda da liberdade e seu preterimento em relação à igualdade acarretou, lentamente, a Revolução, situando os alicerces do processo revolucionário bem antes de 1789.

> Até o fim do século XVII ainda encontramos cidades formando espécies de pequenas repúblicas democráticas, cujos magistrados são livremente eleitos pelo povo todo e responsáveis perante ele, onde a vida municipal é pública e ativa e onde a cidade mostra-se ciosa de seus direitos e de sua independência. As eleições foram abolidas pela primeira vez em 1692. Então as funções municipais foram colocadas em ofícios, quer dizer que o rei vendeu em cada cidade, a alguns habitantes, o direito de governar à perpetuidade todos os outros (TOCQUEVILLE, 1997, p. 82).

A partir daí o governo francês aumenta sua esfera de ação, ao fazer com que a burocracia chegue às mais diversas localidades, principalmente por meio dos intendentes. Tocqueville destaca que o fato das liberdades municipais terem sido extintas, representou uma vitória do governo central, que tendia a centralizar a administração do país.

A compatibilidade entre liberdade e igualdade é encontrada nos EUA, onde destaca o poder das comunas, das liberdades locais e das associações como forma de garantir e exercitar a liberdade.

> A comuna nomeia seus magistrados de todo tipo; ela se tributa, ela reparte e arrecada o imposto sobre si mesma. Na comuna da Nova Inglaterra, a lei da representação não é admitida. É na praça pública e no seio da assembleia geral dos cidadãos que se tratam, como em Atenas, os assuntos concernentes ao interesse de todos (TOCQUEVILLE, 1998, p. 48-49).

O que o impressiona é a tradição cívica americana. Mostra que desde que os primeiros colonos chegaram aos Estados Unidos, estabeleceram leis e se habituaram a decidir sobre os temas coletivos, ou seja, foi no próprio momento que os primeiros colonos lá desembarcaram que viram a importância de decidir sobre o bem-comum.[4]

Analisa que nos Estados Unidos a própria educação faz com que os indivíduos se preocupem com a coletividade:

> Nos Estados Unidos, o conjunto da educação dos homens está dirigido para a política; na Europa, sua finalidade principal é preparar para a vida privada. A ação dos cidadãos nos negócios é um fato demasiado raro para ser previsto (TOCQUEVILLE, 1988, p. 358).

Ao falar da Europa, é necessário afirmar que sua referência é a França, pois vê na Inglaterra, por exemplo, uma liberdade inexistente em seu país.

Tocqueville dá um sentido moral à atitude participativa. “Os sentimentos e as ideias só se renovam, o coração só aumenta e o espírito humano só se desenvolve mediante a ação recíproca dos homens uns sobre os outros” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 134). A ação conjunta adquire um status que eleva o ser humano e o faz pensar e sentir o mundo à sua volta de uma nova forma. Os cidadãos, ao estabelecerem vínculos na vida pública, mantêm ou fundam a civilidade. “Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é necessário que entre eles a arte de se associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma proporção que a igualdade de condições cresce” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 136). A civilidade tocquevilleana condiciona-se a uma vida civil e política em comum, que expressa uma ação dialógica, já que ao se associarem é na condição de debate que se originam as decisões e atitudes públicas.

O interesse bem compreendido

Tocqueville, cabe reiterar, não vê outra saída para o êxito da liberdade, a não ser fundindo-a com a igualdade, pois, por si só, a virtude política não teria preponderância frente à paixão pelo bem-estar individual e pela vida privada. A ação coletiva dar-se-ia objetivando a tranquilidade para o âmbito doméstico.[5]

É como alternativa pragmática que ele visa mobilizar na sociedade de seu tempo a ação política, ressaltando que o interesse pessoal no enriquecimento deve ser bem compreendido, sendo a liberdade política necessária para o próprio benefício pessoal.

[4] Para um trabalho que toca na questão da importância das leis para os primeiros colonos que chegaram à América Inglesa, o qual corrobora a análise tocquevilleana, ver: NELSON, 2004.

[5] Há vários trabalhos que ressaltam a importância e a originalidade do interesse bem compreendido. Ver: JASMIN, 1997; QUIRINO, 2001; VIANNA, 1997.

Dessa forma, a participação política é mobilizada por aspectos que não são os mesmos da democracia antiga e do mundo anterior à modernidade. Até então, o ócio era visto como condição *sine qua non* para a vida pública, sendo que, como já frisado, o cidadão estava livre dos afazeres da vida privada. Os que tinham funções inerentes à condição do privado não eram cidadãos.

É assim que a atividade comercial representava um empecilho para a cidadania, já que o comerciante podia confundir o seu interesse comercial – privado – com o interesse público[6], o que provocaria o desvirtuamento da cidadania. O modelo de cidadão, como vimos, era aquele que já possuía uma condição financeira tranquila e que não teria preocupações com o âmbito doméstico. O modelo tradicional do bom cidadão, portanto, era o do grande proprietário de terras com a vida financeira bem resolvida.

Conclui-se que a cidadania era para poucos e que a maioria da população não participava da política. Daí uma república que excluía da política grande parcela da população.

A partir da evolução do comércio, principalmente após o século XVII, uma nova questão é colocada e discutida pelos pensadores sociais: o comércio realmente prejudicaria ou não a cidadania?

Segundo J. G. A. Pocock, a partir do século XVIII,

> A virtude foi redefinida – embora existam sinais de uma tendência a abandonar a palavra – com a ajuda do conceito de 'maneiras'. À medida que foi deixando o mundo rural-guerreiro da antiga cidadania ou da gótica libertas, o indivíduo entrou no universo cada vez mais impregnado por transações 'do comércio e das artes' – o último termo significando tanto as habilidades produtivas quando as audiovisuais -, no qual suas relações e interações com outros seres sociais, e com seus produtos, foram se tornando cada vez mais complexas e variadas, modificando e desenvolvendo mais e mais aspectos de sua personalidade. Comércio, lazer, cultivo e – isso foi logo percebido, com notáveis conseqüências – divisão do trabalho e diversificação da mão-de-obra combinaram-se para operar essas transformações. E se o indivíduo não mais podia ter acesso direto à atividade e igualdade do governar e ser governado, e tinha de delegar o governo e sua defesa a representantes profissionais e especializados, ele, no entanto, se via mais do que compensado pela perda da antiga virtude, em troca de um indefinido e, talvez, infinito enriquecimento de sua personalidade, produto dos múltiplos relacionamentos, tanto com as coisas quanto com as pessoas, em que foi progressivamente se envolvendo. Dado que essas novas relações eram de natureza social, e não política, as capacidades que elas levavam o indivíduo a desenvolver não eram

[6] Para uma análise que discorre sobre a ascensão do comércio e sobre como esse fato pode corromper a cidadania, ver: POCOCK, 2003.

> chamadas de 'virtudes', mas de 'maneiras', um termo no qual se combinavam o termo ético mores e o termo jurídico consuetudines, com o primeiro predominando. A psicologia social da época afirmava que encontros com coisas e pessoas evocavam paixões e as refinavam, transformando-as em maneiras. Era preeminentemente a função do comércio refinar as paixões e polir as maneiras. E o etos social do Iluminismo foi construído sobre o conceito desse terceiro tipo (2003, p. 97).

Portanto, com as mudanças na sociedade, intensificação das atividades comerciais ocasionando novas formas de vida, há uma transformação da concepção de virtude que, a partir de então, não poderia ser a mesma do cidadão grego, já que os cidadãos se envolviam em atividades comerciais e no mundo do trabalho. O modelo grego de cidadania havia sido rompido, o cidadão já não era o proprietário de terras ocioso para tratar da política, mas o indivíduo que possuía uma atividade no mundo do trabalho e que, dessa forma, passou a delegar poderes a representantes políticos profissionais.

O fato é que a discussão central do pensamento político, no que tange a essa temática, era se o comércio comprometeria a política. Sem dúvida, era certo que havia o problema do cidadão já não poder se dedicar com exclusividade à atividade política, mas, em contrapartida, pensadores como Adam Smith[7] e David Hume argumentaram que o comércio representava um ganho para a coletividade no sentido de que o intercâmbio entre as coisas e as pessoas fariam as pessoas se refinarem no trato com o outro, refinando as relações sociais. O comércio, dessa forma, representava também um ganho para as relações sociais e políticas.

John Pocock afirma:

> A ascensão do comércio e da cultura tinham compensado a perda em virtude, que essa ascensão trouxera consigo, e tinha aumentado enormemente a capacidade humana de produção e consumo, de troca, interdependência e solidariedade; e, sobre essas bases, deviam ser erigidos novos sistemas éticos que mostrassem como a preocupação do homem com o seu próprio bem-estar poderia ser convertida em preocupação com o bem-estar de seus próximos sociais. Mas a antiga imagem da virtude nunca foi demolida ou abandonada, e, em consequência, foi preciso reconhecer que a virtude do homem mercantilista e cultivado nunca seria completa, e sua liberdade e independência nunca seriam despojadas de elementos de corrupção. Não seria possível construir nenhuma teoria do progresso humano que não carregasse em seu bojo a implicação negativa de que progresso era, ao mesmo tempo, decadência; de que cultura implicava alguma perda de liberdade e virtude; e de que aquilo que

[7] Ao contrário do que muitos podem pensar, Adam Smith foi um pensador que, em consonância com o iluminismo escocês, preocupou-se com a virtude dos cidadãos inseridos numa sociedade comercial. Para ele, as leis e o comércio poderiam refinar o trato dos indivíduos e ajudar na convivência entre todos. Ver: SMITH, 1999.

> multiplicava as capacidades humanas também fraturava a unidade da personalidade humana (2003, p. 192).

É importante destacar que, mesmo com essa mudança advinda do século XVIII e da modernidade, o modelo de cidadão grego, virtuoso e livre para política, nunca foi abandonado, constituindo uma referência de cidadania mesmo na modernidade. O próprio Pocock admite que muito se perdeu em termos de cidadania, já que a mistura do privado com o público poderia gerar mais facilmente a corrupção e o desvirtuamento do homem público. Entretanto, ressalte-se que as condições objetivas de existência do homem da modernidade não são as mesmas do homem da "antiguidade" e que, sendo assim, não há como conceber para os diferentes tempos históricos um modelo estanque de cidadão, dada as características de cada época.

Essa breve análise de como o comércio modificou a forma de cidadania a partir do mundo moderno é necessária para chegarmos até o século XIX, no qual Tocqueville propôs a mobilização e a virtude política não por si só, mas levando em consideração este incremento da atividade comercial e, consequentemente, os interesses particulares de cada cidadão.

Foi assim que ele propôs que o interesse privado fosse bem compreendido, ou seja, se o indivíduo quisesse a tranquilidade para os assuntos privados ele teria que zelar pela coletividade participando da vida pública.

Tocqueville acredita, portanto, que o comércio não seria um obstáculo para a participação política, a menos que o interesse particular não seja corretamente compreendido. Neste caso, a coletividade sairia perdendo, debilitando a república e a própria condição particular de cada cidadão. Acredita, dessa forma, no interesse bem compreendido como forma de evitar a perda da liberdade, apesar de criticar a preocupação exagerada com o adquirir bens no âmbito privado.

Foi nos EUA que Tocqueville assistiu à prática do interesse bem compreendido:

> Os americanos [...], gostam de explicar, com ajuda do interesse bem compreendido, quase todos os atos de sua vida; eles mostram complacentemente como o amor esclarecido por si mesmos os leva sem cessar a se ajudar uns aos outros e os dispõe a sacrificar com muito gosto, pelo bem do Estado, uma parte de seu tempo e de suas riquezas. Penso que, nisso, é frequente eles não serem justos consigo mesmos, pois às vezes vêem-se nos Estados Unidos, como em outros países, os cidadãos se entregarem aos elãs desinteressados e irrefletidos que são naturais ao homem; mas os americanos não confessam que cedem a movimentos dessa espécie; preferem honrar sua filosofia a honrar a si mesmos (TOCQUEVILLE, 2000, pp. 148-149).

Nessa passagem fica destacado que o interesse bem compreendido é característico da sociedade estadunidense. Nela, Tocqueville vislumbrou o remédio para o futuro das

formações sociais: só o interesse corretamente compreendido poderia sanar os problemas colocados pela modernidade, ou seja, a busca incessante pelos bens para usufruto privado.

Como já verificamos, para Tocqueville o materialismo da contemporaneidade é irreversível, daí a virtude do homem "antigo" ter que se adaptar à modernidade. Sobre a ambição material, Tocqueville é enfático em criticá-la sob todos os aspectos, principalmente o individualismo que esta engendra. O modelo do homem individualista, voltado exclusivamente para os assuntos familiares e não preocupado com a coletividade está no cerne do questionamento tocquevilleano. Ante a este, impõe-se o modelo do homem participante da política e interessado no bem público.

O encantamento provocado em Tocqueville pela sociedade americana é oriundo deste último modelo de homem: o participante da política.

> Os americanos vêem, de fato, em sua liberdade, o melhor instrumento e a maior garantia de seu bem-estar. Eles gostam dessas duas coisas uma pela outra. Não pensam, portanto, que não sejam da sua conta os negócios públicos; ao contrário, crêem que seu principal negócio é garantir por si mesmos um governo que lhes permita adquirir os bens que desejam e que não os proíba de saborear em paz os que adquiriram (TOCQUEVILLE, 2000, p. 174).

Ressalta que os americanos diferem dos franceses por este motivo. Na França não há participação política, os indivíduos não se associam e não há liberdades locais como nos Estados Unidos. Cabe lembrar que Tocqueville, em *A Democracia da América* compara, em vários trechos, a situação francesa com a americana. Mesmo que implicitamente, podemos deduzir que os Estados Unidos servem como modelo de uma sociedade moderna que, com suas características, poderia salvaguardar o republicanismo na modernidade.

Considerações finais

Procuramos elucidar, no presente artigo, e isto nos serviu como parâmetro na confecção do texto, como Tocqueville mobiliza o conceito de liberdade a fim de proteger as democracias modernas de toda forma de servidão e de despotismo. Mostramos que, para tal, o cidadão deve participar da vida política e, dessa maneira, colocar a liberdade em ação de forma a compatibilizá-la com a igualdade.

Como norte teórico-metodológico para o trabalho com os conceitos, buscamos nos ancorar na História dos Conceitos que, como um campo historiográfico, adquiriu um *status* significativo e de contribuições inestimáveis após a publicação das obras de Koselleck.

Verificamos como a consonância entre liberdade e igualdade, na modernidade, origina-se do interesse bem compreendido. Este, portanto, constitui-se na liberdade posta

em ação num tempo histórico em que a igualdade é um fenômeno cada vez mais consolidado.

Vimos que, apesar de Tocqueville ver com certa reticência a democracia moderna, ele enfatiza a ação do homem na mudança dos rumos da sociedade. Na historiografia tocquevilleana, há um compromisso ético que o historiador deve ter, julgando os fatos de sorte a contribuir para que as futuras gerações possam ser "iluminadas".

Assim, sua obra evoca possibilidades de ação que vislumbram um mundo melhor. Seu pessimismo quanto à ausência de virtude política não o impede de ter a convicção de que os rumos podem ser mudados, acreditando ser um compromisso do historiador evocar os erros e acertos do passado como forma pedagógica de instruir as ações.

Consoante Marcelo G. Jasmin, "a historiografia tocquevilleana demonstrou que o passado não deixou de iluminar o futuro e que a história continuou ensinando aos homens políticos o valor de sua liberdade" (1997, p. 312).

Escrevendo sobre o arrebatamento de sua família e do mundo marcado pelos acontecimentos de 1789, a escrita da História de Tocqueville pretendeu, desse modo, dar uma luz à posteridade, no sentido de evitarmos os vícios da democracia e da degeneração da república.

Ele encontrou, como contraposição à sociedade francesa de seu tempo, uma luz na sociedade americana, ao evidenciar que lá as pessoas compreenderam que a atuação pública, principalmente nas associações e nas comunas, teria que ocorrer caso os indivíduos quisessem prezar pelo bem-viver.

Foi nos Estados Unidos, portanto, que Tocqueville pode verificar a liberdade que poderia salvaguardar as formações sociais:

> Não temo dizer que a doutrina do interesse bem compreendido me parece, de todas as teorias filosóficas, a mais apropriada às necessidades dos homens de nosso tempo e que vejo nela a mais poderosa garantia que lhes resta contra si mesmos. Portanto, é principalmente para ela que o espírito dos moralistas de nossos dias deve se voltar. Ainda que a julgassem imperfeita, deveriam adotá-la como necessária (2000, p. 149).

Após analisar o pensamento político de Tocqueville, uma questão deve ser colocada: qual é a atualidade das suas reflexões? O cientista político Robert Putnam cita Tocqueville em várias passagens de seu livro, *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna*, para concluir que uma das principais causas do Norte da Itália ser mais desenvolvido que o Sul é a cultura cívica lá constituída desde a época renascentista, em contraposição à apatia política da parte Sul.

A obra de Putnam nos alerta para a importância da participação cívica e do

comprometimento com o bem-comum para o desenvolvimento de uma formação social, questões essas colocadas por Alexis de Tocqueville no século XIX.

Artigo recebido em 26/06/2016

Artigo aprovado para publicação em 03/08/2016

Referências

ARENDT, Hannah. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1981.

_____. *Da Revolução*. São Paulo/Brasília, Editora Ática/Editora da UnB, 1988.

_____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Sobre a Violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Ed. Unb, 1981

BIGNOTTO, Newton (Org.). *Pensar a República.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

CHATELET, François. *História das Idéias Políticas*. RJ: Zahar, 1985.

CHEVALIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. RJ: Agir, 1986.

FURET, François. *Pensar a Revolução Francesa*. Lisboa: Edições 70, 1988.

HOBSBAWM, Eric. *A era da revoluções*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville. A historiografia como ciência da política.* Rio de Janeiro: ACESS, 1997.

JASMIN, Marcelo Gantus. Apresentação. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: *contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JR., João (Org.). *História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola; IUPERJ, 2006.

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1991.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.* Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, nº 10, 1992. p. 134-146

NELSON, Eric. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge University Press, 2004.

POCOCK, J.G.A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo, Edusp, 2003.

PUTNAM, Robert. *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

QUIRINO, Célia Galvão. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade*. São Paulo: Humanitas, 2001.

SEN, Amartya*. Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América: leis e costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *A Democracia na América: sentimentos e opiniões*. São Paulo Martins Fontes, 2000.

_____. *O Antigo Regime e a Revolução***.** 4ª ed. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Ensaio sobre a pobreza*. Rio de Janeiro: Univercidade, 2003.

VIANNA, Luiz Werneck. O Problema do Americanismo em Tocqueville. In: *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Revan, 1997.

Antônio de Couros Carneiro: sociedade em Guerra nos Ilhéus, 1624-1673

Jocélio de Carvalho[1]

Rafael dos Santos Barros[2]

Antônio de Couros Carneiro: society at war in Ilheús, 1624-1673

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64727

[1] Graduando em História pela Universidade Norte do Paraná – UNOPAR.
E-mail: joceliodecarvalho@globo.com
[2] Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: barrosrafaeldossantos@gmail.com

Resumo:

Antônio de Couros Carneiro, capitão-mor, governador da capitania de Ilhéus, cavaleiro da Ordem de Cristo e senhor de engenho de Cairu, participou ativamente na resistência à ocupação neerlandesa nas capitanias do norte do Brasil, realizou entradas no sertão, proveu bandeiras, administrou as farinhas que sustentaram a capital do Brasil, Recôncavo baiano e as armadas portuguesas da carreira da Índia. As fontes de meados do século XVII permitem visualizar uma complexa conjuntura econômica-política-religiosa articulada entre as vilas de baixo da capitania de Ilhéus, o governo geral em Salvador e a coroa portuguesa com suas demais conquistas ultramarinas.

Palavras-chave: Antônio de Couros Carneiro, Conchavo das Farinhas, Capitania de Ilhéus, Índios Aldeados, Camamu.

Abstract:

Antônio de Couros Carneiro, Captain-mor, Governor of the captaincy of Ilhéus, Knight of the order of Christ and Lord of ingenuity of Cairu, participated actively in the resistance to the Dutch occupation in northeastern Brazil, held in the entries, provided flags, administered the flours that sustained the captaincy of Bahia and the Portuguese armed India's career. The mid-17th century sources allow you to show a complex economic-political-religious articulated between the villages of under the captainship of Ilhéus, the General Government in Salvador and the Portuguese Crown with his other overseas conquests.

Keywords: Antônio de Couros Carneiro, Conspiracy of flours, Captaincy of Ilhéus, Indigenous Villages, Camamu.

Introdução

O presente estudo discorre a trajetória de um membro da elite da antiga capitania de Ilhéus que ascende à posição de senhor de engenho no século XVII. Para melhor compreender esta elevação de status social, reconhecida pelos pares da açucarocracia baiana, é preciso considerar a dinâmica da sociedade do Antigo Regime em que a capitania de Ilhéus estava inserida, onde os indivíduos elevavam-se de categoria social mediante os bons serviços prestados ao monarca. E, considerando também que capitania de Ilhéus se consolidou ao longo dos seiscentos como produtora de alimentos voltada para o abastecimento do mercado interno no contexto das invasões holandesas, culminando no "Conchavo das Farinhas"[1], que foi um acordo firmado entre os "homens bons" de algumas vilas desta capitania hereditária e o Senado da Câmara de Salvador.

O desavio inicial é interpretar e estruturar a capitania de Ilhéus antes da invasão holandesa que tomou Salvador de assalto em 1624 e como a emergência da guerra contra o Brasil holandês contribuiu para a formação uma das maiores regiões produtoras de alimentos da América Portuguesa[2]. Pretende-se posteriormente, tratar da atuação de Antônio de Couros Carneiro no contexto o social-econômico-político-e-militar do Antigo Regime[3], suas relações de conflitos-colaborações-e-mediações entre potentados locais das vilas dos Ilhéus, a açucarocracia da Bahia representada no Senado da Câmara de Salvador, o governo geral da Colônia e o Conselho Ultramarino.

A capitania de Ilhéus durante todo século XVII[4] permaneceu como conquista hereditária e privada, mas dividida internamente, visto que os donatários não tinham controle sobre todo território doado pela coroa no século anterior. A parte norte pertencia à Companhia de Jesus e era conhecida como terras do Camamu[5]. Os jesuítas, donos destas terras desde os quinhentos, estabeleceram aldeamentos indígenas e incentivaram migrações distribuindo sesmarias para pequenos lavradores. Ao Sul, havia a sede São Jorge dos Ilhéus

[1] Conchavo de 1648 em que os senhores produtores de farinhas das vilas de Camamu, Cairu, Boipeba e Morro de São Paulo se comprometeram a enviar cotas do produto para Salvador a fim de alimentar as tropas de infantarias e abastecer as naus da Carreira da Índia. Ver SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *A Morfologia da Escassez:* política econômica e crises de fome no Brasil. Niterói: UFF, 1991 (tese de doutorado).

[2] DIAS, Marcelo Henrique. *Farinha, madeiras e cabotagem*: a Capitania de Ilhéus no antigo sistema colonial. Ilhéus-BA: Editus, 2011.

[3] Sobre o Antigo Regime ver HESPANHA, Antônio Manuel. "Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português." In: *Na Trama das Redes* – Política e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII, 2010, Civilização Brasileira.

[4] Recentemente Pablo Magalhães publicou um artigo na Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia que discorre sobre o contexto histórico-social da Capitania dos Ilhéus ao tempo da União das Coroas Ibéricas. Naquele contexto, segundo o autor, essa donataria se encontrava devastada por conta dos constantes ataques empreendidos pela população indígena. MAGALHÃES, PABLO ANTÔNIO IGLESIAS; BRITO, R. L. A Gema do Brasil: A Capitania de Ilhéus em um manuscrito de 1626. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, v. 110, p. 49-76, 2015.

[5] Sesmaria também chamada de "fundo das doze léguas". Ver CAMPOS, João da Silva. *Crônicas da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. 3. ed. Ilhéus: Editus, 2003.

que tinha florescido nas primeiras décadas de colonização produzindo e exportando açúcar. Todavia, na segunda metade do século XVI, esta parte da capitania passou por um processo de esvaziamento e despovoamento que se deveu principalmente por dois fatores: às guerras contra o gentio bárbaro[6] e a ingerência ou falta de investimentos por parte dos donatários e seus prepostos. Marcelo Henrique Dias afirma que a partir da década de 1560, além dos jesuítas, os donatários teriam também incentivado a migração interna com a ocupação das ilhas de Tinharé, Boipeba e arredores da baia de Camamu[7] (DIAS, 2011).

Os colonos que confluíam para as terras em torno da baia de Camamu eram em sua maioria pequenos produtores de víveres, possuidores de pequena escravaria. Estavam impossibilitados de participar da aventura açucareira, seja pela rápida monopolização das terras no Recôncavo baiano, ou pelo custo elevado da empresa açucareira (BARROS, 2015). Aliado ao incentivo migratório, estes lavradores procuravam segurança contra as incursões indígenas hostis ao mesmo tempo em que se estabeleciam em região geograficamente próxima da capital colonial (DIAS, 2011). Ao que tudo indica, rapidamente perceberam o potencial mercantil desta baia que segundo João da Silva Campos, era comum que às naus passassem pela ilha de Tinharé[8] antes de aportarem na Baía de Todos os Santos (CAMPOS, 2006).

O processo de ocupação destas terras é a base para o entendimento das relações entre o Governo Geral, o Senado da Câmara e as Vilas de Baixo[9] a despeito do que pretendiam ou não os donatários da capitania[10]. Esta proximidade geográfica entre as baías de Camamu e Todos os Santos serviu aos interesses tanto dos senhores de engenho do recôncavo que não pretendiam produzir mantimentos, quanto aos interesses dos senhores das vilas do Camamu que exportavam seus excedentes de farinhas abastecendo o crescente mercado interno, e paralelamente, também para a costa ocidental africana na torna viagem (DIAS, 2011). Cristalizava-se, dessa forma, uma "vocação" para a agricultura de subsistência voltada para os mercados de abastecimento da praça de Salvador e de exportação através das naus da carreira (SILVA, 1991). Essa vocação das Vilas de Baixo foi-se delineando e o contexto das invasões neerlandesas aumentou as demandas por mantimentos e madeiras, sucedendo em crescimento devido à intensa atividade econômica que se estabelecia das

[6] Como nos pondera Pedro Puntoni (2002), esse termo serviu para denominar a guerra contra inúmeros povos indígenas, sem considerar seus costumes, localização e etnia. PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros*: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

[7] As querelas judiciais entre donatários e jesuítas deste duplo incentivo migratório que despovoava a região sul da capitania em prol das ilhas da baia de Camamu são amplamente discutidas por Marcelo Henrique Dias em sua tese de doutorado. DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

[8] A ilha está na entrada para baia de Camamu, possuía um forte e a vila de Morro de São Paulo.

[9] Termo usado para se referir as Vilas de Camamu, Cairu, Boipeba e Morro de São Paulo .

[10] Marcelo Henrique Dias entende que os donatários ao longo dos séculos XVII e XVIII teriam aberto mão de governar efetivamente a capitania (DIAS, 2011). Sobre isto, Capistrano de Abreu enfatiza que o incentivo para fundação de vilas estaria mais no orgulho de se acrescentar o título de "senhor de tais e tais vilas" ao próprio nome e de nomear tabeliães do que propriamente pela necessidade (ABREU, 2000).

necessidades de mais escravos, barcos para cabotagem, peças náuticas para recompor as frotas danificadas ou perdidas, artesãos e pessoas conhecedoras de ofícios manuais. Nesta configuração de mercado, era inevitável que os senhores locais tentassem inverter seus capitais para fabricação de açúcar, coisa que a açucarocracia baiana, agindo no Senado da Câmara de Salvador, sempre tentou impedir em conluio com o governo geral da Colônia. Ao ponto que em 1648: Cairu, Boipeba, Camamu e Morro de São Paulo foram obrigadas a municiar com farinhas as tropas instaladas em Salvador e as armadas portuguesas que aportavam na baia de Todos os Santos (LENK, 2013).

O entendimento do contexto de *"Luta Global"* envolvendo espanhóis, portugueses e holandeses[11] é essencial para a compreensão dos acontecimentos que levaram as vilas de baixo a se especializar na produção de víveres[12]. Além das características regionais da capitania, as guerras coloniais contra o Brasil holandês acontecem em período que Geoffrey Parker definiu como crítico para a Europa e nos alerta para o movimento do clima na primeira metade do século XVII que culminou em temperaturas mínimas nas décadas de 640 e 650, resultando em reversão do crescimento comercial a partir de 1619 (PARKER apud LENK, 2013)[13].

Com a ocupação holandesa de Salvador, o abastecimento das forças de resistência luso-brasileiras do recôncavo baiano passou a ser de responsabilidade das vilas periféricas do entorno da baía de Todos os Santos, que vinham desde muito se especializando na produção de mantimentos. Esta crescente demanda consolidou um mercado que se manteve forte ao longo de dois séculos[14] (DIAS, 2011).

Os portugueses, contando com milícias de índios aldeados e colonos estabelecidos, impuseram forte resistência à ocupação batava com uma persistente guerra de guerrilha[15] e o poderio invasor durou pouco na Bahia, ocorrendo sua retomada em 1625 por um combinado de tropas luso-castelhanas, as quais segundo Tales de Azevedo[16], permaneceram

[11] O objetivo dos neerlandeses era controlar "o cravo-da-índia e a noz-moscada das Molucas; a canela do Ceilão; a pimenta do Malabar; a prata do México, Peru e Japão; o ouro da Guiné e do Monomotapa; o açúcar do Brasil e os escravos negros da África Ocidental" (BOXER, 2014, p. 66).

[12] Celso Furtado em *Formação Econômica do Brasil* traça uma interpretação para a inversão de capitais em território aberto para conquista e colonização, quando a aristocracia brasileira tendia a expandir uma monocultura ao invés de diversificar sua empresa. FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil.* Ed. Nacional. São Paulo, 1982.

[13] Segundo Lenk: "entre os fenômenos de curto e de longo prazo que caracterizam o debate, aquele de importância mais direta para a história do Brasil foi a decadência do poder castelhano na balança europeia" (LENK, 2013, p. 13).

[14] Sobre as os regimentos e obrigações para fabricação de farinhas, ver também em BARROS, R. S. Da Letra da lei às práticas coloniais: arranjos e conflitos na sesmaria dos jesuítas, 1700-1750 (UFBA, 2015). 2015. f. 159. Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

[15] MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias. *Equus Rusus*: A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624-1654): 2010. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal da Bahia, 2010. p. 39.

[16] AZEVEDO, Tales de. *Povoamento da Cidade de Salvador*. Salvador, Ed. Itapuã, 1969. p. 164-165

na Cidade da Bahia com um efetivo de mil homens.

A partir da permanência deste efetivo militar, iniciam-se os problemas decorrentes da permanência das tropas em Salvador[17] e o fluxo de mantimentos para a sustentação dos homens situados na capital. Conforme Azevedo, a falta de salários e alimentos, levou os militares a agenciarem roubos, confirmando o perigo de uma crise alimentar. Essa situação levou a coroa portuguesa a responsabilizar e especializar as Vilas de Baixo no fornecimento de farinha, tanto necessárias ao estabelecimento de militares na fortaleza do Morro de São Paulo, quanto para a manutenção e pagamento de tropas na capital geral (AZEVEDO, 1969).

A proximidade geográfica entre as baias de Camamu e Salvador foi fundamental para a defesa da capitania quando as invasões holandesas em 1624 mudaram as relações dos donatários com as Vilas de Cima[18] e as Vilas de Baixo. Os donatários continuaram governando a região do entorno de São Jorge dos Ilhéus, enquanto as Vilas de Baixo estavam diretamente subordinadas ao Governo Geral na Bahia, o qual confirmou o capitão-mor Antônio de Couro Carneiro como principal gerenciador das farinhas e madeiras, como se demonstrará na vasta documentação encontrada. Ressaltando ainda que havia a sesmaria dos jesuítas, configurada em uma terceira região[19].

O florescimento da capitania de Ilhéus como grande produtora de alimentos na América Portuguesa se deveu em grande medida as invasões holandesas, não significando que se restringiu a ela, pois como vimos anteriormente, cristalizou-se nessa área a vocação para produção de alimentos. Isso foi possível graças a uma das figuras mais influentes na capitania dos Ilhéus durante todo o século XVII, Antônio de Couros Carneiro. Este personagem, presente em 1624, foi capitão-mor e um dos responsáveis pela defesa e manutenção do presídio e fortaleza do Morro de São Paulo, governador da capitania de Ilhéus e superintende das fábricas de farinhas na década de 1650, cavaleiro da Ordem de Cristo e senhor de engenho de Cairu, participou ativamente na resistência à ocupação holandesa nas capitanias do norte do Brasil, realizou entradas ao sertão, proveu bandeiras, administrou as madeiras e farinhas que sustentaram a capital do Brasil, Recôncavo baiano e as armadas portuguesas de entravam na baia de Todos os Santos.

Traremos ainda neste artigo da atuação desta figura na defesa das vilas contra os "inimigos internos", contando para isso com milícias de índios aldeados, recrutadas entre os aldeamentos jesuíticos para defesa da baia de Camamu e manutenção regular dos envios de

[17] O Padre Antônio Vieira, testemunha daqueles acontecimentos, escreveu que a população fora oprimida pela obrigação de sustentar todo contingente do presídio (VIEIRA apud LENK 2013, p. 43).
[18] Definimos o termo: Vilas de Cima como referência aos povoamentos do sul da capitania e com sede na vila de São Jorge dos Ilhéus para os séculos XVI, XVII e XVIII.
[19] Não existia separação com fronteiras definidas e claras, haviam povoamentos agrupados regionalmente e que pagavam forais para uma ou outra entidade superior. DIAS, Marcelo Henrique, CARRARA, Ângelo A. (Orgs.). *Um lugar na história*: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau. Ilhéus: Editus, 2007.

farinhas à Salvador. Apesar de haverem soldados de corpos regulares de ordenanças na fortaleza do Morro, é com as milícias de ameríndios que o grosso das tropas de defesa foi formado como veremos nas linhas que seguem.

Antônio de Couros Carneiro: O superintendente das farinhas

Em 1639, último ano da União Ibérica, encontramos o primeiro documento falando deste personagem, trata-se de um registro de patente nomeando Antônio de Couros como capitão da infantaria espanhola e do Morro de São Paulo[20]. Este documento confirma que Couros Carneiro havia servido em 1624 na fortaleza do Morro de São Paulo:

> (...) haveis servido a Sua Magestade com todo o tempo que o inimigo occupou a esta Bahia o anno de seiscentos e vinte e quatro achando-vos a recuperação della sempre com zelo e cuidado, e com dispendio de vossa Fazenda e principalmente no Sitio que o Conde de Nazão poz a esta Cidade a soccorestes com farinhas com tanto cuidado presteza e diligencia que fostes grande parte do bom sucesso que mediante Deus tiveram as Armas de Sua Magestade (DH-BN, vol. 18, p. 101).

Este registro é bastante revelador e prossegue o conde da Torre:

> (...) e ora vindo eu a esta praça com Armadas, e Exército de meu Cargo continuastes pela mesma forma em prevenir os abastamentos de farinhas, e madeiras para as querenas confiando de vós, que em toda a oura occasião que se offercer vos havereis em o serviço de Sua Magestade como se espera de vossa pessoa (DH-BN, vol. 18, p. 101).

As vilas de baixo abasteciam a cidade de Salvador e recôncavo baiano com farinhas e madeiras antes de 1624, como demostrou Francisco Carlos Teixeira da Silva, Marcelo Henrique Dias e Rafael Barros. A ocupação holandesa em Salvador aumentou a demanda por alimentos nesta região, que pela proximidade geográfica, cristalizou a vocação destas vilas como fornecedora de produtos de subsistência tanto para o mercado interno, como para as naus da carreira[21]. Verifica-se com este corpo documental que as atividades econômicas de Antônio de Couros, nas décadas de 20 a 40, estavam primordialmente vinculadas a extração e tratamento de madeiras, além de plantio, produção e transporte de farinhas. No mesmo documento citado acima, o conde da Torre reconhece que os auxílios prestados por aquele foram custeados por sua própria *Fazenda*.

A leitura deste registro de patente escrita pelo governador geral do Brasil levanta

[20] Esta fonte é bastante conhecida: Campos (2006, p. 183). Carrara e Dias (2007, p. 105). Lenk (2013, p. 435). "Registro da Patente do Capitão Antônio de Couros Carneiro provido em Capitão de Infantaria e do forte do Morro de São Paulo" (DH-BN, vol. 18, p. 101).
[21] LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo: HUCITEC, 2000. p. 382.

questões importantes sobre as atividades das elites locais. Neste sentido, sabemos que Antônio de Couros servia na fortaleza do Morro de São Paulo quando Salvador foi ocupada pelo *inimigo*; sabemos também que este senhor produzia farinhas para o mercado interno e muito provavelmente, também participava da empresa exportadora que enviava alimentos para África[22]; e, considerando que a Fazenda Real não precisou pagar monetariamente pelo abastecimento das tropas aliadas, podemos concluir que Antônio de Couros balanceou habilmente suas despesas e receitas[23], ganhando paulatinamente influência e poder político que culminou na patente de capitão de tropa regular em 1638. Segundo Ana Paula Pereira Costa, era comum que a coroa transferisse despesas militares levando os colonos a arcarem com os custos da própria defesa, em contrapartida, estes colonos podiam assim fundamentar suas solicitações de mercês e privilégios (COSTA, 2014, p. 22).

Nesta promoção de capitão de tropa regular, verifica-se além do reconhecimento pelos bons serviços prestados, a tentativa de o governo geral solucionar a questão alimentícia de Salvador[24]. Importante ressaltar que ao nomear um membro da elite local para superintendência das farinhas com braço militar e fiscalizador, o governador geral reconhecia o *status quo* das Vilas de Baixo, reafirmando o corporativismo monárquico ao passo em que os senhores destas vilas mantinham seus privilégios no contexto da dinâmica econômica moral do dom (HESPANHA, 2012, p. 65). Pedro Puntoni articula esta ideia na apresentação do livro de Wolgang Lenk, quando relaciona a fiscalidade e a formação dos novos mecanismos de poder com a emergência do *"estado fiscal-militar"* e as transformações da sociedade no século XVII (apud LENK, 2013).

A discussão historiográfica sobre o período colonial ganhou novo fôlego nas últimas décadas sob uma perspectiva de valorização das periferias[25]. Não podemos entender a metrópole nos seiscentos, conforme destaca Hespanha, como excessivamente centralizadora; tampouco podemos entender a colônia unicamente como subserviente. Nas fontes sobre nosso personagem, como pano de fundo, percebemos que as nomeações para funções de mando não tinham como objetivo a destruição do corpo social local. E, nas ocasiões em que as nomeações vinham verticalmente impostas pelo governo geral, os agentes locais se movimentavam conseguindo rapidamente a reconstituição de seu *status quo* regional.

[22] Sem esquecer o abastecimento das naus da carreira, Lapa (2000, p. 165).
[23] João da Silva Campos analisando vasta documentação e livros publicados até 1937, explica que o contrabando era política comum nos séculos, XVI a XVIII e que os senhores do litoral da capitania de Ilhéus comumente vendiam seus excedentes para naus estrangeiras, sugerindo inclusive, naus inimigas (CAMPOS, 2006, p. 167).
[24] O governo geral se via constantemente pressionado para alimentar as tropas fixas e o corpo administrativo da capital colonial, além de estar obrigado a abastecer duplamente: (1) as forças terrestres de passagem ou para a guerra no Brasil holandês, ou para a guerra interna contra os índios *"brabos"* (DIAS, 2011, p. 111), (LENK, 2013, p. 430) e (BARROS, 2015); e (2) as naus da carreira da Índia que tinham prazo para seguir viagem, principalmente aquelas que não podiam perder as monções do oceano Índico (BOXER, 2014, p. 77).
[25] Como exemplo: Hespanha (2012, p. 55); Fragoso, Bicalho e Gouvêa (2001, p. 29).

Dito isto, podemos compreender melhor o que as fontes nos trazem para os anos que se seguem sobre Antônio de Couros Carneiro e o contexto da guerra colonial contra o Brasil holandês. Wolfgang Lenk faz um esboço do panorama político e econômico nas décadas de 620 a 630, segundo o autor, a açucarocracia do recôncavo baiano agia no Senado da Câmara[26] de Salvador em articulação com o governo geral nomeado pela coroa portuguesa[27]. Os objetivos dos acordos entre governo geral e Senado da Câmara resultavam em transferência de encargos tributáveis sobre os setores de abastecimento em benefício dos senhores de engelho da Bahia, ou seja, as periferias produziam os alimentos para que os senhores do recôncavo se dedicasse exclusivamente ao produto principal. Como ressalta Lenk, os preços de produtos de subsistência foram liberados com a aposta de que Salvador seria atendida pelos pequenos atravessadores de farinhas. Os preços liberados incorreram em inflação do produto como destacou o sargento-mor Pedro Correia da Gama: "as comidas valem aqui a quarta parte mais caras que em Espanha" (apud LENK, 2013, p. 430).

Nestas décadas consolidou-se uma divisão administrativa da capitania de Ilhéus em duas instituições: (1) as Vilas de Cima continuaram sob a governança dos donatários que mantinham a prerrogativa de nomear oficiais para certos cargos públicos; (2) o território dentro da sesmaria dos jesuítas, onde estavam também localizadas as Vilas de Baixo, diretamente vinculadas ao governo geral, que inclusive, nomeava governadores e capitães-mores para que o envio de farinhas não fosse comprometido (DIAS, 2011, p. 128).

Segundo Pedro Calmon[28] em *Introdução e Notas ao Catálogo Genealógico das Principais Famílias, de Frei Joboatão*, Antônio de Couros Carneiro "foi natural do reino de Portugal, filho de Antônio de Freitas, primo co-irmão de João de Paiva, o velho. Passou ao Brasil, e fez sua residência na vila do Cairu". Casou-se com D. Serafina de Góes com quem teve um filho do mesmo nome [29]. Não sabemos quando Antônio de Couros foi nomeado capitão-mor, Lenk informa que a partir da década de 1640 a figura de Couros Carneiro passa a ser central para controle e envio das remessas de farinhas e madeiras solicitadas por Salvador.

Valendo ressaltar que as Vilas de Baixo foram proibidas de exportar alimentos para a África e outras capitanias da América Portuguesa (LENK, 2013, p. 430). Esta medida restritiva que proibia a exportação de farinhas estava vinculada também a proibição de se cultivar e produzir quaisquer outros produtos incluindo açúcar, tabaco e parece ter sido central para que as Vilas de Baixo concordassem com o "Conchavo das Farinhas", acordo firmado entre as

[26] "Uma das competências das Câmaras era a regulamentação de um escopo variável de atividades econômicas no espaço concelhio, principalmente do abastecimento e mercado urbano de alimentos" (LENK, 2013, p. 430).
[27] Apesar de até 1640 a cabeça da monarquia estar sediada em Madrid, o reino de Portugal continuou independente e gerindo suas conquistas com mecanismos e instituições lusitanas (BOXER, 2014, p. 117).
[28] CALMON, Pedro. *Introdução e Notas ao Catálogo Genealógico das principais Famílias, de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão.* Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985. v. 2.
[29] Antônio de Couros Carneiro (o filho) foi legitimado capitão-mor das vilas de Boipeba, Cairu e Camamu no ano de 1683. Este capitão-mor herdou do seu pai Antônio de Couros (o velho) as mercês e privilégios como nobre da terra.

vilas de Camamu, Cairú, Boipeba e Morro de São Paulo com o Senado da Câmara de Salvador no ano de 1648.

Observa-se que o "Conchavo das Farinhas" vinha se configurando desde 1627[30] e não podia ser diferente, pois a coroa não conseguiria militarmente impor sua vontade determinando o que aquelas vilas podiam ou não produzir. Até porque, como avalia Charles Boxer, administração dos territórios ultramarinos no século XVII era encargo da Câmara e Misericórdia, estes garantindo uma continuidade que os governos gerais não poderiam assegurar (BOXER, 2014, p. 267). E como bem explica Hespanha ao narrar sua experiência com as fontes dos seiscentos:

> Li o suficiente para saber que não teria que rebuscar absolutamente nada, nem de desbancar estantes de arquivos para encontrar milhares de exemplos de afirmação de poderes locais, de incumprimentos de ordens metropolitanas, de instituições localmente criadas, de conflitos insanáveis de jurisdições, de atropelos e de desaforos, de poderosas coligações vitoriosas de interesses coloniais (HESPANHA, 2012, p. 27).

A compreensão daquela sociedade passa pela reflexão acima, pois o estado centralizador[31] ainda não existia e o "Conchavo das Farinhas" foi resultado de uma intensa pressão social-política-e-econômica exercida pela açucarocracia do recôncavo baiano. A capitania de Ilhéus jamais deixou de exportar açúcar[32]; todavia, as Vilas de Baixo cederam às pressões da Câmara da Bahia e exerceram sua "vocação" para fabricação de farinhas. Neste contexto, as fontes deste corpo documental apontam que o governo geral, após várias outras tentativas, encontrou em Antônio de Couros Carneiro a possibilidade de pacificar interesses mantendo constantes as necessárias remessas de farinhas para Salvador, como se vê no registro da provisão que restituía este senhor ao cargo de capitão-mor em 1649[33]. Wolfgang

[30] Conforme relata Lenk em capítulo destinado ao "Conchavo das Farinhas" (LENK, 2013, p. 430-441).

[31] Voltamos a Ana Paula Pereira Costa, ao interpretar Hespanha: "O Estado português na época moderna não deve ser entendido pelo ponto de vista da centralização excessiva"; continua: "Mas com base no conceito de monarquia corporativa" (COSTA, 2014, p. 21). Para Antônio Manuel Hespanha, nesta monarquia o poder real compartilha espaços políticos com outras instâncias de poder, entre eles: Igreja, concelhos, famílias. O direto legislativo se enquadra pela jurisprudência, usos e práticas locais; as obrigações políticas compartilhavam espaço com obrigações morais e afetivas (HESPANHA, 2012, p. 25). Entendemos com isto que o "Conchavo das Farinhas" não poderia ser imposto pelo governo geral sem o consentimento dos produtores das Vilas de Baixo, foi necessária a existência de um conjunto de fatores muito bem explorados pela açucarocracia baiana, entre eles: (1) ameaça de nova invasão holandesa; (2) conflitos de interesses entre os foreiros de uma capitania administrativamente dividida; (3) o problema das entradas frente à recusa dos jesuítas em permitir a escravização dos povos indígenas hostis; (4) a possiblidade de se vender os excedentes de farinhas com preços liberados; (5) A intermediação de Antônio de Couros Carneiro, que se deu via conquista de privilégios e mercês especiais.

[32] Ver capítulo um de Angelo Alves Carrara (CARRA; DIAS, 2007).

[33] Neste registro, o governador geral reconhece os serviços prestados por Antônio de Couros Carneiro enquanto capitão-mor e que em sua época as vilas de baixo não faltavam com suas obrigações de envio das farinhas (DH-BN, vol. 48, p. 29).

Lenk, lendo esta fonte e estudando outros documentos do Conselho Ultramarino[34], explica que Couros Carneiro havia enriquecido muito com a venda e transporte das farinhas; e, apesar disto, alguns dos termos e valores impostos pelo governo geral não agradaram ao capitão-mor que estava se esquivando de suas obrigações em prejuízo do abastecimento da capital geral, levando o governador Antônio Teles de Meneses a dar ordem de prisão a Antônio de Couros Carneiro. Este se refugiou em um convento que chegou a ser cercado por uma companhia de infantaria (LENK, 2013).

O registro de provisão que restituí Antônio de Couros como capitão-mor revela que Gaspar Tourinho, substituto na função de superintendente das farinhas, não havia conseguido a colaboração[35] dos demais senhores das Vilas de Baixo. Tourinho superintendeu as farinhas por pouco tempo, possivelmente por consequência de falta de habilidade política para conciliar interesses conflitantes entre os potentados locais e a açucarocracia baiana. As habilidades de articulação política que faltavam a Tourinho parecem sobrar a Antônio de Couros e não devemos desconsiderar os elos de interdependência e amizades formadas ao longo da década de 640 que ligam Antônio de Couros tanto a açucarocracia, quanto aos oficiais da Secretaria de Estado do Brasil, órgão diretamente ligado ao gabinete do governador geral em exercício. As fontes revelam que a restituição de Antônio de Couros como capitão-mor, e principal gerenciador das farinhas, teria se dado por intervenções de membros do Senado Câmara de Salvador em favor da demanda de Couros Carneiro.

A mercê também garantiu controle das forças militares da antiga capitania de Ilhéus na pessoa deste senhor. Apenas cinco meses após ser restituído capitão-mor, Antônio de Couros Carneiro é nomeado governador da capitania de Ilhéus e logo tomou providências para reformar o forte do Morro de São Paulo e aumentar seu efetivo com tropas de ordenanças regulares[36]. As querelas das farinhas não se encerram com a nomeação de Couros Carneiro a governador, o conde de Castelo-Melhor reclamou constantemente a falta que o produto fazia para Salvador e naus da carreira que aportavam na baía de Todos os Santos. Todavia, passados alguns meses o próprio governador geral reconhece os bons serviços e diligência com que Antônio de Couros Carneiro zelou pelo abastecimento da capital colonial[37].

Apesar do "Conchavo das Farinhas" ter se estabelecido nos anos de governo de Couros Carneiro, 1650 a 1654, não fora sem resistências, o contrabando visando se esquivar

[34] (LENK, 2013, p. 433).

[35] Para esta interpretação, acreditamos que será necessário um estudo comparativo de média duração que incluam os círculos de amizades e negócios iniciados a partir da educação daqueles senhores, tanto da açucarocracia quanto dos produtores de víveres, tomando como referencial inicial o Colégio da Bahia e as possíveis redes de que se estabeleciam da interdependência do comércio-e-transporte-em-segurança de farinhas para sustentação dos grandes engenhos do recôncavo.

[36] Cartas para as vilas de baixo, 25/031650 e 26/03/1650 (DH-BN, vol. 48, pag. 44, 45, 46, 47, 48 e 50). Cartas para o governador de Ilhéus, 02/05/1650 e 07/05/1650. (DH-BN, vol. 64, pag. 52 e 53).

[37] Cartas para o governador de Ilhéus, 07/05/1650, 19/05/1650, 23/05/1650, 02/06/1650, 09/06/1650, 21/06/1650, 22/06/1650, 23/06/1650, 06/08/1650, 18/12/1650 (DH-BN, vol. 64, pag. 53, 59, 60, 62, 63, 69, 70, 71, 72, 76 e 85).

das restrições para exportação do produto permaneceu até o fim do conchavo, no século XVIII. No entanto, esse contrabando tomou novas formas e não se limitou a farinhas. Os senhores das vilas de baixo, devido ao aumento da demanda pelos produtos de subsistência no período da guerra colonial contra o Brasil holandês enriqueceram e inverteram seus capitais[38] em outras empresas como açúcar, arroz e tabaco (BARROS, 2015).

Em uma carta para os oficiais de Cairú em 1673, o Senado da Câmara de Salvador ordenava a destruição de todos os engenhos de açúcar daquela localidade em benefício de Antônio de Couros Carneiro e seus herdeiros, ou seja, somente um engenho de açúcar seria permitido[39]. Todos os demais deveriam ser desmontados e não se permitiria que fossem reerguidos[40]. Vemos assim que não bastava produzir açúcar para se tornar um senhor de engenho, este era um privilégio que necessitava ser reconhecido por outros membros da açucarocracia estabelecida.

Vimos que dezenas destes senhores das Vilas de Baixo se beneficiaram diretamente com o comércio de farinhas, mas este corpo social não se constituía de senhores de engenho e não se encontravam prestigiados no topo da hierarquia social. Não podemos analisar esta sociedade unicamente do ponto de vista econômico, que nas palavras de Charles Boxer:

> Os lavradores de cana, que eram obrigados a enviar a sua cana ao senhor de engenho para ser transformada, e os cultivadores de tabaco e destiladores de rum *e aguardente, os senhores de engenhos de farinhas* que faziam por vezes fortunas bastante grandes, raramente conseguiam alcançar o prestígio e o respeito concedidos a um senhor de engenho, que era mais ou menos um monarca em relação a todos os indivíduos que superintendia (*grifos meus,* BOXER, 2014, p. 298).

Boxer traz ainda um relato de Antonil do início do século XVIII:

> Ser um senhor de engenho é uma honra a que muitos aspiram; porque este título traz consigo os serviços, a obediência e o respeito de muita gente. E se for, como devia ser, um homem rico e com capacidade administrativa, o prestígio concedido a um senhor de engenho no Brasil pode ser comparado à honra com que os nobres titulares são tidos entre os fidalgos de Portugal (apud BOXER, 2014, p. 298).

As resistências ao "Conchavo das Farinhas" permaneceram enquanto durou o acordo

[38] FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil.* São Paulo: Publifolha, 2000.
[39] Será necessário um estudo sobre a capacidade produtiva deste engenho de Antônio de Couros, nos parece *a priori*, tratar-se mais de uma mercê visando concessão de privilégio social.
[40] Importante ressaltar que a ordem de desmonte foi direcionada aos engenhos de açúcar localizados nas vilas de baixo, ao norte da capitania. Enquanto no Sul continuava-se produzindo açúcar regularmente. Carta que se escreveu aos Officiaes da Camara de da Villa de Cairú para se não fabricarem nella engenhos, 27/02/1673 (DH-BN, vol. 08, p. 349).

e Antônio de Couros Carneiro conseguiu, em boa medida, negociar com os senhores locais das câmaras da baia de Camamu. Conquistou para si contratos e mercês importantes, chegando a investir em engenhos de açúcar em Pernambuco após a retirada dos holandeses[41] e recebeu a Ordem de Cristo[42]. Um cavaleiro de Cristo tinha reconhecimento da coroa e, segundo Charles Boxer, se constituía como homem de guerra e comando em uma cruzada contra bárbaros de ultramar (BOXER, 2014, p. 228).

Ressaltando ainda que há indícios consistentes nas fontes analisadas sobre as relações de Antônio de Couros com os jesuítas e o Colégio da Bahia durante o reinando de D. João IV, como articulações políticas negociadas entre o Padre Antônio Vieira e seu irmão Bernardo Vieira Ravasco que naquele período pós-restauração chefiou a Secretaria de Estado da República do Brasil. Assim como as rivalidades políticas de Vieira dentro da corte portuguesa e possível relação com o afastamento de Antônio de Couros da função de capitão-mor 1640[43].

As funções militares de Antônio de Couros e as guerras contra os indígenas

A defesa dos territórios portugueses era feita por três instâncias militares: Corpos Regulares (tropas pagas ou de primeira linha), Corpos irregulares (ordenanças), e o Corpo Auxiliar (milícias). Em 1640 surge em Portugal, os Copos Regulares, os quais eram compostos por militares remunerados e eram os únicos que recebiam soldos mensais da Fazenda Real. Os homens deste destacamento seguiam a carreira militar, dedicando-se exclusivamente as armas e, por isso, sujeitavam-se a treinamentos físicos e punições disciplinares. Mas as demandas do império português eram muito dilatadas para que apenas uma instância militar fizesse frente às inúmeras ocorrências. Assim a partir de 1641, surgem as milícias, tropas compostas por homens recrutados nas vilas, dividindo-se em terços de brancos, negros e pardos. Esses homens prestavam serviços obrigatórios, mas não remunerados, podendo ser deslocado das localidades onde residiam para prestar auxílio às tropas regulares.

A última organização militar que dispunha a América Portuguesa eram os corpos das ordenanças, instituição criada a partir do estabelecimento do Governo Geral na Colônia, as quais tinham como principal objetivo auxiliar as tropas regulares na defesa do território. Essa instituição permitia uma maior participação dos colonos em suas fileiras e exercia um forte poder local. O comando das ordenanças cabia ao capitão-mor das ordenanças, posto ocupado geralmente pelos senhores das terras das localidades em que atuavam. Outros cargos que compunha este agrupamento militar eram: sargento-mor, capitão (instâncias

[41] "Registro da Provisão de SM por que manda pagar ao conde d'Aouguia as propinas que deixou de levar dos Contratos desta Bahia e Pernambuco, depois da prohibição dellas. ", 05/01/1665 (DH-BN, vol. 22, p. 89).
[42] Em inúmeros dos documentos já citados Antônio de Couros é reconhecido como Cavaleiro da Ordem de Cristo.
[43] Sobre a ordem de prisão de Antônio de Couros, ver Lenk (2013).

superiores) e alferes, sargentos furriéis, cabos de esquadra, porta-estandartes e tambores (inferiores).

Na segunda metade do século XVII, a Capitania dos Ilhéus enfrentava um duplo processo de inquietação social. De um lado, existia um iminente perigo de invasões estrangeiras, com fortes tendências dos holandeses atacarem novamente o Estado do Brasil, haja vista seria mais fácil conquistar a capital da Colônia via baía de Camamu, fato informado pela Carta para o governador Antônio de Couros sobre a vinda do Inimigo[44]. Neste documento datado de dezembro 1650, o Conde de Castelo Melhor informa a Couros Carneiro que naquela ocasião existia grande probabilidade de os holandeses atacarem novamente a Bahia, e principalmente o Recôncavo "para donde tenho enviado os terços que pareceu conveniente". Nesse contexto inexistia na Capitania dos Ilhéus grande efetivo nos Corpos Regulares de defesa, por isso o sobredito Couros deveria organizar uma tropa de ordenança, direcionando o seu comando ao:

> Tenente General Gaspar de Souza Uchoa, que torno a enviar para o Governo do Morro, a que aquela praça ha mister para sua guarnição: e assim para a suprir lhe dei ordem que havendo ocasião de Inimigo, que intentem invadi-la, dê rebate com três peças de artilharia, e avise a Vossa Mercê.[45]

Para agilizar a defesa das Vilas de Baixo, em cada localidade o Tenente General Gaspar de Souza Uchoa deveria orientar os moradores com um sinal sonoro para que todos "saibam tanto que o ouvirem se ajuntarem na aparte que Vossa Mercê lhes destinar para se socorrer aquela força, para a qual mande Vossa Mercê logo os seis infantes dos doze que mandou buscar a ela". Os outros moradores que não estivessem alistados nos corpos militares da ordenança deveriam contribuir com farinha "bastante para dar ração de quatro meses a ordenança com que a mandar socorrer". Mas ao que parece os colonos estavam se recusando a contribuir com a farinha necessária ao "sustento ordinário daquela gente, porque é grande a omissão com que as câmaras procedem em remetê-la". Por conta disso, cada vila deveria logo fornecer uma grande cota "dando sempre um mês porque deste modo será sempre infalível".

Também preencheriam as fileiras das Ordenanças os índios do aldeamento dos Padres, os quais deveriam acompanhar o Capitão Sebastião Ribeiro, que "os anime para que mostrem nesta ocasião o modo com que em outras já venceu os Holandeses a servido Sua Majestades". O Capitão e os índios deveriam se deslocar para a Ilha de Quiepe para ali esperar os holandeses, que com três navios andam sobre esta barra "e é muito provável vão fazer aguada a uma parte tão frequentada deles em outro tempo e donde hoje é certo não poderão recear nenhum perigo".

O Capitão-mor Gaspar Tourinho Maciel informava ao Capitão Sebastião Ribeiro que a

[44] Carta para o Governador da Capitania dos Ilhéus Antônio de Couros Carneiros. DH-BN, Volume 3, p. 112.
[45] BN-RJ. Carta que se escreveu ao Capitão-mor as Capitania dos Ilhéus. DH-BN, vol. 43, p. 50.

qualquer momento poderia aparecer nesta barra uma "*Armada Holandesa"*, devendo todos os homens estar de prontidão. Caso houvesse uma invasão inesperada a orientação era que os colonos

> Com suma brevidade se recolha aos Armazens que tenho mandado fazer nesta praça todas as farinhas que se poderem fazer nas vilas do Cairu, Boipeba Camamu, e bem assim do distrito de Maragugippe. E que para mais brevidade se encarregue a recondução das ditas farinhas, a diferentes pessoas para que cada uma em sua Vila trabalhem todas, ao mesmo tempo, nesta ocupação: e que a esse fim se ocupem as pessoas de maior sabença e atividade[46] [...]

Quando o capitão Sebastião Ribeiro recebesse esta notícia, deveria registrá-la na Câmara da Vila de Boipeba. Para dinamizar o envio das farinhas caso houvesse invasões, todos os escravos da dita vila e seu termo estariam "convocados e tomando para sua condução a esta praça todas as embarcações que qualquer parte que houver".

Ao mesmo tempo em que pairava uma ameaça de invasões estrangeira na Capitania dos Ilhéus, haviam diversos grupos indígenas resistentes ao projeto colonizador, empreendendo uma onda de contra-ataques nas Vilas de Baixo, gerando segundo os moradores

> Grande falta de mantimentos em que atualmente se acha fortaleza do Morro de São Paulo, resultada da omissão que houve em se recardarem as farinhas que as vilas lhe estão devendo, que logo se lhe acuda com toda a que é justo haver nela assim de sobresselente para qualquer ocasião do Inimigo que se oferece[47].

Justificativas como a falta de alimentos em Salvador e ou o não cumprimentos das cotas do Conchavo das Farinhas foi um dos argumentos utilizados com muita eficiência pelas autoridades locais para atrasarem o cumprimento do envio de farinha do Conchavo, bem como para obterem cada vez mais apoio do Estado na busca por escravos indígenas e garantirem as expansões para os sertões. Fatores climáticos, a exemplo das grandes estiagens, sonegação, dificuldades de escoamento bem como a mortalidade de escravos contribuíram muito para o agravamento da falta de alimentos, porém atribuir os problemas aos índios era bem mais vantajoso.

Na segunda metade do século XVII, a Coroa portuguesa planeja expandir seus limites territoriais para além da faixa litorânea, exigindo das autoridades coloniais grandes investimentos e um aparato militar de grande monta para poderem realizar essa expansão. Para a conquista dos territórios do interior das capitanias da Bahia, Ilhéus e Itaparica o

[46] Gaspar Tourinho Maciel, Capitão-mor que foi daquelas vilas, e ao Capitão Sebastião Ribeiro. DH-BN Volume 33, p. 112.
[47] Registro da provisão do Capitão-mor Antônio de Couro Carneiro. DH-BN Volume 9, p. 12.

Estado organizou inúmeras jornadas punitivas, entre as quais vale destacar a capitaneada por Gaspar Rodrigues Adorno, a qual percorreu grande parte do território de Ilhéus. Adorno percorreria os sertões com seiscentos índios, cinquenta Infantes e duzentos e trinta soldados da Ordenança, os quais deslocariam-se por todas as freguesias do Recôncavo "com suma brevidade e de cada uma delas tire o número que na lista se declara, este há de ser de Mamelucos, e brancos desobrigados , e gente acomodada ao fim para que se escolhe, e ao capitão de cada freguesia ordenar Vossa Mercê[48]".

> tomando-se para isso a quaesquer pessoa que nos seus distritos as tiverem, das quais lhe dará recibo para por eles se lhe tornarem a restituir acabada a jornada, e perdendo-se nela se lhe pagar, das despesas que se fazem e o tal capitão será obrigado a trazer pessoalmente a esta cidade os soldados que lhe tocarem armados na conformidade sobredita, até dez de Novembro seguinte dia[49].

Adorno contaria com a contribuição de vários capitães e sairia da cidade de Cachoeira acompanhados dos soldados, os quais deveria portar uma espingarda e um escudo a fim de melhorar sua defesa e a de seus companheiros. Para que as distâncias fossem minimizadas era necessário que a Real Fazenda providenciasse para essa jornada cinquenta cavalos para conduzirem os mantimentos, munições e ferramentas. Para esse grande empreendimento o Capitão-mor e Govenador da Capitania dos Ilhéus Antônio de Couros Carneiros teve como principal determinação punir o atrevimento do Gentio Aimoré, usando para isso "todo calor para castigar sua insolência". A entrada iniciaria do rio das Contas e percorreria toda aquela região até Maraú para

> [...] dali se vir destruído todas as Aldeias de que se tem suspeita que descem; E porque sendo tanto para se ter em cuidado os [ilegível] se não pode tirar infantaria alguma dessa praça, para semelhante empresa[50].

A fim de garantir ajuda das vilas de Cairu, Camamu e Boipeba, o Conde de Castelo Melhor fixou nessas três vilas, e também na vila de São Jorge dos Ilhéus, uma petição a fim de garantir voluntários para se reunir a expedição. Um fato curioso nessa jornada foi a presença de mercenários holandeses que, caso se reunissem aos demais, "partilhariam todos o prêmio da presa, que espero seja grande; e com a esperança do sossego em que ficaram essas vilas, a quem folgarei conservar sem o menor receio". A presença desses "mercenários holandeses" estava condicionada ao partilhamento do espólio, o qual poderiam ser índios escravizados, assim como títulos de sesmarias como gratificação pelos serviços prestados à Coroa.

[48] Carta para o sargento maior Pedro Gomes. DH-BN, Vol. 42, p. 41.
[49] Carta para o sargento maior Pedro Gomes. DH-BN, Vol. 42, p. 41.
[50] Carta para o Governador da Capitania dos Ilhéus Antônio de Couros Carneiros sobre a jornada do Sertão. DH-BN, Vol. 41, p. 41.

Nota-se que para se concretizar a colonização foi de fundamentação importância o bom funcionamento dos serviços militares, seja pela preocupação de ataques estrangeiros e seja pelos "inimigos internos". Essas funções também foram gerenciadas por Antônio de Couros, o qual para isso teve que negociar com diversos segmentos locais, uma vez que havia grande resistência dos moradores em servir nas fileiras das ordenanças e negavam-se em contribuir com a farinha necessária para a manutenção das tropas. Como visto ao longo do texto, esse personagem prestava uma gama de serviços ao monarca, fato que lhe rendeu grande prestígio social, tornando-se um dos homens mais importantes da Capitania dos Ilhéus durante o século XVII, fato valorizado nas sociedades de Antigo Regime, onde o *status social* representava um fator de distinção entre os homens que o ocupavam cargos prestigiados.

Os colonos que ocupavam cargos de governança deveriam ser escolhidos entre os mais distintos da localidade que moravam. Diante desse fato, nos pondera Nuno Monteiro[51] que se criaram estados de privilégios, no qual se erige a nobreza civil ou política, status usado por aqueles que conquistaram um grau de enobrecimento devido às ações valorosas que obraram, diferenciando-se da nobreza de sangue. A esse ato, a historiografia denominou economia moral do dom, de acordo com a qual aqueles beneficiados "passariam a estar ligados ao monarca por uma rede baseada em relações assimétricas de trocas de favores e serviços"[52]. Assim a concessão de tais honras por parte da metrópole agia no sentido de controlar a representação dos indivíduos e das ordens na sociedade, delimitando as hierarquias, estruturando uma configuração peculiar da sociedade.

Couros talvez fosse o maior interlocutor do designo do rei naquela localidade, fazendo chegar "a periferia as determinações do centro". A partir dessa lógica, não percebemos o Estado português do ponto de vista da centralização excessiva, mas com base no conceito de monarquia corporativista, no qual o rei partilhava o poder com outras instâncias da sociedade[53]. O Governador da Capitania dos Ilhéus Antônio de Couros Carneiros ainda se ocupava do bom funcionamento da estrutura administrativa e fiscal, auxiliando as câmaras no recolhimento de tributos e nos conflitos entre a elite local e o senado da Bahia.

No âmbito da administração colonial, é possível perceber que o exercício de determinados cargos administrativos especialmente os de grande prestígio social, a exemplo de Governador de Capitania, possibilitou àqueles que o ocupou a construção da "memória

[51] MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII. In. BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Amaral Ferlini. (Orgs.). *Modos de governar*: ideias e práticas políticas no Império Português - séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

[52] BICALHO, Maria Fernanda Baptista. "As câmaras ultramarinas e o governo do Império". In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; BICALHO, Maria Fernanda Baptista & GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos:* a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

[53] HESPANHA, António Manuel (Org.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

ampliada de suas práticas e estratégias"[54]. Nesse sentido, aqueles que serviram ao rei por muitos anos foram capazes de assegurar para si o controle de acesso a certas posições, bem como um conjunto de privilégios decorrentes dessas ocupações, tais como títulos, tenças, mercês. Antônio de Couros Carneiro se encaixa perfeitamente nesse perfil, pois ocupou os cargos de capitão-mor, governador da capitania de Ilhéus, recebeu a Ordem de Cristo e o status de senhor de engenho de Cairu. Foi também armador de entradas ao sertão e administrador das farinhas que sustentaram a capital do Brasil, conseguindo angariar prestígio também para seus descendentes, a exemplo de seu neto João de Couros Carneiro o qual iniciou sua carreira militar como soldado, tornou-se Alferes da companhia da guarnição da fortaleza do morro de São Paulo e, tornando-se Coronel de milícia[55].

Artigo recebido em 16/06/2016

Aprovado para publicação em 21/08/2016

Referências

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. 7ª ed. rev. anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000.

AZEVEDO, Tales de. *Povoamento da Cidade de Salvador*. Salvador: Ed. Itapuã, 1969.

BARROS, Rafael dos Santos**.** *Da imposição à Vocação:* A economia da capitania dos Ilhéus nos circuitos mercantis. Revista Eletrônica História em Reflexão (UFGD), v.9, p. 1. 2015.

BARTH, Fredrik. *Scale and social organization.* Oslo: Universidade Forlaget, 1978.

_____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981a. v. 1.

[54] FRAGOSO, João Luís Ribeiro; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos:* a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
[55] Registro da carta-patente do Capitão João de Couros Carneiro. DH-BN, Vol. 22, p. 41.

_____. Analytical dimensions in the comparison of social organizations. In: _____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981b. v. 1, p. 61-75.

_____. Models of social organization III. the problem of comparison. In: _____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981c. v. 1, p. 61-75.

_____. Models of social organization I. the analytical importance of transaction. In: _____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981d. v. 1, p. 32-47.

_____. Anthropological models and social reality. In: _____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981e. v. 1, p. 14-31.

_____. Models reconsidered. In: _____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981f. v. 1, p. 76-104.

_____. On the study of social change. In: _____. *Process and form in social life.* Londres: Routlegde & Kegan Paul, 1981g. v. 1, p. 105-118.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Amaral Ferlini. (Orgs.). *Modos de governar:* ideias e práticas políticas no Império Português - séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. 2ª Edição. Lisboa: Edições 70, 2014.

CALMON, Pedro. *Introdução e Notas ao Catálogo Genealógico das principais Famílias, de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão.* Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985. v. 2.

CAMPOS, João da Silva. *Crônicas da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. 3ª ed. Ilhéus: Editus, 2003.

COSTA, Ana Paula Pereira. *Corpos de ordenanças e chefias militares em Minas colonial:* Vila Rica (1735-1777). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

DIAS, Marcelo Henrique. *Farinha, Madeiras e Cabotagem:* A Capitania de Ilhéus no Antigo Sistema Colonial. 1ª Edição. Ilhéus: Editus, 2011.

DIAS e CARRARA, Marcelo Henrique e Ângelo Alves. *Um Lugar na História*. Ilhéus: Editus, 2007.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro; BICALHO, Maria Fernanda Baptista & GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo Regime nos trópicos:* a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 27ª ed. São Paulo: Publifolha, 2000.

HESPANHA, António Manuel (Org.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807).* Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

LENK, Wolfgang. *Guerra e Pacto Colonial:* A Bahia contra o Brasil Holandês (1624-1654). São Paulo: Alameda, 2013.

MAGALHÃES, Pablo Antônio Iglesias. *Equus Rusus*: A Igreja Católica e as Guerras Neerlandesas na Bahia (1624-1654): 2010. Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal da Bahia, 2010.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros*: povos indígenas e colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fapesp, 2002.

SALGADO, Graça (Org.). *Fiscais e meirinhos:* a administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *A Morfologia da Escassez:* política econômica e crises de fome no Brasil. Niterói: UFF, 1991 (tese de doutorado).

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. 11ª ed. São Paulo: UNESP; Salvador: EDUFBA, 2008.

Documentos Históricos

Cartas para as vilas de Cairu, Camamu, Boipeba, Morro de São Paulo e Ilhéus, 25/031650 e 26/03/1650. DH-BN, vol. 48, pag. 44, 45, 46, 47, 48 e 50.

Cartas para o governador de Ilhéus, 02/05/1650, 07/05/1650, 19/05/1650, 23/05/1650, 02/06/1650, 09/06/1650, 21/06/1650, 22/06/1650, 23/06/1650, 06/08/1650, 18/12/1650. DH-BN, vol. 64, pag. 52, 53, 59, 60, 62, 63, 69, 70, 71, 72, 76 e 85.

Carta que se escreveu aos Officiaes da Camara de da Villa de Cairu para se não fabricarem nella engenhos, 27/02/1673. DH-BN, vol. 08, pag. 349.

Carta para o Governador da Capitania dos Ilhéus Antônio de Couros Carneiros, 12/06/1951. DH-BN Volume 3, p.112.

Carta para o Governador da Capitania dos Ilhéus Antônio de Couros Carneiros sobre a

jornada do Sertão. DH-BN, Vol. 41, p. 41.

Carta para o sargento maior Pedro Gomes. DH-BN, Vol. 42, p. 41.

Carta que se escreveu ao Capitão-mor as Capitania dos Ilhéus. DH-BN, vol. 43, p.50.

Gaspar Tourinho Maciel, Capitão-mor que foi daquelas vilas, e ao Capitão Sebastião Ribeiro. DH-BN Volume 33, p.112.

Registro da carta-patente do Capitão João de Couros Carneiro. DH-BN, Vol. 22, p. 41.

Registro da provisão do Capitão-mor Antônio de Couro Carneiro. DH-BN Volume 9, p.12.

Registro da Provisão de SM por que manda pagar ao conde d'Aouguia as propinas que deixou de levar dos Contratos desta Bahia e Pernambuco, depois da prohibição dellas, 05/01/1665. DH-BN, vol. 22, pag. 89.

Crônicas de El Dorado: uma análise dos relatos dos cronistas espanhóis sobre uma terra de riquezas fabulosas na América do Sul (1536-1542)

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes[1]

Wederson de Souza Gomes[2]

Chronicles of El Dorado: an analysis of the Spanish chroniclers' reports about a land of fabulous wealth in South America

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64728

[1] Professor Doutor na Universidade Federal de Ouro Preto. Orientador do projeto de pesquisa pelo Programa Institucional de Voluntários de Iniciação Científica (PIVIC).

[2] Mestrando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Projeto desenvolvido durante a graduação pelo PIVIC (Programa Institucional de Voluntários de Iniciação Científica).

Resumo:

O presente trabalho analisa aquilo que se convencionou chamar dentro da historiografia de El Dorado. Através de análise dos cronistas que narraram as expedições em busca da Província e/ou Cacique dourado, e embasados no aporte historiográfico buscamos identificar aspectos descritivos do evento. Buscamos abordar diferentes cronistas, expedições e períodos para compreender o imaginário que circundaram o mito. Uma observação minuciosa do evento e seu caráter de representação evidenciaram o imaginário que perpassou a Europa Moderna e encontrou subsídio no Novo Mundo. El Dorado era uma região de grandes riquezas que de uma lógica racional ganhou um caráter mítico.

Palavras-chave: El Dorado, Maravilhoso, Novo Mundo, Expedições de Conquista.

Abstract:

The present work analyzes what is called "inside the historiography of El Dorado". Through analysis of the chroniclers who narrated the expeditions in search of the province, and/or golden Cacique, and grounded in the historiographical contribution we seek to identify descriptive aspects of the event. We address different chroniclers, expeditions and periods to understand the imaginary that circled the myth. The chroniclers produced between the sixteenth and seventeenth were essential for this work thorough observation of their representative character of an imaginary that pervaded Modern Europe and found benefit in the New World.

Keywords: El Dorado; Marverlous; New World, Expeditions of Conquest.

Os séculos XV e XVI representaram um período de profundas mudanças no cenário europeu. A transição do período medieval para a Modernidade propiciou transformações na forma como os homens daquele período se relacionavam e enxergavam o mundo. A busca pelas especiarias da Costa Asiática ocasionou na chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo e após a expedição do genovês foram organizados diversos empreendimentos em direção àquele novo continente. Segundo Enrique Gandía, "na América, nos primeiros anos do descobrimento, as notícias vagas que eram dadas pelos índios sobre os Impérios do México, Chibchas e do Peru, vislumbrou regiões inconcebíveis e misteriosas, cheias de riquezas infinitas" (GANDÍA, 1929, p. 106).

Dentre os diversos empreendimentos que ocorreram no Novo Mundo, a procura por El Dorado obteve destaque, e por mais de três séculos mobilizou expedicionários que visavam encontrar a Província ou Lagoa do Dourado. Cobiçado pela possibilidade de uma riqueza aurífera inesgotável, o mito de El Dorado possui elementos operantes que o distingue dos demais mitos da conquista. Arraigado por influências que advém da Antiguidade Clássica e perpassa o maravilhoso medieval europeu, o mito doradista não ocorreu de forma isolada. Às notícias sobre a Província e/ou Lagoa de El Dorado estão sobrepostas ações, crenças, contato com a cultura indígena e experiências precedentes dos expedicionários.

Seja na forma de um reino completamente dourado ou na personificação de um índio que mergulhava em uma lagoa polvilhado por ouro, o mito se propagou mudando de características e região. As primeiras expedições que estão vinculadas à procura de El Dorado circundaram toda a região norte da América do Sul, todavia nunca foi encontrado qualquer indício real da sua localização ou existência. Demetrio Ramos Perez afirma que "El Dorado no existía en ninguna parte, pues era fruto de la concreción de las ideas clásicas sobre indicios de posibilidad que el conquistador acumuló, por el paso de unas a otras huestes, sobre un supuesto racional" (RAMOS PEREZ, 1973, p. 462). A impossibilidade de encontrar El Dorado fez com que ele ganhasse um caráter mítico, sem, contudo, que cessassem as expedições de procura.

Os mitos da conquista e as possibilidades de um El Dorado

Quando pensamos em El Dorado e sua singularidade faz-se necessário um entendimento das operantes do mito que possui desde aspectos maravilhosos até uma racionalidade empírica característica da primeira modernidade. Analisar esses traços do pensamento quinhentista permite uma avaliação mais adequada do mito.

Compreende-se o maravilhoso como uma categoria de compreensão do mundo presente em um amplo espectro de tempos e espaços. Mas nem por isso o que se entendia por maravilha foi sempre a mesma coisa. Para que possamos compreender o maravilhoso em qualquer sociedade ou civilização é importante analisar o vocabulário do período.

Jacques Le Goff faz tal afirmação em sua obra *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval* (LE GOFF, 1983: 17). Um elemento importante para compreensão do maravilhoso refere-se à herança, algo que se recebe, podendo ser moldado ou adaptado. Várias sociedades receberam algum legado do maravilhoso que pertence às camadas mais antigas do corpo social. No cristianismo, todavia, temos uma herança pouco significativa do maravilhoso.

Le Goff pondera que há um maravilhoso cristão, mas que não se trata de uma representatividade significativa. "O sobrenatural, o miraculoso, que constituem o que é o princípio do cristianismo, parecem diferentes, por natureza e função, do maravilhoso, embora tenham marcado com seu selo o maravilhoso cristão" (LE GOFF, 1983, p. 18). Segundo Le Goff, o maravilhoso foi uma forma de resistência à ideologia oficial do cristianismo, o miraculoso, por sua vez, referia-se a aspectos sobrenaturais e encerrava-se como elemento restrito do vasto domínio do maravilhoso.

Na transposição da Idade Média para o princípio da Modernidade alguns elementos do maravilhoso passam a ser encarados de forma diferenciada. Durante o empreendimento da conquista e o primeiro contato com o Novo Mundo, Colombo discerne bem entre monstruosidade e maravilhas. A monstruosidade significaria uma violação física das normas universais, já as maravilhas seriam as percepções físicas que causam espanto. "Colombo não pretende descartar a possibilidade do monstruoso, mas limita escrupulosamente suas pretensões de tê-lo contemplado; já o maravilhoso, observa-o em primeira mão, repetidas vezes" (GREENBLATT, 1996, p. 102). Stephen Greenblatt cita uma passagem de Alberto Magno que representa o maravilhamento de forma relevante. Segundo o crítico literário a sensação do maravilhamento se define como uma compressão e suspensão do coração causado pelo espanto diante a aparência sensível de algo encantador, tão grande e tão excepcional que o coração sofre uma forte contração (GREENBLATT, 1996, p. 110).

*"*O maravilhoso, portanto, se propõe como expressão de um critério de diferenciação cultural entre valores de referência propícios a instaurar uma comunicação entre o autor, seu público e as prerrogativas de um mundo disforme*"* (LANCIANNI, 1991, p. 22).

A busca por compreensão e explicação de El Dorado suscita importantes reflexões que extrapolam o mito e exigem uma compreensão pormenorizada do imaginário. Para além do pensamento maravilhoso e medieval que é repleto de elementos metafísicos, o que se percebe na busca por um território portentoso e paradisíaco são traços de um ideário que remonta muito dantes, desde a Antiguidade.

Johnni Langer pontua que partir de fins do século XV, a Europa foi acometida de um grande retorno à mitologia clássica e a nostalgias perdidas, através da literatura, pintura, escultura e da poesia. Em parte, pelas novas terras descobertas - que reavivaram esses símbolos enfraquecidos no imaginário europeu - e também pelas mudanças culturais efetuadas pelo renascimento clássico, que antecedeu a formação dos mitos americanos

(LANGER, 1997:32). Fernando Aínsa, por seu turno, destaca que a conquista americana oscilou entre dois polos tensionais: a Idade de Ouro e o El Dorado. De certa forma, essa tensão já estava enunciada desde os gregos, que concebiam que a partir do Mar Mediterrâneo existiam três continentes, cujo mundo grego representava o centro. A comunicação entre os demais continentes seria o elemento que quebraria esse equilíbrio paradisíaco. A navegação trazia consigo o caos, pois ela permitia a comunicação entre as partes do mundo que foram separadas pela ordem natural.

Os grandes filósofos da Antiguidade Grega, revela-nos Aínsa, acreditavam que a Idade do Ouro representava um paraíso idílico onde o homem vivia em paz, sem corrupção. A natureza fornecia àqueles homens todos os alimentos necessários, sem que estes precisassem trabalhar ou disputar esses alimentos. A Idade do Ouro remonta uma ideia de paraíso na terra, paraíso esse que só poderia ser mantido através do isolamento e do distanciamento. O homem da Idade do Ouro deveria aceitar aquilo que tinha para manutenção de sua felicidade (AINSA, 1998, p. 86).

Hilário Franco Jr., no mesmo sentido de Aínsa, aponta que o primeiro mito da humanidade possivelmente tenha sido a condição perfeita perdida, ou seja, o paraíso perdido. No ocidente medieval esse sonho coletivo estava alicerçado na Bíblia que se abre e fecha com o paraíso. A Idade Média que havia herdado elementos de inúmeras sociedades oscilava em duas concepções temporais diferenciadas. Uma temporalidade cíclica de herança greco-romana, em que, a sociedade retornaria, em algum momento, àquele *Paraíso* perdido. Em outra perspectiva, a judaico-cristã, tínhamos uma temporalidade linear, cujo homem caminharia para o fim, todavia o *Paraíso* do fim dos tempos não podia ser o do princípio. A cultura popular medieval, que ainda idealizava o tempo de forma circular, enxergava o *Paraíso,* ao qual os justos terão acesso, como sendo o *Paraíso primitivo*. O Novo Mundo se insere nesse contexto como uma região paradisíaca que permitiria recuperar a Idade do Ouro e daí a possibilidade de se encontrar elementos portentosos que iam além da realidade física.

O maravilhamento e o paradisíaco orientavam fortemente a forma de enxergar o mundo dos conquistadores que partiam da Europa e desbravavam o Novo Mundo em busca de riquezas, prestígio e ascensão social. Todavia, como assevera Demétrio Ramos Perez, todos os relatos relacionados ao mito doradista apresentam-nos uma tese vinculada à história das ideias. Tal tese é parcialmente contrária à noção de que apenas elementos maravilhosos fundamentaram as expedições primitivas relacionadas a El Dorado; ao contrário, para o autor, havia por detrás delas forte embasamento empírico e anti-mítico. A expedição de Diego de Ordás[1] que é apresentada como uma das precursoras do mito de El Dorado no continente americano na verdade foi planejada racionalmente e alicerçada nas experiências adquiridas nos empreendimentos ocorridos em México-Tenochtitlán e no Peru.

El Dorado, mais que existir concretamente, germinava da mente e foi o resultado de

[1] Diego de Ordás foi um distinto capitão e expedicionário de Hernan Cortés durante a empresa de conquista de México-Tenochtitlán. Participou inclusive no processo de conquista da Ilha de Cuba.

um conjunto de elementos reais. O entendimento da realidade histórica que possibilitou a crença no mito estabelece que seja retraçado um mapa das expedições. É preciso ter em mente que elas não são distintas entre si e estavam intrinsicamente conectadas. A forma como o mito proliferou teve o impulso de ideias, experiências e referências distantes da localização geográfica. Ramos Perez aponta um importante questionamento para desenvolver a sua perspectiva. "Como se explica o que chega a ser, precisamente, o suporte do mito? E mais ainda, o que possibilitou sua revitalização exultante? " (RAMOS PEREZ, 1973, p. 3). E complementa afirmando que a gênese pode seguir caminhos diversos, poucas vezes retilíneos e isso impossibilita encontrar uma linha progressiva para o acontecimento.

A compreensão da ideia racional do mito de El Dorado sugere pensar operações empreendidas desde a primeira viagem de Colombo e a conquista da Nova Espanha. O genovês havia calculado previamente onde se situavam as ilhas e as cidades. O convencimento de Colombo e a crença de estar na região asiática fez com que ele não desconfiasse que estivesse em outro território. Após o choque de não terem sido encontradas as ilhas asiáticas, consideradas autênticas pelos relatos de Marco Polo e Mandeville, formou-se um vazio difícil de superar e era necessário substituir por algo concreto. Tendo em vista que o imaginário propicia várias fábulas, os conquistadores posteriores examinariam todas as possibilidades para cumprir esse vazio. Os objetivos asiáticos, que até então estiveram vigentes, foram substituídos pelos mitos atlânticos. Como apresentamos, nesse momento ressurgem as velhas fábulas sobre as ilhas da eterna felicidade ou juventude eterna e também as influências medievais e renascentistas. Esse eixo temático, ou seja, a antiguidade clássica paradisíaca e o maravilhoso medieval serviram de estrutura para Cortés e sua empresa quando a ilusão asiática havia sido descartada.

Não há relevância em retraçar e expor todo o processo do empreendimento de Cortés, mas pontuar suas ideias que teriam sido relidas pelos caçadores de El Dorado. Cortés opera a conquista do Império Asteca no mesmo momento em que "tudo parecia inclinar para as costas asiáticas, finalmente encontradas; quando toda atenção se colocava no velho empenho renascido, incluindo a vontade do próprio Cortés" (RAMOS PEREZ, 1973, p. 6). Quando a busca pelo continente asiático reacende e, a Nova Espanha parecia não ser tão atrativa, a empresa de Cortés reaviva a chama e mostra um território rico e próspero. Os empreendimentos que sucederam a empresa de Cortés buscavam terras nunca vistas e ouvidas, ou seja, uma segunda Nova Espanha.

As primeiras informações da Província da Meta, aquela que seria considerada como a precursora de El Dorado, apresentam aspectos relevantes para que possamos compreender a transmissão das notícias e a forma como operou esta difusão. As ações empreendidas por Ordás sofriam influências das empresas de Cortés e Pizarro. Ramos Perez aponta que em 12 de setembro de 1529, Ordás teria recebido a proposta de iniciar a empresa de conquista na região do Rio da Prata e ressalta que o expedicionário de Cortés tinha referências sobre as riquezas argentíferas daquela região (RAMOS PEREZ, 1973, p. 18). O conquistador reflete durante meses sobre o assunto, procura por informações e pessoas que estivessem inteiradas, e só assim recusa a empreitada. Apesar dos incentivos de próspera fortuna,

testemunhos de outros conquistadores e mesmo com a possibilidade de assumir o controle na região do Rio Prata, o conquistador escolhe se dirigir para o território do Maranhão e da Paria no ano de 1530. A recusa pela região do Prata estaria alicerçada em conhecimentos empíricos do período, no qual a localização geográfica do local fazia com que ela fosse menos atraente que os territórios do Maranhão e da Paria.

Em recente trabalho, a historiadora Maria Izilda Santos de Matos analisa o relato do Frei Gaspar de Carvajal[2] e apresenta traços valiosos para compreensão do imaginário quinhentista. "Desde os finais da Idade Média, existiam preceitos que os climas eram determinantes da distribuição dos metais" (MATOS, 2012, p. 190). A produção argentífera e aurífera no período estava associada às posições geográficas da região (latitude/longitude) e esse era um dos condicionantes para que os conquistadores se lançassem em busca das regiões e suas riquezas. Ramos Perez aponta esse viés como um dos elementos que suscitou a predileção de Ordás pelo norte equatorial. Os letrados e teóricos do período consideravam que os metais eram como plantas e que regiões mais próximas aos trópicos seriam mais favoráveis para que encontrassem ouro, devido a sua maior proximidade do Sol. O ouro estaria no círculo equatorial, logo a região do Rio da Prata que estava abaixo da linha equatorial era menos atraente.

O ideário de que metais são como plantas na terra percorreu todo o século XVI até o século XVII, pois, segundo Ramos Perez, Herrera y Tordesillas[3] afirma que os metais são como plantas escondidas nas entranhas da terra. A conclusão que Ramos Perez apresenta sobre a análise é: "He aquí, pues, sobre tierras concretas del intertrópico, la cualificación de una esperanza racional, operando claramente en sustitución tanto de los arrumbados supuestos asiáticos como de los mitos legendarios" (RAMOS PEREZ, 1973, p. 24).

A análise produzida por Ramos Perez é confirmada nos relatos produzidos por Fernández de Oviedo[4]. As primeiras expedições em busca da região da Meta datam do ano de mil quinhentos e trinta e dois. Fernández de Oviedo apresenta em seus relatos que Ordás partiu no dia vinte três de junho de mil quinhentos e trinta e dois rumo ao Rio Huyapari[5] acima em busca de riquezas auríferas.

O empreendimento de Ordás tinha como pressuposto o êxito de Cortés, todavia ele não tinha as mesmas condições e não pôde seguir adiante com sua empresa. Apesar da retirada estratégica, as suspeitas de uma próspera região aurífera foram confirmadas e a existência de pessoas contrariadas por não continuar o trajeto serviria de motor para que

[2] Expedição na região do Quito, momento onde El Dorado aparece em relatos e correspondências.
[3] O Cronista Maior de Castela escreveu sua obra *História Geral dos Feitos Castelhanos nas Ilhas e Terra Firme do Mar Oceano* no ano de 1615. Ainda no século XVII continuavam a ponderar essa lógica dos metais como plantas.
[4] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés narra no Livro XXIV do capítulo III, p.216 do Tomo Primeiro da Segunda Parte como ocorreu a expedição de busca pela Província da Meta nos arredores do Rio Huyapari (Orinoco).
[5] Segundo Gonzalo Fernandes de Oviedo y Valdés, Huyapari foi o nome dado pelos espanhóis ao Rio Orinoco. Orinoco era a denominação utilizada pelos indígenas que habitavam seus arredores. Idem Fernández de Oviedo, p. 216.

retornassem futuramente. Os conquistadores se mobilizariam facilmente pela fama da província da Meta e então a conquista se tornaria uma realidade. Ramos Perez reforça que o importante era saltar de uma suposição para uma certeza e não permitir que aquilo escapasse de suas mãos. Entretanto, Ordás não poderia presumir o efeito que aquilo causaria ao longo do tempo em empresas posteriores.

A racionalidade defendida por Ramos Perez é aristotélica, ou seja, baseada em premissas, mais do que na experiência. O que ocorre nesse caso é uma feliz sobreposição entre premissa e experiência, em que a última parece confirmar a primeira. Por isso, quando as coisas não se concretizavam o erro era do conquistador. A experiência adquirida por aquele expedicionário havia fracassado, contudo outros obtiveram sucesso antes. Ordás e o *precipitado de previsión*, que se adiantam às sugestões que surgiriam com a Conquista do Peru. Ou seja, de onde vinha o ouro do Caribe se o Caribe não tem muito ouro? De onde veio o ouro para o resgate de Atahualpa? Devia haver uma fonte. Se o cálculo apriorístico está atrelado à ideia de um país aurífero incerto e sem nome, isso é resultado de uma avaliação teórica e das condições naturais. A ausência de motivações míticas e uma matriz racional apoiada na experiência estariam enraizadas na empresa de Cortés.

O trabalho construído por Ramos Perez busca nas expedições de conquista do Novo Mundo elementos que comprovem a sua tese, ou seja, empreendimentos empíricos e racionais. A lagoa de Tenochtitlán é um dos motores que serviu de referência aos conquistadores. Quando expedicionários posteriores se lançaram em busca de regiões auríferas mostravam ouro e prata para que assim os indígenas lhes indicassem o direcionamento e o que seria encontrado. Os relatos indígenas sugeriam uma mescla de verdades e mitos, tal como observa Matthew Restall. “Segundo os estudiosos da Mesoamérica, área civilizacional que abrangia a maior parte do México e da América Central, os nativos não reconheciam distinção entre mito e história” (RESTALL, 2006, p. 19). Desta forma, o aparato cultural do conquistador em contraste com a cultura dos índios criava distorções e estas distorções metamorfoseavam a concepção dos novos empreendimentos.

Ramos Perez defende que, inicialmente, a procura por ouro não tinha relação com El Dorado. As expedições que se tornaram referência do mito aconteceram com um embasamento racional, porém as novas conquistas e o contato com diferentes impérios e riquezas americanas forneceram elementos para que o mito permanecesse vivo. Essa também é a conclusão defendida por Langer em sua análise sobre as expedições de busca por El Dorado. O historiador assevera que os europeus afirmaram *compreender* as descrições indígenas, criando assim o mito. O que ocorreu, porém, foi uma adaptação improvisada dos supostos diálogos, a conquista também está presente na troca de palavras. A formação do mito confirmou essa relação (LANGER, 1997, p. 38).

Os autores supracitados trabalharam com orientações diferenciadas sobre o relacionamento dos castelhanos com o portentoso, paradisíaco e empírico. O que percebemos, entretanto, é que à busca de El Dorado estão entrelaçadas essas diferentes perspectivas. As operantes do mito incluem aquilo que Greenblatt considera como um

maravilhamento, no qual o instável, movediço, e não apenas o signo se fizeram presentes. O Novo Mundo suscitando a crença de um paraíso presente demonstra a leitura e interpretação daqueles homens sobre a realidade. Misturavam-se às suas expectativas as esperanças bíblicas e as leituras de poetas e filósofos da antiguidade. O elemento empírico corrobora. Apesar da mescla entre a fábula e o real os conquistadores eram homens que possuíam um pensamento apriorístico. Essa evidência é clara até mesmo na forma como eles lidam com o mito de El Dorado, as expectativas são produzidas através de experiências precedentes.

O El Dorado que se constrói no Novo Mundo incorpora à sua matriz diversos conhecimentos acumulados. Os cronistas narram suas experiências, expectativas, crenças e os referidos autores apresentados realizam considerações relevantes para enxergar a estrutura do mito.

Crônicas de El Dorado: Sua origem primitiva e formalização

A historiografia sobre a busca por El Dorado é tímida e pouco destacada. Existem trabalhos que tocam no tema, mas, por vezes com um enfoque em outras questões que não especificamente o mito. Os trabalhos mais recentes como o das pesquisadoras María Jesús Benítes e Maria Izilda Santos de Matos buscam analisar a expedição de Gaspar de Carvajal, todavia o interesse de ambas é centrado nas amazonas, outro traço marcante das expedições de conquista e que estão atreladas a El Dorado.

No que se refere ao presente trabalho, Matos destaca que no Quito circulavam narrativas sobre a existência do País da Canela, localizado no Oriente equatorial (MATOS, 2012, p. 190). Benítes assevera que a lenda original de uma lagoa (a Guatavita), cujo seu leito encontrava-se uma quantidade incomensurável de ouro, produziu um dos mitos mais persistentes e trágico processo de conquista e colonização: El Dorado. Tanto o país da Canela e a lagoa do Cacique Dourado situavam-se em algum lugar na vasta selva oriental (JESÚS, 2008, p. 55). O Quito, como asseverado pelas autoras, é o ponto de partida para concretização e formalização do mito e será objeto de nossa análise a seguir.

Gonzalo Fernández de Oviedo[6], Primeiro Cronista do Novo Mundo, percorreu diversas regiões do continente americano e isso lhe permitiu observar inúmeras ocorrências. Fernández de Oviedo em sua obra *História General y Natural de las Indias* realizou uma significativa descrição e "representação" da Província do Quito[7]. O trabalho realizado por

[6]Nasceu e morreu em Madrid (1478-1557), participou da Conquista do Reino de Nova Granada, teve uma longa permanência na Itália e esteve no continente americano, onde pode recorrer e contemplar a testemunhos de forte observação. Relevante para historiografia, seus relatos o transformaram em primeiro cronista do Novo Mundo. Horacio Jorge Becco apresenta essa descrição na compilação de crônicas referentes às buscas por El Dorado, "*Crónicas de El Dorado".* Biblioteca Ayacucho*,* p. 1, 2003.

[7]Quito (originalmente *San Francisco de Quito*) é hoje a capital e a segunda maior cidade do Equador, localizada no noroeste da América do Sul. À época sobre a qual escrevemos, era conhecida como Província do Quito, após a conquista de Sebastian de Benálcazar a região foi rebatizada e passou a ser chamada de San Francisco de

Fernández de Oviedo tem grande relevância, pois sua minuciosa relação pode ser compreendida como uma construção etnográfica de várias regiões do Novo Mundo, inclusive do Quito.

As análises historiográficas sobre os cronistas do período apontam que a Província do Quito se apresentava como uma região rica em canela e também onde teriam feito menção à existência *del Dorado*. A região do Rio Huyapari (Orinoco) também foi proeminente em riquezas e, foi nas suas encostas que surgiram as primeiras informações sobre a Província da Meta, além da descrição de ritos culturais que mais tarde serão incorporados ao mito.

As crônicas produzidas no Novo Mundo foram de suma importância para compreensão e representação do novo continente, além de servir como referência para conquistadores a posteriori. Como ressalta Roger Chartier, a circulação multiplicada de escritos impressos modificou as formas de sociabilidade, sendo inclusive o responsável por permitir novos pensamentos e transformar as relações de poder durante o período do Antigo Regime nos séculos XVI e XVII. É preciso entender que a leitura desses escritos não se trata apenas de uma operação abstrata de intelecção. É preciso pôr em jogo o corpo, se inscrever num espaço e em uma relação consigo ou com outro (CHARTIER, 1991, p. 178). Os escritos produzidos tinham objetivos e intencionalidades implícitos, ou seja, exaltar os sucessos e garantir retorno dos esforços e recursos investidos.

Juan Gil[8], importante catedrático, destaca que no ano de mil quinhentos e trinta e nove apareceu o primeiro escrito que fazia menção ao nome de El Dorado[9]. Gil ressalta que essa denominação foi dada na região do Quito pelo expedicionário Sebastian de Banalcazar para designar um cacique que "segundo se dizia, se lavava todo dia desnudo e ao sair ungido com resina, se polvilhava de ouro em pó, e esta era sua única vestimenta, pois era algo maravilhoso o resplendor que exibia seu corpo" (GIL, 1989, p. 65). O catedrático, entretanto, ressalta que essa é uma explicação que surgiu posteriormente, a partir de um conteúdo vazio que datava de muito antes.

A difusão e distorção do mito ficam mais evidentes quando Gil pondera que a "primeira menção manuscrita não faz qualquer alusão ao índio cacique que tanto dará o que falar depois de Fernández de Oviedo e historiadores posteriores, cada um deles embelezou a lenda com características mais exóticas" (GIL, 1989, p. 65). Inicialmente El Dorado apareceu como o nome de uma região, a qual Benalcázar saiu em demanda e de onde se ouvia muitas notícias sobre ouro e pedras[10].

Quito.

[8] Juan Gil foi catedrático de Filología Latina de la Universidad de Sevilla.

[9] Juan Gil aponta em sua obra Mitos y utopías del Descubrimiento (III - El Dorado) como teriam sido difundidas as primeiras notícias escritas sobre El Dorado.

[10] Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Océano*. Década V. Libro VII. Capítulo XIV. Madrid, 1615, p.225 narra que Benalcázar soube sobre a província do Dourado na região do Quito e resolveu sair em busca.

[10] Fernández de Oviedo faz essa importante descrição no Libro XLV. CAP I, Terceira Parte – TOMO IV, p. 136 da

Os relatos acerca da região do Quito e os arredores do Rio Huyapari, a exaltação daquelas riquezas e, por conseguinte, de sua localização, serviram como referências para impulsionar a busca e concretizar o mito de El Dorado. Os empreendimentos posteriores à empresa de Ordás se pautavam naquelas vultosas descrições. Sebastian de Benalcazar, Gonzalo Jiménez de Quesada e também Gonzalo Pizarro, importantes conquistadores do século XVI, se utilizaram desses relatos para seguir adiante com suas expedições.

A Meta, província primogênita cujas riquezas eram tão atraentes, mostrava que após o Império Asteca e Peru Incaico, ainda poderia ser encontrada uma região ainda mais promissora. Quando Ordás interrompeu o trajeto ao longo do Huyapari ele semeou a esperança e acendeu o estopim para novos empreendimentos. As encostas do Rio Huyapari e a província do Quito foram os referenciais para difusão da fama e crença de que El Dorado existisse. A assimilação das Províncias da Meta e Quito reafirmavam a existência daquele que poderia ser o terceiro reino[11] e também a fonte das inesgotáveis riquezas encontradas.

El Dorado: um índio dourado, uma lagoa e uma terra rica em canela

Como destacado anteriormente, as expedições primitivas vinculadas à busca de El Dorado nada mais eram do que empresas de conquista cujo objetivo principal era encontrar grandes reservas auríferas. Um exame criterioso das fontes e da historiografia sobre o tema mostra que na verdade ocorreu uma sobreposição entre elementos empíricos e míticos.

Analisando as relações produzidas pelos cronistas Antonio de Herrera y Tordesillas e Gonzalo Fernandez de Oviedo é possível entrever como e onde se deram as informações sobre El Dorado e também acerca da existência de um território com uma enorme quantidade de canela. Fernández de Oviedo em sua obra *Historia General e Natural de las Indias*, apresenta que o capitão Sebastian de Benalcázar havia lhe dito pessoalmente na cidade de Santo Domingo sobre a existência de um território com quantidade abundante de canela. Sebastian de Benalcázar foi um importante conquistador do Novo Mundo, militou em terra firme, nas províncias e governo de Castela do Ouro no tempo do governador Pedrarias Dávila, em meados dos anos de mil quinhentos e quatorze. Reconhecido por Dávila como um bom homem, seguiu para a governação de Honduras juntamente do capitão Diego Albitez, um escrivão e outras pessoas. Mais tarde Benalcázar veio a conhecer os capitães Almagro e Pizarro vindo a se tornar o tenente da região do Quito e posteriormente fundou a cidade de São Francisco[12].

Fernández de Oviedo ressalta que Sebastian de Benalcázar havia lhe dado tal notícia

---

História Geral e Natural das Índias como se deu a ascensão e o sucesso militar de Sebastian de Benalcazar.

[11] Juan Gil aponta que Antonio Sedeño e Gerónimo Ortal em meados de 1535 estavam procurando a província da Meta. Estando em Porto Rico, houve um verdadeiro frenesi por acreditarem que haviam encontrado o outro Peru. *Mitos e utopias del descubrimiento.* Vol.III: "El Dorado". Madrid, Alianza Editorial, p. 35, 1989.

[12] Fernández de Oviedo faz essa importante descrição no Libro XLV. CAP I, Terceira Parte – TOMO IV, p. 136 da História Geral e Natural das Índias como se deu a ascensão e o sucesso militar de Sebastian de Benalcazar.

no momento em que retornava à Espanha e que também havia se tornado governador de Popayán. Durante o conflito entre os índios do Quito e suas comarcas, Benalcázar teria ouvido falar sobre este local onde haveria grande quantidade de canela, além de ouro e prata.

> é aqueste Benalcáçar desde estonces tuvo noticia mucha de la canela, é aun segund él me dijo en esta ciudad de Sancto Domingo, cuando tornaba de España proveydo por gobernador de Popayan , su opinión era que hácia el rio Marañón la avia de hallar, é que aquella canela se avia de llevar á Castilla é á Europa por el dicho rio, porque segund los indios le avian dado noticia del camino, pensaba él que no podía faltar, si su información no fuese falsa; la qual tenía por çierta é de muchos indios (FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1855, p. 382).

A província do Quito e o tenente Sebastian de Benalcázar estavam sob o comando militar do Marquês Francisco Pizarro. Ao saber da traição de Benalcázar[13], o Marquês enviou seu irmão Gonzalo Pizarro para assumir a governação do Quito. Benalcázar havia partido para o Reino da Nova Granada onde Jiménez de Quesada havia descoberto as minas de esmeraldas. Este elemento foi primordial para a ascensão do capitão Benalcázar ao governo de Popayan. Após fazer menção às ações de Benalcazar e sua descrição sobre o Quito, Fernández de Oviedo descreve a existência de um cacique dourado ao qual Gonzalo Pizarro objetivava encontrar. O relato de Fernández de Oviedo aponta que Francisco Pizarro soube da deserção do capitão Benalcázar e enviou seu irmão Gonzalo Pizarro para que este se apropriasse daquele território e, por conseguinte, buscasse a província da canela e o cacique da lagoa dourada.

O primeiro cronista também narra que ao questionar os espanhóis sobre a razão do cacique ser chamado de Rei Dourado, eles respondiam que esta informação teria sido relatada pelos habitantes da Província do Quito.

> Que lo que de esto se ha entendido de los indios, es que aquel gran señor o príncipe continuamente cubierto de oro molido y tan menudo como sal molida; porque le parece a él que traer otro cualquier atavío es menos hermoso y que ponerse pinzas o armas de oro labradas de martillo os estampadas, o por otra manera, es grosería y cosa común, y que otros señores y príncipes ricos las traen cuando quieren; pero que polvorizarse con oro es cosa peregrina, inusitada y nueva y más costosa (BECCO, 2003, p. 6).

O trecho citado descreve parte do processo ritualístico do Cacique Dourado. Através

[13] Benalcazar partiu em direção ao Reino da Nova Granada sem pedir licença àquele que seria o seu superior, o Marquês Francisco Pizarro. Fernández de Oviedo aponta no capítulo que era algo frequente, onde os capitães faltavam aos seus superiores. Essa descrição está contida em Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Livro XLIX., CAP I., Terceira Parte – TOMO IV, p. 380.

dessa descrição, Gonzalo Pizarro[14] partiu em busca de uma terra que ele acreditava possuir prósperas riquezas e consequente sucesso. O ritual do cacique dourado é um importante elemento descritivo, não apenas por guardar aspectos culturais daquele território, mas também por ser uma das notícias primitivas que produziram um aspecto mítico a El Dorado.

Antonio de Herrera y Tordesillas[15], Cronista Maior das Índias, descreve em sua obra *História Geral dos Feitos Castelhanos nas Ilhas e Terra Firme do Mar Oceano* sobre a Província da Meta e El Dorado. Ramos Perez evidencia que as crônicas produzidas por Herrera y Tordesillas reafirmam que as províncias da Meta e El Dorado se referiam a um território com incomensuráveis riquezas. Estas fortunas auríferas e argentíferas seriam a motivação de inúmeras expedições de busca e conquista dessas províncias desde os tempos de Diego de Ordás. Herrera y Tordesillas corrobora a narração de Fernández de Oviedo sobre as primeiras informações de El Dorado e também descreve aspectos referentes à conquista que ocorrera na província quiteña.

O Cronista Maior descreve que Sebastian de Benalcazar teria sido informado a respeito de El Dorado na província do Quito[16], no ano de 1534. Segundo a narração de Herrera y Tordesillas, Benalcazar teria ouvido de um índio que a região do Quito era rica em ouro e prata e que a quantidade era tão grande que seus cavalos não poderiam levar a vigésima parte. O índio Yrruminavi, conhecido como capitão do Quito, ao saber da chegada dos espanhóis começou a retirar todo ouro que pôde e, os demais habitantes daquele povoado começaram a abandonar suas casas. Antes de partir, os índios incendiaram toda a aldeia, incluindo o palácio real. Todos aqueles que se mostravam contrários à partida eram mortos por Yrruminavi e seus companheiros. Benalcázar e os demais soldados que o acompanhavam não tiveram dificuldades em adentrar a região do Quito, porém ao chegar ao local não encontraram o aguardado tesouro. Benalcázar iniciou interrogatórios aos índios que estavam no local objetivando descobrir o paradeiro das riquezas. Após constantes interrogatórios e o apoio dos índios Canarias – estes apontados por Herrera y Tordesillas como confederados dos espanhóis –Benalcázar conseguiu capturar Yrruminavi e lhe impôs terríveis castigos que o levaram à morte.

A notícia de El Dorado chegaria ao tenente Benalcázar através de um dos seus capitães, chamado Luis Daza. Daza ao capturar um índio estrangeiro na região da Tacunga recebeu notícias de uma província conhecida como Cundinamarca, local onde existia um

[14] Gonzalo Pizarro em correspondência aos reis de Castella no ano de 1542 pontua seu intento de ir à procura da Logoa del Dorado. Esse elemento é bastante curisoso, tendo em vista que o Frei Gaspar de Carvajal, capelão da expedição, produz uma extensa relação dos fatos e dentre os objetivos da conquista não é feita qualquer menção à busca del Dorado, mas sim de uma região de riquezas e da terra da canela. José Toríbio Medina apresenta a documentação referente à viagem ao longo do Rio Maranhão, dentre eles encontra-se a carta escrita por Gonzalo Pizarro aos reis de Castela onde ele apresenta seus objetivos e anseios para aquela viagem. A carta pode ser encontrada no capítulo Documentos, p.85 da obra *Descubrimiento del Río de las Amazonas*.

[15] Antonio de Herrera y Tordesillas conhecido como Cronista Maior das Índias foi o responsável por organizar e narrar os documentos referentes ao processo de conquista e colonização do continente americano

[16] Herrera y Tordesillas. Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Oceano. Decada V. Libro VII. Capítulo XIV. Madrid, 1615, p. 225.

senhor muito poderoso. O índio, que não tem o seu nome citado pelo Cronista Maior, teria afirmado que nessa região podiam ser encontradas inúmeras riquezas e que o território havia sido o motivo de diversas empresas de busca e descobrimento del Dorado[17] que até o momento parecia encantamento. O Cronista Maior também relatou o fato de que Ordás buscava adentrar El Dorado[18]. Essa afirmação de Herrera y Tordesillas produziu um aparente equívoco, pois como Ramos Perez afirma "con ello, introdujo una lamentable confusión, pues al dar como objetivo de Ordás al oaís del Dorado, cuyo mito todavía estaba para nacer, escamoteaba de golpe todo proceso formativo" (RAMOS PEREZ, 1973, p. 5).

A análise documental e historiográfica apresenta dois aspectos relevantes sobre El Dorado. Ao analisarmos a relação de Fernández de Oviedo é evidente que Gonzalo Pizarro está procurando um cacique dourado juntamente de uma região de grandes riquezas, todavia ele não deixa claro o que Benalcazar buscava. Herrera y Tordesillas, por sua vez, ao narrar o conflito de Benalcazar na região do Quito aponta El Dorado como uma província. A mudança do caráter das buscas de El Dorado incide diretamente com os estudos realizados por Enrique Gandía e Ramos Perez, com as quais temos uma explicação racional de caráter empírico acerca do mito.

O historiador argentino Enrique Gandía[19] ao analisar os mitos da conquista americana em sua obra *História crítica dos mitos da Conquista Americana* realizou uma análise sobre El Dorado e as transformações que o mito sofreu. O autor realiza um estudo das fontes e assinala que, ao contrário de que alguns historiadores afirmam, o processo ritualístico do índio Guatavita não é fantasioso. A cerimônia do dourado foi divulgada de forma alterada e, embora alguns a negassem e apontassem como uma invenção indígena, um estudo sobre as civilizações, ritos e costumes dos Chibchas provou que a cerimônia do índio dourado é historicamente correta.

As lagoas sempre tiveram destaque nos rituais indígenas como ficou claro na análise do cronista Fernández de Oviedo. A concretização do mito está ligada a este forte traço cultural, mas também a outros costumes indígenas que são evidenciados na análise de Ramos Perez. O território do Quito se apresentou como uma região centralizadora para a crença de El Dorado, no qual suas riquezas e suposições latentes a respeito daquela comarca cresciam fortemente. Sebastian de Benalcázar após receber as primeiras informações sobre a província do Dourado se lançou em uma jornada de busca para que pudesse encontrá-la. Gonzalo Pizarro logo após assumir a governação do Quito, recebe as primeiras notícias do Dourado e também parte em sua procura.

[17] Os relatos de Antonio Herrera y Tordesillas foram produzidos anos após as conquistas, todavia o que é válido ressaltar, nesse processo, é que o Cronista Maior, em geral, reproduzia aquilo que os demais cronistas produziram em suas expedições. A expressão que o cronista utiliza no capítulo XIV da Decada V é exatamente Dorado.

[18] Herrera y Tordesillas. Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Oceano. Decada IV. Libro X. Capítulo IX. Madrid, 1615, p. 218.

[19] Exerceu docência na Escola Nacional de Belas Artes, na Universidade de Morón e na Universidade de Belgrano, tendo sido co-fundador dessas duas últimas, e também membro da Academia Nacional de História da Argentina.

Ramos Perez questiona o fato de Gonzalo Pizarro ausentar-se da função de governador e investir num intento ainda não confirmado. O historiador aponta que Gonzalo Pizarro já tinha conhecimento das notícias sobre El Dorado e da Canela antes de sua chegada à Província do Quito. Ramos Perez ainda salienta que o fato de Gonzalo Pizarro se lançar na busca da Província da canela e a lagoa do Dourado favorece que o mito se concretize e propague rapidamente.

Outro ponto que Ramos Perez ressalta é exatamente as práticas dos índios que habitavam a região do Huyapari (Orinoco). Os índios se untavam desde a cabeça até a ponta dos pés com resinas e ouro em pó, renovando essa prática dia após dia. Essas práticas indígenas provavelmente foram assistidas e estavam na memória dos conquistadores desde os tempos de Ordás e, por conseguinte Gonzalo Pizarro teria associado o índio dourado a uma lagoa. Como Gandía também afirma "en las expediciones referidas no hemos comprobado la búsqueda del Cacique de Guatavitá, sino de regiones más o menos ricas e incógnitas" (GANDÍA, 1929, p. 124). Ou seja, a busca pelo índio dourado não estava ligada apenas às práticas indígenas de outrora, mas também às experiências e conquistas anteriores.

À história de El Dorado foram associadas notícias de diversas fontes e todas se juntavam a um mesmo nome em comum. Gandía afirma que *El Dorado* foi aplicado às diversas fontes de ilusão que em nada se relacionavam com a primitiva cerimônia do cacique Guatavita. Chamaram de El Dorado diversas regiões auríferas e argentíferas de várias partes da América, desde os ricos túmulos de Zenú, aos Templos do Sol dos Chibchas e dos Incas, incluindo nessa perspectiva, países inexplorados sobre os quais corriam falsos rumores de riquezas e tudo que fosse misterioso.

Gandía pontua que as primeiras expedições empreendidas pelos Welsers, antes do ano de 1535, em que, Luis Daza encontrou o índio em Bogotá, e que foi relacionada à história do cacique dourado, não foi em busca de El Dorado, mas sim de conquistas que prometiam grandes descobrimentos. À designação "*El Dorado*" estão atreladas diversas riquezas que ao longo de inúmeras expedições acabou se metamorfoseando e dando origem ao mito de uma cidade que seria completamente composta de ouro, como também a lenda do cacique banhado de ouro que seguia numa balsa e submergia na lagoa. À Província da Meta se funde a de El Dorado, porque ambas se referem a territórios cobiçados por suas riquezas auríferas incalculáveis.

Outro aspecto que pode ter levado os conquistadores a acreditarem que existia uma região de inúmeras riquezas pode estar ligado às ações indígenas. Durante o processo de conquista do Quito, os habitantes daquele território tinham conhecimento[20] dos

[20] PÁEZ, José Roberto. Cronistas Coloniales: (Segunda Parte)/ [Estudio, biografías y selecciones de J. Roberto Páes]. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cronistas-coloniales-segunda-parte--0/>. Acesso em: 10/07/2014.

movimentos e da chegada dos espanhóis, que eram vigiados a todo o momento. Yrruminavi tomou a ação de abandonar o território por saber da ganância e obsessão espanhola pela busca de ouro e outros metais preciosos. Assim as práticas violentas dos conquistadores contra os indígenas eram motivos razoáveis para que os índios fizessem com que os espanhóis se perdessem nas florestas e consequentemente fossem eliminados pela fome e difíceis condições intempéries. Os habitantes daqueles diferentes territórios podem não ter alimentado o mito, todavia a busca aurífera dos conquistadores pode ter suscitado nos habitantes do Quito uma tentativa de aniquilação dos espanhóis.

Um traço elementar que encontramos nas obras de Gandía e Ramos Perez é a afirmação contundente de que as expedições primitivas em nada se relacionavam com o mito doradista e afirmação categórica da inexistência de El Dorado. Os conquistadores analisados investiram em suas buscas exatamente pela crença de que o ouro, prata e especiarias seriam encontrados. Desde o momento em que surgiram as primeiras informações da Meta, ficou evidente que Diego de Ordás havia calculado e planejado empiricamente a busca por uma região de alta produção aurífera.

O fato de atrelarem a busca da Meta às expedições empreendidas posteriormente por Sebastian de Benalcazar e Gonzalo Pizarro demonstram que o caráter fabuloso foi produzido inicialmente pelos próprios conquistadores e que alimentou o imaginário dos cronistas posteriores. As empresas decorrentes que se dedicaram à busca de El Dorado se ancoravam nos relatos anteriores e mesmo que a província e/ou cacique dourado nunca fossem encontrados, os conquistadores não cessavam, porque os tesouros de Tenochtitlán e do Peru eram conquistas incisivas para perpetuar a crença.

Considerações finais

Concluímos através do estudo crítico das fontes e da historiografia acerca da busca de El Dorado que, a procura pelas Províncias da canela, do Dourado e lagoa do dourado revelam traços da primeira Modernidade tão relevantes quanto o próprio mito. A transição do Medievo para a Modernidade mostrou-se gradual e aqueles castelhanos quinhentistas ainda carregavam consigo uma grande bagagem da sociedade medieval. O impacto dessas influências se mostrou efetivo nas ações dos expedicionários, pois atrelados aos seus intentos havia uma mescla entre experiência e fábula.

Os conquistadores se lançavam em seus empreendimentos com objetivos nem sempre confirmados, porém a experiência acumulada fazia com que eles prosseguissem confiantes. Os territórios de Tenochtitlán e do Peru tinham se mostrado proeminentes em riquezas e maravilhas e, por mais espantosas que fossem as práticas, ritos e hábitos indígenas, eram esses aspectos que reforçavam a crença de que coisas jamais vistas pudessem ser encontradas. As leituras e os conhecimentos da Antiguidade Clássica serviram de subsídio para interpretar e traduzir alguns costumes alheios à cultura europeia do século

XVI. Os expedicionários buscavam acrescer méritos aos seus feitos e com isso se apropriavam das ocorrências anteriores para justificar seus êxitos ou fracassos. O contágio das ideias precedentes foi vultoso para que o mito difundisse e agregasse aspectos que não tinham qualquer ligação com ele.

A *Provincia del Dorado* ou *Laguna del dorado* foram denominações utilizadas para referenciar regiões cujas riquezas seriam incomensuráveis. Concordamos com Ramos Perez e Gandía quando ambos afirmam que as expedições primitivas não objetivaram uma cidade dourada ou o cacique da lagoa Guatavita, ao contrário eles estavam aplicando suas experiências aos seus intentos. Os castelhanos não se empenhavam em uma busca sem sentido, cada uma das expedições tinha um objetivo definido, mesmo que esse objetivo nem sempre pudesse ser encontrado. Quando Ordás empreendeu a busca pela Província da Meta, calculou e analisou criteriosamente cada passo para que enfim pudesse seguir em viagem. O mesmo ocorre na busca de Benalcazar que tinha por foco encontrar o Quito e, aquele território, prometia riquezas inigualáveis.

A historiografia corrobora a análise sobre os cronistas que versaram sobre El Dorado e, as narrações que foram objeto desse trabalho não fazem referência à busca de um país dourado. Quando foi evidenciada a busca de um índio ou lagoa dourada, ambos serviam como referencial das riquezas vinculadas a um determinado território. Ou seja, o objetivo dos conquistadores continuava sendo as incomensuráveis riquezas auríferas.

O que possibilita a concretização do mito de El Dorado é o contágio das ideias precedentes e a apropriação distorcida delas. Tal como Ramos Perez assevera, à medida que as promessas não se cumpriam e as riquezas não eram encontradas, o maravilhoso encontrava brechas para que novos elementos fossem fomentados. A junção de elementos racionais e fabulosos incidiu sobre os relatos posteriores e criou uma região que jamais existiu. El Dorado transformou-se numa região ignota, que a cada nova empresa se movia para outra região completamente diferente. El Dorado nunca existiu, tratava-se de um vocábulo para regiões ignotas e paradisíacas, mas os intentos que o circundam fizeram com que ele crescesse e ganhasse importância destacada na primeira Modernidade.

Artigo recebido em 08/07/2016

Aprovado para publicação em 08/09/2016

Referências

Fontes Documentais

BECCO, H. J. *Crônicas De El Dorado:* Selección, prólogo y notas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. Disponível em: <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=cronicas%20de%20el%20dorado&tt_products=246>. Disponível em: <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23586289872392741254679/index.htm>. Acesso em: 12 jan. 2014.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio. *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Océano.* Década IV. Disponível em: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012370_C/1080012371_D2/1080012371_D2.html.>. Acesso em: 20 dez. 2014.

_____. *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Océano.* Década V. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-general-de-los-hechos-de-los-castellanos-en-las-islas-y-tierra-firme-del-mar-oceano/>. Acesso em: 20 jun. 2014.

MEDINA, José Toribio. *Descubrimiento del Río de las Amazonas.* Oficina de E. Rasco, Bustos Tavera, 1, 1894. Disponível em: <https://archive.org/stream/raha_103310#page/n7/mode/2up>. Acesso em: 13 jan. 2014.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández. *Historia Natural y General de las Indias: Tomo Primero de la Segunda Parte, segundo de la obra (1478-1557).* Disponível em: <https://archive.org/details/historiageneral01fernguat>. Acesso em: 13 jan. 2014.

_____. *Historia Natural y General de las Indias:* Tercera Parte. (1478-1557) – TOMO IV. Disponível em: <https://archive.org/details/mobot31753000521697>. Acesso em: 13 jan. 2014.

Bibliografia

AÍNSA, Fernando. *De la Edad de Oro a El Dorado:* Génesis del discurso utópico americano. Tierra Firme, 1998.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação**.** *Estudos Avançados*, vol.5, n.11, 1991.

FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais***.** São Paulo: Brasiliense, 1992.

GANDIA, Enrique. *Historia crítica de los mitos de la conquista americana***.** Buenos Aires: Juan

Roldan, 1929.

GIL, Juan. *Mitos e utopías del descubrimiento.* Vol.III: "El Dorado". Madrid, Alianza Editorial, 1989.

GIUCCI, Guillermo. *Frei Gaspar de Carvajal*. São Paulo: Scritta Editorial, 1992.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas* (trad.). São Paulo: Edusp, 1996.

LANCIANNI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n.21, 1991.

LANGER, Johnni. O mito do Eldorado: Origem e Significado do Imaginário Sul-Americano (Século XVI). *Revista de História.* 136. FFLCH-USP, 1997.

LE GOFF, Jacques. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval***.** Rio de Janeiro, Edição 70, 1983.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.

MATOS, Maria Izilda S. De. Viagens pelo Rio Amazonas. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 38, supl., p. S189-S198, nov. 2012.

RAMOS PEREZ, Demetrio. *El mito Del Dorado:* su genesis y proceso. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1973.

RESTALL, Matthew. *Sete Mitos da Conquista da Conquista Espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

Força africana, força divina: trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos

Lívia Lima Rezende[1]

African power, divine power: transits between Africa and Brazil through umbandist figures of the *old-blacks*

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64729

[1] Mestranda em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ /MG).
E-mail: livialimar@gmail.com.

Resumo:

Tendo como base os conceitos de práticas e representações de Roger Chartier, propõe-se uma análise de elementos característicos das figuras umbandistas dos pretos-velhos à luz de aspectos da cultura e sociedade dos grupos *bantu* – povos de distintas etnias que habitavam a região da África Central e compartilhavam, além do mesmo tronco linguístico, alguns elementos culturais, religiosos e institucionais. O estudo permitiu que fossem percebidos vários pontos de aproximação entre esses grupos centro-africanos e os pretos-velhos, extrapolando, em determinados momentos o aspecto das entidades e chegando a encontrar semelhanças com a prática umbandista como um todo.

Palavras-chave: Umbanda, Representação, *Bantu*, Pretos-velhos.

Abstract:

Based on Roger Chartier concepts of practices and representations, we propose an analysis of the pretos-velhos (old black man spirits who works in Umbanda rituals) main features in the light of cultural and social aspects characteristic of the *Bantu* - people of different ethnic groups who inhabited Central Africa and shared, besides the same linguistic branch, some cultural, religious and institutional elements. The study allowed us to be perceive several approaches between this great African group and the pretos-velhos, going beyond, these entities and coming to find similarities with Umbanda practice as a whole.

Keywords: Umbanda, Representation, *Bantu*, Pretos-velhos.

1. Entre práticas e representações: a entidade umbandista dos pretos-velhos

Os pretos-velhos são, possivelmente, a entidade da umbanda mais conhecida do público em geral, não adepto da religião. Imagens em gesso, quadros entalhados em madeira, comentários sobre suas bênçãos, músicas ou contos que os mencionam podem ser vistos ou ouvidos com certa frequência. Por mais que se desconheçam os pormenores de sua vida e missão, a simpática figura do senhor negro, ostentando um tímido e misterioso sorriso enquanto fuma seu cachimbo, nos acompanha desde a infância. Objetivando, contudo, transpor a superficialidade dessas informações, questiona-se: quem são essas entidades umbandistas, o que representam?

O presente artigo é parte de uma pesquisa maior que busca analisar a reelaboração da memória da escravidão através dos pretos-velhos. Para tanto, parte-se de dois objetivos principais: o primeiro deles, aqui parcialmente desenvolvido, visa aproximar elementos comuns à entidade "preto-velho" na umbanda e aos escravos de origem *bantu* (extrapolando para um estudo de alguns rituais *bantu*, sobretudo o *calundu*, e suas semelhanças com a umbanda[1]); o segundo pretende analisar, à luz da história oral, os relatos dos consulentes de pretos-velhos em dois terreiros de umbanda em São João del-Rei, Minas Gerais, percebendo de que forma a memória do cativeiro é recriada por eles tendo como base o contato com essas entidades.

Atualmente os pretos-velhos estão presentes em praticamente todos os terreiros de umbanda no Brasil e no mundo. A despeito das especificidades de cada terreiro, algumas características dessas entidades permanecem quase que inalteradas independentemente do local. São aspectos como a postura, a maneira de falar, a paciência no trato com aqueles que os procuram, as alcunhas, dentre outros que serão mais bem trabalhados a seguir. Ademais, os pretos-velhos são muito procurados por seus conselhos, suas bênçãos e suas receitas para cura de males físicos e espirituais. Suas festas figuram entre as mais concorridas. Em função de todas essas similitudes – que se sobrepõem, de certo modo, às particularidades-, e também pelo escopo geral da pesquisa, optou-se por abordar especificamente os pretos-velhos da umbanda[2].

É praticamente impossível, contudo, precisar temporal e espacialmente quando se deram as primeiras incorporações dos espíritos dos pretos-velhos. Há relatos publicados em uma séria de reportagens denominadas "Candomblé e macumba" no periódico paulista Diário da Noite, de autoria do poeta surrealista francês Benjamin Péret acerca da presença

[1] Questões mais específicas acerca da umbanda foram trabalhadas na pesquisa original, mas não estão apresentadas no artigo em função de recortes necessários ao tema. De maneira geral a bibliografia básica retomada para o entendimento da religião foi: Brown (1994), Moreira (2009), Negrão (1996), Ortiz (1991), Concone in Prandi (2001), e Gabriel (1985).

[2] Cabe ressalvar, entretanto, que os pretos-velhos transitam em outras religiões. É possível encontrá-los, por exemplo, no kardecismo, na jurema sagrada, na quimbanda, no omolokô, dentre outras.

dessas entidades em sessões que se baseavam, segundo ele, na "Lei Nagô"[3]. Em texto de 1930, o autor menciona uma dançarina que incorporaria um preto-velho, fumante de cachimbo e conselheiro. (Diário da Noite – 9.12.1930 *apud* GIUMBELLI, p. 102, 2015).

Arthur Ramos menciona em *O negro brasileiro* um terreiro localizado em Niterói, de Pai Honorato, onde haveria a presença de um

> espírito familiar, que, desde tempos immemoriaes, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda. [...] No terreiro de Honorato, esse espirito é o de Pae Joaquim, que 'há 24 annos lá trabalha', informaram-me. [...] O espirito principal é o de Pae Joaquim, velho antepassado da Costa da África e que aparece agora incarnado [sic] no pae do terreiro. [...] O pae do santo, lá adiante, começa a transformar-se. Recurva-se todo. Avança de passos trôpegos e fala engrolando a voz. 'Desceu Pae Joaquim!', clamam os negros. [...] A sua passagem, todos se curvam e lhe pedem a benção. Elle vae abraçando velhos conhecidos, como se tivesse chegado de longa viagem. Interroga pelo estado de saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades. (RAMOS, 1934, p. 96-99)

Câmara Cascudo (1951), também aborda, brevemente, a presença dos espíritos de ex-escravos de origens africanas nos catimbós do Nordeste: "velho, trêmulo e sempre amoroso [...]. Pelo simples fato de viver muito existe, espontaneamente, uma sugestão de sabedoria. [...] O 'negro-velho' era assombroso, 'faz medo a menino', curador, rastejador, vencendo o veneno da cobra, da faca fria e da bala quente" (p.27).

A figura paciente, encurvada, com fala mansa e movimentos lentos dos pretos-velhos da umbanda se aproxima de algumas personagens do folclore como o "Pai João" e a "Mãe Maria", semelhança que se dá também nos epítetos baseados em graus de parentesco próximos. Pai João e Mãe Maria são muito comuns nos contos populares. Negros velhos, africanos, escravos, eles são a antítese do escravo revoltado, suas atitudes e falas demonstram profunda resignação com sua condição. Dentre suas características mais conhecidas figura o dom de contar histórias, tradições e crônicas da família e dos ancestrais africanos. Roger Bastide menciona essas personagens, associando-as a uma criação do branco para definir um modelo de negro "bom", submisso e conformado:

> Pai João é o velho africano, de cabelos que já embranquecem, que conta histórias do 'tempo em que os animais falavam', que canta para os filhos do senhor branco antigas canções dolentes, que leva surras mas retribui o mal com o bem, devotado, sempre pronto aos maiores sacrifícios [...] Do lado

[3] Interessante notar a suposta presença de um preto-velho em terreiro que, segundo a descrição no texto, seria de candomblé. Não é possível generalizar, uma vez que a diversidade de práticas no interior de uma mesma religião é enorme, mas cabe ressaltar que não há, comumente, a incorporação de pretos-velhos nos rituais do candomblé. São os Orixás quem se manifestam nessa religião.

> feminino, corresponde-lhe Mãe Maria, que deu seu leite à criança branca, e que permanece mais presa ao filho de leite do que a seu próprio filho. Os dois, pilares de uma raça resignada. (BASTIDE, 1985, pp.437-438)

Martha Abreu (2004), em artigo dedicado exclusivamente a uma análise da figura folclórica de Pai João, menciona o racismo inerente aos contos do personagem, bem como o reforço de uma "imagem submissa, fiel e cansada dos pretos velhos, que, na maioria das vezes, morreram escravos" (p. 238). Seus versos e contos denotam, em muitos casos, resignação, saudade da terra natal e sofrimento. A autora extrapola, entretanto, essa percepção mais superficial do Pai João como uma antítese do negro rebelado como Zumbi, e apresenta situações em que ele demonstrava total consciência acerca de sua condição de desigualdade perante os brancos, indicando, inclusive, atuar e resistir de maneira efetiva[4]. Nas cantigas de desafios, por exemplo, essa figura passiva e resignada se transmuta em um negro valente, harmonizado com as percepções e desejos dos negros. "Pai João adota uma nova postura: de agredido, torna-se agressor e parte para o embate contra as sátiras que lhes [*sic*] são dirigidas" (SANTOS, 1999, p.13). Um bom resumo acerca desse personagem do folclore brasileiro foi apresentado por Lindolfo Gomes (*apud* ABREU, 2004): "Astuto, esperto, algumas vezes; outras, ingênuo, lerdo e preguiçoso, Pai João sintetiza a complicada individualidade do preto velho africano dos nefastos tempos da escravidão" (p. 247).

Além da figura do "Pai João", são vários os trânsitos de escravos negros com idade avançada na literatura, no folclore, na música, na poesia, na teledramaturgia. Como eles não consistem, todavia, no escopo deste artigo, esse tema não será aprofundado no momento.

Voltando-se para uma análise mais teórica, tomam-se como base os conceitos de Roger Chartier de práticas e representações com o intuito de analisar os pretos-velhos a partir de dois prismas distintos, embora complementares. Em ambos os casos entende-se que a *representação* ocorre através de uma *prática* específica que permite a associação imediata (por meio de conhecimento prévio) entre um objeto ou ser *ausente* e uma imagem *presente*, que reelabora na memória o objeto ou ser original, remetendo diretamente a ele. Sendo assim, entende-se que os pretos-velhos atuariam como representações dos escravos africanos (por origem ou ancestralidades) que viveram no Brasil durante o período escravista, afirmativa que será mais bem desenvolvida a seguir.

De acordo com a religião umbandista, após a morte, os espíritos teriam a possibilidade de retornar ao plano dos vivos com o intuito de auxiliar em seu desenvolvimento e aprendizado, quer relacionado a fatos terrenos ou espirituais. Um dos meios através do qual isso se tornaria possível seria por intermédio dos médiuns de incorporação, também chamados de *cavalos*, que consentiriam com o uso de seu corpo – sua *matéria* – por espíritos diversos. Na umbanda esses espíritos são de certo modo "organizados" de acordo com suas características, com os grupos que representam. Dentre

[4] Martha Abreu (2004) transcreve alguns versos em que o negro menciona, por exemplo, furtos de alimentos e animais dos senhores; "enrolava" no trabalho; fugia.

esses grupos (exus, pomba-giras, erês, caboclos, ciganos...) estão os pretos-velhos. Estes espíritos incorporariam durante as chamadas *giras*, em que há um maior afluxo de pessoas, música e atendimentos aos consulentes; ou em consultas particulares. Nisso consistiria, em termos gerais, a *prática* umbandista.

No que tange à representação, Chartier propõe duas alternativas de análise, uma mais voltada para questões físicas – facilmente observáveis –, e uma segunda baseada em relações simbólicas. A primeira delas permite um estudo dos vínculos possíveis de serem estabelecidos entre as características físicas das figuras dos pretos-velhos e aquelas atribuídas aos escravos com idade mais avançada. Neste ponto incluir-se-iam: vestimentas, postura, fala, preferências alimentícias, gestos. Essas aproximações estariam em consonância com o que Chartier (1990) aponta como os casos em que as imagens da representação são mais "materiais e semelhantes, como os bonecos de cera, de madeira ou de couro" (p.20). Guardadas as devidas proporções – isto é, tendo-se em conta que na pesquisa aqui apresentada trata-se de uma pessoa quem personifica a representação[5] –, é possível analisar de que forma esses traços físicos remetem aos escravos, recriando sua memória.

A análise desses atributos físicos pode partir da própria alcunha que essas entidades recebem: pretos-velhos. Claramente são essas duas marcas (*preto* e *velho*) as mais relevantes, *preto* denotando essencialmente a cor da pele e *velho*, a sua condição, associada ao tempo de vida. Extrapolando um pouco a obviedade derivada da denominação que recebem, pode-se associar o *preto* à conjuntura da escravidão a que foram submetidos muitos negros de origem africana (por nascimento ou ancestralidade) entre os séculos XVI e XIX no Brasil. Sendo assim, os pretos-velhos representariam os escravos negros que viveram em terras brasileiras e que atingiram idade mais avançada[6].

A incorporação do médium pelo preto-velho costuma ser facilmente percebida pelas transformações em sua postura e expressão, passando a se apresentar com o tronco bastante curvado, dificuldade para andar e os olhos semicerrados. São raros os pretos-velhos que permanecem de pé, a maioria faz uso de pequenos troncos de árvore ou banquetas baixas como assento. O uso de bengalas feitas de madeira é muito comum. Ao contrário das outras entidades da umbanda, apreciam os sons dos atabaques com movimentos sutis de corpo, sentados, ao invés de dançarem (comportamento associado normalmente à idade avançada e às dores no corpo).

[5] Importante mencionar que, obviamente, nem todos os médiuns que recebem os espíritos dos pretos-velhos são negros e idosos. A aproximação, mesmo baseada em traços "físicos", se dá por outros meios (há toda uma estratégia de apresentação que envolve a postura, os gestos, o uso de determinados objetos).

[6] Salienta-se aqui a dificuldade em quantificar "idade avançada" no caso em questão. Considero que o estabelecimento de números e padrões não é relevante para o artigo aqui apresentado, uma vez que, mais importante que a definição de uma idade específica, são os traços apresentados pelos pretos-velhos que levam a uma associação à condição de pessoas idosas.

Além disso, são apreciadores de café amargo, vinho tinto, feijoada e cocada. Com a voz baixa e fala arrastada, apresentam sotaque peculiar, muitas vezes de difícil entendimento. Grande parte de seus conselhos envolve o uso de ervas, para banhos ou chás. Em muitos casos fazem uso de adereços relacionados ao catolicismo popular, como o rosário ou imagens de santos, concomitantemente ao emprego das famosas mandingas e adivinhações.

Todos esses elementos remetem, de alguma forma, ao comportamento dos escravos negros que viveram no Brasil, bem como a conduta de pessoas mais idosas. Essas características e elementos de composição dos pretos-velhos serão analisados com mais detalhes a seguir. Neste momento eles estão sendo meramente pontuados.

A segunda possibilidade de estudo proposta por Chartier baseia-se no estabelecimento de relações simbólicas, mais que físicas. Há a "representação de um pouco de moral através das imagens" (FURETIÈRE *apud* CHARTIER, p. 20, 1990). Nestes termos, os pretos-velhos da umbanda passam a ser percebidos como signos visíveis, representações, associados a significados e valores específicos, como a paciência, a sabedoria, a humildade, a fé e a resignação. Salientando que esses símbolos não são estáveis, podendo haver variações dependendo das leituras realizadas.

Preliminarmente a qualquer menção às qualidades atribuídas aos pretos-velhos, cabe retomar um comentário extremamente pertinente apresentado por Santos:

> As descrições que são feitas, sobre os pretos-velhos pelos teóricos umbandistas e pelos estudiosos da religião repetem-se como se houvesse um núcleo em torno do personagem que se mantém inalterado (representam os espíritos de ex-escravos, são bons, pacientes, humildes e sábios). Esta imagem congelada dificulta o trabalho de compreensão. (SANTOS, 1999, p.6)

Realmente essas são as características comumente mencionadas nas referências aos pretos-velhos. Isso não implica, contudo, que elas são as únicas que devam servir de pressuposto ou parâmetro para as análises posteriores. A recorrente atribuição desses traços às entidades acaba por constituir um estereótipo, que, se tomado como verdade absoluta, acaba por inviabilizar percepções contrárias.

De forma geral, a maioria dos sítios eletrônicos de terreiros de umbanda de variados lugares no Brasil adota uma percepção relativamente semelhante acerca dos pretos-velhos. Ela pode ser resumida na fala do dirigente do Colégio de Umbanda Sagrada Pena Branca, em São Paulo, Alexandre Cumino, que analisa os grandes grupos de espíritos presentes na umbanda à luz de arquétipos (entendidos por ele como "um modelo, uma forma ideal"). Para ele,

> o arquétipo do preto-velho é o arquétipo da humildade, da simplicidade, da fé, o arquétipo daquele que foi escravo, que foi comprado, foi vendido, foi afastado da sua terra, que foi tratado como animal, que foi amarrado, que foi chicoteado, que perdeu toda a sua liberdade, mas que não perdeu a fé. (AVELINO, 2014)

Essa percepção também é reforçada no meio acadêmico. Para Montero (1985), por exemplo, o preto-velho foi "divinizado em razão dos sofrimentos a que foi submetido em seu passado escravo; [...] representa o escravo conformado, submisso". (p. 186). Ortiz (1991) menciona que "os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da Lei da Umbanda" (p.73).

Tendo apresentado essa noção mais geral acerca dos pretos-velhos, buscar-se-á uma análise um pouco mais aprofundada dos elementos presentes durante suas incorporações, aproximando-os às características dos escravos africanos (por origem ou parentesco) que viveram no Brasil até sua velhice.

2. Entre práticas e representações: aproximações entre as figuras dos pretos-velhos e os escravos de origem *Bantu*

A parte inicial do título deste artigo deriva de um *ponto cantado* muito comum nos terreiros de umbanda. Os *pontos cantados* são canções rituais, entoadas com o intuito de convidar as entidades a virem à terra, firmarem-nas aqui ou ainda para se despedir das mesmas. Normalmente são acompanhados pelos sons dos atabaques e das palmas do público e dos filhos da casa. São cânticos curtos, com pequenas estrofes que se repetem duas ou três vezes. O ponto em questão, completo, é o seguinte: "Bahia ô África, Vem cá vem nos ajudar, Força baiana, Força africana, Força divina vem cá vem cá". Ele demonstra claramente a construção de uma "ponte", um vínculo direto entre África e Brasil através do preto-velho, entidade que estaria sendo convidada e a quem estariam voltados pedidos de auxílio. A menção à necessidade da "ajuda" também ilustra a importância que essas entidades possuem para os fiéis, a confiança que nelas depositam.

Tendo como ponto de partida esse ponto cantado, direciona-se a análise para os elementos característicos dos pretos-velhos que podem ser associados a aspectos da cultura e sociedade dos povos *bantu*[7] – povos de distintas etnias que habitavam a região da África Central e compartilhavam, além do mesmo tronco linguístico, alguns elementos culturais, inclusive o que se denomina *cosmologia centro-africana*, "espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas"

[7] Segundo Marina de Mello e Souza (p. 135, 2002) o termo *bantu* foi inicialmente atribuído por W. H. Bleck, em 1860, com o intuito de se referir a um grande grupo linguístico centro-africano.

(DAIBERT, p. 11, 2015). Inevitavelmente, em certos momentos, extrapola-se uma análise exclusiva dos pretos-velhos e abordam-se costumes e rituais da umbanda, já que muitas de suas práticas assemelham-se aos costumes *bantu*. É importante salientar que a análise não almeja homogeneizar os diversos povos *bantu* e tampouco os terreiros de umbanda, tratando-os como se fossem todos uniformes. A despeito das diferenças, contudo, é possível empreender um estudo que destaque elementos que são comuns a grande parte dos terreiros e dos grupos *bantu*.

2.1 Cosmologia centro-africana, calundu e a relevância dos antepassados e ancestrais

Pode-se afirmar que três dos principais traços da cosmologia centro-africana eram: a fé em um Deus único, criador de tudo, normalmente chamado de Nzambi ou Mpungu; a crença na possibilidade de um diálogo contínuo entre dois mundos, um visível e outro invisível, dos vivos e dos mortos; e o alargamento das ideias vinculadas à espiritualidade de modo a justificar e abarcar questões das mais variadas esferas sociais, políticas, econômicas e culturais. As religiões eram uma "forma de explicar, prever e controlar os eventos do mundo à sua volta" (SWEET, 2007, p.133).

A crença em um Ser Supremo único por parte dos *bantu* não é alvo de grandes controvérsias no meio acadêmico. Autores como Thornton (*in* HEYWOOD, 2008), Daibert (2015) – retomando Altuna (1985), e Sweet (2007) defendem essa tese, salientando, contudo, o distanciamento desse Deus que não recebia adorações, cultos específicos ou representações em imagens. Por mais que o objetivo final das religiões não fosse a veneração direta deste Ser, sua simples existência contribuía para uma aproximação com o Deus cristão.

Alguns autores associam esse distanciamento de *Nzambi* a uma delegação de responsabilidades a outros seres divinizados: os ancestrais (MUNANGA, 1996; ÉBOLI, 2010; MALANDRINO, 2010 *apud* DAIBERT, 2015). Conjuntamente com os antepassados e outros espíritos, esses seres integrariam o mundo invisível que influenciaria diretamente nos acontecimentos do mundo dos vivos. A fluidez entre essas duas realidades é essencial para o entendimento da cosmologia *bantu*. Os ancestrais consistiriam em figuras de suma importância, quase míticas, cujas histórias eram normalmente ignoradas (DAIBERT, 2015, p. 12). Já os antepassados ocupariam uma posição mais próxima aos vivos, sendo, em geral, parentes mortos recentemente cujo comportamento ao longo da vida tenha seguido determinadas regras. "Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência". (DAIBERT, 2015, p. 12). Thornton (*in* HEYWOOD, 2008) aponta as seguintes características como diferenciadores entre os dois grupos de espíritos: os ancestrais seriam "distantes e poderosos, que podemos descrever como divindades", enquanto os antepassados seriam "almas dos familiares recentemente falecidos" (p.86).

Cabe mencionar especificamente que a noção de ancestralidade dos *bantu* não estava vinculada a um lugar físico, mas a uma "posição genealógica" (SLENES, 1999). Não importaria quão longe eles estivessem de sua terra natal, seus ancestrais eram sempre levados consigo. Slenes (1999) adota os termos "família-linhagem" ou "família extensa" ao abordar o tema. Considerando que os antepassados estariam associados a espíritos ainda mais longínquos, esse vínculo de local físico termina, também, por se despir de sentido.

Tanto os ancestrais quanto os antepassados eram cultuados através de distintas representações. Havia as "casas de ídolos", também chamadas *kiteki*, servidas por sacerdotes para os ancestrais, e os altares construídos sob o beiral das moradias, para os antepassados. Neste caso, o cuidado era função tipicamente familiar. Havia oferenda de comidas e bebidas nestes locais, com o intuito de receber boa sorte e saúde em troca. (THORNTON *in* HEYWOOD, 2008). Essa troca seria um exemplo nítido do que alguns autores tratam como o "complexo de ventura e desventura" ou "fortuna-infortúnio" (SLENES, 1991-1992; SLENES, 1999; DAIBERT, 2015; KARASCH, 1987). Segundo a cosmologia centro-africana, haveria um estado de equilíbrio que envolveria o funcionamento adequado de diversas esferas particulares e sociais, constituído por "harmonia, bem-estar, saúde, segurança, poder, status, riqueza e fecundidade" (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976 *apud* DAIBERT, 2015), entendidos como a *ventura*. Esse *status* poderia ser quebrado pela influência de espíritos ou pessoas que fizessem uso de feitiçaria, de modo a gerar situações de desequilíbrio, *desventura*.

A comunicação entre os antepassados e os vivos ocorria através da possessão. Segundo Sweet (2007) o "possuído recebia literalmente um espírito do outro mundo, dando-lhe uma forma humana e permitindo ao cliente conversar diretamente com o mundo espiritual" (p.167). Através desses contatos era possível a realização de curas, solução de conflitos, e adivinhações acerca de acontecimentos passados ou futuros. Importante mencionar que a habilidade de certas pessoas em intermediar esses contatos com o mundo espiritual não poderia ser ensinada ou transferida. Tampouco havia o controle das práticas por um sacerdote superior "que impusesse ortodoxia" (THORNTON *apud* HEYWOOD, p. 84, 2008), as interpretações partiam da comunidade que comungava daquela fé.

Todos os elementos apresentados até o momento já abrem um enorme leque de possibilidades de diálogos entre os costumes centro-africanos e os rituais da umbanda. A crença em um Ser Supremo único e a fluidez entre o mundo dos vivos e dos mortos são base para o entendimento destes. A despeito da credulidade em um Deus único, Ele não é diretamente venerado.

Salienta-se, ademais, a capacidade que a religião tem de ultrapassar os limites espirituais para justificar situações e mudanças em todas as esferas da vida do adepto. Esse aspecto torna-se claro ao se analisar com mais detalhamento a dicotomia entre *ventura* e *desventura*. A noção de *demanda* talvez seja a que mais bem esclareça esse ponto. Entendida como uma espécie de ataque espiritual contra outra pessoa, a demanda normalmente

carrega consigo o verbo "lançar", remetendo ao lançamento de um feitiço, por exemplo. A função básica da demanda seria desestabilizar o alvo, retirando-o de um estado de *ventura*, harmonia. Montero (1985) apresenta a demanda como o conjunto de obstáculos que se pode interpor na vida de um indivíduo através de trabalhos maléficos[8]. Importante ressaltar que é possível "vencer" uma demanda – adotando novamente o termo usado pelos umbandistas –, contornando e desfazendo, com o auxílio dos espíritos, os efeitos nefastos por ela provocados, isto é, deixando o estado de *desventura*, desequilíbrio. As demandas podem ser feitas com o intuito de desestabilizar aspectos econômicos (perda de emprego), amorosos (término de um relacionamento), de saúde (doenças), dentre outros, demonstrando o quanto a vida espiritual sobrepuja os limites religiosos, perpassando todas as esferas sociais.

É possível, ainda, aproximar as chamadas "casas dos ídolos" aos "altares" ou "quartos" das entidades umbandistas[9]. Nesses locais há, normalmente, imagens das entidades (pretos-velhos, exus, pomba-giras, caboclos, erês...). Interessante notar que em diversos locais há, ao lado das representações das entidades, imagens de santos católicos[10]. De qualquer forma, é muito comum que sejam realizadas oferendas de comidas e bebidas às entidades, remetendo novamente aos cultos *bantu.* No caso dos pretos-velhos, por exemplo, é comum a oferta de café, vinho tinto ou cachaça, além de comidas à base de fubá e coco. Também é constante o oferecimento de velas e incensos. As oferendas são feitas como forma de agradecimento e, também, com o intuito de agradar as entidades, almejando, novamente, a manutenção de um estado de equilíbrio, boa saúde e sorte.

No que tange à questão dos antepassados e ancestrais, abre-se uma interessante perspectiva, tendo como base a perene fluidez entre os mundos dos vivos e dos mortos. De certa forma, pode-se entender que as entidades umbandistas ocupariam uma posição intermediária entre os ancestrais e antepassados. Ao mesmo tempo em que são espíritos "distantes e poderosos", relativamente míticos, conjugam características e comportamentos que remetem a alguém próximo, familiar. Seria uma espécie de conjunção entre a *força divina*, até certo ponto inacessível, milagrosa; e a *força baiana*, mais chegado, próximo e pessoal.

Todas as entidades da umbanda remetem, em alguma instância, a grupos essenciais para a narrativa de construção da identidade nacional brasileira, outorgando sempre maior importância àqueles marginalizados. São índios, negros e europeus, além dos grupos com fortes características regionais, como os boiadeiros gaúchos ou os baianos. Buscam um

[8] A autora extrapola essa noção de demanda, realizando uma análise do termo muito mais enquanto força motriz que leva os consulentes e fiéis a buscarem um terreiro de umbanda para se consultarem.

[9] Há variações em função da estrutura dos terreiros. Em muitos deles há um único espaço onde são colocados os altares para todas as entidades (exemplo: estante com imagens e oferendas para os pretos-velhos, outra estante dedicada aos exus, uma terceira para os caboclos). Em outros há um pequeno cômodo dedicado a cada entidade.

[10] Retomaremos esse aspecto no tópico dedicado aos diálogos com o catolicismo.

passado mítico, longínquo, mas ao mesmo tempo próximo, uma vez que todos os brasileiros descenderiam dessa "família-extensa", constituindo-se enquanto o produto da miscigenação desses povos. Os pretos-velhos são, muito provavelmente, o grupo que melhor ilustra essa possibilidade de análise. Como visto anteriormente, eles representam o escravo negro, com origens africanas, que viveu até a velhice no Brasil, entre os séculos XVI e XIX. Eles comungam de maneira explícita características do que seria entendido como o "ancestral" para os *bantu* – elemento mítico, de grande poder, com histórias de vida normalmente desconhecidas pela grande maioria dos consulentes –, e como o "antepassado" – maior proximidade, como um familiar falecido a pouco tempo. Por mais que esses espíritos não sejam de um avô ou de uma bisavó, por exemplo, eles representam, em última instância, familiares comuns a grande parte dos brasileiros (voltando à noção de "família-extensa"). Nessa analogia com o antepassado dos centro-africanos, salienta-se ainda o fato de esse espírito ter vivido até a velhice e adotado conduta moral considerada impecável. A despeito de ser desconhecida pela maior parte dos consulentes, os pretos-velhos normalmente possuem uma história específica de vida. Eventualmente eles a narram, contando acerca de sua vivência nas senzalas brasileiras ou das viagens nos navios negreiros.

Ressalta-se também que a principal forma de comunicação entre esses espíritos e os vivos é a possessão dos médiuns. O médium ou *cavalo* seria incorporado pelo espírito do preto-velho ou de outra entidade, havendo alteração na postura e na voz. A partir de então, seria possível a realização das consultas acerca de qualquer questão: saúde, solução de conflitos, adivinhações. Há relatos de casos em que essas possessões faziam parte de um ritual maior, de caráter religioso, denominado *calundu*.

> Os calundus eram um tipo de ritual mágico-religioso realizado por africanos na América Portuguesa, bastante difundido nos séculos XVII e XVIII, especialmente nas regiões de Minas Gerais e da Bahia. Vários procedimentos rituais distintos entre si recebiam por vezes a denominação de "calundu", mas eles tinham em comum o fato de serem ritos que contavam com acompanhamento musical de atabaques e com a possessão ritual por espíritos e que tinham entre seus objetivos a adivinhação e a cura (MARCUSSI, 2009, pp. 6-7).

Sweet (2007) relata diversos casos referentes ao *calundu*. Ele menciona o uso de panos brancos como vestimenta (que, em alguns casos, era trocada após a incorporação do espírito); a aplicação da *pemba* para realizar desenhos e riscos (espécie de barro branco, associado a um mundo subterrâneo feito deste material, para onde se dirigiriam os mortos após seu falecimento; a *pemba* teria passado, então, a ser associada com espíritos benevolentes); o oferecimentos de comida, bebida e fumo aos espíritos; a presença de ajudantes, que auxiliavam o médium; a possessão por espíritos de crianças. (p. 173-178). Acerca desse ajudante é interessante notar que Nina Rodrigues (2010) já o mencionara, retomando relatos do bispo Correia Nery acerca da *cábula,* "instituição religiosa africana sob

vestes católicas", segundo o autor. No relato, Nery menciona que "o chefe de cada mesa tem o nome de *embanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambône*" (p. 283). Daibert (2015) acrescenta a prestação de consultas por parte do espírito incorporado; a alteração na voz do médium; e o oferecimento de misturas de ervas ou raízes e bebidas aos clientes. Mott (1997) ainda menciona o fato de as reuniões serem realizadas tarde da noite, em local mais reservado. Bittencourt (*in* VARIOS, 1940) ressalta que elas normalmente ocorriam no "terreiro" das senzalas.

Neste ponto específico as semelhanças com a umbanda são muitas, partindo-se do fato de que a realização das consultas e atendimentos é um de seus principais objetivos. Normalmente as giras de umbanda se realizam com todos os médiuns trajando roupas brancas. Eventualmente, dependendo do espírito que incorpora, há a troca dos trajes (os ciganos, por exemplo, costumam preferir roupas com detalhes mais coloridos; já os pretos-velhos normalmente mantém os trajes totalmente brancos). A *pemba* é frequentemente usada pelas entidades, sobretudo pelos pretos-velhos, com o intuito de riscar seus pontos no chão. Os *pontos riscados*, como são chamados, seriam uma espécie de assinatura da entidade, remetendo a algo particular das mesmas. Outro elemento bastante típico das giras umbandistas é a oferta de comida, bebida e fumo aos espíritos incorporados. Aos *erês*, por exemplo, que são os espíritos de crianças, é comum que sejam oferecidos doces e refrigerante, enquanto os pretos-velhos solicitam seu cachimbo, com fumo à base de ervas e café amargo. Em muitos casos, essa oferta se estende também aos consulentes, sendo que eles são convidados a beber um pouco da cachaça dedicada aos exus, ou da feijoada dos pretos-velhos, por exemplo. Também é quase imperativa a presença de um auxiliar para o médium de incorporação, o chamado *cambône*. Normalmente é ele o responsável pelo correto entendimento das diretrizes passadas pelo espírito ao consulente (atuando quase como um tradutor) e por garantir a ordem no terreiro durante as consultas. Quanto ao horário das giras, em muitos terreiros elas ainda são realizadas bem tarde, tendo início por volta das vinte e três horas e terminando no dia seguinte, com o nascer do sol. Cabe ressaltar que muitos terreiros conservam esse aspecto de discrição, estando localizados em regiões mais afastadas, sem placas de identificação, no fundo das casas. Além desse possível vínculo com os costumes centro-africanos, é relevante mencionar que durante muitos anos os rituais como os da umbanda foram alvo de perseguições políticas[11]. Por fim, é importante mencionar a ausência de um sacerdote superior, detentor da interpretação final das falas e práticas.

Cabe ressaltar, retomando o *calundu*, que em diversos relatos do período colonial brasileiro, nota-se a presença de elementos cristãos no ritual. Foram sendo estabelecidos, de certa forma, pontos de contato entre o catolicismo e a cosmologia centro-africana. Os santos

[11] Em 1941 foi instituída legislação específica que exigia o registro dos terreiros de religiões afro-brasileiras na Delegacia de Jogos e Costumes. Essa exigência só foi extinta em 1970. Além disso, os rituais eram muitas vezes enquadrados como "curandeirismo", considerado crime, ou reprimidos por estarem causando distúrbios à paz pública. (MORAIS, 2012).

católicos, por exemplo, passaram a ser identificados com a figura dos ancestrais e, em alguns casos, as reuniões de *calundu* chegavam a ser dedicadas a eles (MARCUSSI, 2009, p. 7). Alguns elementos como a cruz, por exemplo, já existiam, embora com interpretação distinta, na cosmologia *bantu*. Esse ponto será melhor discutido a seguir.

2.2 Feitiçaria, adivinhações, curandeirismo e o uso das ervas

Trata-se de fato bastante corriqueiro deparar-se com relatos acerca da importância que a figura do *adivinho* detinha nas comunidades africanas. Luna e Klein (2010, p. 257), por exemplo, mencionam a importância dessa figura para o restabelecimento da saúde física e espiritual, bem como para garantir a resolução de conflitos e o controle do uso da violência. Karach (1987) aborda a relevância das ervas e de rituais dos "médicos" africanos para os escravos.

Sweet (2007) relata diversos casos em que essa figura do curandeiro era procurada, inclusive por senhores de escravos, para a realização de curas e adivinhações. Estas estavam relacionadas à descoberta de autores de furtos, assassinatos e traições, por exemplo. De certa forma, pode-se afirmar que esse tipo de prática se desdobrava em maneiras de resistência ao regime escravista. Em determinadas situações, os adivinhos ou feiticeiros, como eram chamados, faziam uso dessa posição relativamente mais elevada na escala social para atenuar, mesmo que sutilmente, as condições degradantes de vida dos escravos. Em última instância, como menciona Sweet (2007), os momentos de adivinhação criavam espaços de "liberdade", com significados culturais e sociais bastante fortes. Ademais, "cedia", ainda que de maneira tímida, poderes religiosos e judiciais aos escravos.

Retomando os trabalhos de Altuna (1985), Daibert (2015) aborda a relevância dos animais, plantas e minerais enquanto fornecedores de *força* e vitalidade aos homens. "Enquanto os animais emprestavam suas características, os vegetais e minerais, conforme sua utilização em rituais, guardavam propriedades ocultas e podiam proporcionar benefícios ou malefícios" (p. 15). Os possíveis usos desses seres e elementos era parte do conhecimento dos adivinhos.

Tendo ainda como base essa noção de força, a relevância da função do adivinho e do curandeiro é amplificada. Para muitos povos da região centro-africana, o conceito de *força vital* é essencial, uma vez que o mundo é entendido como energia, não como matéria (DAIBERT, 2015, p. 14). Sendo assim, torna-se viável a manipulação dessa força constitutiva de todo ser (incluindo-se na noção de ser os vivos e os mortos). Considerando que, em última instância, tudo é energia, os

> mundos [vivos e mortos, visível e invisível] encontram-se inteiramente interligados, de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar

> um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser (DAIBERT, 2015, p.14).

Os adivinhos e curandeiros, conhecedores de encantamentos e mistérios, seriam capazes de manipular essa energia vital, captando-a e direcionando-a de acordo com intuitos específicos através de rituais. "A magia era entendida como manipulação da interdependência entre seres viventes e não viventes". (DAIBERT, 2015, p. 15). Esse manejo das energias poderia ser usado para o bem e para o mal, ataque ou defesa. Contudo, cabe ressaltar que o uso maléfico dos poderes religiosos gerava um desequilíbrio, levando a sociedade a deixar a situação de *ventura* ou *fortuna*.

> Um dos resultados da actuação religiosa malevolente era o crescimento da desigualdade social e/ou económica entre o algoz espiritual e todos os outros membros da comunidade. [...] Na perspectiva africana, a escravatura e a exploração económica por parte dos europeus enquadrava-se nestes critérios (SWEET, p. 192, 2007).

Souza (2002) esmiúça ainda mais a função desses feiticeiros nas sociedades centro-africanas, especificamente entre os povos *bacongo*[12]. Ela aborda a questão da intermediação entre o mundo dos vivos e o dos mortos através do conhecimento de práticas mágicas por parte de duas figuras principais: os *itomi* e os *nganga*. Os primeiros eram responsáveis pela comunicação direta com as forças naturais, além de serem os guardiães das relações entre a natureza e o homem, e das instituições sociais -inclusive a família. Interessante notar a seguinte passagem: "como distintivo de seu poder, carregavam apenas um bastão de cerca de 120 centímetros, com o topo esculpido" (SOUZA, 2002, p. 65-66). Já os *nganga* atuaria com o auxílio de *minkisi* (objetos mágicos necessários à realização de ritos religiosos).

A semelhança entre essa figura do *adivinho* e os pretos-velhos é considerável. Percebido como uma entidade extremamente poderosa, que atua na solução de conflitos, na cura de doenças e prevendo o futuro ou desvendando o passado, essas entidades umbandistas teriam a capacidade de manipular a *força vital* de modo a devolver um estado de *ventura* ao consulente. Além disso, cabe mencionar a aproximação com a figura dos *itomi*. Tendo como base o acompanhamento das festas de pretos-velhos nos terreiros, algumas consultas, e o resultado preliminar de algumas entrevistas fica clara a importância que essas entidades umbandistas possuem para a resolução de problemas familiares (entre casais, pais e filhos, irmãos...). O uso desse bastão com cerca de 120 centímetros também chama a atenção, uma vez que é costumeiro que os pretos-velhos se apoiem em cajados de madeira com aproximadamente esta mesma altura. Entende-se que seu uso também possa estar relacionado à necessidade de apoio para caminhar em função da idade avançada, mas não deixa de ser, no mínimo, curioso.

[12] Povo da região dos *bantu*.

Com relação às ervas usadas por esses curandeiros e adivinhos no passado, há uma gama variada das espécies utilizadas, algumas, contudo, parecem estar presentes com maior frequência. No caso dos banhos sugeridos pelos pretos-velhos, guiné e arruda são, provavelmente, as que mais aparecem.

O Brasil é apontado como local de origem da guiné, tendo sua introdução ocorrido posteriormente na África – há indícios de que tenha sido levada, inclusive, por negros que retornaram ao continente após se libertarem da escravidão no país. De qualquer maneira, parece ter sido muito usada pelos escravos, sendo-lhe atribuída grandes poderes contra os maus espíritos. Um de seus nomes populares seria "amansa-senhor", remetendo ao uso que aparentemente teve durante a escravidão. Diz-se que os escravos usavam suas folhas para envenenar seus senhores, causando-lhes torpor, certa imbecilidade e até a morte. Os efeitos tóxicos da planta já foram comprovados (READER'S DIGEST, 2001).

A arruda teria sua origem atribuída ao sul da Europa, tendo sido trazida ao Brasil provavelmente, pelos portugueses. Também conhecida como a "erva sagrada dos domingos", era muito usada em rituais de exorcismo (como base de uma mistura ingerida por aquele que estivesse possuído) e para espantar os maus espíritos e o mau olhado. (PLANTAS, 2016). Algumas cerimônias católicas também faziam uso da arruda como meio para aspergir água benta nos fiéis. Debret alude ao uso e comércio da planta.

> Todas as mulheres da classe baixa, na qual constituem as negras os cinco sextos, a consideram um preventivo contra os sortilégios, por isso têm sempre o cuidado de carregá-las nas pregas do turbante, nos cabelos, atrás da orelha e mesmo nas ventas. [...] A acreditar-se na credulidade generalizada, essa planta, tomada como infusão, asseguraria a esterilidade e provocaria o aborto [...] (DEBRET, 1975, p. 162).

Por fim, associado ao uso dessas e de outras ervas, cabe ressaltar a importância da água, presente nos chás, banhos e nas benzeções dos pretos-velhos. Para os povos *bantu*, a separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos seria dada por uma grande massa de água (DAIBERT, 2015; SWEET, 2007). Sendo assim, este elemento atuaria como um condutor, um meio de comunicação entre os dois mundos.

2.3 Anciãos, fala, oralidade e a preservação das tradições

De forma geral, as sociedades centro-africanas são consideradas orais, isto é, a *fala* é uma das principais maneiras de preservar e transmitir as tradições.

> A oralidade nesse sentido é encarada com respeito e sua transmissão de

> saberes é uma preservação da sabedoria dos ancestrais. As palavras devem ser ditas em um ritmo específico, a música possui um papel fundamental na ordem social e mítica dessas sociedades (SILVEIRA, 2013, p. 1).

A importância das palavras também pode ser entendida retomando-se a noção acima apresentada de força vital. Elas eram consideradas "veículo[s] de transmissão e expansão da força vital. [...] tinham um poder criador ou destruidor, podendo trazer benefícios ou maldições, gerar ordem ou caos. Portanto, nos rituais, elas deviam ser pronunciadas com prudência e em ritmos adequados" (GIROTO *apud* DAIBERT, 2015, p. 16).

Cabe ressaltar que as palavras proferidas por um ancião, uma pessoa de idade avançada, teriam poderes maiores que as ditas por pessoas mais novas. A senilidade possuía relevância ímpar em diversas comunidades centro-africanas. Santos retoma o trabalho de Beauvoir em *A Velhice*, citando alguns casos específicos:

> Entre os *Lelês*, tribo que habita as savanas próxima do Congo, a idade confere prestígio aos indivíduos. Os velhos são detentores de poderes religiosos, guardam com eles os segredos dos ritos, das cerimônias e dos remédios. [...] Para os *Kikuyus,* tribo *bantu* que vive no sopé e nas encostas do monte Quênia, a autoridade dos homens idosos deriva da sua sabedoria. (SANTOS, 1999, pp. 55-56).

No que diz respeito especificamente à questão da musicalidade, ritmo e, de modo mais prático, cabem algumas considerações específicas. A importância dada aos *pontos cantados* durante qualquer ritual da umbanda é uma delas. Durante praticamente toda a *gira* é imprescindível que todos os médiuns entoem os pontos com força e determinação. É comum presenciar nos terreiros algumas entidades incorporadas chamarem atenção dos filhos-da-casa para que aprendam os pontos e os cantem com vontade e dedicação.

É essencial, ainda, abordar a questão do sotaque apresentado pelos pretos-velhos. Algumas observações sobre este ponto: ele remete ao modo de falar de alguém que, supostamente, aprendeu o português como segunda língua; há algumas marcas que aludem a usos linguísticos associados a pessoas com baixo nível de escolaridade ou de zonas rurais; e, por fim, algumas características da fala e das palavras lembram a forma de construção das línguas *bantu*.

Partindo-se para um estudo mais aprofundado desse último elemento, a marca que, quiçá, chame mais atenção é o uso constante das partículas *zi/ji* antecedendo ou substituindo as primeiras sílabas de algumas palavras (como em *zifio*, por exemplo). As línguas de origem *bantu* organizam-se silabicamente de forma bastante distinta do português. Há um sistema de classes "composto de prefixos nominas que se 'fundem' em palavras formando novos significados" (APONTES, p.50, 2010). Esses prefixos, também chamados de morfemas nominais, são agrupados em vinte e três classes com funções específicas. A palavra *bantu,* por exemplo, é formada pelo morfema *ba* que é o marcador de

plural para humanos, pessoas e *ntu*, pessoas. Sendo assim, *bantu* significaria algo como povos. Todo substantivo possui um prefixo que indica a classe nominal a que pertence (plural, diminutivo, aumentativo, locativo...).

Tendo como base o trabalho de diversos autores, Lopez (2013) menciona que o *ji* designaria o plural de animais e objetos inanimados em geral. Ela acrescenta ainda que, segundo a gramática de quimbundo de Chatelain, o uso do *z* ao invés do *j* "seria uma das diferenças entre o 'dialeto do Sertão' e o de Luanda, o que explica a variação entre as formas zi/ji." (LOPEZ, 2013, p.11).

Extrapolando esta análise baseada na aplicação dos morfemas, a autora sugere uma outra possibilidade, que ela trata como fenômeno de aglutinação ou de reinterpretação dos limites dos prefixos. Neste caso, haveria a fixação dos mesmos no início de algumas palavras, principalmente aqueles iniciadas em vogais (ou sons de vogais). É o caso de "zóio" ou "zoreia", por exemplo, formas de expressão muito associadas a pessoas com escolaridade mais baixa ou de zonas rurais.

Outras marcas presentes nas falas dos pretos-velhos atuam como identificadores de pertencimento a classes menos escolarizadas e mais baixas. Alkmin e Lopez (2009) mencionam algumas, diferenciando-as entre fonéticas e gramaticais. As primeiras seriam a substituição do *lh* por *i,* como em *mió* [melhor] ou *fio* [filho]; a supressão de uma letra ou sílaba no final da palavra, como em *comê* [comer] e *má* [mar]; e a redução de ditongos, como em *baxo* [baixo] e *chegô* [chegou]. As marcas gramaticais seriam: redução de concordância verbal, *nóis vai fazê*; concordância irregular de número, *esses bicho todo*; e uso da forma sujeito de pronome em função de complemento; *Santo Antônio ajuda eu*.

Indo um pouco além dessa análise proposta pelas autoras, fundamentada na ausência de escolaridade ou na vivência em zonas rurais, pode-se afirmar que muitas dessas marcas são também características da fala, da oralidade. Normalmente as regras gramaticais são flexibilizadas, a rigidez e o apreço às normas são menores.

2.4 Diálogos com o catolicismo

Qualquer análise um pouco mais aprofundada acerca das figuras umbandistas dos pretos-velhos deve levar em conta os diversos elementos católicos presentes nos gestos, na fala, na vestimenta e nos altares dedicados a eles. É possível perceber, após uma rápida observação, os consulentes tomarem a benção ao se aproximarem ou se despedirem dos pretos-velhos; o fato de essas entidades terem o costume de levar um rosário no pescoço ou ao redor do pulso; o envolvimento de rezas e orações católicas em grande parte das sugestões passadas por eles (Pai Nosso, Ave Maria, dentre outras); a presença de imagens de santos católicos (com destaque para Nossa Senhora do Rosário) e de crucifixos nos altares

dos pretos-velhos nos terreiros.

Sobre esse aspecto, a despeito da catequese dos negros no Brasil, cabe retornar um pouco mais a análise, remetendo ao impacto do cristianismo na África Central mesmo antes do embarque dos escravos. Thornton (2008) menciona que já em 1492 o Reino do Congo se constituía enquanto cerne do cristianismo na região. Já no início do século XVII a maioria das pessoas no Congo se identificaria como cristã (THORNTON *in* HEYWOOD, 2008, p. 94). O autor salienta, contudo, que essa conversão ao cristianismo não implicava uma mudança religiosa fundamental. As pessoas continuavam a homenagear seus ancestrais e antepassados, e os curandeiros e feiticeiros mantinham sua atuação. Ademais, passavam a ser devotas a santos católicos, batizar seus filhos com nomes cristãos e usar rosários e crucifixos. Como bem colocado por Oliveira (2008), "essa ambivalência não significou incompatibilidade" (p.34).

Acerca do nome, pontua-se que o batismo com nome cristão também poderia ocorrer no Brasil, sendo que, a partir de então, o escravo passava a ser identificado por "três características básicas: seu nome cristão, sua origem (ou "nação") e seu senhor" (LARA, 1988, p.204). Esse costume acaba transparecendo de maneira bastante nítida na forma como os pretos-velhos se apresentam, com a ressalva que o nome do senhor desaparece. Essa ausência pode, de certa forma, representar a libertação desses antigos escravos, que mantêm, contudo, o nome cristão e a origem, acrescido de uma denominação de parentesco: Pai José do Congo, Vovó Maria Conga.

Voltando aos trabalhos de Thornton -agora retomado por Souza (2002) –, destaca-se o que ele denominou de catolicismo africano, religião que teria sido dinamicamente construída na África Central ao longo de vários anos de presença europeia na região.

> O pensamento banto sempre teve uma admirável capacidade de resistir a transformações radicais, distinguindo-se por incorporar as contribuições continuamente dadas pelo contato entre os povos, lendo-as a partir do seu próprio instrumental cognitivo e em parte aceitando-as como próprias. Foi por enxergar algo familiar no cristianismo que este foi tão prontamente incorporado (SOUZA, 2002, p.68).

Dentre as semelhanças entre o cristianismo e a cosmologia *bantu*, destaca-se a existência de um outro mundo e a possibilidade de intercâmbios entre este e a realidade material e visível. Esses aspectos permitiram, conforme mencionado por Oliveira (2008), que os santos católicos fossem apropriados e identificados com divindades próprias ou espíritos ancestrais, que auxiliariam na resolução dos problemas terrenos. O autor menciona ainda a parecença entre insígnias dos *mbundu* – povo de origem *bantu* na região de Angola –, que imitavam formas humanas e eram talhadas na madeira, e as imagens dos santos católicos, também trabalhadas em madeira.

Nos altares dos pretos-velhos as imagens de santos católicos são muito comuns,

com destaque para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, além de Jesus Cristo. A presença de santos negros pode estar associada a uma identificação pela cor e pelas histórias de sofrimento e devoção – muito promovidas pela Igreja Católica ao longo do período escravista com o intuito de atuar "como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes" (OLIVEIRA, 2006, p. 61).

Já a devoção a Nossa Senhora do Rosário remonta ao período da escravidão no Brasil. Há um mito acerca de sua aparição bastante revelador. Ele é retomado por descendentes de escravos e por diversos grupos de congada. Há pequenas variações, mas a ideia central da história segue a narrativa abaixo, retomada de uma entrevista concedida pela congadeira dona Efigênia do Nascimento Silva à pesquisadora Lívia Monteiro (2014) em três de junho de 2013:

> N. Senhora apareceu lá na gruta, na água, juntou os fazendeiros com tudo que é riqueza e foi lá na gruta tirar ela do buraco pra trazer pra Igreja (...) aí trouxeram, mas ela voltou. Então, vou te contar como começou a congada, não acharam ela dentro da Igreja, ela fugiu de noite e foi em- bora lá para a gruta dela onde apareceu, aí ela ficou lá e quando foi de noite, os negros se juntaram, vestiram tudo de branco, tudo enfeitado, os negros foram lá na gruta onde ela estava, chegou lá e cantaram 'Senhora do Rosário vamos simbora, Oh Senhora do Rosário vamos simbora, a sua casa é sua morada, senhor rei mandou chamar, a sua casa é sua morada', aí N. S. do Rosário 'luiu' eles (MONTEIRO, 2014, p. 33).

Interessante destacar como a narrativa outorga poder aos negros, apresentando-os como os responsáveis pela "ida" da imagem para a igreja. Vale uma menção rápida à presença constante da água nas histórias (há uma variação do mito em que ela aparece no mar). Como outrora mencionado, a água é o elemento que separaria o mundo dos vivos do mundo dos mortos na cosmologia *bantu.*

O debate acerca da cristianização dos escravos que foram trazidos ao Brasil é vasto e não consta no escopo de análise desta dissertação. É relevante mencionar, todavia, que o entendimento de alguns elementos católicos pode ter sido facilitado pela presença de algo semelhante na cosmologia centro-africana. É o caso da cruz, por exemplo. Segundo Slenes (1991-1992), a cruz na cosmologia centro-africana seria representada através da figura de "um traço oval contendo uma cruz "grega" I + I, cuja barra horizontal simboliza a *kalunga*, e cujas pontas – cada ponto terminando num pequeno círculo – representam os quatro "momentos" do sol" (p. 63). Por *kalunga* pode-se entender a passagem para o mundo dos mortos. Sweet (2007) menciona que "WyattMacGaffey afirmou que estas representações do cosmos apresentavam <<Deus [*nzambimpungu*] e o homem, Deus e os mortos, e os vivos e os mortos. [...]>>". (p. 153) O crucifixo é presença constante nos altares dos pretos-velhos.

Quanto ao uso do rosário, Thornton (*in* HEYWOOD, 2008) retoma o relato de um

padre italiano, Capelle acerca do Congo: "Todos têm seu rosário ou um colar de contas em volta do pescoço, que serve para determinar sua posição ou cargo. A maioria os tem nas mãos como se rezassem e eles não conseguem falar nem entender uma palavra em português" (p. 94). Muitos pretos-velhos fazem uso dos rosários durante as benzeções e "limpezas" dos consulentes, passando-os próximos ao corpo dos mesmos, com o intuito de retirar as energias negativas.

Essa presença constante do rosário pode ser aproximada ao uso dos fios de contas pelos pretos-velhos. Visualmente parecidos, ambos são muito usados por essas entidades. Lody (2001) analisa os fios de contas ou *guias*, comumente usadas por simpatizantes e fiéis das religiões afro-brasileiras.

> O fio-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro. Há critérios que compõem os textos visuais dos fios-de-contas, proporcionando identificação de santos, papéis sociais, rituais de passagem [...] (LODY, 2001, p.59).

Essa identificação é possível por meio das cores, materiais e símbolos que são representados. As contas podem ser de cerâmicas, plástico, sementes, massas, miçangas, búzios, joias e, eventualmente, outros materiais, com formatos também variados. Seu uso, ademais, está muito associado à proteção.

No caso específico dos pretos-velhos, normalmente, os fios de contas são feitos com miçangas que alternam as cores preta e branca. Interessante notar que para os centro-africanos o preto seria a cor representativa dos vivos, enquanto o branco designaria os espíritos (SILVEIRA, 2013). Essas duas cores costumam predominar nas velas e nas decorações usadas como símbolos dos pretos-velhos.

Conclusões

Percebe-se, nitidamente, uma série de aproximações entre os costumes e crenças *bantu* e as entidades dos pretos-velhos na umbanda. Muitos desses elementos acabam passando despercebidos pelos frequentadores dos terreiros ou mesmo pelos pais e mães-de-santo. Cabe mencionar que o artigo não almeja a comprovação ou negação de fenômenos religiosos ligados à umbanda ou a qualquer outra crença. Fato é que há uma representação clara da figura do escravo de origens *bantu* nas entidades umbandistas dos pretos-velhos. A prática umbandista guarda uma série de elementos, mais ou menos explícitos, que remetem a esse negro idoso escravizado no Brasil. Ressalta-se, por fim, que o artigo é parte de uma pesquisa maior, que busca analisar -dentre outros aspectos-, quais desses elementos são percebidos e atuam no sentido de reelaborar a memória da escravidão no Brasil atualmente.

Artigo recebido em 29/06/2016

Artigo aprovado para publicação em 04/08/2016

Referências

ABREU, Martha. Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 31, 2004, p. 235-276. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_11_outras.PDF>. Acesso em: 22 jun. 2016.

ALKMIN, Tânia; LÓPEZ, Laura Álvarez. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. *Stockholm ReviewofLatin American Studies*: Estocolmo, nº 4, mar. 2009, p. 37-47. Disponível em: <http://www.iel.unicamp.br/projetos/afrolatinos/Alkmim&LopezSROLAS2009.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2015.

APONTES, Selmo Azevedo. Acomodação de palavras *bantu* em português: algumas consequências morfofonológicas. Revista *Philologus*: Rio de Janeiro, jan-abr 2010, ano 16, n° 46. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/46sup/05.pdf>. Acesso em: 4 dez. 2015.

AVELINO, Rogério. *O que é umbanda* – Documentário.YouTube, publicado em 6 jun. 2014. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=XAZY4scRm10>. Acesso em: 10 nov. 2015.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil:* contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1985.

BROWN, Diana DeG. *Umbanda:* religion and politics in urban Brazil. Nova Iorque: Columbia University, 1994.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro:* depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil.

Rio de Janeiro: Agir, 1951.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 7-25, jan-jun 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55-0007.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2015.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.* Brasília: Martins, 1975.

GABRIEL, Chester. *Comunicações dos espíritos:* umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GIUMBELLI, Emerson. Macumba surrealista. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p.87-107, jan.-jun. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55-0087.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro:* 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência:* escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LODY, Raul. *Jóias de axé*: fios-de-contas e outros adornos de corpo, a joalheria afro-brasileira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LÓPEZ, Laura Alvaréz. 'SaraváZifiu': a integração do prefixo 'zi' em afro-variedades do português. *Cadernos de Estudos Linguísticos:* Campinas, 2013, vol. 55, nº 2. Disponível em: <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/cel/article/view/2890/3626>. Acesso em 4 dez. 2015.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Hebert S. *Escravismo no Brasil.* São Paulo: Imprensa Oficial, 2010.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*, Maringá, 2009.
Disponível em:
<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/iniciacoes_rituais_nas_minas_gerais.pdf>. Acesso

em 8 nov. 2015.

MONTEIRO, Lívia Nascimento. História Oral e as festas do Rosário: memória, ancestralidade e identidade negra em Minas Gerais. *Resgate,* Campinas, vol. XXII, n. 27, jan.-jul. 2014, p.31-40. Disponível em: <http://www.cmu.unicamp.br/seer/index.php/resgate/article/view/366>. Acesso em 17 jun. 2016.

MONTERO, Paula. *Da doença a desordem*: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. *Ciências sociais e religião*, Porto Alegre, ano 14, nº 16, p. 39-59, jan.-jul. 2012. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/download/26559/20918>. Acesso em 22 jun. 2016.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. *Salve o rei do movimento*: a performance ritual do caboclo na umbanda de Barra do Piraí/RJ. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós- Graduação em Artes Cênicas, Rio de Janeiro, 2009.

MOTT, Luis. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.), SOUZA, Laura de Mello e (Org.*). História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. 1, p. 155-220.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada:* formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. *Topoi,* Rio de Janeiro, jan.-jun. 2006, v.7, n.12, p. 60-115.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PLANTAS que curam. *Para que serve a arruda*: ruta graveolens. 2016. Disponível em: <http://www.plantasquecuram.com.br/ervas/arruda.html#.VwJRGaQrLIU>. Acesso em 04 abr. 2016.

PRANDI, Regilnaldo (Org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*: ethographia religiosa e psychanalyse. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

READER'S DIGEST. *Segredos e virtudes das plantas medicinais:* um guia com centenas de plantas nativas e exóticas e seus poderes curativos. Rio de Janeiro: Reader's Digest, 2001.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil.* Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <http://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso em 27 mai. 2016.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes Santos. *Preto velho:* as várias faces de um personagem religioso. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, 1999. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000171140&fd=y>. Acesso em: 4 mar. 2016.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngomavem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*: São Paulo, nº 12, dez-jan-fev 1991-1992, p. 48-67. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/12/06-robert.pdf >. Acesso em: 3 dez. 2015.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor*: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SILVEIRA, Marcus Bernardes de Oliveira. Cosmovisão, Identidade e Tradição: os bantos e o samba de roda. *Anais Eletrônicos – VI Encontro Estadual de História* (ANPUH / BA), 2013. Disponível em: <http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Marcus-Bernardes.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2015.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SWEET, James H. *Recriar África:* cultura, parentesco e religião no mundo afro - português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

VÁRIOS. *O negro no Brasil*: trabalho apresentado ao 2º Congresso afro-brasileiro, Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.

Auguste de Saint-Hilaire e a civilização indígena: conquista ou filantropia?

Rafael Augusto Gomes[1]
Luiz Francisco Albuquerque de Miranda [2]

Auguste de Saint-Hilaire and the indigenous civilization: Conquest or philanthropy?

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64730

[1] Mestrando em História pela Universidade Federal de São João del-Rei. Agência financiadora: CAPES. E-mail: rafael.gomes.historia@gmail.com.
[2] Professor adjunto da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: lfamiranda@ufsj.edu.br.

Resumo:

Este trabalho busca entender como o viajante e naturalista Auguste de Saint-Hilaire caracterizou os povos americanos e procurou incorporá-los às sociedades "civilizadas" no início do século XIX. Durante período estudado a concepção europeia do termo "humanidade" estava sendo reformulada sob o impacto da filosofia das Luzes e das viagens científicas. Para interpretar seus relatos empregamos uma análise chartieriana das representações formuladas pelo autor, buscando analisar tanto as representações indígenas quanto as estratégias civilizatórias (práticas) construídas pelo naturalista francês. Acreditamos que a concepção ilustrada de "humanidade" dialogou profundamente com os ideais filantrópico-civilizatórios do período.

Palavras-chave: Saint-Hilaire, Filantropia, Civilização, Iluminismo, Humanidade, Representação.

Abstract:

This article seeks to understand how the traveller and naturalist Auguste de Saint-Hilaire characterized the American people and tried to incorporate them to the "civilized" societies at the beginning of the XIX century. During that time, the European conception of "mankind" was being reworded under the impact of the Lights Philosophy and the scientific expeditions. In order to interpret his reports we have used the Chartier analysis of the representations created by the author, looking for indigenous representations as well as the civilizing strategies made up by the French naturalist. We deeply believe that the conception of "mankind" dialogued with the Philanthropic civilization ideals of that period.

Keywords: Saint-Hilaire, Philanthropy, Civilization, Mankind, Enlightenment, Representation.

1. Introdução

Durante o período em que esteve no Brasil, entre 1816 e 1822, o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire (Orléans, 4 de outubro de 1779 – Orléans, 30 de setembro de 1853) coletou e documentou várias amostras de plantas, animais e rochas, registrou aspectos da fauna, flora e geologia, mas também das complexas relações humanas presentes na América portuguesa, dedicando considerável atenção às sociedades indígenas. Em relação a estas últimas, seus relatos incluem desde comentários aparentemente despretensiosos até análises e projeções mais ambiciosas. Seus textos apresentam passagens contraditórias, mas parecem conter um projeto bastante audacioso: a civilização dos povos ameríndios.

Este texto analisa o projeto civilizador de Saint-Hilaire e investiga sua relação com as representações dos indígenas americanos formuladas por cientistas e filósofos ilustrados por meio da moderna concepção de "Humanidade". O projeto do viajante encontra-se fragmentado ao longo de seus relatos de viagem, e, para resgatá-lo, investigaremos suas observações considerando três questões fundamentais: (1) as representações dos indígenas americanos; (2) os limites do olhar "europeu" frente ao fenômeno cultural dos aldeamentos e (3) a sistematização de estratégias civilizatórias, nas quais pode-se verificar as concepções filantrópicas de Saint-Hilaire.

2. Quem eram os Homens?

Durante a passagem do século XVIII para o XIX formulou-se uma nova concepção da "humanidade". À época, a palavra não definia apenas o conjunto dos seres humanos do planeta. Acima de tudo, ela foi interpretada como o conjunto de características que definiam – a partir da perspectiva europeia – a própria espécie humana, tais como a razão e a capacidade de se aperfeiçoar.

Com a ascensão e a posterior consolidação dos valores da Revolução Francesa e da Ilustração, a razão e a perfectibilidade humanas passaram a ser considerados, principalmente entre os cientistas e filósofos, os dois pilares de uma sociedade dita civilizada. Essas duas características se manifestavam, entre outras formas, por meio do trabalho e da moral. Pensada nesses termos, a "indústria", no sentido do período, seria o uso efetivo da razão no domínio da natureza, a ferramenta pela qual o homem transformava o mundo. A moral, por sua vez, seria a instância pela qual cada ser humano controlava suas paixões e se aperfeiçoava.

O trabalho era fruto da razão, da capacidade de interpretar e transformar a natureza de maneira programada, não instintiva. O trabalho também ocupava, vale ressaltar, importantíssimo lugar social no período em questão. No raiar do século XIX, quando a sociedade europeia já havia assimilado várias concepções ilustradas, o trabalho era visto como o que dignificava o homem, aquilo que lhe propiciava os meios para alcançar o

progresso. Além disso, a atividade produtiva estava intimamente ligada à ideia de previdência, ou seja, à capacidade do indivíduo de projetar o futuro.

A moral era a responsável por construir o comportamento ideal para a vida em sociedade. Também um produto da razão, ela dignificava o homem ao torná-lo um indivíduo autônomo, senhor de si. Segundo a formulação da época, quando a razão controla o comportamento humano, a moral identifica alguns prazeres e nos "aconselha a abandoná-los logo que ameaçam transforma-se em tirania". Ela reconhece o vício, que "não é outra coisa senão o excesso, o abuso, a má aplicação dos apetites, desses desejos, dessas paixões" (BOLINGBROKE, Apud: HAZARD, 1989, p. 159). Se orientado pela moral, o homem controlaria suas paixões, uma das características comportamentais mais valorizadas em nosso período, visto que representa a ação consciente e, novamente, não instintiva do indivíduo. Assim, para os ilustrados, "a moral, dirigindo as paixões, será o leme, o compasso e o mapa, que permitirão ao homem seguir a rota da felicidade que a natureza lhe indica" (HAZARD, 1989, p. 157).

Neste "esquema" a indústria (representada pelo trabalho) controlaria a natureza e a moral controlaria as paixões humanas. Para a cultura científica do início do século XIX, a civilização só se realizaria com o desenvolvimento desse duplo controle por parte da razão. Portanto, a ideia de Humanidade – enquanto o conjunto de homens industriosos e moralmente instruídos – está profundamente vinculada à prática científica. É o que veremos na obra de Saint-Hilaire.

Os indígenas, para muitos cientistas e pensadores do período, não correspondiam plenamente ao modelo de "Humanidade" desenhado pela Ilustração, pois nem sempre assimilavam completamente as formas ocidentais de trabalho regular e a moral cristã. Parto da hipótese que um dos principais aspectos do pensamento filantrópico de Saint-Hilaire é seu projeto de civilizar os ameríndios.

3. Quem eram os índios?

Durante o século XVIII a produção científica e filosófica das Luzes formulou a conhecida concepção da "história universal". Esta apreendia a experiência humana a partir da noção de progresso e afirmava que todas as sociedades tendiam a um movimento similar: sair do primitivo estado da barbárie e ir de encontro à civilização. Entretanto, algumas dessas sociedades poderiam se desviar do caminho da evolução, podendo até regredir nessa escala.

Essa interpretação da história humana concebia o mundo como um "museu vivo", um lugar onde se poderia encontrar tanto sociedades muito evoluídas quanto aquelas paralisadas "em fases de desenvolvimento mais primitivas". Desta forma, apesar de possuir experiências sociais diversas, a "humanidade" compartilhava uma "história universal" da espécie (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 73). E, em vista dessa história comum, era

necessário compreender o papel da América e de seus habitantes. Negar ou afirmar a "inferioridade" dos americanos, por exemplo, significava delimitar sua participação (ativa ou passiva) na "história universal". Acreditava-se que essa era uma maneira "filosófica" de entender a experiência desses povos, tidos como mais atrasados em relação à Europa civilizada.

Entre os estudiosos do assunto houve homens que visitaram o continente, como Saint-Hilaire, mas muitos outros que, mesmo sem ter pisado o solo americano, dedicaram-se ao estudo das sociedades indígenas, influenciando os seus sucessores. De forma sintética, este tópico pretende expor as teorias de alguns autores europeus que contribuíram para a formulação coletiva da representação do "selvagem americano".

Em *O Novo Mundo: História de Uma Polêmica (1750-1900)*, Antonello Gerbi salienta que, no século XVIII, a inferioridade do selvagem americano foi uma tese anunciada por naturalistas como o francês Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon (1707-1788). Este estudioso procurou explicações científicas para a "debilidade" do homem americano, recorrendo a relatos de viajantes, naturalistas e missionários (GERBI, 1996, p. 15). Segundo Buffon, a América era um lugar onde os habitantes nunca conseguiram dominar a natureza, por isto o homem americano equivalia somente a "um animal de primeira classe, e existia para a natureza apenas como um ser sem consequência, uma espécie de autômato impotente, incapaz de reformá-la ou auxiliá-la" (GERBI, 1996, p. 21).

Após Buffon ter formulado uma crítica científica à América, o debate prosseguiu acalorado. Buscando esclarecer as relações entre o ambiente físico e os seres vivos, essa fervorosa discussão contou com a participação de personagens como Voltaire (1694-1788) e Raynal (1713-1796). No entanto, foram as ideias do Abade Corneille De Pauw (1739-1799) que provocaram as maiores polêmicas. De Pauw acreditava que os selvagens americanos jamais trilhariam os caminhos do progresso (GERBI, 1996, pp. 56-57), não porque a natureza americana fosse eternamente imperfeita, mas porque era decadente, assim como seus habitantes. Ele atribuía o atraso dos nativos à sua degeneração: eles tornaram-se incapazes de dominar a natureza, assemelhando-se a "bebês raquíticos", irreparavelmente indolentes (GERBI, 1996, p. 58).

Outro autor importante a participar do debate foi o historiador escocês William Robertson (1721-1793). "De inspiração francamente voltairiana e completamente refratário às ideias de Rousseau" (GERBI, 1996, p. 133), o autor da influente *História da América* (1777) se aproximava bastante da interpretação de De Pauw. Para Robertson, o índio americano é um "animal melancólico" que não possui o espírito do progresso, "a mais elevada das virtudes". Mesmo exibindo "grandes dotes morais", o indígena não demonstrava qualquer "entusiasmo no trabalho" e "ânsia de realizar qualquer coisa de útil e melhorar sua própria sorte" (GERBI, 1996, p. 140).

Tendo essas representações por referência, vários cientistas visitaram a América e buscaram observar os "nativos" americanos. Influenciados pela ideia de que "selvagens" não

poderiam seguir sozinhos os trilhos do progresso, vários estudiosos ressaltaram a necessidade de um diretor (civilizado) entre os indígenas. Porém, ao estudar os indígenas *in loco*, os viajantes interagiram com tipos humanos que muito divergiam da imagem do "selvagem" apresentada pela Ilustração.

4. Aldeamento, transição ilustrada ou reformulação identitária?[1]

Durante muito tempo Portugal manteve suas terras americanas fechadas para estrangeiros. Foi somente em 1808, a partir da transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro, que viajantes de outras potências, dentre eles Saint-Hilaire, puderam percorrer livremente o interior da colônia. Enviado pela Academia de Ciências de Paris, o botânico francês visitou diversos agrupamentos indígenas nas províncias de São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Goiás, conhecendo os chamados índios "aldeados".

Desde o Regimento de Tomé de Souza de 1547, as leis que visavam organizar as relações entre colonos e nativos foram discutidas e modificadas a tal ponto que é possível definir a política da Coroa portuguesa em relação ao tema como "contraditória, oscilante e hipócrita" (PERRONE-MOISÉS IN: CUNHA, 1992, p. 115). A partir de 1750, sob influência da Ilustração, o governo do Marquês de Pombal (1750-1777) modificou mais uma vez as estratégias de integração indígena. Com a criação do Diretório (1755) e a promulgação do Alvará Régio de 28 de junho de 1759 – que encerrou a atividade dos jesuítas na América portuguesa –, o indígena foi transformado em súdito do rei. Todavia, a integração indígena manteve como referência muitas estratégias da experiência missionária, como os "descimentos" e os "aldeamentos". O descimento era, literalmente, o ato de fazer o índio "descer" (deslocar-se) dos "sertões" rumo aos "aldeamentos" que, por sua vez, eram pontos estratégicos para o abastecimento de cidades e importantes para a defesa dos territórios portugueses. Assim, ao garantir "a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento da colônia", o aldeamento funcionava como "a realização do projeto colonial" (PERRONE-MOISÉS IN: CUNHA, 1992, p. 120).

O sistema de aldeamentos produziu um considerável número de indígenas "incorporados" pela sociedade colonial[2]. Em geral, foi exatamente com essa parcela da

[1] Antes de tudo, gostaria de frisar que essa é uma apresentação sintética do aldeamento indígena e, exatamente por isso, pouco aprofundada. Apesar de considerarmos o aldeamento um elemento importantíssimo em nossa pesquisa, não nos alongamos em sua exposição e optamos por apenas situa-lo num breve contexto histórico. Este aprofundamento será motivo de futuros estudos. Para isso, ver "Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro", de Maria Regina Celestino de Almeida (consultar a bibliografia).

[2] Para aprofundar essa questão, ver "Uma etnologia dos 'índios misturados'", de João Pacheco de Oliveira. Neste artigo o autor aborda a noção de "territorialização", uma das chaves analíticas do aldeamento indígena. Segundo Oliveira, territorialização é "o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — [...] no Brasil

população indígena que os viajantes do início do século XIX entraram em contato. Entretanto, todos eles insistiam em representar esses grupos humanos como sociedades primitivas, incapazes de dominar a natureza e seus próprios instintos. Como já dito, as representações sobre o indígena americano estavam baseadas na ideia de progresso, na crença da existência de um único movimento social, a passagem da barbárie à civilização. Por isso mesmo, os letrados europeus não conseguiram interpretar e projetar o indivíduo indígena de maneira satisfatória. Pensando que todos os homens tivessem uma mesma essência, eles acreditaram que a instrução do índio o induziria a caminhar rumo à civilização; acreditaram que indígenas educados segundos seus princípios marchariam sobre a "régua da civilização" em direção a valores europeus mais "altos".

Esse raciocínio não conseguiu "enxergar" o fenômeno cultural em curso, algo muito mais complexo que uma simples linha evolutiva. Ao contrário dos ilustrados – limitados por seu tempo –, sabemos hoje que os indígenas não estavam necessariamente se aproximando da Europa quando incorporavam elementos da cultura europeia, muito pelo contrário. Eles estavam se apropriando de elementos europeus e produzindo algo inteiramente novo. Para compreender este processo, utilizamos o conceito de apropriação apresentado por Chartier, pois

> a apropriação tal como a entendemos visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem. Dar assim atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, sustentam as operações de construção de sentido [...] é reconhecer [...] que nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas (CHARTIER, 2002, p. 68).

Essa noção "enfatiza a pluralidade dos empregos e das compreensões e a liberdade criadora [...] dos agentes" (CHARTIER, 2002, p.67). No nosso caso, enfatizamos a interpretação e a ressignificação de elementos culturais europeus promovida pelos indígenas aldeados. Estes indivíduos e grupos, apesar de serem representados pela Ilustração e pela legislação por meio da figura do selvagem, reconstruíam sua identidade constantemente, transformando e sendo transformados pelos termos "impostos" pelo discurso "oficial". Assim, podemos afirmar que

> longe de terem a eficácia aculturante que lhes é atribuída com demasiada frequência, esses dispositivos de toda ordem deixam necessariamente um lugar, no momento em que são recebidos, à variação, ao desvio, à reinterpretação (CHARTIER, 2002, p.53).

Antes de prosseguir, gostaria de advertir o leitor para um ponto importante da

---

as 'comunidades indígenas' — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais" (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

narrativa de Saint-Hilaire. Nosso autor viajou por diferentes regiões do Brasil e entrou em contato com os mais variados povos indígenas, todos eles aldeados e muito distintos entre si. Povos singulares que, ao longo de séculos de colonização, foram definidos por termos genéricos, como "índio", "selvagem" ou "selvagem americano", etc. Nomenclaturas que negligenciam a enorme diversidade existente entre eles, algo que, é preciso ser dito, passa quase despercebido para o observador Saint-Hilaire, que cogita para todos um projeto único. Tendo isto em mente, devemos seguir adiante.

5. O diagnóstico

Em Saint-Hilaire o indígena aparece como um ser pouco propenso à atividade produtiva. Na interpretação do autor, a imprevidência tornava o indígena pouco ativo e, por conseguinte, indisposto ao trabalho regular. Essa despreocupação em relação ao futuro é relatada pelo viajante ao se referir aos índios de Vitória, no Espírito Santo, lugar onde os nativos viviam "sempre no presente, sem ter paciência de esperar, querendo colher à tarde os frutos do labor do dia", preferindo os serviços que não necessitavam de grande dedicação, como a pescaria (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 70).

Saint-Hilaire também apresentou o índio como uma criatura muito pouco moralizada. Apesar de alguns grupos possuírem algumas características "cristãs" – como os botocudos que não casavam entre parentes (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 256), ou o caso da "virtude tocante" e do "amor dos pais e mães [machaculis] pelos filhos" (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 273) –, a maioria dos relatos sobre a moral indígena condenava o seu comportamento. A voracidade dos botocudos (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 259) e a dita ausência de culto dos coiapós (SAINT-HILAIRE, 1975 A, p. 70), por exemplo, indicavam a sua precária moralidade. Os ameríndios pareciam ainda possuir uma corrupção latente, como o "macunis [que] conservaram grande propensão para o roubo" (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 212).

Em virtude dessa carência moral e produtiva, Saint-Hilaire parece duvidar que os indígenas possam assimilar perfeitamente a civilização. Em nota de rodapé o autor afirma que "os indígenas americanos [...] não são suscetíveis dessa elevada civilização a que a raça caucasiana pode atingir" (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 257). Ele defende que o "selvagem" americano poderá, no máximo, desfrutar de algumas das vantagens das sociedades europeias caso sua "selvageria" diminua. Mas, apesar de lançar dúvidas quanto à completa civilização do selvagem, o viajante avalia as alternativas de sucesso das experiências de integração com as quais teve contato, direto ou indireto. Utilizando-se de exemplos como o dos coiapós da aldeia goiana de São José, que "aprenderam com os portugueses a construir casas, cultivar a terra, fiar o algodão" (SAINT-HILAIRE, 1975 A, p. 70), o autor defende que a presença contínua do homem branco poderia civilizar o indígena. Partindo dessa premissa e buscando referências nas noções filantrópicas do início do século XIX, Saint-Hilaire irá sistematizar um projeto civilizador baseado no trabalho regular e no aperfeiçoamento moral

dos ameríndios.

6. O prognóstico

Segundo Saint-Hilaire, os indígenas brasileiros estavam ameaçados pelo avanço da colonização europeia durante a passagem do século XVIII para o XIX, pois os senhores apenas pensavam em expandir as suas terras e explorar a mão de obra daqueles. Para nosso autor, essa ameaça só poderia ser evitada com a adoção de parâmetros civilizatórios mais racionais, pois, frágil e imprevidente, o índio não conseguiria se desenvolver sozinho e deveria ser protegido por filantropos. Reivindicando para si tal papel, Saint-Hilaire sistematizou as estratégias a serem adotadas para civilizar e proteger os ameríndios.

Apesar de partir de um ponto de vista europeu, Saint-Hilaire teve ciência das contradições da colonização, visto que, segundo sua própria análise, a expansão europeia poderia ter resultados positivos e negativos. Nosso viajante afirma que "há mais de um século, os filósofos de todos os países têm feito sentir a injustiça e a vaidade das conquistas". Opondo-se a essas vaidades, Saint-Hilaire solicita que os povos "não procurem mais a glória senão na civilização, na paz e nas artes" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 41), procurando em experiências passadas a inspiração e as referências para o seu projeto. O "sistema [jesuítico] de afastar os colonos portugueses dos índios" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 41), por exemplo, foi um ótimo modelo para o naturalista.

Para Saint-Hilaire, a persuasão jesuíta é um dos principais pontos a se valorizar em comparação à truculência de outros colonos, pois os missionários da Companhia de Jesus "não temiam reprovar aos portugueses sua tremenda tirania e levavam aos índios, ao mesmo tempo, palavras de amor, paz e liberdade". Além disso, "graças a seus cuidados e, sobretudo, ao heroico Anchieta, os indígenas se converteram ao Cristianismo e, reunidos em aldeamentos, conheceram os benefícios da civilização" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 8)[3].

Inspirado na ação da Companhia de Jesus, Saint-Hilaire defende o afastamento de indígenas e colonos. Esse isolamento deveria ser acompanhado por um bom tutor que introduzisse o trabalho regular e novos padrões morais entre os tutelados, como fizeram os jesuítas, que por conhecerem "a inconstância e a preguiça dos índios", submeteram-nos "a uma austera disciplina; para que fossem verdadeiramente felizes", e não os deixaram sem punição quando persistiam em seu ócio (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 69).

Para Saint-Hilaire, aqueles que concorressem ao posto de tutor deveriam ser homens "íntegros e vigilantes, que, animados por sentimentos cristãos, estejam continuamente preocupados com a felicidade desses infortunados" (SAINT-HILAIRE, 1974 A,

[3] A expulsão da Companhia de Jesus do Brasil em 1759, no entanto, resultou no abandono dos índios "à [sua] própria índole", culminou no fim da regularidade do trabalho indígena e desembocou na sua exploração excessiva, em decorrência da "mão de ferro dos governadores" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 69).

p. 215). Ou seja, o tutor deveria ser necessariamente desinteressado e pacífico, um verdadeiro filantropo, que, inspirado pela humanidade, trabalharia para a felicidade dos índios, introduzindo entre eles a indústria e a moral. Esses filantropos não deveriam trabalhar em benefício próprio, "mas em nome do progresso da ciência, do bem-estar da humanidade e da glória da nação" (KURY, 2004, p. 5).

A filantropia aqui mencionada é entendida como a perspectiva daqueles homens letrados em promover o desenvolvimento da "humanidade", concebida como grupo maior que a família, a cidade ou o país do filantropo. A filantropia está intimamente ligada à ideia de empatia, à consideração que um indivíduo pode ter pelo "outro" (desde que este aceite se integrar à cultura do filantropo). Segundo Lorelai Kury:

> Filantropia é na língua francesa um neologismo do século XVIII para designar uma virtude que [os ilustrados] consideravam natural do ser humano, que é o amor por seu próximo. A filantropia é uma laicização do sentimento da caridade. Quanto à caridade, trata-se do amor por Deus que leva ao ato de fazer bem aos outros; já a filantropia diz respeito à "humanidade". Nesta última, as ações dos indivíduos em favor da sociedade são consideradas como um sentimento natural, pois a felicidade pessoal só pode ser assegurada quando reina a prosperidade social (KURY, 2004, p. 2).

A figura do filantropo pode caracterizar um personagem muito estimado por Saint-Hilaire: seu compatriota Guido Tomás Marlière, o Diretor-Geral da Civilização dos Índios da região do Rio Doce durante o período de 1818-1824. Designado para a missão de pacificação dos índios coroados, coropós e puris em 1813, Marlière comandou destacamentos militares na região do Rio Doce e durante algum tempo cessou as hostilidades entre botocudos e portugueses (AGUIAR, 2006, p. 366).

Ao que tudo indica a ação de Guido Marlière para com os índios ocorreu no "sentido de garantir-lhes a posse da terra e promover a aproximação pacífica", buscando a "civilização e integração dos indígenas à sociedade de forma organizada" (SILVA, 2010, pp. 373-374). Segundo Saint-Hilaire, "a filantropia de Marlière venceu todos os obstáculos". O trabalho do homem que "consagrou sua existência inteira à felicidade dos indígenas" foi exemplar, sendo ele convidado a expor ao Ministério e ao Governo Provincial de Minas Gerais "suas ideias sobre as medidas que se deveria tomar a fim de consolidar seus trabalhos e apressar a felicidade dos indígenas". Entre outras decisões, Marlière substituiu os "velhos amansadores de índios [...] por homens menos bárbaros" e moldou a conduta dos mesmos de modo a agradar os nativos (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 95, nota 21).

Marlière propôs ao governo de Minas Gerais um modelo de civilização muito parecido com o de Saint-Hilaire, defendendo o isolamento e a instrução moral dos nativos. Ele sugeriu que se afastassem os indígenas dos "desertores e vadios" e que se proibisse os "comandantes dos distritos de mandar índios longe de sua região" para trabalhar "nas grandes estradas". Segundo o viajante, seu compatriota também endossou a ideia de

"chamar para ministrar instrução moral e religiosa aos botocudos alguns padres estrangeiros". "Amor e lealdade para com eles, meus amigos, exclamava Marlière, e teremos homens!" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 96) – o que significa dizer que os índios não eram exatamente "homens", ou seja, ainda não participavam de forma completa da humanidade.

Como se pode notar nas passagens citadas, na concepção filantrópica de Saint-Hilaire o indígena é um potencial membro da "humanidade". Saint-Hilaire via a si mesmo e aos homens com quem se identificava como filantropos. Em carta destinada ao viajante após o seu retorno para a França, Marlière propõe uma formulação textual que elucida o sentido da filantropia. Declara ele que "seus" índios sabiam ter "noutro hemisfério [...] um amigo que pleiteia sua causa no tribunal da humanidade" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 96, nota 21). Aqui, a palavra "amigo" significa não apenas um indivíduo que manifesta afeição por alguém, mas sim aquele que reconhece a humanidade do "outro" e a defende diante da comunidade global dos homens.

No entanto, é importante destacar que Saint-Hilaire incorpora a dicotomia proposta pelos luso-brasileiros entre índios "mansos" (aldeados) e os "bravos" (hostis à colonização). Podemos nos perguntar até que ponto ele incorpora (ou não) o diagnóstico de que os índios "bravos" poderiam ser eliminados para o bem do progresso. A conivência do autor para com a extinção dos índios "bravos" parece manifesta ao comentar sobre a Vila de Valença, onde a extinção dos índios inimigos gerou a "circunstância para civilizar os índios" (mansos) que ali permaneceram (SAINT-HILAIRE, 2004, p. 35-36).

Mas é interessante notar que em Saint-Hilaire a guerra justa não parece ser antagônica à ideia de filantropia, pois esta diz respeito apenas à Humanidade ou seus potenciais membros, os índios mansos, neste caso. Desta forma, sendo a filantropia destinada apenas a homens "industriosos" e "moralizados", são excluídos do grupo "humano" aqueles resistentes ao avanço da civilização. O filantropo age como uma espécie de advogado de seus semelhantes. Saint-Hilaire, por exemplo, anuncia erguer a sua "débil voz em favor" (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 277) dos índios (aldeados!) e busca maneiras de protegê-los dos absurdos da colonização. Sendo assim, podemos especular que aos índios "bravos" restaria apenas o julgamento e a sentença condenatória do acima citado "tribunal da humanidade".

Devemos ainda analisar a passagem na qual podemos vislumbrar a representação do filantropo. No Jequitinhonha, em Minas Gerais, Saint-Hilaire diz sonhar com o futuro daquela região. Ele se vê "possuidor de algumas léguas de terra" e representa a si mesmo como o ideal tutor dos índios. Para civilizá-los, ele os acostuma às atividades produtivas e oferece exemplos de moral, sendo muito claro ao dispor às etapas desse processo:

> Começo por atraí-los aos arredores de minha habitação por pequenos presentes. Ficarão certos de receber víveres todas as vezes que prestarem o menor dos serviços. Habituo-os pouco a pouco ao trabalho; compreendem, em breve, a vantagem de cultivar a terra; fixam-se perto de minha

> habitação, tornam-se vizinhos prestimosos, e, completo-lhes a civilização tornando-os cristãos. Esses Botocudos, não há muito antropófagos[4], vem à minha capela orar por seus inimigos, e a sua filha conhece, enfim, o pudor. (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 257).

Nota-se a minúcia e o rigor do autor ao relatar os passos da civilização indígena. Primeiramente o autor sedentarizaria os "selvagens", habituando-os ao trabalho. A fim de completar a civilização dos agora vizinhos e trabalhadores, seria necessário cristianizá-los, transformando-os em homens completos: industrialmente ativos e moralizados, ou seja, membros da "humanidade". É curioso observar que o "pudor" da filha do índio simboliza o ponto máximo da civilização em Saint-Hilaire, ou seja, o autocontrole, o estágio em que o homem é senhor de si mesmo.

Entretanto, para a execução deste projeto e dos "planos do bom Marlière seriam necessários homens que se lhe assemelhassem. [Mas] onde os encontrar?" (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 96). Filantropos eram personagens raríssimos não só na América como também no restante do mundo. Na ausência desses homens, Saint-Hilaire viu-se obrigado a buscar outros caminhos para a salvação dos índios. Desta maneira, podemos aferir que o principal produto do pensamento filantrópico de Saint-Hilaire, o seu projeto civilizador, teria de se realizar por meio de uma diversidade de estratégias. Como já sublinhado neste texto, Saint-Hilaire constata a impossibilidade de civilização completa dos índios e, talvez por isso, ele apresente uma alternativa inovadora, sugerindo a miscigenação indígena como uma opção. Apesar desta estratégia também possuir características filantrópicas, não iremos nos deter em sua exposição[5]. Neste artigo, preferimos atentar para outras dimensões da ideia de filantropia do viajante.

7. Filantropia: sentimento ou anticonquista?

O período que vai da segunda metade do século XVIII até a primeira do século XIX demarca, além de uma intensa competição entre as potências europeias, a definição da literatura de viagem enquanto uma narrativa científica, precisa e confiável segundo os parâmetros científicos da época. Isso era algo totalmente compreensível – e igualmente importante – em um contexto marcado pela percepção "de que os impérios coloniais eram conquistados ou perdidos por aqueles que controlavam a descrição de terras" (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 169).

Para interpretar as estratégias de legitimação europeias presentes nos relatos de

[4] Sobre a antropofagia dos botocudos, é importante ressaltar que Saint-Hilaire nunca confirmou essa tese.

[5] Para conservar "algo" dos índios, Saint-Hilaire incentiva (preferencialmente) a miscigenação de índias com negros – algo muito curioso, que pretendemos analisar em estudos posteriores. Em relação ao conceito de miscigenação ainda buscamos uma definição mais precisa para nos aprofundarmos na questão. No estágio atual de nossa pesquisa estamos analisando as noções de Serge Gruzinsky sobre o tema.

viagem recorremos ao conceito de "anticonquista", formulado por Mary Louise Pratt em *Os olhos do império* (1999)[6]. O conceito define as "estratégias de representação por meio das quais os agentes burgueses europeus procuram assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia europeia" (PRATT, 1999, p. 32). A anticonquista se apresentaria como uma espécie de "auto-declaração de inocência", e é encontrada em um discurso no qual o autor do relato de viagem legitima ou apologiza a ação europeia no local visitado.

Nos relatos dos viajantes, o discurso da anticonquista pode apresentar a paisagem visitada como realidade a-social, omitindo a presença dos nativos (PRATT, 1999, pp. 97-102). Sendo assim, o local viajado é descrito como área "inabitada, devoluta, sem história [...] [em uma] narrativa a-social na qual a presença humana [...] é absolutamente marginal, ainda que este fosse [...] um aspecto constante e essencial do viajar propriamente dito" (PRATT, 1999, p. 99). Descrevem-se os espaços percorridos como "boas terras" e destacam-se suas riquezas naturais ainda inexploradas. Seus habitantes são apresentados, tal como os *habitats*, como vazios e não aperfeiçoados, ainda incapazes de aproveitar as potencialidades oferecidas pela natureza, ou seja, o discurso da anticonquista não os caracteriza como verdadeiros agentes históricos, o que abre espaço para a interferência externa, quase sempre europeia.

Sabemos que os viajantes cientistas dos séculos XVIII e XIX funcionaram como "batedores avançados do capital europeu" (PRATT, 1999, p. 252). Também sabemos que, por exemplo, "o *Ensaio político* de Humboldt sobre o México produziu sozinho um surto de investimentos britânicos na mineração local da prata, e [que] ele foi acusado de exagero quando tais inversões foram à bancarrota em 1830" (PRATT, 1999, p. 228). Enfim, sabemos que todas essas expedições perscrutaram o potencial econômico de mercados fornecedores de produtos agrícolas e matérias-primas, e que, como no Brasil, os locais visitados foram transformados em consumidores de produtos industrializados, áreas de inversão de capital e espaços abertos ao processo civilizador europeu. Entretanto, seria um erro resumir os relatos de viagens europeus, bem como o projeto civilizador de Saint-Hilaire, a meras estratégias discursivas que apenas buscaram legitimar a presença e os interesses europeus na América.

Enquadrada no conceito de Pratt, a filantropia presente nos relatos de Saint-Hilaire expressa uma estratégia de anticonquista na medida em que o articulador dessas representações, o naturalista francês, se concebe como um simples agente da ciência, projetando o bem dos povos indígenas, por meio da ciência e em favor da humanidade. Entretanto, não podemos reduzir as aspirações filantrópicas de Saint-Hilaire ao interesse econômico. Atribuir a Saint-Hilaire o papel de "ferramenta do capitalismo moderno" seria, primeiramente, um erro historiográfico. Negar-se-ia assim todo o debate ilustrado sobre o progresso humano. Além disso, definir o discurso filantrópico apenas pelo "local de fala" que Saint-Hilaire ocupa, seria retornar a uma interpretação já superada pela historiografia. Como

[6] Outros conceitos da autora muito importantes para a compreensão do relato de viagem científico são "zona de contato" e "transculturação". Entretanto, como o objetivo deste trabalho é articular a ideia de filantropia às aspirações europeias do período, enfatizaremos somente o conceito de "anticonquista".

afirma Chartier, “a história em seus últimos avanços mostrou, conjuntamente, que é impossível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos” (CHARTIER, 2002, p. 67).

Por isso é necessário ainda estudar o surgimento e o sentido do conceito de filantropia e historicizá-lo, pensando “outros modos de articulação entre as obras ou as práticas e o mundo social”, visto que a filantropia, no período em tela, parece ter profundas conexões com as práticas científicas e as representações de “Humanidade”. Ideais filantrópicos como os de Saint-Hilaire ajudaram a articular práticas como, por exemplo, a integração das sociedades indígenas no mundo colonial. Mais do que justificativas da conquista europeia, elas orientaram as decisões dos colonizadores, definiram procedimentos e impuseram limites à violência dos conquistadores. Certamente, apresentando-se como anticonquista, ofereceram dignidade à dominação imperial, mas também ajudaram a criar um espaço de negociação para os dominados, algo que as sociedades indígenas souberam aproveitar de forma fantástica, como bem demonstra a produção historiográfica recente[7].

8. Considerações finais

Por meio deste breve estudo pudemos constatar como as representações indígenas presentes nos relatos de Saint-Hilaire dialogaram com a concepção de “humanidade” e outras representações da América formuladas pelas Luzes. À época, o desenvolvimento da razão era imprescindível para a construção de uma sociedade dita civilizada. Trabalho e moral, enquanto manifestações da razão, então emergem na narrativa do cientista francês como elementos constituintes da *humanidade*. Em relação aos indígenas, funcionam como argumento tanto de constatação do atraso civilizacional como projeção da civilização. Em estudos futuros, pretendemos melhorar a compreensão do termo “humanidade”, como empregado no fim do século XVIII e início do século XIX. Para o momento, podemos afirmar que a filantropia era um importante elemento no debate sobre a civilização de outros povos. Um elemento que não deve ser negligenciado em prol de definições demasiado simplórias, baseadas principalmente na redução de cientistas e viajantes europeus que aqui estiveram em (unicamente) representantes dos interesses das grandes potências. Por fim, pensamos que “não existe história possível se não se articulam as representações das práticas e as práticas da representação” (CHARTIER, 2011, p. 16). Entendemos que as representações do “selvagem americano” propostas por Saint-Hilaire estavam associadas a seu projeto civilizador e buscavam oferecer subsídios para as práticas sociais que introduziriam os índios na “história universal” supostamente dirigida pelos europeus.

[7] Maria Regina Celestino de Almeida demonstrou em “Metamorfoses Indígenas” (consultar a bibliografia) como o espaço da aldeia possibilitou que os indígenas aldeados se utilizassem da legislação e do discurso oficial para reconstruir as suas identidades e até mesmo as reforçar. Ao discutir e historicizar o fenômeno da mestiçagem e as categorias étnicas, a autora lança ao debate historiográfico a necessidade de utilizarmos novas ferramentas teóricas e conceituais para compreendermos como as identidades indígenas se construíram e se reconstruíram continuamente nos aldeamentos.

Artigo recebido em 08/07/2016

Artigo aprovado para publicação em 05/09/2016

Bibliografia:

AGUIAR, José Otávio. Legislação Indigenista e os Ecos Autoritários da "Marselhesa": Guido Thomaz Marlière e a Colonização dos sertões do Rio Doce. *Projeto História*, São Paulo, v.33, p. 83-96, dez. 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas*: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013. 347 p.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a história do Novo Mundo*: Historiografías, epistemologías e identidades no mundo. Tradução Juliana Bastos Marques. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. 476 p.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*: a história entre incertezas e inquietude. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. Defesa e Ilustração da Noção de Representação. *Fronteiras,* Dourados, Mato Grosso do Sul, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

KURY, Lorelai. Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar. *Revista Intellèctus*. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRATT, Marie Louise. *Os olhos do império*. Bauru: Edusc, 1999.

Elementos para uma teoria da pacificação

Gabriel Quintanilha Kubrusly[1]

Elements for a theory of pacification

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64731

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais do CPDOC/FGV.
E-mail: gqkubrusly@gmail.com

Resumo:

Através de uma discussão bibliográfica, relaciono aspectos da construção do Estado no Brasil com a institucionalização de um aparato legal de "proteção" e de controle da população nativa, ou, em outras palavras, de um aparato de mediação de conflitos entre colonizadores e indígenas. A organização de tal sistema legal coincide com um processo de racionalização e de burocratização da administração estatal, que inclui a normatização de corpos e de tensões que se opuseram ao empreendimento colonial. Por fim, traço um paralelo com o arranjo das terras indígenas e proponho uma interpretação macro-sociológica de um "processo de pacificação".

Palavras-chave: Brasil, Dispositivos de Poder, Colonização, Sociologia Histórica, Pacificação, Terras Indígenas;

Abstract:

Through a bibliographic discussion, this paper outlines some aspects of state-building in Brazil and relates them with the institutionalization of a legal apparatus of "protection" and of control of the native population, or, in other words, an apparatus of conflict mediation between European settlers and indigenous peoples. The organization of such a legal system coincides with a process of rationalization and bureaucratization of state administration, including the normalization of subjects and tensions that had opposed the colonial enterprise. Finally, I trace a parallel with the creation of indigenous lands and propose a macro-sociological interpretation of a "process of pacification".

Keywords: Brazil, Power Devices, Colonization, Historical Sociology, Pacification, Indigenous Lands.

I – Bases teóricas

> ...em uma sociedade disciplinar, os dispositivos visam através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua "liberdade" enquanto sujeitos no processo mesmo do seu assujeitamento. O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo. O exemplo da confissão é aqui iluminante: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo dividida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui através da negação e, ao mesmo tempo, da assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, neste sentido, produtiva de um novo sujeito, que encontrava a própria verdade na não-verdade do eu pecador repudiado. Considerações semelhantes podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevista a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que transforma novamente o sujeito - e, desta vez, perfeitamente calculadas - em técnicas de governo. (AGAMBEM, 2005, p. 15)

Ao longo deste ensaio, faço uma análise histórica que se dividirá em duas etapas. Na primeira, discuto a relação entre indígenas, colonizadores e Estado no Brasil, conforme desenvolvida por Beatriz Perrone-Moisés (1992), João Pachedo de Oliveira (2004, 2006, 2014) e Antônio Carlos de Souza Lima (1995, 2013), no âmbito do debate sobre a construção de um aparato legal de "proteção" e de controle das populações indígenas, que estabelecia critérios distintivos que separavam indígenas amigos de indígenas inimigos. Argumento, em consonância com as interpretações de Perrone-Moisés e Pacheco de Oliveira, que essa separação e a construção de um sistema legal de normas de conduta do Estado para com os indígenas – definindo quando seria legítimo atacá-los e escravizá-los, por um lado, e quando seria necessário protegê-los e frear os ímpetos dos colonizadores, por outro – coincidem com um processo histórico que tem íntima relação com a formação do Estado Nacional.

Os trabalhos de Pacheco de Oliveira e Souza Lima são referências inescapáveis neste debate, porém maior ênfase será dada à contribuição de Perrone-Moisés, a partir da qual procuro extrair um exemplo concreto e bem-acabado da mecânica social que ilustra o ponto a ser desenvolvido neste artigo.

A construção do Estado, ou melhor, do regime de poder que tem o Estado como elemento mediador central de relações sociais que se estruturam em processos de normatização, regulamentação, ordenação e pacificação (FOUCAULT, 1987, 2005), é vista aqui na sua dimensão conflitiva. Mais especificamente, o foco deste trabalho está voltado para o que pode ser entendido como fronteiras do desenvolvimento, onde os espaços não

plenamente estruturados têm o maior potencial gerador de novas realidades e tensões (BECKER, 2009).

Ao abordar o processo histórico de construção de redes de mediação de poder entre os atores aqui referidos, destaco a obra de Michel Foucault, em especial, no que tange à sua teorização sobre dispositivos de poder e sobre a normatização e disciplinação dos corpos, orientada pela ficção política da ideia de "utilidade". Por ora, dois serão os conceitos-base da reflexão aqui empreendida: a ideia de *saber/poder* enquanto unidade inseparável tanto cosmológica como epistemologicamente; e o conceito de *dispositivo*, que aponta para uma estrutura reticular de normatizações que também pode ser entendida, com algum relaxamento de rigor conceitual, como tecnologias de poder.

Foucault dedicou grande parte de seus esforços intelectuais em compreender a relação que se estabelece no nível não imediatamente legível da comunicação humana. É notória a contribuição do autor para a compreensão, em uma dimensão semiótica, das relações de construção de sentido. Grande estudioso de Nietzsche, Foucault se afinava com a concepção do filósofo alemão quanto à artificialidade da compreensão iluminista de ser humano. Em *A verdade e as formas jurídicas*, argumenta que Nietzsche foi um dos maiores responsáveis pela desconstrução da relação que punha em afinidade o mundo a ser conhecido com o sujeito que se prestava a conhecê-lo (FOUCAULT, 2003).

Immanuel Kant, filósofo alemão do século XVI, afirmava que todo ser humano seria dotado de faculdades universais de entendimento e intuição do mundo, que precederiam qualquer experiência – sendo elas mesmas condições de possibilidade da experiência em geral. Tais faculdades seriam um lócus mínimo com o qual todos experimentariam o mundo a partir de certas formatações inteligíveis fundamentais. Em *Crítica da razão pura*, Kant revela quais são essas faculdades, dando a elas o *status* de categoria do entendimento humano. Categorias de quantidade, qualidade, tempo, causalidade, substância, entre outras fundamentariam uma capacidade de compreensão inata e universal sobre o mundo. Uma relação imediata entre mundo e mente que se realiza na mediação por meio da atribuição de sentido da mente sobre o mundo. Kant define o mundo como algo inapreensível em si mesmo, mas que é dado a nós de forma universal graças às categorias do entendimento (KANT, 1974) (KANT, 1994). E é justamente sobre essa concepção que recairão as críticas de Nietzsche.

Nietzsche afirmará que o conhecimento, ou melhor, as capacidades inteligíveis humanas não possuiriam nenhuma afinidade com o mundo a ser conhecido. A própria noção de categorias do entendimento nada mais seria, do ponto de vista do autor, do que uma tentativa de disciplinar a relação caótica entre mente e mundo (NIETZSCHE, 1999).

É necessário, para entendermos melhor como o argumento se desenvolve, compreender que Kant pretendia fugir da cilada enfrentada por Descartes, o qual precisou fundamentar em Deus a garantia de que de fato haveria afinidade entre mundo e mente,

impossibilitado de resolver a coerência entre esses dois polos apenas no nível da lógica. Aliás, ele não foi o primeiro a deparar-se com a impossibilidade de provar logicamente que a mente percebe um mundo tal como ele existe. Platão, em seu *Teeteto*, chega às mesmas problemáticas naquilo que chama de solipsismo.

Descartes apela para Deus, enquanto Kant tenta encontrar um aparato mínimo e universal para lidar com o mesmo problema: o que garante que o mundo que busco conhecer é de fato o mundo que existe para ser conhecido? Nietzsche, por sua vez, inverterá a questão e afirmará que nada pode dar-nos essa garantia justamente porque a relação entre mente e mundo não é de coerência e afinidade. Ela não é uma relação categórica. Pelo contrário, é uma relação de violência e de dominação. E é a partir dessa abordagem epistêmica que Foucault introduzirá sua própria concepção de semiótica.

A semiótica de Foucault fundamenta-se, portanto, na ideia de que o conhecimento não é uma operação neutra que revela a natureza do mundo. Ao contrário, ele é uma forma de produzir o próprio mundo que enuncia e carrega em si intencionalidades e interesses políticos (FOUCAULT, 2003) (FOUCAULT, 2005). O mundo, ou melhor, o enunciamento sobre o mundo não pode ser compreendido como algo em si mesmo, mas antes como um imbricamento de sentidos que são construídos dentro de uma dinâmica que envolve sempre relações de dominação, violência e arbitrariedade. Deste modo, Foucault prepara a argumentação para introduzir um de seus principais conceitos, a noção de saber-poder.

Como já adiantado, outro conceito fundamental para a reflexão sobre a relação histórica entre Estado e indígenas será a noção de *dispositivo*. Giorgio Agambem trabalha a ideia de dispositivo, algo que o próprio Foucault não se ocupa muito a fazer.

Agambem introduz o que entende como sendo a base sobre a qual o conceito de dispositivo surgiu. A ideia de *positividade* em Hegel, e, em especial, a interpretação dada por Hyppolite a ela.

> Se ‘positividade’ é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde ‘dispositivo’) toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre estes. Trata-se para ele antes de

> investigar os modos concretos em que as positividades (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos 'jogos' de poder (AGAMBEM, 2005, p. 10).

Mais à frente, o autor tratará de definir o conceito de um modo mais acabado, apresentando o elemento chave de entendimento de seu sentido analítico. A capacidade *agentiva* de exercer poder e controle sobre corpos dos *seres viventes*.

> Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes (AGAMBEM, 2005, p. 13).

II - Estado e normatização em uma dimensão histórica

Beatriz Perrone-Moisés analisa a constituição colonial e os mecanismos legais que tratavam de normatizar a relação entre indígenas e colonizadores, mostrando alguns aspectos que são especialmente interessantes para este trabalho. A autora inicia seu artigo "Índios livres e índios escravos" fazendo uma crítica à forma como vem sendo feito o debate sobre legislação indigenista colonial, que, em geral, privilegia aspectos político-econômicos. Perrone-Moisés salienta a necessidade de observar a questão da liberdade do indígena com ênfase em aspectos políticos e administrativos.

Irredutível à dimensão econômica, a legislação indigenista é vista por muitos, Stuart Schuartz dentre eles, como o motor da história colonial. João Francisco Lisboa chama-a de *questão abrasadora*. Sendo considerada por alguns como uma questão menor e subjugada a interesses econômicos, a legislação indigenista da época colonial será retomada pela autora a fim de compreender melhor a dinâmica colonial num sentido mais amplo.

Duas políticas distintas marcam o período colonial entre indígenas e colonizadores[1]: uma para indígenas aldeados, considerados em regra como aliados; e outra para o *gentio*

[1] As categorias de índio *aldeado* e *gentio bravo* são as bases para uma distinção fundamental que pauta as relações de rivalidade, conflito e acomodação entre colonizadores e indígenas. Veremos que os processos de pacificação e de normatização estão profundamente associados a essas duas categorias. Estão contidas nelas as estruturas de dominação espacial e separação dos corpos que estabelecem uma ordem no regime das punições. Os aldeados são aqueles que estão submetidos a uma pauta imposta pelo Estado e devem ser protegidos, como veremos, dos próprios colonizadores. Os não aldeados, bravos, selvagens, são vistos como inimigos e representam os perigos que legitimam, do ponto de vista do colonizador, o confronto, a submissão física através da escravidão e a morte.

bravo, inimigos dos colonos. Os indígenas aldeados, legalmente livres, só poderiam ser utilizados como mão de obra mediante pagamento de salários.

O itinerário do *índio amigo* é revelador, trazendo a noção de utilidade como elemento central, como revela o trecho: "...em primeiro lugar, devem ser 'descidos', isto é, trazidos de suas aldeias no interior (sertão) para junto das povoações portuguesas; lá devem ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se 'vassalos úteis', como dirão documentos do século XVIII" (PERRONE-MOISÉS, 1998, p.118).

Bem como o trecho que segue, na sequência do argumento:

> A necessidade de se fazer aldeias grades, para facilitar o trabalho de conversão e também aumentar sua 'utilidade' aparece em vários documentos, como a lei de 1611, o Regimento do Governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655, reiterado no Regimento das Missões de 1686, e ainda o Diretório de 1757 e a Direção de 1759 (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 119).

Como mostra a autora, o "descimento" consistia em realocar aldeias inteiras para as cercanias dos estabelecimentos portugueses, onde serviriam como mão de obra na produção agrícola, soldados e fiéis. Temos aqui um projeto de manejo de corpos. O Estado age no sentido de pacificar a relação entre colonizadores e indígenas atribuindo papeis claros que diferenciam quem é amigo de quem é inimigo. Assim, prevalece a lógica da utilidade, canalizando a energia que gastavam em conflitos para a produção de valor simbólico e econômico.

No entanto, é importante ressaltar, como nos mostra Perrone-Moisés, que a dinâmica descrita não é redutível a uma lógica econômica pura e simples. A noção de utilidade está intimamente vinculada às ideias de ordenação e de normatização. Esses três paradigmas funcionam como *marcadores civilizacionais*, no sentido de que servem como referência para regulação mútua dos comportamentos e estão, o tempo todo, presentes na relação entre indígenas, colonizadores e Estado.

No texto de Perrone-Moisés, fica evidente que esses três marcadores são fundamentos básicos de um projeto[2] de poder que se realiza paulatinamente, conforme as realidades dos grupos indígenas e dos colonizadores vão se imbricando no espaço, no tempo e nos referenciais simbólicos. O caráter desse projeto de poder revela-se em muitos trechos do texto da autora: "Na pessoa dos administradores das aldeias, encontram-se investidos os dois grandes motivadores de toda a colonização, marcados, na prática, pela contradição: a conversão e civilização dos índios e sua utilização como mão de obra essencial" (PERRONE-

[2] Não no sentido teleológico, mas antes enquanto forma apreensível *a posteriori*.

MOISÉS, 1998, p. 120).

Temos, aqui, uma sutil discordância de interpretação. A aparente contradição apontada pela autora desfaz-se quando olhamos o cenário de outro modo. Quando visto à luz de um projeto de poder, não há contradição entre conversão civilizatória do indígena e utilização de sua mão de obra. Pelo contrário, são duas dimensões básicas a partir das quais se desenvolvem as relações humanas. Duas manifestações interdependentes. Isso porque, na medida em que dialogam, reforçam-se mutuamente. O ato de *civilizar o índio* é o próprio meio pelo qual a cultura do colonizador busca trazer o indígena para o mundo onde *ética do trabalho*, no sentido weberiano, e a ideia de redenção da alma encontram-se. É argumentável que o próprio capitalismo seja, de fato, fruto da possibilidade desse encontro de concepções de mundo, no qual a penitência, o autocontrole e o trabalho tornam-se a forma mais concreta de redenção.

Porém, entre converter o índio e torná-lo mão de obra útil existe um caminho que passa, necessariamente, por uma terceira fase essencial para a viabilidade do projeto: a pacificação. A ideia de pacificação passa também pela ideia de ordenação física dos grupos. Como vimos, os indígenas eram *aldeados*: "O aldeamento é a realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia" (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 120).

O aldeamento permite realizar o projeto do Estado como governo dos corpos na construção de sua modernidade (FOUCAULT, 1987). Enquanto na França, construíam-se escolas, presídios e manufaturas, no Brasil, o Estado aldeava, convertia e preparava a estrutura social para a produção monocultora de açúcar, extração de produtos tropicais e mais tarde a produção de algodão. O que também inclui uma complexa estrutura de relações e traslados de trabalhadores da África para o Brasil. O momento analisado pela autora é um exemplo notável da concepção de poder enquanto normatização e ordenação de corpos.

Conversão cristã, ocupação racionalizada e ordenada do território e desenvolvimento econômico são a materialização da lógica que se funda na pacificação das relações, na normatização dos corpos e na maximização da utilidade. Relações essas apontadas por Foucault, em *Vigiar e Punir*, como sendo o fundamento das relações de poder nas sociedades modernas.

Para melhor compreender o sentido das construções sociais que se estão erguendo na colonização entre indígenas, colonizadores e o Estado, é preciso não perder de vista o fato de que os mecanismos aqui apontados e debatidos não são fruto de um projeto autoconsciente ou mesmo deliberado. Quando se diz, por exemplo, que o aldeamento era uma estratégia de poder e de viabilização da ocupação do espaço dentro da dinâmica colonial, que respondia a necessidades específicas – a saber, a necessidade de compor um corpo de aliados e trabalhadores braçais – não se está, de forma alguma, sugerindo que

existia uma percepção clara desse projeto e de suas implicações por parte de todos aqueles que dele participaram. Pelo contrário, como afirma Norbert Elias, o sentido do processo civilizatório só é apreensível *a posteriori*.

Dito isso, defendo que o aldeamento é uma tecnologia de poder, um dispositivo de mediações e de construção de subjetividades. É uma instituição mediadora de relações de poder e, assim, promove resultados que sem sua existência não seriam possíveis. Assim como as escolas educam e garantem a formação de corpos dóceis e disciplinados – prontos para a vida produtiva e para o mundo capitalista –, o aldeamento permite a pacificação da relação do indígena com o branco.

É importante notar que a pacificação opera em uma via de mão dupla que afeta a relação de ambos os lados, criando subjetividades novas nos indígenas e também nos brancos e criando, dessa forma, possibilidades de surgirem novas relações de cooperação entre esses grupos e redefinindo as dinâmicas de rivalidades: "lutar nas guerras movidas contra índios hostis e estrangeiros" era a principal atividade e sentido dos aldeamentos, como aponta Perrone-Moissés (1998, p. 121).

Outras tecnologias e dispositivos de mediação entram em cena com essas novas relações de aliança e conflito. Leis são postas a serviço da pacificação da relação entre indígenas e brancos, restringindo as condições legítimas de escravização dos indígenas e criando impeditivos e repreensões para os que as desrespeitassem. Assim, "o tratamento 'bondoso e pacífico' é recomendado para todos os índios aldeados e aliados. O tratamento preferencial é recomendando para trazer os índios à conversão e aldeamento, e para garantir as alianças" (Ibid., 122).

Faço, aqui, um pequeno desvio, tratando ainda da relação entre indígenas e colonizadores, a fim de destacar as idiossincrasias que a governam. Existe uma pontuação específica que julgo importante para o entendimento dessa interação, que poderíamos chamar, seguindo os passos de Roberto Cardoso de Oliveira, de interação interétnica. O autor mostra como o contato entre grupos assume, por vezes, um caráter sistêmico. Um sistema interétnico que começa a constituir-se com o aumento do grau de interdependência entre os grupos. Oliveira mostra que, em determinadas situações, tal interdependência torna-se irreversível, operando como um corpo sociocultural em movimento constante, repleto de conflitos, alianças e complexidades acumuladas.

A fricção interétnica, como mostra Oliveira, operacionaliza-se de forma curiosa e paradoxal. As estruturas que fazem existir o sistema interétnico fazem coexistir grupos e interesses opostos que, ao mesmo tempo, unem os grupos étnicos em contato. Com todos os problemas que podem ser atribuídos a ele, o modelo é extremamente valioso para analisarmos as relações construídas a partir dos dispositivos de poder acima mencionados. A coexistência e a formação de um sistema composto pela relação estabelecida entre os grupos em situação de antagonização inicial exprimem-se, por exemplo, na dependência do

índio dos recursos e simbologias trazidos pelos colonizadores. Ao mesmo tempo, e ressaltando o caráter sistêmico do processo, expressam-se também na dependência destes últimos de recursos possibilitados pelos indígenas.

Roberto Cardoso de Oliveira define fricção interétnica da seguinte forma:

> Chamamos de 'fricção interétnica' o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, na maioria das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes em proporções "totais", envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto, essa 'situação' pode apresentar as mais variadas configurações (OLIVEIRA, 1981, p. 478).

O autor põe ênfase na interação que entende como *totalidade sincrética* e, a partir daí, define o conceito como uma "situação de contato entre duas populações dialeticamente "unificadas" através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por mais paradoxal que pareça" (CARDOSO, 1981, p. 47).

Oliveira aponta para uma série de consequências do acirramento da interdependência entre indígenas e brancos. No contato sistêmico que se estabelece, surgem necessidades de ambos os lados que não existiam antes. O que, por sua vez, reforça a interdependência, fazendo com que o indígena se torne cada vez mais dependente da sociedade tecnicamente dominante. O mesmo ocorre com o grupo colonizador que, vinculando-se aos indígenas, deles também não pode mais abrir mão. O fato de a sociedade dos colonizadores ser dominante faz com que a condição do indígena seja especialmente vulnerável.

Retomemos, agora, o diálogo com Perrone-Moisés. A autora revela exemplos contundentes de como a interação entre colonizadores, indígenas e Estado era penetrada por uma tensão constante que catalisava um processo de mútua pacificação, organização física e moral e avanço em laços de interdependência. Regras de conduta normatizavam as ações dos colonizadores, estabelecendo critérios rígidos de comportamento e determinando com quais indígenas poderia ser feito aliança ou guerra. Um regime de poder construía-se à medida que valores e interesses ganhavam contornos e características definidas e que se apresentavam a partir de narrativas de salvação e dever.

> A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto [...] e apresenta, com base nesse binômio, as diretrizes do projeto de modernidade capitalista que deposita na ideia de catequese sua simbologia moral e na de civilização sua concepção de mundo ordenado, pacificado e produtivo. A continuidade do projeto é garantida, após o século XVII, numa transmutação de sentido apontada pela autora: "o valor máximo que até então era a salvação da alma será substituída pela ideia de felicidade

> inerente à vida civilizada e sujeita a leis positivas (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 122).

III - Poder e contra poder

Seguindo os passos de Pacheco de Oliveira (2006) em seu "A presença indígena na formação do Brasil", é possível afirmar que o processo de conflito entre indígenas e não indígenas, que é atravessado por diversos dispositivos de poder, a exemplo do aldeamento e da formação de um quadro de regras que normatiza o conflito e a aliança entre os grupos, culmina, a partir do século XX, na demarcação de Terras Indígenas (T.Is) e deve ser analiticamente considerado como um processo de normatização de corpos, cuja lógica insere-se na dinâmica sociocultural da modernidade que se confunde com a construção da figura política do Estado Nacional (ELIAS, 1994).

É necessário destacar aqui a dimensão na qual a normatização dos corpos é uma função da produtividade e de um projeto de *Estado moderno*. Uma função na qual o Estado, como assinala Foucault, busca realizar a maximização produtiva, por meio da regulamentação, disciplinarização, docilização, utilização e vigilância.

Os indígenas, vivendo por vezes em conflito com a expansão do sistema produtivo estimulado pelo Estado desde o período colonial, são regulamentados e delimitados no espaço, criando assim novas regras e estruturas que implicam formas distintas de estilos de vida. Em função destas transformações, há uma radical mutação nas formas de vestir, comer e, portanto, de pensar dessas comunidades, como assinala Cardoso de Oliveira com o conceito de fricção interétnica.

Porém, é necessário salientar que, quando falamos de disciplinarizar e regulamentar, não nos referimos apenas a uma imposição unilateral do Estado para com as comunidades indígenas. A formação das T.Is, assim como os demais dispositivos de poder acima mencionados, impõem regras e controles não somente aos indígenas, mas também aos não indígenas. As invasões e as perseguições sofridas por indígenas passam a ser contestadas e reprimidas – pelo menos em parte – pelo Estado, que se apresenta como mediador legítimo e detentor do monopólio do uso da força (ou pelo menos busca se apresentar enquanto tal). Aqui, estamos operando já dentro dos limites históricos de um Estado Nacional, em uma certa figuração social que se caracteriza, na relação com os indígenas, pela construção de um padrão particular de fricção interétnica onde o confronto aberto baseado na ficção civilizatória, que servia de contexto para a catequese, dá lugar ao paternalismo assimétrico da ficção que se funda na ideia de proteção e de união nacional a partir do diverso. Nesse sentido, a instituição T.I. é uma tecnologia de poder que muda as subjetividades em jogo e estabelece novas formas e relações.

Os não indígenas também têm seus estilos de vida regulamentados por esses

dispositivos. Territórios de caça passam a ser limitados pelas T.I.s, bem como os espaços para plantio de lavouras ou assentamentos de novos colonizadores nas fronteiras agrícolas. Essas são transformações decorrentes da mesma dimensão sócio-histórica que analisamos e que explicam, no meu entendimento, os muitos movimentos de expansão da figura do Estado. As T.Is, desse ponto de vista, são apenas uma das muitas instituições normatizadoras acionadas dentro desse processo macro-histórico.

As novas terras delimitadas separam e hierarquizam aqueles que antes viviam misturados e em conflito aberto. Estabelecem, portanto, um critério de legitimidade de ação que é válido e possui eficácia, apesar de assimétrica, para ambos os lados. Essa dimensão assimétrica do processo é particularmente enfatizada na ideia de tutela, desenvolvida por Antônio Carlos de Souza Lima.

Não é possível olhar para a formação das Terras Indígenas no Brasil do século XX sem ter em mente o trabalho de Souza Lima e a noção de tutela, por ele proposta em "Um grande cerco de paz". No contexto de seu trabalho, as políticas indigenistas passam a ser entendidas a partir da construção de instituições que introduzem a noção de proteção como elemento central na mediação das interações entre indígenas e Estado. Souza Lima mostra que perpassando a formação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estavam duas orientações básicas e complementares: a ideia de proteção, por um lado, associada à ideia de utilidade econômica, por outro. Em artigo recente, ao descrever os cursos de formação de membros da FUNAI, o autor afirma que:

> Os conteúdos do curso também eram expressivos do período da ditadura militar no país, tanto quanto das continuidades do SPI e suas variadas tentativas de conduzir a assimilação dos indígenas pela via da inserção no mercado de mão de obra rural, ou na sua contenção como um campesinato capaz de produzir insumos à exploração intensiva do campo. De início, marcado o destino desenvolvimentista e expansionista da agência, os cursos voltaram-se para o ensino das técnicas agrícolas que deveriam ser repassadas aos índios (SOUZA LIMA, 2013, p. 816).

Os termos normatização, disciplinarização e regulamentação possuem um caráter bem explícito quanto ao sentido que empregamos aqui. Trata-se de um processo histórico em que normas são trazidas a corpos na subjetivação de formas possíveis de ação, conflito e cooperação. O Estado lança mão de uma série de mecanismos institucionais que mediam e põem em relação grupos, como foi visto. Essa relação possui um caráter específico: o de ser uma relação de atribuição de um *lugar social* e, com isso, um sentido social para o grupo e os indivíduos que o compõem. Quando se põem indígenas em um espaço delimitado e restrito, com acesso proibido a demais grupos, cria-se com isso uma narrativa de poder. Uma condição especial de direitos e poderes entre os grupos em questão. Relação essa qualitativamente distinta da que anteriormente vigorava.

Essa formatação de constrangimentos, na medida em que estabelece critérios de normalidade distintos e assimétricos entre os grupos, é, em si mesma, um regime de poder. Promove a partir de si mesma diversas relações de poder e de sentido, pondo em marcha uma nova situação social. Trata-se de um cenário complexo no qual os grupos vão tornando-se o que vêm a ser. Este trabalho trata da própria noção de devir histórico e da encarnação que esse devir tem nas condições de vida expressas nas condições de poder dos grupos que estão dispostos no espaço social.

Para o objeto que nos interessa, que é principalmente a própria noção de processo histórico, a ideia de normatização dos corpos deve ser entendida aqui enquanto:

i – Normatização física dos corpos. O controle espacial daquilo que se pretende normatizar e que ganha, na ficção do controle estatal sobre as relações sociais e sobre o conflito entre grupos, sua existência material e institucional. É, também, a delimitação de um espaço físico, onde simbolização e representação encarnam, na sua existência material, as referências legitimadas de um grupo. Essa normatização não pode ser separada do processo de construção do Estado enquanto entidade (ou dispositivo) que legitima certa cultura, ao mesmo tempo em que é legitimado por ela, servindo ao duplo propósito de se fortalecer enquanto protetor e mediador legítimo e, também, de ressignificar as representações das populações indígenas. Se antes, elas eram entendidas como selvagens, barreiras ao desenvolvimento, perigosas, depois, passam a ser vistas como importantes contribuidoras da cultura brasileira, da formação da nação, do sentimento de bondade e civilidade que tipifica a ficção de *povo*.

ii – Normatização enquanto docilização. A figura das T.I.s traz um ajustamento de condutas, no qual o selvagem, perigoso canibal, é cristianizado, sanitarizado, tutelado e treinado para tornar-se útil. Torna-se, enfim, um cidadão brasileiro, com um lugar predeterminado na mitologia política da nação.

iii – Normatização enquanto utilidade e produtividade. Seguindo os passos de Foucault, a normatização é um processo que se descreve num espaço social e cujo sentido culmina na produção de corpos úteis, pacíficos, obedientes e produtivos. Uma das problemáticas atuais que desafiam a compreensão de quem trabalha com comunidades indígenas é a delimitação, de diferentes formas, de um espaço de produção, de venda, e de obtenção de renda, de modo geral, no qual se engajam diferentes comunidades. Poucos estudos estão disponíveis sobre esse tema e há muito o que explorar. Dentre as três comunidades por mim visitadas durante pesquisa de mestrado, pulsa uma intensa ansiedade para adquirir os conhecimentos necessários para a produção de alguns bens rurais com a intenção deliberada de serem comercializados nas cidades vizinhas. Arrisco-me a dizer que a busca por uma fonte de renda é uma regra para a maioria das comunidades indígenas brasileiras atualmente. O engajamento em atividades produtivas com a finalidade de comercialização enfrenta resistência de alguns pesquisadores e membros da FUNAI, que acreditam que tal processo vem acompanhado por uma perda da identidade cultural.

Temos, assim, um breve sumário de pontos destacados para reflexão sobre os imbricamentos históricos que compõem o que entendemos como "dinâmica de pacificação", na qual instituições tomam forma e situações de forças são demarcadas, legitimadas e questionadas. A reflexão aqui desenvolvida busca, enfim, apontar possíveis caminhos de pesquisa e reflete uma incursão inicial ao tema.

Artigo recebido em 03/07/2016

Artigo aprovado para publicação em 08/08/2016

Referências

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? *Outra Travessia***,** [S.l.], n. 5, p. 9-16, Jan. 2005.

BECKER, B. *Amazônia:* geopolíticana na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Microfísica do Poder.* 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

_____. *As Verdades e as Formas Jurídicas.* Rio de Janeiro: PUC Rio, 2003

_____. *Vigiar e Punir.* Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

KANT, I. *Crítica da razão pura.* Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Mourão. 3ª ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência.* Tradução Tânia Maria Bernkopf. 1ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1974.

LIMA, A. C. de S. L. *Um grande cerco de paz:* Poder tutelar, indianidade e formação do Estado

no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

NIETZSCHE, F. *Verdade e mentira no sentido extra-moral.* São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, J.P. *Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios*. Mana. 2014.

OLIVEIRA, J.P.; FREIRE, C.A.R. *A presença indígena na formação do Brasil.* Brasília: Edições MEC/Unesco, novembro de 2006.

OLIVEIRA, R. C. *O índio e o mundo dos brancos.* 3 ed. Brasília: UnB. 1981.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livros e índios escravos: os princípios da legislação indígena no período colonial". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Os críticos cinematográficos e a Revisão do Método Crítico na década de 1950

Oscar José de Paula Neto[1]

The cinema critics and the Critical Method Review in the 1950s

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64732

[1] Mestre em História pela Universidade do Estado do Riode Janeiro (UERJ). Email: oscarjpneto@gmail.com.

Resumo:

O artigo tem como objetivo apresentar o debate sobre a revisão do método crítico cinematográfico, publicado na *Revista de Cinema* na década de 1950. O revisionismo defendido pelos críticos, principalmente esquerdistas, estava ligado aos aportes teóricos introduzidos pelo êxito do neorrealismo italiano, que dava papel preponderante aos elementos sociológicos do filme. A revisão buscou atualizar a crítica de cinema brasileira, que se encontrava atrelada a valores e teorias consideradas ultrapassadas que apenas levavam em consideração os aspectos estéticos e técnicos das obras. Assim, buscamos apresentar as principais teses defendidas durante o debate e sua importância para a reflexão cinematográfica brasileira.

Palavras-chave: Cinema, Crítica Cinematográfica, Revisão.

Abstract:

This article aims to present the debate on the review of the film critic method, published in the *Revista de Cinema* in the 1950s. The revisionism advocated by the critics, mainly leftists, was linked to the theoretical framework introduced by the success of Italian neorealism, leading role the sociological elements of the film. The review sought to update the Brazilian criticism, still linked to values considered and outdated theories that considered only the aesthetic and technical aspects of the works. In this way, we seek to present the main theses presented during the debate and its importance to the Brazilian film reflection.

Keywords: Cinema, Film Criticism, Review.

Introdução

Os críticos são uns dos responsáveis pela invenção do olhar e das práticas que delimitam as maneiras de ver, compreender e apreender um filme, movimento ou cineasta. Assim, a crítica se torna essencial para os filmes, pois é a criadora das palavras que os definem, dos relatos que os narram e das discussões que os revivem. O ato da crítica traz em seu bojo o caráter da reflexão, em que todas as suas práticas se destinam a dar profundidade à visão do filme. Também tem como reflexo, principalmente para os historiadores, a revelação de um dos seus principais interesses: o acesso a um cabedal de representações do mundo, a partir das imagens em movimento e dos escritos de quem as analisa (BAECQUE, 2010, p. 32-34).

Dessa forma, a crítica é tida como essencial para melhor analisar o cinema em seu contexto, levando em consideração que ela própria também está inserida nos vários aspectos que formam a sociedade e sua cultura. Por isto, a decifração dos códigos que regem as críticas é fundamental para a história do cinema e, consequentemente, para a história propriamente dita. Como bem apontou Marc Ferro, um filme possui relações intrínsecas com os outros setores da sociedade, responsáveis por transformar este em um reflexo e testemunho da representação do momento que foi produzido. Do mesmo modo, o texto crítico sobre um filme está também entremeado por estas características do filme, por revelar como este foi recebido e apropriado por um contemporâneo da obra, neste caso o analista. Ferro, ao pensar a relação dos filmes com a história, indicou, num movimento que ultrapassava os limites da obra, que a crítica não se limitava unicamente ao filme, mas que ela se integrava ao mundo que a rodeava e com o qual se comunicava (FERRO, 1992, p. 87).

No caso do cinema, inevitavelmente os seus analistas passaram a operar com categorias e classificações tomadas de outras artes para analisar as obras. Com a crescente autonomização do campo cinematográfico a partir da aceitação do cinema enquanto arte, num processo que teve início na década de 1910, houve o aumento das possibilidades estéticas do cinema e, consequentemente, a definição de conceitos com quais os analistas do cinema deveriam operar a fim de refletir as produções cinematográficas. No caso brasileiro, apesar do debate já estar presente na crônica cinematográfica há algumas décadas, é a partir de 1940 que se percebe o crescimento da produção crítica e a busca pelo fortalecimento dos parâmetros e formas de apreciação, que auxiliavam no discernimento do público. Era o momento de criar uma reflexão sistemática sobre o cinema, focados na recepção e análise dos filmes produzidos através do debate intelectual pretensamente distanciado das preocupações exclusivamente técnicas, tal como o uso de determinada luz ou o desempenho dos atores.

Assim, nos dedicaremos ao longo deste artigo em traçar as diversas ações da crítica de cinema no Brasil, numa ação que conjugava ao mesmo tempo a solidificação, autonomização e renovação do ato crítico e da cultura cinematográfica. Muitas destas ações buscavam refletir não só o caráter artístico do cinema, que naquele momento já estava solidificado, mas adentrar questões mais abrangentes que englobavam a possibilidade de modernização da cultura brasileira, assim como posicionamentos políticos e reflexões gerais sobre a sociedade. Por isso, nos dedicaremos aos debates empreendidos pela crítica brasileira na década de 1950, principalmente da *Revista de Cinema*, um dos principais periódicos

imbuídos do objetivo de diversificar e modernizar a cultura cinematográfica no país.

Revista de Cinema e a cultura cinematográfica

Revista de Cinema foi publicada regularmente entre 1954 e 1957, depois teve mais dois volumes publicados em 1961 e outros dois em 1964, quando encerrou definitivamente suas atividades. Em suas páginas, muitos dos nomes mais conceituados da crítica e da crônica cinematográfica de Minas Gerais, bem como de outros estados do país, informaram e discutiram sobre os principais assuntos relativos à sétima arte. Além disso, em suas páginas foram publicadas diversas traduções de textos dos principais críticos, cineastas e teóricos reconhecidos mundialmente, como André Bazin, Guido Aristarco, Sergei Eisenstein, Sigmund Kracauer, Vsevolod Pudovkin e outros. A publicação tinha como principal meta fomentar e difundir uma cultura cinematográfica de alto nível para o público brasileiro, ainda muito carente de materiais que abordassem assuntos cinematográficos.

Durante os anos em que se manteve em publicação, a revista foi um dos principais veículos específicos sobre cinema e, juntamente com a ação dos cineclubes, a atuação dos críticos e cronistas cinematográficos pôde formar e informar um público mais amplo, ainda que restrito em meio aos modestos quadros da cinefilia brasileira. O número de cineclubes em várias cidades do país cresceu vertiginosamente durante a década de 1950, como também a crítica cinematográfica passou a desfrutar de maior visibilidade nos jornais de grande circulação, através do alargamento do espaço concedido às informações sobre cinema e artes, além da criação dos suplementos literários.

Podemos indicar, desta forma, que a tentativa de criar uma "consciência cinematográfica brasileira" estava na ordem do dia para as experiências das revistas e outros meios de comunicação que se debruçaram sobre o assunto. A *Revista de Cinema* se destacou de outros periódicos congêneres devido à duração com que se manteve em publicação, mantendo-se fiel ao seu estilo e público. Apesar dos hiatos em sua trajetória, refletiu o processo de absorção do cinema enquanto arte no Brasil e sua integração pela cultura erudita. Cabe destacar que as ações dos outros periódicos específicos sobre cinema também foram relevantes para o fomento da cultura cinematográfica brasileira em momentos anteriores, mesmo que muitas destas tivessem uma atuação mais ao nível local, devido às dificuldades de editoração e distribuição no mercado editorial do Brasil.

Devemos ressaltar a importância de revistas como *Para Todos*, *Cinearte* e *A Scena Muda* no incentivo ao cinema brasileiro, durante as décadas de 1920 e 1930. Elas reivindicaram maior destaque para o cinema ficcional nacional e para isso apostaram na "Campanha pelo Cinema Brasileiro", que significou o início da emergência de uma consciência cinematográfica nacional. Segundo tal campanha, o Estado deveria assumir o papel de destaque como mediador de nossa indústria cinematográfica, propondo leis de proteção e fomento das fitas nacionais. Apesar disso, tais revistas serviam basicamente à divulgação do

cinema hollywoodiano, que as tornavam pouco abertas às reflexões e discussões em torno do fazer crítico e de questões estéticas e cinematográficas mais complexas, diferentes da proposta da *Revista de Cinema*.

Ao analisar, na década de 1960, a atuação da *Revista de Cinema* no decênio anterior, o crítico Cyro Siqueira, um dos fundadores da revista, afirmou que esta teve duas principais etapas em sua maneira de tratar dos estudos cinematográficos: a primeira foi caracterizada principalmente pela forma do debate acadêmico, na qual seus redatores faziam um debate "mais ou menos livresco"; e a segunda, baseada na forma do debate do cinema pelo cinema, era realizada conforme os moldes traçados por *Cahier du Cinema*[2]. A revista francesa foi de grande influência para os críticos do periódico mineiro que emulavam o engajamento na afirmação do cinema enquanto arte proposto pelos críticos franceses, os quais se tornaram alguns dos principais diretores da história do cinema, tal como Claude Chabrol, Jean-Luc Godard, Jacques Rivette, Eric Rohmer e François Truffaut. Cahier du Cinema, fundada em 1951, dava voz a uma militância crítica em favor de diretores menosprezados e que atacavam sistematicamente a continuidade e preponderância do cinema tradicional. Através de suas páginas foi consolidada a propalada "Política dos Autores", e um dos principais movimentos do cinema, a *Novelle Vague*.

Cyro Siqueira não definiu claramente os períodos aos quais se referia, porém, podemos indicar que o primeiro momento correspondia à ênfase a assuntos que os artigos dos primeiros anos de publicação davam: o neorrealismo italiano e sua influência no cinema realizado daquele momento e os debates em torno da suposta necessidade da revisão do método crítico. Ambos os assuntos ganharam notável espaço nos primeiros números da revista e estavam intimamente interligados, já que a revisão do método crítico era influenciada pela ascensão do movimento italiano na cultura cinematográfica mundial.

Segundo o crítico literário Silviano Santiago, ao refletir a atuação e experiência dos intelectuais atuantes na capital mineira durante a década de 1950, indicou existir um caráter paradigmático no campo crítico cinematográfico daquela cidade e, consequentemente, na *Revista de Cinema*. De acordo com ele, o clima eufórico e rico por qual passou a crítica de cinema mineira tinha ramificações e diálogos efetivos com outros centros cinematográficos e culturais brasileiros. Era o momento em que a crítica cada vez mais deixava de lado o adjetivo "literário" e se constituía como um gênero ensaístico autônomo. Esse fato proporcionou o deslocamento da arte literária como principal alvo das reflexões da intelectualidade mineira para os postulados sobre a sétima arte. Por conseguinte, o cinema durante a década de 1950 se tornou a principal porta de entrada para as outras manifestações artísticas, principalmente por conta de seu forte apelo popular desempenhando o papel conquistado outrora pela literatura (SANTIAGO, 2003, p. 14-15).

Dessa forma, com base nas indicações propostas por Pierre Bourdieu, esse processo

[2] *Revista de Cinema*, número 3, julho-agosto de 1964, p. 6.

que representou a transformação e mudança de paradigmas em relação ao cinema brasileiro desempenhou um processo de autonomização do campo cinematográfico que já estava sendo gestado em outros países. Por isso, todo o debate empreendido pelos críticos e outros agentes do campo, marcado pelas cisões, polêmicas e os eventuais equívocos, foram fundamentais para a reflexão cinematográfica brasileira daquele momento e das décadas posteriores. As ações mais bem definidas e colocadas em prática pelos agentes responsáveis por tomar a dianteira desse processo, auxiliaram na configuração dos gêneros, épocas e estilos que caracterizaram aquele universo e que marcaram as discussões sobre a situação do cinema brasileiro, tanto teórica quanto praticamente. O sociólogo francês estabelece que, dentre todas as invenções que acompanham a emergência de um campo de produção artística, uma das mais importantes é, sem dúvida, a elaboração e o consequente monopólio de uma "linguagem artística" própria. Consequentemente, é fundamental que os agentes adquiram o direito de serem os únicos "juízes da produção" da qual tecem reflexões, produzindo eles próprios os critérios de percepção e de apreciação dos seus produtos, afirmando seu papel como especialistas daquele campo (BOURDIEU, 2011, p. 288-290).

Destarte, afirmando a difusão e gestação de uma cultura cinematográfica colocada em prática por muitos periódicos surgidos na década de 1950, a *Revista de Cinema* buscou ser um dos mais importantes dinamizadores deste esforço. Até 1964, a revista chegou a ter nove representantes em todo o país, que expandiam a efervescência do debate cinematográfico para além da capital mineira (OLIVEIRA, 2003, p. 37). Num dos editoriais do periódico, assinado por Cyro Siqueira, foram anunciadas algumas mudanças na apresentação gráfica que coincidiam com a ampliação da tiragem mensal, com base na boa receptividade do periódico pelo público, bem como ser mais procurada em outras cidades do que na própria capital mineira. O sucesso da revista foi dedicado à necessidade crescente de um canal especializado em cinema no Brasil, que através do apoio do numeroso grupo de estudiosos do "bom cinema" poderia processar a imprescindível e desejada revisão dos quadros do cinema do país.[3]

A revisão do método crítico e o desenvolvimento da crítica no Brasil em 1950

Todos os esforços colocados em prática pelo campo da crítica cinematográfica no Brasil, na década de 1950, tenderam a divulgar as ideias e discussões já bastantes presentes entre os intelectuais que frequentavam os cineclubes e outros espaços que propiciavam a sociabilidade cinéfila. Não foi por acaso que naquele momento diversos novos agentes tenderam a sair da marginalidade intelectual para ganhar destaque nos meios que poderiam ser apreciados pelos mais diversos tipos de público. Cabia, naquele instante, organizar e difundir a apreciação pelo cinema como manifestação artística que esse reduzido número de participantes compartilhava, na tentativa de tornar mais sofisticado o gosto estético do espectador comum. No Brasil, isso se refletiu como a melhor maneira de ultrapassar o mau gosto do público, tido pelos intelectuais como alienado pelo consumo das chanchadas e do

[3] *Revista de Cinema*, número 8, novembro de 1954, p. 4.

cinema americano comercial.

Aquela geração cinematográfica, que floresceu em diversos centros urbanos do país, se animou com a possibilidade de finalmente alcançar patamares consideravelmente qualitativos para o cinema brasileiro, melhorando suas atribuições técnicas e artísticas. Isso poderia ser colocado em prática mediante a divulgação nos periódicos e jornais diários dos seus apontamentos, no qual propalaram o que de mais arrojado era discutido nas reuniões, debates, cineclubes e cinematecas. Era o momento de transformar a cultura brasileira atrasada, segundo esses intelectuais, em algo moderno, através da pregação do cinema enquanto cultura, como meio ativo de ultrapassar o subdesenvolvimento e a ignorância. Era o momento de superar os insucessos das experiências cinematográficas colocadas em prática até aquele momento e construir um cinema mais condizente com suas necessidades cinéfilas. Desse modo, os críticos buscavam conectar a indústria cinematográfica brasileira com as inovações que estavam a transformar a sétima arte em outras cinematografias mais avançadas.

De acordo com Ismail Xavier, era comum nas diversas correntes da crítica cinematográfica europeia identificar o cinema como um sopro de autenticidade na cultura, como recusa de artifícios e elogio às novas técnicas de reprodução. Na França, o momento do pós-guerra foi muito profícuo para a crítica e a teoria cinematográfica, propiciado pelo novo clima cultural criado pela Liberação, marcado pelas noções de compromisso, engajamento e existencialismo nas suas mais diferentes acepções. Todos esses fatores ajudavam a constituir o horizonte de reflexão que atingia todas as esferas culturais, e o cinema foi um dos mais influenciados. A reflexão que afastava as formulações mais apocalípticas em face da cultura de massa e do caráter popular do cinema, formuladas pela teoria crítica de Adorno e Horkheimer, acabou por respaldar novas possibilidades ao campo cinematográfico (XAVIER, 2014). Por outro lado, a experiência do neorrealismo italiano também propiciou novas formulações e expectativas para a prática cinematográfica e a crítica. Esses novos elementos atingiram a reflexão crítica brasileira e se difundiram no campo cinematográfico nas décadas de 1950 e 1960, alterando substancialmente a relação da intelectualidade com o cinema.

Entretanto, apesar dos esforços de renovação por grande parte da crítica cinematográfica brasileira, havia a coexistência dessas novas formulações com ideias herdadas da tradicional crônica cinematográfica, marcadas por questões já anacrônicas ao campo artístico em geral. Segundo Jean-Claude Bernardet e Maria Rita Galvão, o debate cinematográfico das primeiras décadas do século XX foi circunscrito pela relação deste com as outras áreas culturais, acabando então por se ater a preocupações que muitas vezes estavam deslocadas do cinema ou que já estavam superadas no campo artístico geral. Os autores salientam que podemos interpretar os debates cinematográficos anteriores à década de 1950 ainda como um prolongamento do debate literário, pois a crítica e o campo cinematográfico no Brasil eram dependentes conceitual e intelectualmente, principalmente da crítica literária, campo autônomo e de contornos bastante nítidos em comparação ao cinema brasileiro (BERNARDET; GALVÃO, 1983, p. 16).

Logo, o desenrolar dos primeiros esforços críticos no Brasil e a evolução do pensamento cinematográfico estrangeiro e sua eventual difusão na intelectualidade brasileira acabaram por também propiciar a emergência da renovação do pensamento crítico nacional. Com isso, se deram as diversas lutas simbólicas que marcaram o ambiente da crítica cinematográfica na década de 1950: ideias renovadoras e conservadoras, na tentativa de fazer existir o cinema brasileiro e a crítica como sua propiciadora. O esforço dos intelectuais estava atrelado à euforia propiciada pelo contexto político que foi instalado no país durante aquele momento, por meio da atuação do governo de Juscelino Kubitschek. Isso permitiu o estímulo de reflexões e soluções que eram perpassados por intermédio dos apelos desenvolvimentistas e nacionalistas, que levaram aos debates no âmbito cultural a esperança de superar a condição colonial que marcava o atraso da cultura brasileira.

Dessa maneira, a crítica de cinema significou um dos principais canais de expressão das inquietações que demarcavam a intelectualidade brasileira, agora pensada como uma forma de ensaio literário, política e cultural. Conforme indicado por Cyro Siqueira, os filmes representavam uma janela aberta para várias culturas, que permitia visualizar mentalidades e condutas diversas, já que o cinema, enquanto fenômeno social e crítico, oferecia visões de mundo que poucas artes eram capazes de fornecer[4]. Assim, fazia-se premente a separação definida na crítica de meados da década de 1950, que ia para além exclusivamente das concepções estéticas que dividiam o campo crítico. Tal separação era definida principalmente pelos posicionamentos políticos influenciados pelo ideário esquerdista que se difundiu no Brasil no contexto da Guerra Fria.

Cabe ressaltar que logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos não se mostravam inquietos pelo fato de os comunistas estarem desempenhando um papel proeminente no processo de democratização da América Latina, tida como positivo em vários países, dentre eles o Brasil. No entanto, na medida em que as relações diplomáticas entre as duas grandes potências mundiais se deterioravam e o alinhamento do Brasil ao modelo econômico americano se intensificava, podemos perceber o endurecimento do governo brasileiro para com os comunistas. Estes, em contrapartida, radicalizavam sua posição contra o discurso e prática imperialista dos Estados Unidos, que decorreu na cassação do PCB, provocando um decréscimo considerável no número de membros filiados (BETHELL; ROXBOROUGH, 1996, p. 30).

Essa conjuntura propiciava o entendimento de que era dever dos intelectuais lutar para a solidificação de uma sociedade mais igualitária. Entre as décadas de 1930 e 1950 houve no país grande mobilização política por parte da classe intelectual, que pregavam a possibilidade de novas formas mais democráticas de organização social e de ampliação do acesso à cultura por grupos que eram socialmente excluídos e marginalizados. Além disso, houve a busca pela modernização e transformações das velhas e estanques maneiras de conceber e manifestar a cultura brasileira. No entanto, devemos salientar que isso não era exclusivamente causa colocada em prática pelos intelectuais de linhagem esquerdista, mas um

[4] *Revista de Cinema*, número 2, maio-junho de 1961, p. 46.

projeto da intelectualidade como um todo que tinha como intento nacionalista fortalecer a cultura brasileira.

Desse modo, pela ação dos intelectuais de esquerda, o realismo socialista foi adotado como uma forma de combate no âmbito cultural, pois tinha o intuito de aproximar a cultura do povo, uma vez que trazia uma linguagem mais acessível e temas que tratavam do cotidiano do homem popular. Os produtores dos mais diversificados bens culturais se incumbiram de dotar suas obras de reflexões políticas, colocando em prática a função social dos artistas. Estes deveriam compreender o universo do trabalhador e incentivá-lo no engajamento da luta pela igualdade social. O período de 1947 a 1953 comportou a ascensão do realismo socialista, que já vinha sendo aprimorado desde a década de 1920 na URSS, e correspondeu à tentativa dos Partidos Comunistas ao redor do mundo de se submeterem e se adequarem às esferas cultural, artística e literária da política stalinista. De fato, o realismo socialista se difundiu entre a intelectualidade brasileira após o Estado Novo e foi preponderante para os debates que marcaram a crítica de cinema até o final da década de 1950 (MORAES, 1994).

Foi em meio a essas discussões que assuntos como a revisão do método crítico e o impacto do neorrealismo italiano tornaram-se alguns dos principais temas debatidos pela crítica brasileira durante a década de 1950, causando polêmicas e enervadas contendas com direitos a réplicas e tréplicas publicadas nas páginas dos periódicos e jornais. A discussão sobre a revisão do método crítico, presente desde o primeiro número de *Revista de Cinema,* trazia um debate que já vinha sendo gestado nas cinematografias ao redor do mundo, principalmente pela crítica italiana a partir dos postulados do crítico Guido Aristarco. O debate crítico no Brasil evidenciava um consenso da necessidade da revisão crítica da teoria clássica, que deveria ultrapassar o legado teórico marcado pelo princípio da montagem formulada em conexão com o pensamento das vanguardas da década de 1920. Dessa forma, o realismo era tomado naquele momento como novo eixo da discussão estética para algumas vertentes da crítica (XAVIER, 2014, p. 391).

O pensamento de Guido Aristarco significou para os críticos brasileiros a possibilidade da abertura teórica em direção às outras formas do realismo não tão ortodoxas quanto a vertente socialista zdhanovista. O crítico italiano reconhecia a importância do "conteúdo" e até mesmo sua primazia. Todavia, ao contrário do realismo soviético, não o colocava como único elemento para a realização cinematográfica. Aristarco ressaltava que os "meios expressivos" utilizados num filme em função do conteúdo, através de informações históricas e culturais, poderiam dialogar efetivamente com este. Dessa maneira, defendia que os adeptos do realismo socialista saberiam encontrar um equilíbrio que permitisse a valorização do conteúdo sem que significasse o sacrifício total da forma. Se houvesse a total despreocupação com a forma, o conteúdo, por mais valores humanos que expressasse poderia ser anulado, propiciando a aplicação de sua forma inadequada. O crítico não esquematizou claramente como se daria o equilíbrio entre forma e conteúdo, no qual o último predominaria, mas deixou aberta a possibilidade de que existiam várias soluções, que dependiam na verdade dos limites de cada realidade nacional (AUTRAN, 2003b).

A discussão em torno da revisão do método crítico conseguiu grande destaque na *Revista de Cinema,* principalmente durante o ano de 1954. Tal discussão pode ser tida como um dos principais campos de batalha da crítica brasileira daquele momento na busca de renovação e autonomia da crítica no seio da cultura brasileira. Naquele instante, os críticos expuseram suas principais reivindicações para a modernização do pensamento crítico que era realizado até aquele momento no Brasil. Diante disso, cabe agora a exposição de algumas das principais teses defendidas pelos críticos envolvidos no debate da revisão do método crítico. Sendo assim, é importante frisar o início de tal debate, colocado em prática por Cyro Siqueira:

> Coincidindo com a sistematização dos novos caminhos abertos ao cinema no após-guerra – caminhos que tanto são de ordem exclusivamente mecânica como relativos às próprias noções estéticas do meio – a crítica cinematográfica vem sendo solicitada, num plano mais ou menos internacional, a um processo revisionista, destinado, segundo seus defensores, a ajustá-la as mais recentes conquistas (já que não se fala em involução) realizadas no terreno da chamada sétima arte.[5]

De acordo com a definição elaborada pelo crítico, o revisionismo tinha raízes de origem italiana oriundas do principal movimento cinematográfico no momento pós-Segunda Guerra Mundial, o neorrealismo, e se compôs, além dos filmes que revolucionaram a forma de fazer cinema, também de grandes debates e divisões entre a crítica e profissionais de cinema italiano como um todo.[6] No entanto, Siqueira questionava a validade real de o revisionismo corresponder a um imperativo do atual panorama do cinema e os eventuais assuntos que eram discutidos para a resolução dos problemas da prática cinematográfica.[7]

Segundo os indicativos do crítico, tal revisão já havia sido colocada em prática pela ação do cineasta soviético Vsevolod Pudovkin, orientada conforme os ditames do realismo socialista soviético, que "desprezava a todas as normas estéticas do cinema, substituídas pela pesquisa em direção à realidade". Assim, o crítico ressaltava que o debate em torno do realismo pela intelectualidade brasileira acabava por resultar em extrapolações, que "levaram as discussões a se localizarem ainda sobre outras especiosidades igualmente enganosas", tal como a da validade do cinema americano e a superação da forma.[8]

Siqueira apontava ainda que o revisionismo crítico se instalou de "modo curiosíssimo" no Brasil, pois foi transplantado para o país sem quaisquer discussões de ordem teórica ou mediante debates de preocupações estéticas, nos quais a crítica brasileira em geral pudesse se definir e refletir em relação ao fato, estabelecendo então uma desagregação no campo crítico "menos cinematográfico do que político". [9] Por isso, conforme as afirmações do crítico, o debate cedo perdeu a profundidade no Brasil, enquanto ganhava intensidade polêmica que

[5] *Revista de Cinema*, número 1, abril de 1954, p. 3.
[6] Idem, p. 5.
[7] Ibidem, p. 9.
[8] Ibidem, p. 4.
[9] Idem.

em nada alterou a fisionomia lacunar e empobrecida da literatura cinematográfica nacional, pois apenas causava um verdadeiro vazio intelectual no movimento crítico brasileiro.

Para Cyro Siqueira, que foi um dos fundadores da *Revista de Cinema*, aquele ambiente cultural pobre em que se encontrava a crítica de cinema no Brasil era propiciado, sobretudo, pela escassez de materiais com que os interessados no assunto pudessem aprofundar o conhecimento. A carência de publicações especializadas reduzia o trabalho da crítica cinematográfica ao espaço ligeiro e de grande apelo de massa que era o universo do jornalismo diário brasileiro. [10] Os ensaios de crítica cinematográfica, tal como já acontecia com a crítica literária e a crítica de arte, responsáveis por tratar de assuntos de maneira mais aprofundada e detalhada, eram ainda esporádicos e desencontrados. Assim, a implantação de um novo método de crítica de cinema, num ambiente que nem percebia que havia de fato um movimento crítico, se tornava superficial e não encontrava o eco necessário no seio do campo.

Por outro lado, o crítico Alex Viany, ao adentrar o debate sobre a revisão do método crítico, ressaltava a necessidade de uma revisão crítica empregada na análise da obra cinematográfica. Viany lamentava o fato de poucos críticos terem tomado conhecimento do debate no campo cinematográfico brasileiro, o que impossibilitou que o debate ganhasse maiores proporções. Segundo o crítico, isso acontecia, sobretudo, devido à falta de melhor comunicação entre a própria crítica e a ausência de canais de expressão da qual ela poderia expressar suas opiniões, ou seja, a ausência de uma rede que interligasse os críticos. No Brasil, os críticos de cinema, segundo Viany, no melhor dos casos, ainda refletiam mais "empirismo e espontaneísmo" do que "estudo e dialética", em que revelava ser necessária a atenção e esforço por parte dos que se aventuravam em desbravar a crítica cinematográfica[11].

Viany, ao discorrer na revista *Fundamentos* acerca da função do crítico, já tinha afirmado que na crítica brasileira ainda persistiam as figuras danosas dos "fósseis" e os "estetas" que atrapalhavam a reflexão cinematográfica. Os primeiros eram representados por aqueles críticos que, apesar de estudarem e entenderem a arte cinematográfica, se mantinham defensores da primazia do cinema mudo sobre o cinema sonoro; e os segundos ficavam presos exclusivamente aos limites da arte pela arte e se pautavam unicamente nos sentidos estéticos do filme, não os interligando com a realidade em que foram produzidos. Para o crítico, ambos os tipos poderiam ser deixados de lado da crítica de cinema, pois enquanto um não podia ser levado a sério, o outro havia parado no tempo (AUTRAN, 2003a, p. 64).

Por isso, Viany assegurava que muitos dos críticos acreditavam que aqueles debates em torno do revisionismo, além de infrutíferos, não passavam de caprichos do grupo de críticos preocupados com "finuras", com "coisas de requintados" e sem utilidades práticas. No entanto, o crítico reforçava que a repercussão da discussão em torno da revisão do método

[10] *Revista de Cinema*, número 1, abril de 1954, p. 4.
[11] *Revista de Cinema*, número 3, junho de 1954, p. 7.

atingiria até o mais inocente espectador, de modo que era essencial para a relação do cinema com o público, para que ocorresse o melhor enquadramento do cinema nas novas demandas sociais. Assim, a revisão caracterizava um sentido de alerta em torno das descobertas de novos processos mecânicos e da enunciação das questões estéticas subordinadas às doutrinas filosóficas, ideológicas e políticas que marcavam aquele momento. O crítico afirmou estar reticente quanto à possibilidade de se efetuar um revisionismo da crítica, mas julgava de suma importância que a crítica em geral ao menos se esforçasse em refletir algumas das possíveis contribuições do realismo socialista para as novas ideias que marcavam a arte e, consequentemente, o pensamento cinematográfico. [12]

Um dos principais artigos que refletiram a necessidade da revisão do método crítico foi o apresentado pelo professor Fábio Lucas, em que através da análise dos posicionamentos favoráveis ou contrários dos críticos ao revisionismo, afirmou que a crítica de cinema daquele momento podia ser dividida em dois grandes grupos com definições mais ou menos claras. De um lado, os que acreditavam que o cinema era uma realidade artística regida por leis peculiares a ela, na qual se devia extirpar qualquer ligação da arte do cinema com concepções sociopolíticas: os formalistas/esteticistas; e de outro, os que pretendiam buscar nos filmes as mensagens explícitas ou implícitas, que dotavam o cinema de função social por intermédio do isolamento de elementos discursivos que alimentavam a opinião pública e podiam influir nos destinos humanos, os críticos-históricos. [13]

Para além dessa divisão proposta por Fábio Lucas, o pesquisador Arthur Autran a complementa com mais algumas definições que marcavam a atuação da crítica brasileira, pois considera que aquela divisão não dava conta de todo o conjunto: 1) críticos que ainda veneravam o cinema silencioso, oriundos, sobretudo, da velha crítica atuante desde a década de 1930, representados pelos críticos Pedro Lima dos Diários Associados e Octavio de Farias, que publicava seus textos de forma esparsa em diversos periódicos; 2) a crítica católica, com destaque para a figura do Padre Guido Logger, que se envolveu na discussão da revisão do método crítico como veremos a seguir. Tal grupo era extremamente atuante através da criação de cineclubes, da imprensa católica e de revistas cinematográficas especializadas, como a *Revista de Cultura Cinematográfica*, assim como também contava com a publicação de livros; 3) críticos que não eram propriamente críticos, pois atuavam mediante soldo das distribuidoras ou de círculos de exibição, ou apenas transcreviam *releases* dos lançamentos. Tal grupo era numericamente bastante expressivo, chegando a dominar por vários anos a Associação Brasileira de Cronistas Cinematográficos (AUTRAN, 2003a, p. 108).

Fábio Lucas, além de professor, foi um dos críticos literários mais influentes da cena cultural mineira, responsável pela fundação da revista *Vocação* em 1951. Ele repreendia o visível amadorismo da crítica cinematográfica brasileira, pois esta ainda demonstrava a ausência de conhecimento das ideias que orientavam "a atividade crítica de um modo geral e de ideias fundamentais de estética, da cartilha mesmo de qualquer crítica especializada". O

[12] Idem, p. 8-10.
[13] *Revista de Cinema*, número 18, novembro de 1955, p. 29.

crítico acabava por condenar os dois lados indicados por ele da contenda da crítica cinematográfica, mas mantinha ressalvas mais enfáticas contra a ação da crítica esteticista porque esta era mais numerosa e gozava de maior espaço na mídia para difundir suas "questões estéticas sem sentido", o que acabava por dificultar a interação da crítica com o público. [14] O professor mostrava-se contrário às proposições extremadas de ambos os lados do debate, pois elas assumiam opiniões limitadas e pouco reflexivas. Lucas defendia uma crítica cinematográfica que se utilizasse das duas vertentes, que unisse a política e a arte em medidas justas, pois os críticos não deveriam excluir ou exaltar o estético ou o social, já que os dois elementos compunham o grosso da análise do filme. [15]

Enquanto isso, Salvyano Cavalcanti de Paiva, crítico da revista *Manchete* e do *Correio da Manhã*, defendia que o realismo era a solução para a crise pela qual o cinema e a crítica estavam passando e da qual a revisão seria extremamente necessária. O crítico assegurava que a função do revisionismo consistia, em primeiro lugar, na remoção de certos princípios superados, já que os críticos no ato de julgar um filme moderno acabavam por aplicar um padrão antiquado e inválido, insuficiente muitas vezes com as propostas oriundas das inovações estéticas e técnicas.[16] Pretender ignorar as conquistas técnicas do cinema, tidas por Paiva como fontes das novas conquistas de ordem estética, era erro gravíssimo por elas sinalizarem os fatores do progresso que ocorriam no cinema e as múltiplas possibilidades de reflexão que isso propiciava. Paiva afirmava que ignorar tais conquistas seria equivalente aos críticos da década de 1930, que "numa atitude tola e inútil" não procuravam compreender o fenômeno novo que o cinema falado oferecia e a revolução que este causaria na arte cinematográfica. [17]

Por isso, o crítico asseverava que era natural no mundo capitalista que "as estéreis discussões formalistas sobre cinema" ocorressem de forma tão intensa, pois este sempre agira com o intuito de produzir "filmes formalistas e sua apresentação como o suprassumo, a última palavra em arte", para que assim fosse proveitosa a produção em larga escala de filmes ruins para o consumo de milhões de espectadores. No entanto, Salvyano Cavalcanti de Paiva apesar de se posicionar contra esta atitude formalista, indicava que a revisão não necessariamente implicava na subestimação da forma e a salientava o contrário: a crítica não poderia e nem deveria abandonar a forma na análise de um filme. Paiva também militava por meio da discussão em torno da revisão do método crítico a favor do aspecto político e ideológico que a crítica cinematográfica deveria assumir ao analisar as obras, já que os críticos deveriam se posicionar como militantes na batalha das ideias. Isso se devia ao fato de que o cinema era uma arte que se colocava como meio para atender as grandes multidões, exigindo a disposição da crítica no tocante a servir de guia das massas incultas:

> É fatal que a crítica de arte derive em crítica política? Não necessariamente.

[14] Idem, pp. 29-30.
[15] *Revista de Cinema*, número 21, fevereiro-março de 1956, p. 11.
[16] *Revista de Cinema*, número 6, setembro de 1954, p. 7.
[17] Idem, p. 8.

> Mas seria hipocrisia conceber uma 'crítica de arte pura: a apoliticismo é uma invenção de comodistas e aproveitadores, de arrivistas de todos os matizes. [...] O crítico deve ter uma alta consciência cinematográfica; nestas condições ele deve informar e orientar. [...] Não deve jamais submeter seu gosto a sua crítica ao gosto da massa inesclarecida que, por preguiça mental, 'prefere' o produto de baixa categoria que lhes oferecem os produtores com o objetivo de anular a consciência social.[18]

Por sua vez, o crítico Fritz Teixeira de Salles, também defensor do revisionismo, alegava que, no caso particular da crítica cinematográfica, a influência idealista-formalista teria tido papel preponderante para a definição do ainda esquálido campo crítico de cinema. Assim como seus colegas, o crítico salientava que o interesse pelos estudos cinematográficos era algo relativamente muito recente e que a crítica daquele momento deveria incentivar o seu desenvolvimento, para que houvesse o fortalecimento do campo cinematográfico no Brasil, e por isso a revisão se tornava altamente necessária. [19] A revisão do método crítico, tida como plena de renovação criadora para Salles, envolvia os mais variados problemas das modernas concepções coordenadoras dos critérios analíticos da sétima arte. Estas apontavam para os problemas que estavam sendo transformados pelas novas conquistas da arte cinematográfica, se destacando reatualizações de questões já clássicas, mas ainda não totalmente resolvidas nos debates estéticos do cinema, tal como conteúdo e forma, formalismo e realismo. De acordo com Fritz Teixeira de Salles, o neorrealismo até certo ponto não era marcado pelo academicismo, como se mostrava o formalismo, pois se baseava na busca constante dos elementos fundamentais da realidade social sobre a qual se exerceria a crítica, aparecendo então como a melhor demonstração de equilíbrio entre forma e conteúdo. [20]

Cyro Siqueira chamava a atenção, no auge dos debates, para o fato de que a "ala marxista da crítica nacional" era praticamente a única interessada em defender seus pontos de vistas nas discussões em torno da Revisão do Método Crítico. O crítico, no intuito de enriquecer o debate em torno da questão, conclamava ao "setor liberal da crítica nacional" para que este tecesse contribuições acerca da revisão, a fim de dar continuidade ao tema e diversificar os pontos de vistas. [21] A escassa participação dos críticos no fervor daquela discussão, apesar da existência do espaço aberto pela *Revista de Cinema,* era considerada por Siqueira como constatadora da inércia em que a crítica brasileira estava imersa naquele momento.

O debate trazia o ordenamento dos novos enunciados básicos sobre os quais se orientava a exegese do filme, frente aos novos dilemas com os quais se defrontava o crítico cinematográfico na década de 1950. No entanto, tal debate revelava um fato curioso: ao mesmo tempo em que a questão do revisionismo representava para os críticos esquerdistas uma realidade atuante e urgente, capaz de exigir e provocar definições imediatas, por outro

[18] Ibidem, p. 10.
[19] *Revista de Cinema*, número 5, setembro de 1954, p. 26.
[20] *Revista de Cinema*, número 4, julho de 1954, p. 24.
[21] *Revista de Cinema*, número 6, setembro de 1954, p.4.

lado mostrava o silêncio e a quase total "omissão" da crítica liberal. Segundo Siqueira, talvez isso se desse pelo fato de que os críticos "liberais" não tinham o que dizer sobre o assunto, pois duvidavam da concreta necessidade da revisão, acreditando ser suficiente o cabedal de conceitos e teorias com os quais já operavam. [22]

Fora os artigos de Siqueira, foi o Padre Guido Logger que melhor defendeu uma posição contrária à necessidade da revisão. O padre era presidente do Centro de Orientação Cinematográfica, órgão criado em 1953 por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), como parte da missão do OCIC (Office Catolique International du Cinéma), que oferecia cursos e seminários a fim de estimular a formação de cineclubes nas instituições ligadas à Igreja. O crítico católico defendia a forma "clássica" de se analisar os filmes, pois segundo ele era "o mais acertado, porque mais filosófico, mais conforme os princípios perenes da Estética, que paira sobre todas e quaisquer evoluções, fórmulas e enriquecimento dos meios técnicos de expressão de uma arte". [23] A opinião de Logger revelava a coexistência do conflito estético, mas, sobretudo, de cunho ideológico que havia se instalado no seio da crítica ressaltando a configuração da "luta simbólica" que buscava atualizar ou manter os parâmetros a que o campo da crítica deveria adotar. O esteticismo exacerbado contra o uso do cinema como ferramenta de transformação social acirrou os ânimos de ambos os lados, mas propiciou o enriquecimento da crítica cinematográfica brasileira.

Para Logger, os defensores do método crítico não baseavam a necessidade de revisão no deslocamento de apreciação da forma cinematográfica e do seu conteúdo, mas se confundiam conceitualmente sobre a própria forma e o próprio conteúdo, dando margem para que esta se baseasse em aspectos secundários. Assim, os que buscavam a revisão não se atentavam para o fato de que o conteúdo, por mais variado que fosse, nunca traria novos elementos à verdadeira crítica cinematográfica, a não ser pela forma como era representado o tal conteúdo. Por isso, o crítico defendia ser desnecessária a revisão de método da crítica cinematográfica, por mais que apresentasse novas correntes ou movimentos cinematográficos, pois se referiam sempre a fórmulas extrínsecas e secundárias da própria arte cinematográfica que cabiam nos tradicionais moldes utilizados pela crítica até então. [24]

Por fim, Logger aponta que menos atenção para os assuntos ligados à revisão seria crucial, principalmente por causa de sua defesa ser resultado da "profunda influência" que vinham sendo exercidas e propagadas as ideias marxistas e comunistas no Brasil, que intentavam transformar "a obra de arte num ridículo instrumento social". Posicionando-se contrariamente aos postulados do realismo socialista, o padre clamava por "uma arte cinematográfica, livre e independente de escolas e fórmulas, psicológicas, dramatúrgicas, realistas ou realistas-socialistas", atingindo uma condição "universal e humaníssima". Dessa maneira, seria mais cômodo que os filmes representassem "o homem completo, real, vivo, em

[22] *Revista de Cinema*, número 7, setembro de 1954, p. 10.
[23] *Revista de Cinema*, número 8, novembro de 1954, p. 5.
[24] Idem, *pp*. 10-12.

seu grupo, de todos os tempos, de todas as raças, não só do ponto de vista documentário, mas na sua intimidade profunda, cotidiana", para que assim levassem aos homens "lições moralistas concretas". [25]

Para concluirmos a exposição em torno da revisão do método crítico, é interessante apontar para dois fatores que dificultavam e contradiziam o próprio movimento revisionista na crítica, segundo Cyro Siqueira. O primeiro era a confusão e incompatibilidade de conceitos e fatores de interpretação, que demonstravam a defasagem teórica na prática reflexiva do grupo. Por outro lado, o debate remetia a um assunto que já não encontrava mais tanto eco na crítica cinematográfica por ser um assunto já superado pela vanguarda liberal, que formulou reflexões renovadoras para a relação entre forma e conteúdo e enfraqueceu a presença da crítica essencialmente formalista. Em relação ao primeiro aspecto levantado, Siqueira apontou que a antinomia que marcava os defensores da revisão poderia ser tolerada no setor liberal da crítica, porém soava incoerente no discurso de um grupo que tentava se afirmar e mostrar que seus postulados eram realmente relevantes. Para o crítico, essa confusão não era positiva para uma vertente que ainda estava buscando adeptos para seus quadros, enquanto a reflexão em torno da forma se mostrava mais coerente e sólida. [26]

Conclusão

Podemos indicar que no seio do debate em torno da revisão do método crítico, os críticos que defendiam ou repeliam o revisionismo acabaram por corresponder a um dos dilemas que marcavam em grande parte a intelectualidade brasileira, que era a aplicação de modelos teóricos explicativos elaborados nos países centrais, oriundos de profundo diálogo com específicas realidades sociais e tradições intelectuais, diferentes da realidade brasileira. Muitas vezes, estas teorias estrangeiras utilizadas para a análise de objetos marcados pelas características de um país periférico e ainda em processo de modernização e industrialização como era o Brasil, acabavam por se revelar distantes e insuficientes para o diagnóstico e a eventual resolução dos problemas que atingiam a sociedade do país. Guido Aristarco, por exemplo, muito citado por Alex Viany e outros defensores da revisão do método crítico, tinha como principais influências as ideias de Antonio Gramsci e principalmente da estética de Georg Lukács, ainda sem muita difusão no Brasil até fins da década de 1950, o que propiciou o uso dos conceitos do crítico italiano de forma imprecisa e equivocada muitas vezes (AUTRAN, 2003b, p. 69).

Por isso, frequentemente os críticos refletiram a questão da indústria cinematográfica de forma superficial e pouco reflexiva, pois tentavam adequar a fragilidade do cinema brasileiro, ainda em processo de solidificação, conforme comparações com indústrias

[25] *Revista de Cinema*, número 8, novembro de 1954, p. 12.
[26] *Revista de Cinema*, número 7, outubro de 1954, pp. 10-14.

cinematográficas já bem solidificadas. Podemos perceber que o debate em torno do revisionismo, embora tenha ocupado espaço de destaque durante 1954, não foi continuado e nem indicado diretamente como catalisador das transformações por quais passaram o cinema brasileiro nos anos seguintes.

É imprescindível levar em consideração que a revisão do método crítico estava em sintonia com o temário da primeira geração de críticos envolvidos no periódico mineiro, que se mostrou mais acadêmico e pouco prático, ainda não detentor do viés engajado conquistado com o decorrer das publicações. No entanto, as metarreflexões presentes nos textos defendidos durante a querela do revisionismo, assim como outros difundidos nos mais diferentes periódicos daquele período, ponderaram de diversas maneiras o exercício da crítica e sua função na sociedade daquele momento. Mesmo que defendendo ideias conservadoras e já anacrônicas em torno da teoria crítica, assim como da indústria cinematográfica brasileira, o debate estava presente e crescentemente difundido, gerando inúmeras interpretações e pontos de vista.

A modernização da crítica e, consequentemente, de uma produção cinematográfica mais atrelada aos seus postulados, foi possível graças aquele espaço aberto durante a década de 1950 devido à participação ativa da crítica no processo da realização cinematográfica. Também houve a transformação nas ideias de vários críticos sobre a relação da crítica com a sociedade e sobre o cinema brasileiro com o decorrer do tempo. O próprio Cyro Siqueira foi um dos críticos que modificaram seus posicionamentos perante a produção nacional e a crítica cinematográfica, passando a defender o cinema como arte da história em vez da arte da imagem, como defendia no auge dos debates revisionistas de 1954. Apesar de todas as deficiências que marcaram a atuação dos críticos de cinema brasileiros na década de 1950, foi a ação conjunta destes intelectuais que colocaram a crítica de cinema na órbita da discussão cultural mais geral.

Artigo recebido em 06/07/2016.

Aprovado para publicação em 08/08/2016.

Referências

Referências Documentais

LOGGER, Guido. *A revisão do método crítico*: A concepção 'Clássica' da arte do filme. In: Revista de Cinema, Belo Horizonte, número 8, novembro de 1954.

LUCAS, Fábio. Cinema e estética. In: **R***evista de Cinema*, Belo Horizonte, número 21, fevereiro-março de 1956.

_____. Sobre a crítica do cinema. In: *Revista de Cinema,* Belo Horizonte, número 18, novembro de 1955.

PAIVA, Salviano Cavalcanti. *A revisão do método crítico:* Realismo: Eis a solução!. In: *Revista de Cinema*, Belo Horizonte, número 6, setembro de 1954.

REVISTA DE CINEMA. Debate: Cultura Cinematográfica em Minas. In: *Revista de Cinema,* Belo Horizonte, número 3, julho-agosto de 1964.

SALLES, Fritz Teixeira. A Revisão do Método Crítico: Conteúdo e Forma no cinema (Parte 1). In: *Revista de Cinema,* Belo Horizonte, número 4, julho de 1954.

_____. A Revisão do Método Crítico: Conteúdo e Forma no cinema (Parte 2). In: *Revista de Cinema*, Belo Horizonte, número 5, setembro de 1954.

SIQUEIRA, Cyro. A revisão do método crítico: As categorias estéticas da arte cinematográfica (Parte 1). In: *Revista de Cinema,* Belo Horizonte, número 7, setembro de 1954.

_____. Problemas estéticos do cinema: Revisão do método crítico. In: *Revista de Cinema,* Belo Horizonte, número 1, abril de 1954.

_____. Relatório para Debate: Il Generale Della Rovere. In: *Revista de Cinema*, Belo Horizonte, número 2, maio-junho de 1961.

VIANY, Alex. O Realismo socialista no cinema e a revisão do método crítico. In: *Revista de Cinema*, Belo Horizonte, número 3, junho de 1954.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Indústria Cultural e sociedade*. 1ª Edição. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

AUTRAN, Arthur. *Alex Viany: Crítico e historiador.* 1ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. Viany e Guido Aristarco: um caso das ideias fora do lugar. In: FABRIS,

Mariarosaria; SILVA, João Guilherme Barone Reis e. (Org.). *Estudos SOCINE de cinema* - Ano III. 1ª Edição. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 101-107.

BAECQUE, Antoine de. *Cinefilia*: Invenção de uma olhar, história de uma cultura, 1944-1968. 1ª Edição. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BERNARDET, Jean-Claude e GALVÃO, Maria Rita Eliezer. *Cinema:* repercussões em caixa de eco ideológica: (as ideias de "nacional" e "popular" no pensamento cinematográfico brasileiro). 1ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1983.

BETHELL, Leslie e ROXBOROUGH, Ian. *A América Latina entre a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BOURDIEU, Pierre**.** *A economia das trocas simbólicas*. 7ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.

EAGLETON, Terry. *A função da crítica*. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERRO, Marc. *Cinema e História.* 2ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MENDONÇA, Leandro José. *A crítica de cinema em Moniz Vianna*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Edições LCV, 2009.

MORAES, Dênis de*. O imaginário vigiado*: a imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil (1947-53). 1ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

OLIVEIRA, Elysabeth Senra de. *Uma geração cinematográfica:* intelectuais mineiros da década de 1950. 1ª Edição. São Paulo: Annablume, 2003.

XAVIER, Ismail. Bazin no Brasil. In: BAZIN, André. *O que é o cinema?* 1ª Edição. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 389-399.

Os precursores do jornalismo de celebridades e suas adjetivações: entre perfis, *muckrakers, sob sisters* e colunistas sociais

Maria Aparecida Pinto[1]

The precursors of celebrity journalism and their adjectives: between profile interviews, muckrakers, sob sisters and social columnists

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64733

[1] Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.
E-mail: mariamarianamg2013@gmail.com

Os precursores do jornalismo de celebridades e suas adjetivações: entre perfis, *muckrakers, sob sisters* e colunistas sociais

Resumo:

O jornalismo de celebridades cativa públicos e reúne adjetivações pejorativas. O artigo objetiva construir uma perspectiva histórica deste modo de fazer notícias por meio da abordagem do jornalismo dos perfis, dos *muckrakers*, das *sob sisters* e dos colunistas sociais como precursores da especialidade. Adota-se metodologia fundamentada na revisão bibliográfica narrativa acerca dos modos de escrita que contribuem para o desenvolvimento da cultura profissional deste jornalismo. Observa-se que este é depreciado em processos que podem ser compreendidos no enraizamento histórico do fazer, que se associa à questão da celebridade, da percepção de fofoca e de consumo.

Palavras-chave: Jornalismo de Celebridades, Historicidade, *Muckrakers*, S*ob Sisters,* Colunistas Sociais.

Abstract:

The celebrity journalism captivates public and gathers depreciatory adjectives. The article aims to construct a historical perspective of celebrity journalism with its precursors: interviews, muckrakers, sob sisters and social columnists. It adopted methodology based on narrative literature review about the writing modes that contribute to the formation of professional culture of this journalism. It concluded that this is deprecated in processes that can be understood by the historical roots of the specialty, which is associated with the issue of celebrity, the perception of gossip and consumption.

Keywords: Celebrity Journalism, Historicity, Muckrakers, Sob sisters, Social Columnists.

1. Introdução

> *"Da chronica mundana pode dizer-se o que do romance disse Duvernois: é a história das pessoas que a história ignora. [...] Estou certo de que o escriptor que honestamente faz a história dos salões tém direito, por legítima conquista, ao título de historiador da sociedade".*
>
> (Autor desconhecido)[1]

O jornalismo de celebridades é polêmico e não é considerado como produção legítima do campo informativo. A desqualificação origina-se de discursos provenientes do interior da instituição, mas também de acepções e de imaginários do senso comum. O "bom jornalismo" compreenderia a prática nobre que pode ser representada por meio das editorias de política e de economia. Entretanto as especialidades não podem ser equiparadas e cada uma apresenta um lugar de fala.

Mas por que o jornalismo de celebridades recebe críticas acentuadas quanto à cultura organizacional? A questão que, aparentemente, seria respondida com uma justificativa do gênero "porque é para entreter", mostra-se mais complexa. Os caminhos que podem elucidar aspectos da problemática encontram-se no olhar de historicidade. O colunismo social, o trabalho dos *muckrakers*, o jornalismo das *sob sisters*, as entrevistas e os perfis de famosos e de homens de negócio são considerados precursores do jornalismo de celebridades, uma vez que apresentaram atributos identificados contemporaneamente neste modo de fazer. Por meio do estudo dos pioneiros da especialidade noticiosa, objetiva-se desenvolver o problema que se estrutura na indagação anterior.

O presente artigo resulta do capítulo "O jornalismo de celebridades" da dissertação "As personagens do jornalismo de celebridades: Hart e Bob como representações do jornalismo na animação Os Padrinhos Mágicos" concluída em março de 2016.[2] Trata-se de um dos capítulos de aprofundamento teórico sobre o desenvolvimento da especialidade. Neste, também se objetivou a compreensão de possíveis razões históricas para as adjetivações que são relacionadas a este tipo de imprensa, uma vez que o resgate é importante para a análise das personagens jornalistas de celebridades do desenho referido,

[1] Ver: MESQUITA, T. *Espaço Público e Socialidades Impressas*: o estilo cotidiano nas colunas sociais. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2013, p. 13. No livro, a citação é referenciada como pertencente à Coluna "Dona na Sociedade" de *O Cruzeiro Revista*, 10 de novembro de 1928. Preserva-se a escrita original do trecho.

[2] Na dissertação, objetivou-se analisar como são construídos discursos sobre o jornalismo de celebridades no desenho de forma a compreender como a profissão é representada. A especialidade foi estudada através das personagens baseando-se nos conceitos de imaginário sociodiscursivo (CHARAUDEAU, 2007) e *ethos* (MAINGUENEAU, 2013) por meio da perspectiva teórico-metodológica da Análise de Discurso Francesa.

Hart e Bob, que são os objetos empíricos da dissertação.

No presente artigo, a metodologia adotada é a revisão bibliográfica narrativa ou tradicional (INGRAM, 2006; ROTHER, 2007). Trata-se de um método no qual os mecanismos e os critérios de realização não são explícitos e sistemáticos diferentemente das revisões bibliográficas integrativas, por exemplo. Segundo Rother (2007), as revisões bibliográficas narrativas são adequadas para discussões do estado da arte de assuntos a partir da perspectiva contextual. Deste modo, realiza-se um estudo teórico na tentativa de compreensão das obras que se constituem como fontes de heranças culturais para o jornalismo de celebridades. Assim, podem ser desenvolvidas perspectivas para o estudo deste tipo de produção valorizando-se as temporalidades que a constituem.

O recorte temporal identificado no artigo não implica uma escolha deliberada da pesquisadora, mas uma consequência do trabalho de análise da abordagem da temática presente nas referências que fundamentam a revisão bibliográfica narrativa. Baseando-se em Ingram *et al* (2007), a pergunta que guiou a pesquisa das obras que constituiriam o aporte teórico do artigo foi elaborada: o que se sabe sobre os escritos noticiosos de celebridades que antecederam o atualmente denominado jornalismo de fofocas?[3] Nesta conjuntura, o artigo estrutura-se, inicialmente, por meio de seções nas quais se discorre sobre as características das formas de escrita que se relacionam com o jornalismo de celebridades moderno. Posteriormente, constroem-se perspectivas de abordagem das adjetivações que são atribuídas a esta forma de fazer notícia.

No contexto de escolhas metodológicas pertinentes à revisão bibliográfica realizada na pesquisa, é necessário considerar que o jornalismo brasileiro sofreu influência do viés francês desenvolvendo-se como produção cujo valor encontrava-se no caráter autoral e na filiação política explícita dos repórteres e do veículo de comunicação. Entretanto com a percepção da notícia como mercadoria, que deve ser útil aos consumidores indiferentemente dos interesses partidários, as empresas brasileiras de comunicação apropriaram-se do modelo estadunidense de jornalismo. Este é caracterizado pelo *lead* e por uma escrita cuja intenção é ser apartidária para ser consumida por um público maior.

As produções que abordaram a vida das celebridades também sofreram influências do estilo estadunidense. A acentuada relação entre o Brasil e os Estados Unidos presente no artigo justifica-se pelo modo como o jornalismo nacional adotou práticas estadunidenses encontrando em nomes de jornalistas norte-americanos referências profissionais. Embora o jornalismo brasileiro tenha recebido influências de práticas de outros países, as relações com o saber-fazer dos EUA apresentaram-se de modo mais explícito.

O objeto empírico da dissertação da qual este artigo se baseia também justifica a

[3] Deve-se ressaltar que, com exceção desta pergunta, não houve critérios sistemáticos de busca na escolha dos autores trabalhados no artigo. O contato com as obras ocorreu por meio de referências presentes em textos consultados no levantamento de bibliografias realizado para a construção do aporte teórico da dissertação citada.

relação com o jornalismo estadunidense, uma vez que se compõe de duas personagens de uma animação norte-americana exibida no Brasil. No artigo, não há uma comparação formal entre o jornalismo de celebridades dos EUA e o brasileiro; são apresentadas as relações entre estes quando elas aparecem ao serem elencados os precursores da especialidade.

2. Estes jornais...

William Randolph Hearst foi um rico herdeiro de recursos provenientes da exploração de minas no período da Corrida do Ouro na Califórnia em 1849. Hearst pediu ao pai que lhe comprasse o jornal *Examiner* de São Francisco. O periódico transformou-se no principal tabloide em consequência da habilidade dos jornalistas para tratar de dados sobre a cidade. Somaram-se a este aspecto o faro para "boas notícias" que Hearst possuía e o costume do dono do jornal de espalhar boatos maldosos sobre os integrantes das elites sociais.

Antes de completar 30 anos, ele foi proprietário de três jornais em Nova York e Joseph Pulitzer era o seu único rival. Os jornais de Hearst singularizaram-se por meio das críticas à corrupção na vida pública; por fazer revelações sobre a intimidade sexual de ricos assim como enxovalhar a imagem de sindicatos e da esquerda política. Para a figura que inspirou o filme *Cidadão Kane* o importante, no mundo do poder, era ser ouvido e visto e não estar certo ou liderar. Segundo Inglis (2012), o magnata foi o primeiro a adquirir fama internacional por meio do lugar social de domínio da imprensa norte-americana.

Os profissionais guiados pelo "faro" buscaram histórias nas ruas das cidades, nas delegacias e em lugares em que houve grande circulação de dinheiro. A procura por celebridades como fontes de notícias envolveu aqueles que se tornaram famosos por meio do poder financeiro, político ou de influência. Os correspondentes responsáveis pelas produções jornalísticas que focalizaram empresários bem-sucedidos receberam orientação como mostra um lembrete de Pulitzer citado por Don Seitz.

> Por favor, enfatizem junto aos homens que redigem as entrevistas com figuras proeminentes a importância de uma descrição atraente e vívida do entrevistado; e também de uma imagem vívida do ambiente doméstico, a esposa, os filhos, os animais de estimação, etc. Esses são aspectos que vão aproximá-lo mais do leitor médio (SEITZ, 1924, p. 622 *apud* INGLIS, 2012, p. 147).

Inicialmente, os perfis pautaram-se pela respeitabilidade e não apresentaram traços de inveja. O sentimento era condenado pela tradição episcopal, que desqualifica a exibição de bens materiais e a ostentação do dinheiro atribuindo-lhes formas vulgares de exercício do poder. Gradativamente, surgiram entrevistas em que o objetivo era produzir embaraço por meio de fala ou confirmação de fracasso e pela provocação de relações de antipatia no entrevistado. Segundo Inglis (2012), 100 anos depois, a típica estrutura das entrevistas com

famosos baseou-se nos conflitos triviais.

3. O jornalismo dos *muckrakers*

Por meio das colunas dos *muckrakers* e das *sob sisters*, a escrita jornalística iniciada entre 1890 e 1930 desenvolveu particularidades que a aproximam do jornalismo de celebridades moderno. O estilo dos *muckrakers* pautou-se por reportagens em que se fez a cobertura de escândalos ou o desenvolvimento de perspectivas humanísticas cujo objetivo foi a defesa dos direitos das minorias. Segundo Reese (2010), o termo *muckraker* originou-se da união da palavra inglesa *muck*, que designa esterco, sujeira e imundice, com o vocábulo *raker*, que significa escarafunchador ou investigador.

Reese (2010) ressalta que o termo foi uma criação do ex-presidente norte-americano Theodore Roosevelt em discurso proferido em 14 de abril de 1906. Segundo a autora, Roosevelt utilizou a palavra referindo-se à imprensa popular que denunciou a elite estadunidense. Ela define *muckraker* como o repórter ou escritor que investiga e publica relatórios que tratam de assuntos sociais relacionados ao crime e à corrupção e em que há o envolvimento de autoridades eleitas, líderes políticos e membros influentes dos setores de produção industrial, de bens e de serviços.

Deve-se ressaltar o contexto histórico em que as dinâmicas de constituição deste jornalismo ocorreram. Em 1929, houve o início da Grande Depressão, segundo Karnal *et al* (2011), a pior crise econômica do sistema capitalista. O espírito de comunidade estadunidense desvalorizou-se e, segundo Schudson (2010: 144), o interesse pelos fatos e uma "cultura utilitarista" desenvolveram-se. Diante das incertezas econômicas e políticas, os sujeitos perceberam a informação como espaço remanescente da objetividade e da segurança proporcionada através do senso de realidade. O "ideal da objetividade – entendido como declarações consensualmente validadas sobre o mundo com base numa separação radical entre fatos e valores – passa a se estabelecer" (*idem*).

O ideal recebeu significativo grau de projeção na sociedade, de modo que em 1930, Roosevelt construiu a primeira sala de imprensa na Casa Branca, fato que contribuiu para o declínio da atividade dos *muckrakers*, uma vez que parte das informações antes frutos de investigações sigilosas transformaram-se em dados de notas oficiais. Segundo Emery (1965), entre os anos de 1930 e 1960, os *muckrakers* investiram em reportagens de profundidade veiculadas em revistas e publicações literárias.

4. O jornalismo das *irmãs soluço*

Adela St. Johns liderou as *sob sisters* que escreveram colunas para revistas como *Munsey*, *McClure's*, *Saturday Evening Post* e *Ladies Home Journal*. O conteúdo das colunas

envolveu as esposas dos homens de negócio influentes norte-americanos cujas ações despertaram suspeitas sobre legalidade, os *robber-barons*, no início do século XX. St. Johns abordou aspectos como a inteligência, o gosto, a atratividade e os bens das pessoas de forma a construir uma história que despertasse o interesse humano e que retratasse a vida das personagens como passíveis de serem julgadas a partir de tragédias familiares e más posturas.

Sob sister é a jornalista que escreve histórias sentimentais, colunas sociais e de conselhos. A expressão pode ser traduzida como "irmã soluço" em referência aos gêneros jornalísticos "permitidos" ao trabalho desempenhado pela mulher. Estes se restringiram às produções que apelam para as emoções e que sugestionam o choro. Os assuntos sérios eram trabalho exclusivo dos homens jornalistas, uma vez que eles eram identificados como profissionais.

> Algumas *newswomen* da vida real eram bem conhecidas – Margaret Fuller, Nelly Bly (Elizabeth Cochrane), Annie Laurie (Winifred Sweet ou Winifred Black), Jennie June (Jane Cunningham Croly) – mas a maioria das mulheres jornalistas não foram autorizadas a escrever sobre temas importantes. Atribuições de primeira página, política, finanças e esportes não eram geralmente dadas às mulheres. As posições privilegiadas da redação eram apenas para os homens. Romances e contos da América Vitoriana ofereceram os preconceitos do dia: o trabalho em jornais e revistas, como a maioria dos trabalhos fora de casa, era apenas para homens. As mulheres deveriam se casar, ter filhos e ficar em casa. Para tornar-se jornalista, as mulheres tinham que ter uma boa desculpa – talvez um marido morto e filhos famintos. Aquelas que escreveram artigos em casa mantiveram-nos para si. Poucas admitiram que escrevessem para viver. Mulheres que tentaram ter tanto o casamento quanto uma carreira flertaram com o desastre (SALTZMAN, 2003, p. 1 [tradução minha]). [4]

As mulheres jornalistas foram escaladas por editores quando houve o interesse em coberturas em que a perspectiva sentimental fosse prioridade. O material noticioso produzido por estas foi referido como *sob stories* (histórias de soluço). A jornalista Ishbel Ross (1936) citada por Saltzman (2003) fala sobre a origem da expressão. A denominação depreciativa data de 1907 em decorrência do julgamento do milionário Harry K. Thaw acusado do assassinato do amante de sua esposa, o arquiteto Stanford White. As jornalistas Ada Patterson, Dorothy Dix, Winifred Black e Nixola Greeley-Smith foram designadas para

[4] "*Some real-life newswomen were well known — Margaret Fuller, Nelly Bly (Elizabeth Cochrane), Annie Laurie (Winifred Sweet or Winifred Black), Jennie June (Jane Cunningham Croly) — but most female journalists were not permitted to write on important topics. Front-page assignments, politics, finance and sports were not usually given to women. Top newsroom positions were for men only. Novels and short stories of Victorian America offered the prejudices of the day: Newspaper work, like most work outside the home, was for men only. Women were supposed to marry, have children and stay home. To become a journalist, women had to have a good excuse — perhaps a dead husband and starving children. Those who did write articles from home kept it to themselves. Few admitted they wrote for a living. Women who tried to have both marriage and a career flirted with disaster*" (SALTZMAN, 2003, p. 1).

cobrir o julgamento. Elas foram acusadas de simpatizar com Evelyn Nesbit Thaw, a esposa adúltera. Ao vê-las na mesa de imprensa, um homem as teria apelidado de *sob sisters*, mas a alcunha disseminou-se a partir do uso da expressão em filmes.

Segundo o historiador de jornalismo Howard Good, "a maioria das mulheres repórteres se ressentia desse rótulo porque reforçava o estereótipo das mulheres como portadoras de grande coração, mas de mente compassiva, emocionalmente generosa, mas intelectualmente desprovida" (GOOD, 1998, p. 50 *apud* SALTZMAN, 2003, p. 2 [tradução minha]).[5] Nesta dinâmica, constrói-se uma imagem da mulher em que os aspectos fundadores da feminilidade encontram-se calcados no âmbito emocional singularizado por meio das crises de choro e das situações de descontrole das manifestações de sentimentos. "A *sob sister* sempre precisou provar seu valor. Ela deve persuadir os homens em sua volta de que ela é merecedora do respeito deles" (SALTZMAN, 2003, p. 3 [tradução minha]).[6] No *Dictionary of American Slang* (Dicionário de Gírias Americanas), a expressão é datada de aproximadamente 1925. Na obra, *sob sister* é definida como "uma mulher repórter que apela para as afinidades e interesses dos leitores com relatos de patéticos acontecimentos" (WENTWORTH; FLEXNER, 1960, p. 60-61 *apud* SALTZMAN, 2003, p. 2 [tradução minha]).[7]

Relacionado ao contexto em que se encontra a mulher no campo do fazer notícia é interessante notar que o jornalismo de celebridades, na acepção da língua espanhola, é denominado de *periodismo del corazón* ou *prensa rosa*, aspecto que pode associar-se ao problemático não distanciamento dos âmbitos pessoal, emocional e profissional ao tratar-se a mulher jornalista. Este jornalismo originou-se da *crónica de sociedad*, seção dos jornais em que eram noticiados matrimônios, divórcios, nascimentos, óbitos, festas, compras e viagens das altas classes sociais e de celebridades dos âmbitos do espetáculo, do esporte e da política. As notícias do gênero pautam-se pelo luxo e hedonismo dos famosos que são abordados de forma divertida.

A designação possibilita atentar-se para o tipo de informações que os jornalistas produzem; assim como as *sob sisters*, este tipo de imprensa trabalha com artigos sentimentais e colunas. Embora no *periodismo del corazón* não haja a premissa de um trabalho exercido preferencialmente por mulheres, a temática e o modo de fazer notícia implicam investimentos em aspectos que se relacionam com os atributos do jornalismo *sob sister*.

Vidal (2005) alerta para as tendências sensacionalistas mercantilistas que assolam a prática e para a necessidade de um modo de regulamentação que resguarde o jornalismo e os objetos de trabalho do campo. Segundo Saéz (1999, n.p. [tradução minha]),

---

[5] "*Most women reporters resented this label because it reinforced the stereotype of women as big-hearted but soft-minded, emotionally generous but intellectually sloppy*" (GOOD *apud* SALTZMAN, 200, p. 2).

[6] "*The sob sister always has to prove herself. She has to persuade the males around her that she is worthy of their respect*" (SALTZMAN, 2003, p. 3).

[7] "*a woman news reporter who appeals to readers sympathies with her accounts of pathetic happenings*" (WENTWORTH; FLEXNER, 1960, p. 60-61 *apud* SALTZMAN, 2003, p. 2).

> a informação de celebridade necessita ser considerada como um tipo de informação jornalística especializada do mesmo modo que são as informações econômica, esportiva e política, quanto a sua coerência temática, tratamento específico da informação com linguagem própria, uso de fontes concretas, rotinas produtivas, audiência a qual se dirija e existência de jornalistas especializados.[8]

Na preocupação dos autores, observa-se a valorização do jornalismo de celebridades, que deve ser percebido como produção cultural a partir das dinâmicas organizacionais que o constituem. Ressalta-se que este jornalismo é um dos modos de construção da realidade que possibilita o entendimento do eu e do outro como sujeitos sociais complexos.

5. As colunas sociais à *la Winchell*

Walter Winchell foi responsável por desenvolver um estilo próprio para tratar a alta sociedade ao reinventar a coluna social "como uma trama sutil de insinuações perversas, descobertas genuínas e verdadeiras, difamação e bajulação à antiga" (INGLIS, 2012: 150). Ele inspirou a personagem representada por Burt Lancaster em *A embriaguez do sucesso* (1957), o influente colunista social nova-iorquino, J.J. Hunsecker. O jornalista transformou-se em celebridade antes do termo ser popularizado e ter se tornado moeda corrente nas redações (SOUZA, 2007).

Nascido em 1897 em Nova York, Winchell era filho de imigrantes judeus pobres. Na adolescência, atuou nos teatros do gênero *vaudeville* em Manhattan. Antes de trabalhar profissionalmente, escreveu fofocas de bastidores das peças nas quais atuou que foram publicadas em boletins informativos do teatro. Em 1920, quando se tornou jornalista regulamentado, desejou escrever sobre os famosos do período desenvolvendo as *gossip columns*, colunas de fofocas. As produções anteriores a Winchell eram denominadas de *crônicas floridas*. Neste estilo, a escrita não atacou os sujeitos abordados, geralmente, membros da alta sociedade que participaram de eventos sociais como casamentos e festas de gala. As colunas baseavam-se no tom bajulador "quebrado" por Winchell.

Segundo Souza (2007), os contratos que o jornalista assinou com a imprensa apresentaram cláusulas que o protegeram, de modo que os contratantes foram obrigados a reembolsá-lo por danos e perdas judiciais que o colunista apresentasse, cobertura que abarcou processos de calúnia e de difamação. "Quando o alertavam pelos problemas que carregaria em invadir a vida privada de seus acusados, ele respondia, 'Você sabe, eu sou

[8] "*La información del corazón ha de ser considerada como un tipo de información periodística especializada del mismo modo que lo son la información econômica, la deportiva o la política, en cuanto a su coherencia temática y tratamento específico de la información con un leguaje propio, uso de fuentes concretas, rutinas productivas, audiencia a la que va dirigida y existencia de periodistas especializados*" (SAÉZ, 1999, n.p.).

mesmo um canalha'" (SOUZA, 2007, p. 14). Ele singularizou-se pelo tom sarcástico e "misturou tudo com escândalos típicos da imprensa sensacionalista, informações não oficiais sobre mulheres grávidas, divórcios e especulações, rumores e boatos que divertiam seus leitores" (SOUZA, 2007, p. 6).

Winchell rompeu o acordo tácito de não expor a vida íntima de pessoas influentes alterando as relações entre os jornalistas e as celebridades. O tabu da separação entre o privado e o público era uma influência do modelo de jornalismo francês, no qual se recusava a publicação de notas sobre as esferas privada e íntima da vida dos governantes.

> Quando a coluna de Winchell apareceu primeiramente em 1920 no diário *New York Evenig Graphic*, editores de jornais concorrentes viram o que ela fizera pela circulação do periódico e rapidamente trataram de providenciar suas próprias *gossip columns*. Logo, a maior parte dos jornais no país continha pelo menos uma coluna de fofocas e muitos traziam quatro ou mais. Entre as décadas de 1930 e 1940, estas colunas eram parte integral dos jornais, e os colunistas sociais eram amados e mesmo respeitados pelo público. Ao fim da década de 1940, Winchell alcançou um número estimado de noventa por cento do público americano, entre suas colunas e espetáculos de rádio; e era considerado, fora da política ou da religião, o mais poderoso homem da América (WALLS, 2000 *apud* SOUZA, 2007, p. 6).

Com o advento da mídia impressa no nível de comunicação de massa, o colunismo social fortaleceu-se. Souza (2007) cita a dupla função da coluna observada por Kovács (1975). A primeira função é evidenciar as personagens-paradigmas e a segunda é promover setores da indústria do consumo e do lazer por meio das estrelas de cinema e dos atletas. As colunas trabalham com a dimensão psicológica, o acesso à vida dos famosos proporciona relações de projeção e de identificação com as celebridades.

Winchell interessou-se pelas figuras públicas de poder abarcando os ricos e ilustres, mas também os políticos. Os escritos do colunista foram respeitados e temidos porque envolviam reputações de pessoas cujo maior capital era a imagem pública. Ele especializou-se em fofocas, entretanto isto não o impediu de abordar com seriedade a cena política com "notícias que colhia nos lugares que frequentava, como o *Stork Club* e outros redutos do chamado *Café Society*" (SOUZA, 2007, p. 7).[9] A competência jornalística de Winchell para noticiar com propriedade sobre as estrelas e sobre política e economia proporcionaram-lhe fama e poder entre os pares sindicalizados.

> Enquanto os colunistas sociais eram respeitados e adquiriam um prestígio e poder difícil de igualar, os demais jornalistas eram obrigados a se ater aos fatos, em busca da objetividade. A era da "guerra" entre os jornais

[9] A expressão *Café Society* foi criada pela colunista Maury Paul. Souza (2007) assinala que o termo referiu-se ao segmento burguês formado por sujeitos abastados, políticos e figuras relacionadas à indústria do entretenimento. Eles se reuniam em *clubs* das metrópoles para trocar segredos e exercer seus respectivos poderes em conjunto com *gangsters*.

> sensacionalistas de Pulitzer e Hearst havia acabado – muito em parte por seus excessos e devido às pressões da burguesia (GABLER, 1999). A grande imprensa, agora também uma grande indústria, queria aumentar seu prestígio e credibilidade. Vem daí a imposição nos Estados Unidos das regras de estilo jornalístico, como o lide e a pirâmide invertida (SOUZA, 2007, p. 8).

Neste cenário, Whinchell destacou-se como um dos colunistas norte-americanos mais poderosos da época. O poder de influência do jornalista foi atestado pelo convite que o profissional recebeu do então presidente Roosevelt. O chefe da nação estadunidense pediu que ele atacasse o regime nazista que ameaçava as Forças Aliadas. No final da década de 1930, foi o colunista precursor a criticar Adolf Hitler em âmbito nacional. Souza (2007) ressalta que, no período, organizações pró-fascistas e pró-nazistas atuaram veementemente nos EUA sendo a *German-American Bund* um exemplo.

Winchell era percebido como esquerdista que apoiou o Partido Democrata. Imagem que mudou durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), quando ele publicou duras análises ao comunismo. Com o término da guerra, o crítico simpatizou com as organizações conservadoras de direita utilizando o termo "comunista" como adjetivo pejorativo para os desafetos sobre os quais abordou na coluna. Em 1950, ele apoiou a iniciativa de perseguição política do senador Joseph McCarthy. No processo que ficou conhecido como *Caça às Bruxas* ou *macarthismo*, artistas, funcionários públicos, jornalistas e políticos foram acusados de serem comunistas e antiamericanos sendo levados aos interrogatórios na Suprema Corte em que foram submetidos a atos inconstitucionais.

Com o declínio do movimento de perseguição, o jornalista sofreu intensos golpes em sua imagem. Em 1960, ele fracassou na tentativa de aparição televisiva, o que evidenciou que estava esquecido pela opinião pública. Segundo Souza (2007), no mesmo período, o número de leitores de sua coluna diminuiu e as notas sobre figuras ilustres não alcançaram a mesma repercussão que outrora. A situação se agravou com o fechamento, em 1963, do *New York Daily Mirror*, que havia sido o lugar de trabalho de Winchell por 34 anos. Em Los Angeles, o jornalista triste e recluso "passou seus últimos dias mimeografando cópias de sua coluna e entregando-as pelo corredor do hotel a quem passasse. Em 1972, quando morreu, aos 74 anos, apenas uma pessoa – sua filha – compareceu ao enterro" (SOUZA, 2007, p. 14).

Apesar do desfecho trágico, não se pode negar que Winchell acessou os mais privilegiados círculos sociais, entrou em contato com importantes empresários, conversou com famosos de diversificadas categorias e com os sujeitos que os assessoraram. Na coluna, estiveram os ricos, os poderosos, os abastados empresários que se enveredaram pelo caminho da ilegalidade assim como os fiéis bajuladores. Todos abordados por meio da escrita maliciosa, que constrange e humilha os famosos questionando-os moralmente e insinuando dubiedades de caráter acerca da vida íntima.

6. E no Brasil... É no cassino

> *"Doutor de anedota e de chapanhota/ Estou acontecendo num Café Soçaite/ Só digo 'enchanté', muito 'merci', 'all right'/ Troquei a luz do dia pela luz da Light/ Agora estou somente contra a Dama de Preto/ Nos dez mais elegantes, eu também estou/ Adoro 'riverside', só pesco em Cabo Frio/ Decididamente eu sou 'gente bem'/ Enquanto a plebe rude na cidade dorme/ Eu ando com Jacinto, que também é de Thormes/ Terezas e Dolores, falam bem de mim/ Eu sou até citado na coluna do Ibrahim/ E quando alguém pergunta "como é que pode?"/ Papai de Black-tie, jantando com Didu/ Eu peço outro Whisky/ Embora Esteja pronto/ Como é que pode?/ Depois eu conto...".* (Miguel Gustavo)

No Brasil, um dos lugares de atuação dos colunistas sociais foi o cassino[10], espaço em que houve a convivência da "nata da sociedade" brasileira e de estrangeiros em viagens. Segundo Souza (2007), os colunistas fizeram "rondas" em busca de notícias sobre as elites. Em 30 de abril de 1946, um decreto-lei do governo Dutra impôs o fechamento dos cassinos no Brasil. O fim dos estabelecimentos foi uma medida que integrou o desejo de tornar o país cosmopolita e detentor de influência na política internacional durante a Segunda Guerra.

A ação governamental relacionou-se aos setores de *status*, uma vez que se enquadrou no cenário singularizado por dois fenômenos: a *política de boa vizinhança* e o exílio do *jet-set* internacional. A *política de boa vizinhança* pregada pelos EUA proporcionou o acesso às estrelas: Orson Welles e Walter Disney visitaram o Brasil. Segundo Souza, durante a guerra, o Rio de Janeiro tornou-se abrigo de exilados do *jet-set*, expressão criada pelo jornalista Igor Cassini "para descrever um tipo específico e internacional de ricos e famosos que viajavam frequentemente de um país 'exótico' a outro via aeroplanos (*jet*)" (2007: 3).

A expressão também designou um conjunto de grupos sociais de *status* que vieram para o Brasil após 1940. Entre estes se encontraram judeus abastados que fugiram do nazismo; nobres e banqueiros falidos assim como integrantes da alta burguesia europeia. No grupo, destacou-se o Barão Von Stucker que criou um dos símbolos da noite carioca da época, a boate *Vogue* localizada em Copacabana. O bairro carioca é um dos lugares aos

[10] Houve mais de 70 cassinos oficiais no país. Estes lugares da vida noturna localizaram-se, principalmente, em Niterói e Petrópolis, em estâncias hidrominerais de Minas Gerais e em São Paulo.

quais se associam a distinção social e o *glamour* de frequentadores e de habitantes.

No bairro, nasce, em 1923, Manuel Antônio Bernardez Müller, conhecido como Maneco, o colunista brasileiro que pode ser associado à imagem de Winchell. Müller era filho de diplomatas e pertencia à elite fluminense. Culto, poliglota e bem relacionado com os membros das altas rodas sociais, ele era um grã-fino. Foi convidado pelo jornalista Gustavo Dória para escrever o *Registro Social* do jornal *Folha Carioca*. Nesta seção, até a década de 1940, foram veiculadas notícias sobre os casamentos, os jantares, as viagens e os batizados luxuosos.

Por meio da escrita deslumbrada, o *Registro* apresentou o cotidiano da alta burguesia e das famílias tradicionais. Müller contrariou estas premissas e abordou as elites de forma irônica sem respeitar a hierarquia apresentando "lado a lado", na coluna, burgueses, artistas, políticos e cidadãos comuns que despertaram sua atenção. Em consequência de uma crise política, o colunista sai do jornal *Folha Carioca* e, com a indicação do jornalista Prudente de Morais Neto, iniciou trabalhos no *Diário Carioca*. "Foi Prudente, que já conhecia o trabalho de Maneco na *Folha Carioca*, que fez o convite: 'Você vai ser cronista social'. Ao que o jovem jornalista, petulante na flor de seus 22 anos, retrucou: 'É coisa de veado'" (SOUZA, 2007, p. 4).[11]

Com a escrita de Müller, desenvolveu-se uma nova fase do jornalismo no Brasil. Os *Registros Sociais* e as *crônicas floridas* eram espaços de elogio das elites. O colunista ao estilo de Müller escreveu crônicas diferenciadas ao mesclar "ironia, seriedade, esnobismo, fanfarronice e sarcasmo" (SOUZA, 2007, p. 5). Elza Maxwell, Nick Boker, Walther Nin, Cholly Knickerbocker[12] e Winchell foram inspiração para o profissional.

Nos EUA e na Europa, os cronistas sociais utilizaram nomes de personagens literários como pseudônimos, tradição adotada por Müller, que assinou colunas com o alônimo de Jacinto de Thormes, nome de uma das personagens do escritor Eça de Queiroz. Ele também se apropriou do estilo das *notas sincopadas*, forma de escrita em que não há a necessidade de uma nota completar o texto da anterior.

O chefe da redação do *Diário Carioca*, Pompeu de Souza, em visita aos EUA conheceu as técnicas da prática jornalística norte-americana e, ao retornar ao país, desejou implantá-las. Entretanto o contexto brasileiro era outro: o jornalismo realizado era baseado na escrita pseudo-erudita e a imprensa de combate dividia espaço com as notícias de interesse humano e insólitos (*faits divers*), identificados como práticas de vertente popular (SOUZA, 2007). O formato utilizado centrava-se na perspectiva francesa em que se valoriza a manifestação explícita da opinião no jornalismo político. O modelo norte-americano de informar cujas premissas são o fato e a objetividade foi desenvolvido como nova vertente no Brasil.

[11] Ressalta-se que a fala preconceituosa remete ao modo como o jornalismo de celebridades é associado aos âmbitos femininos.

[12] Nome de uma personagem de Washington Irving. O nome verdadeiro do cronista é Igor Cassini.

Uma das principais mudanças no modo de escrita foi a institucionalização do *lead*. O primeiro parágrafo das notícias deveria apresentar as informações principais dos acontecimentos ao responder as perguntas: O quê? Quem? Onde? Como? Quando? Por quê? A aproximação do jornalismo à escrita direta que se assemelha à fala foi incentivada. Gradativamente, "os editoriais foram sendo transferidos para dentro dos jornais – a ordem agora era privilegiar a reportagem e a informação nas primeiras páginas" (SOUZA, 2007, p. 9).

Os colunistas sociais não foram afetados pela reforma da escrita jornalística em que se pregou o anonimato do redator. Em 1950, encontraram-se envoltos em prestígio e escreveram baseados nos critérios da subjetividade que lhes renderam sucesso profissional. No mesmo ano, com a ideologia desenvolvimentista da política de Juscelino Kubitscheck, houve a modernização do Brasil e a formação de um contexto festivo singularizado por eventos como recepções, coquetéis e bailes de gala. Segundo Coutinho (2002), este foi o período de apogeu do jornalismo de colunas sociais no país.

Um dos fatores de atenção das publicações de Müller era o jornalista construído como personagem excêntrica, refinada, sofisticada, exótica, culta e com ares de estrangeira (SOUZA, 2007). Ele alcançou reconhecimento sendo identificado como figura ilustre e influente do Rio de Janeiro.

> Ao ser perguntado em entrevista se considerava o seu papel na imprensa importante, Maneco diria que sim, justamente por "não ter se levado a sério". Isso não o impediu, no entanto, de rechear suas colunas com informações sobre política, economia, comportamento e até futebol, criando uma fórmula que seria seguida até hoje. "O personagem era uma maneira de me defender, porque o que eu queria era ser escritor. O Rio de Janeiro era capital da República. Comecei a frequentar o Senado e a Câmara dos Deputados, os homens de negócio. Passei a incluir esse mundo dentro das brincadeiras, as coisas mais suaves que eu fazia na coluna." (Moraes Neto, 2004). O público notou que havia algo diferente na coluna social (SOUZA, 2007, p. 10-11).

No final de 1953, a então maior revista semanal do Brasil, *O Cruzeiro*, mudou a linha editorial e contratou Müller para ampliar a seção de colunas da alta sociedade. Segundo Carvalho (2001), a contratação foi uma forma de aumentar a concorrência com a revista *Manchete*. Com a chegada do jornalista, houve a redução de espaços para as reportagens, fato que desagradou aos repórteres que assistiam Müller lançar outra tendência da escrita de fofocas. Inspirado nas listas das colunas norte-americanas, ele criou a lista das dez mais elegantes. Souza (2007, p. 11) ressalta como o trabalho de Maneco apontou para uma mudança na esfera pública na segunda metade do século XX: "velhos jornalistas, acostumados a lançarem manifestos políticos nas páginas da grande imprensa, agora viam seu público preferir o mundanismo das colunas sociais e suas notícias sobre os ricos e famosos".

Em 1955, Müller atuou em plataformas distintas sempre com a presença das celebridades: apresentou um programa radiofônico de entrevistas na emissora *Mayrink Veiga*; foi colunista de futebol no *Jornal dos Sports* e colunista de sociedade para uma publicação de São Paulo. Souza (2007) atenta, entretanto que o profissional não tinha paciência com os deslumbrados. Ele compreendia a vivência em ambientes luxuosos como dever da profissão.

Müller era um adorador da cultura e da elegância resumindo os aspectos dos eventos sociais os quais achava desnecessária a abordagem jornalística na expressão "depois eu conto", mas não contava. O estilo de escrita foi inspiração para outros colunistas que investiram no uso de bordões e de formas peculiares de tratar os ilustres, "como classificar sempre os personagens da coluna como gente devidamente 'bem', ou a mania de realçar os sobrenomes dos colunáveis – 'Jorginho, que também é Guinle'" (SOUZA, 2007, p. 12).

Na fase em que trabalhou na revista *O Cruzeiro*, ele ampliou os objetos das seções de fofocas. Nos EUA, entrevistou Truman Capote, Tennesse Williams e Salvador Dali. Entretanto, em 1962, Müller não estava satisfeito com o nível de elegância dos eventos e abandonou os salões de gala para dedicar-se à crônica esportiva no jornal de Samuel Wainer (*Última Hora*). O ostracismo foi arquitetado pelo jornalista em oposição à situação vivenciada por Winchell. Müller desvinculou-se da imprensa. Buscou uma vida reservada e morreu em 2005, aos 82 anos, sem gerar estardalhaço nos veículos comunicacionais.

Embora as biografias de Winchell e Müller sejam objeto de conhecimento, prioritariamente, de historiadores especializados em jornalismo, as influências dos colunistas no estilo de escrita do jornalismo de celebridades encontram-se presentes nas produções noticiosas hodiernas. Segundo Souza (2007), a criação de colunas de fofocas por Winchell em 1920 nos EUA e o pioneirismo de Müller no Brasil em 1940 contribuíram para a cultura da celebridade e para o rompimento da fronteira entre público e privado na veiculação de notícias sobre a vida dos famosos.

7. A historicidade de adjetivações do jornalismo de celebridades

Após serem abordados os precursores do jornalismo de celebridades, são apresentados aspectos históricos que podem ser percebidos como importantes para a construção de adjetivações acerca deste. A percepção inicial da celebridade como conceito e o desenvolvimento da noção corroborariam as adjetivações relacionadas à especialidade noticiosa. A atribuição digna de nobres do século XVII transferiu-se para os atores de teatro e para os sujeitos comuns que se destacaram por méritos próprios nas sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX. O conceito também foi influenciado pela mudança das formas de consumo (que deveria ser realizado em público), pela moda, pelo desenvolvimento da imprensa, da vida urbana e industrial. Neste contexto, há a democratização; a religião perde o lugar privilegiado em que se encontrava e há a ampliação do conceito de mercadoria.

A associação do conceito de celebridade ao ócio e ao consumo conspícuo é o primeiro aspecto identificado como fator de importância para a constituição de um imaginário das produções jornalísticas que abordam as estrelas. As viagens, as festas e a aquisição de mansões constituem-se como flagrantes dignos de capas de revistas e de manchetes de jornais que conferem às celebridades e ao trabalho informativo que as aborda tons de espetáculo, de frivolidade e de extravagância.

> A função histórica da "coluna social" era a de consagrar a modernização dos estilos de vida das elites. Em termos mais diretos, tratava-se da chegada à coalização dominante no Brasil de setores ponderáveis da burguesia industrial e mercantil, que depois da Segunda Grande Guerra foi aos poucos tomando o lugar da classe agrário-exportadora. A temperatura ideológica deste gênero, ou seja, aquilo que constituía o "tom" jornalístico da visibilidade social da nova fração de classe no poder, consistia na celebração de sinais exteriores de consumo conspícuo (SODRÉ, 2003, p. 54).

A construção do jornalismo de celebridades por meio de adjetivações que apresentam tons negativos também se origina da diferenciação entre a seriedade e a ludicidade. Por ser enquadrado no segundo âmbito, este modo de fazer notícias implica as controvérsias que a dimensão carrega historicamente.

> Ao meditarem sobre a natureza da alegria, da diversão e do riso [os filósofos cristãos assim como Platão em *A República*], somente detectaram o mal. Mas o que teria a felicidade de tão ruim? Nessa época, consideravam-se como certas somente duas dimensões da vida: a séria (baseada no trabalho e no dever) e a lúdica (o prazer). Essas dimensões possuíam o seguinte preceito: a oração para o clero, a diversão para os nobres e o trabalho para os pobres. Porém, apenas a seriedade da vida era valorizada. Na concepção dos filósofos cristãos, o trabalho dignificava o homem e a ociosidade só trazia o vício (DEJAVITE, 2006, p. 45).

O segundo aspecto que contribui para as adjetivações é a mudança de uma sociedade do fazer para uma sociedade da aparência. Esta dinâmica sediada nos EUA no século XX é conhecida como a mudança do Culto ao Caráter para o Culto à Personalidade. O jornalismo de celebridades associa-se às noções de consumo, de aparência e de imagem em vertentes em que as definições são percebidas, geralmente, como superficiais em oposição aos valores, ao trabalho e ao "verdadeiro eu". A importância conferida aos seres de aparência contribui para a construção das celebridades como objetos do trabalho jornalístico.[13]

A típica exacerbação de sentimentos e o modo espontâneo como estes emergem ao tratar-se dos famosos constituem-se como uma terceira característica que fundamenta as adjetivações do jornalismo de celebridades. A editoria implica relações de ordem mais

[13] Segundo Coutinho (2007), a importância da visibilidade pública de instâncias discursivas encontra-se no potencial estratégico que a imagem apresenta como modo de construção de sentidos de distinção social.

subjetiva diferentemente dos sentimentos despertados por notícias policiais, políticas e econômicas, por exemplo, em que os sentimentos de indignação, injustiça e revolta aludem ao reconhecimento de pertença comunitária evidente.

O jornalismo de fofoca é associado ao espaço do sentimentalismo "por excelência", aspecto que o remete aos âmbitos considerados como próprios do feminino. Um fato que corroboraria este predicado é a forma como o colunista Müller reagiu à proposta de trabalho que recebeu. A atitude vincula-se à percepção construída acerca do jornalismo de celebridades como trabalho intrinsicamente associado às mulheres e aos homossexuais. Ao público, aos repórteres e aos colunistas deste tipo de imprensa remete-se o descontrole emocional como forma de se opor à racionalização e ao profissionalismo que caracterizariam os públicos, os colunistas e os repórteres de outras especialidades.

Inicialmente, os jornais impressos de referência surgiram para atender às demandas dos empresários que precisavam ficar informados mediante a urgência de informações sobre as conjunturas econômicas singularizadas pelos setores industriais. O jornalismo voltado para as perspectivas de ação séria na conjuntura pública é dirigido ao homem investidor. À mulher são associadas as publicações que abordam a esfera doméstica: o cuidado com as tarefas do lar; com os filhos; o sair com as amigas; o fazer compras; o investir em práticas de beleza e o informar-se sobre futilidades da vida dos famosos como forma de ocupar o tempo livre. A denominação de *sob sisters* (irmãs soluço) é uma inscrição histórica em que a adjetivação restritiva do jornalismo de celebridades torna-se perceptível. A nomenclatura espanhola *periodismo del corazón* ou *prensa rosa* corrobora os atributos associados à especialidade.

Ao serem resgatados os precursores deste tipo de jornalismo, o estilo de "bate e assopra" é o quarto fator percebido como contribuição para a adjetivação do modo de noticiar. Anteriormente baseado na adulação e no tratamento enviesado a favor das celebridades, este fazer jornalismo transforma-se em lugar de críticas, que se estruturam em tons de especulações em torno da vida sexual, financeira e amorosa dos célebres. O jornalista, outrora visto mais como profissional de publicidade a jornalista profissional, passa a ser compreendido como fofoqueiro malicioso.

A especialidade é associada à leviandade e aos escândalos envolvendo figuras célebres do cinema e do esporte, mas também aos acontecimentos que abarcam elites econômicas e o governo. Neste processo, as publicações recebem uma herança do jornalismo dos *muckrakers*. Hearst e Pulitzer inauguraram vertente semelhante ao veicularem reportagens de caráter popular cujos objetos de atenção eram figurões da política e conhecidos membros da "nata econômica e cultural" de meados do século XIX.

O quinto fator constituidor das características elencadas para o jornalismo de celebridades é a figura do repórter, que apresenta uma imagem diferenciada em relação aos outros profissionais da área. O porte fino; o comportamento excêntrico; o modo de tratamento que conferem às celebridades e o fato de serem famosos são aspectos que compõem a imagem destes jornalistas. Winchell é um exemplo vanguardista. Joan Rivers é

um exemplo contemporâneo.[14] O jornalista de celebridades é polido, tem etiqueta e influência no mundo dos famosos, além de uma agenda de contatos preciosíssima. O colunista social é tipificado como *bon vivant*. As particularidades de valorização do "eu jornalista" são partes importantes da notícia e constituem-se como atrativos para o público.

Observa-se que as adjetivações atribuídas ao jornalismo fazem parte de uma constituição folclórica que diz do imaginário de acepções do campo. Neste, podem ser elencadas algumas características associadas aos profissionais da área: bisbilhoteiros, criadores de casos, espertalhões, não confiáveis... Entretanto deve-se ressaltar que o jornalismo de celebridades é caracterizado de modo mais cruel em relação às outras especialidades noticiosas. No processo, tenta-se solapar a autoridade discursiva deste modo de informar. Por ser mais uma das formas de construir realidades e memórias, o jornalismo de celebridades aponta para o modo como as pessoas julgam a si mesmas no que se refere ao consumo dos tipos de informações. As apreciações do jornalismo de celebridades dizem dos olhares que o sujeito lança aos outros, mas que falam deste indivíduo. O discurso informativo também imputa adjetivos e convoca os sujeitos em dinâmicas de identificação. O incômodo gerado pela especialidade jornalística encontra-se nesta dinâmica.

Ao discorrer-se sobre o processo de atribuição de características ao jornalismo de celebridades, o artigo pode aparentar pertencer a uma filiação teórica que deslegitime a especialidade como produção de importância social. Entretanto o que se desenvolve é uma tentativa de explanação sobre a historicidade dos adjetivos relacionados ao jornalismo de fofoca. Os olhares de intolerância e de repulsa que a ele se dirigem implicam em simplificações na construção de sentidos e na possibilidade de abertura para novos entendimentos sobre a sociedade.

8. Considerações Finais

O jornalismo de celebridades é uma construção histórica que recebeu heranças dos perfis de homens de negócio, das produções dos *muckrakers*, dos artigos das *sob sisters* e dos trabalhos dos colunistas. As atribuições de adjetivos pejorativos a este jornalismo constituem-se como dinâmica social. A percepção da celebridade como um estilo de vida privilegiado em que há maior flexibilização do tempo livre e a associação desta ao poder político e financeiro, ao consumo conspícuo, à ludicidade e ao prazer conferem ao jornalismo que a retrata tons de frivolidade e de mundanismo.

Aspectos das concepções de escândalos, de denúncias e de flagrantes dos *muckrakers* foram apropriados para a construção das notícias de celebridades. Neste contexto, pode-se fazer relação com o estilo do jornalismo marrom, o qual também se

[14] Atriz, comediante e apresentadora de televisão estadunidense. Rivers ficou conhecida pelos maneirismos ríspidos quando o assunto é celebridades. Morreu em 04 de setembro de 2014.

mostra polêmico. O caráter de produções voltadas para a vida das estrelas singulariza-se por meio da escrita leve, descontraída, maliciosa e especulativa que provoca sentimentos como alegria, inveja, repulsa e sofrimento. Este jornalismo dirige-se ao público feminino como se fosse um âmbito de interesse exclusivo do gênero. As *sob sisters* foram pioneiras em contar histórias deste estilo.

Os colunistas sociais fizeram as contribuições mais recentes para a escrita do jornalismo de celebridades. Whinchell e Müller são nomes que traduzem a relevância das alfinetas e o modo como perspicácia, versatilidade, personalidade e competência profissional são chaves para abordar, na coluna, do vestido das *socialites* em bailes de gala às implicações econômicas dos mandatos de figurões da política. No jornalismo que produzem, são também as principais personagens.

No artigo, pode-se observar como os precursores do jornalismo de celebridades associam-se historicamente, em suas particularidades, às acepções que os qualificam de modo pejorativo ora como futilidade e consumo negativo, ora como mexerico. Esta dinâmica constitui este jornalismo e sugere uma percepção da especialidade por meio de aprendizados em que ela é concebida com os *a priori* desqualificadores. Eles limitam as potencialidades de construção de sentido no contato com as notícias do gênero e inibem o desenvolvimento de perspectivas para a melhoria da prática.

Ressalta-se que as ideias preconceituosas sobre questões de gênero e sobre os profissionais do jornalismo de celebridades, que aparecem ao abordar-se a temática do artigo, não são defendidas na pesquisa. No estudo, discorre-se sobre a temática como forma de trazê-la à baila para que diferentes olhares possam oxigenar as percepções sobre o jornalismo de celebridades promovendo uma abordagem crítica deste modo de noticiar.

Lembrando-se da pergunta sobre o motivo do jornalismo de celebridades ser repreendido em virtude da cultura organizacional que desenvolve, à semelhança de Darnton (2001: 45), acredito que “posso não ter encontrado uma solução para esse problema, mas eu posso ter encontrado um desvio que pode nos ajudar a chegar lá”. O passo inicial para combater uma visão redutora do jornalismo de celebridades é apresentar a temática para que haja a possibilidade de avanço nas condições de produção da especialidade e das percepções acerca deste saber-fazer. O trabalho com informações deve ser desempenhado com competência profissional e não se pode negar aos jornalistas de fofoca esta possibilidade.

Artigo recebido em 06/07/2016

Artigo aprovado para publicação em 01/09/2016

Referências

CARVALHO, L. M. *Cobras criadas*: David Nasser e *O Cruzeiro*. São Paulo: Editora SENAC, 2001.

CHARAUDEAU, P. Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux. In: *Le site de Patrick Charaudeau* - Livres, articles, publications**,** 2007. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Les-stereotypes-c-est-bien-Les.html>. Acesso em: 13 set. 2014. n.p.

COUTINHO, I. Colunas jornalísticas de notas: representação na imprensa. In: *Imprensa e poder*. Brasília: Editora UNB, 2002.

COUTINHO, I. Colunismo e poder: representação nas páginas de jornal. In: *Laboratório de Comunicação da Universidade da Beira Interior*, Portugal, 2007. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/coutinho-iluska-colunismo-poder.pdf>. Acesso em: 05 set. 2016.

DARNTON, R. Uma precoce sociedade da informação As notícias e a mídia em Paris no século XVIII. In: *Varia História*. Belo Horizonte, nº 25, jul./01, 2001 p.9-51. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/varia/admin/pdfs/25p9.pdf> Acesso em: 04 nov. 2015.

DEJAVITE, F. A. *INFOtenimento*: informação + entretenimento no jornalismo. São Paulo: Paulinas, 2006.

EMERY, E. *História da imprensa nos Estados Unidos*. EUA: Prentice Hall, 1965.

GUSTAVO, M. *Café Soçaite*. Música gravada em 1955 por Jorge Veiga. Letra disponível em: <https://m.letras.mus.br/jorge-veiga/1090683/>. Acesso em: 06 set. 2016.

INGLIS, F. *Uma breve história da celebridade*. Rio de Janeiro: Versal Editora, 2012.

INGRAM, L. et al. Writing a literature review and using a syntesis matrix. In: *North Carolina State University Writing and Speaking Tutorial Service,* 2006, p. 1-5. Disponível em: <http://writingcenter.fiu.edu/resources/synthesis-matrix-2.pdf>. Acesso em: 02 set. 2016.

KARNAL, L. *et al. História dos Estados Unidos*. São Paulo: Contexto, 2011.

KOVÁCS, A. Coluna Social: Linguagem e Montagem. 1975. 98 f. *Dissertação* (Mestrado em Comunicação) – Escola de Comunicação (ECO) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1975.

MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de si no discurso*: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2013, p. 69-92.

MESQUITA, T. *Espaço Público e Socialidades Impressas*: o estilo cotidiano nas colunas sociais. João Pessoa: Marca de Fantasia, 2013. Disponível em: <http://www.insite.pro.br/elivre/tarcineidetablet.pdf&sa=U&ved=0ahUKEwjV8eDiu_vOAhUCXR4KHT

m1AXoQFggXMAU&usg=AFQjCNHJ1ZW56ZoXOSzh8kaMfrXdvQ22n>. Acesso em: 06 set. 2016.

PINTO, M. A. As personagens do jornalismo de celebridades: Hart e Bob como representações do jornalismo na animação Os Padrinhos Mágicos. 02 mar. 2016. 240f. *Dissertação* (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <http://www.academia.edu/26061383/>. Acesso em: 02 set. 2016.

REESE, J. *The early muckrakers*: Nellie BLy, Lincoln Steffens, Upton Sinclair, Ray Stannard Baker, *et al*. Webster's Digital. New Delhi: 2010.

ROTHER, E.T. Revisão sistemática x Revisão Narrativa. In: *Acta Paulista de Enfermagem*, São Paulo, v. 2, n. 2, abr./jun., 2007, p. v-vi. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307026613004> Acesso em: 02 set. 2016.

SAÉZ, M. M. La información "del corazón" en televisión. In: *Revista Latina de Comunnicación Social*, n. 21. La Laguna; Tenerife, 21 de setembro de 1999. Disponível em: <http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999dse49va2.htm>. Acesso em: 31 mar. 2015.

SALTZMAN, J. Sob sisters: the image of the female journalist in popular culture. In: *The Image of the journalist of a popular culture resources*. School for Communication and Journalism. USC Annenberg. University of Southern California, 2003. Disponível em:< http://ijpc.org/uploads/files/sobsessay.pdf >. Acesso em: 26 mar. 2015.

SCHUDSON, M. *Descobrindo a notícia* – uma história social dos jornais nos Estados Unidos. Petrópolis: Vozes, 2010.

SODRÉ, M. Gente boa e gente fina. In: *Observatório de Imprensa*. 26/08/2003. Ed. 239. Disponível em: <http://www.observatoriodeimprensa.com.br/artigos/fd260820031.html>. Acesso em: 06 set. 2016.

SOUZA, R. M. O cavalheiro e o canalha: Maneco Müller, Walter Winchell e o apogeu dos colunistas sociais após a Segunda Guerra Mundial. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. *Anais* do XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Santos, 29 de agosto a 2 de setembro de 2007. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/r1268-1.pdf>. Acesso em 25 mar. 2015.

VIDAL, L. S. Prensa rosa: el juego sucio de periodistas y famosos. In*: Estudios sobre el Mesaje Periodístico*, v. 11, Madrid: 2005, p. 193-2009. Disponível em: <http:// revistas.ucm.es/.../ESPM0505110193A>. Acesso em: 31 mar. 2015.



Entrevista de Edson de Oliveira Nunes

Concedida a Helen Miranda Nunes[1]

Edson de Oliveira Nunes é Ph.D. em Ciência Política, U.C. Berkeley e Coordenador do Observatório Universitário. Também é Presidente do Conselho de Administração do IBAM, autor de livros e artigos na área de Ciências Sociais e foi presidente do Conselho Nacional de Educação e do IBGE.

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64734

[1] Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais – CPDOC/ FGV.

Gostaríamos de conversar sobre o tema crises no Brasil. Quais semelhanças e diferenças podem ser possíveis de comparação em relação às outras crises pelas quais o Brasil já passou?

Tem semelhanças profundas e diferenças. As semelhanças são mais difíceis de ver. As diferenças são mais óbvias. A diferença é que se você comparar todas as crises anteriores, exceto a do governo Collor, que não se compara muito com essa, agora há um aparato institucional pronto e funcionando. Ele se aperfeiçoou a partir da Constituição de 1988. Primeiro, o Supremo Tribunal Federal (STF) foi obrigado a ficar atuante por causa do fracasso político do Congresso e dos políticos, em geral, e do Executivo, desse último Executivo. A arbitragem da política no Brasil vem sendo feita pelo STF. Ele assumiu esse papel de poder moderador, num certo sentido, e vem atuando bem e vem sendo respeitado. Além do STF, a partir da Constituição Federal de 1988 (CF/88), criou-se um sistema de controle muito sólido; tornou-se efetivo o funcionamento da Advocacia Geral da União (AGU) e se intensificou um sistema de observação das contas com independência. E você aperfeiçoou a Polícia Federal com independência; permitiu um papel ao Ministério Público que era, até então, desconhecido nesta intensidade. Você colocou esse aparato de administração em funcionamento nas relações políticas da sociedade que está funcionando agora e que não existia antes da CF/88 e não estava completamente pronto até antes do impeachment do Collor. Você estabeleceu uma segurança institucional que tem feito dessa crise diferente das outras, ninguém falou que ia colocar tanque na rua, com exceção do Lula que disse ia colocar o Exército do MST (Movimento dos Sem-Terra) na rua em tom de brincadeira, quando se pensa em colocar o Exército na rua significa que você está querendo quebrar alguma regra. Não acredito que ele estivesse pensando efetivamente nisso.

Esse recurso latino-americano de chamar os coronéis e os militares se dissolveu no Brasil. Isso é uma diferença. Ele só existe porque esse aparato de fato tem funcionado: Meninos concursados, juízes, procuradores, policiais federais, auditores da receita federal, em que o emprego não depende do coronel local e nem do chefe político. Essa gente tem independência para investigar e indiciar. Pode dizer que exageram um pouco ali ou se politizaram, mas fato é que essa é a principal diferença entre essa crise e as outras. Se você pensar na crise de 1964, não se pode afirmar que foi uma invenção dos militares. Foi uma ditadura civil-militar. A sociedade brasileira, ou pelo menos parte dela, foi para as ruas pedir intervenção militar. A crise de Getúlio foi arbitrada pelos novos tenentes. A ditadura de 1937 foi arbitrada pelo Exército com poder civil junto. Essa é a diferença crucial e espero que seja permanente porque nos livra de criar experiências de países que se metem nelas e que depois tenham dificuldades para sair.

O Brasil, nesse sentido, progrediu brutalmente. Quais são as semelhanças? Duas principais: A primeira é a crise parlamentar que esteve presente na base de todas as crises. João Goulart perdeu apoio parlamentar e tentou um apoio de massas. Assim que perdeu a sustentação do Congresso, junto com ela, perdeu as manifestações das ruas. Jânio perdeu apoio do Congresso. A renúncia foi aceita. Jango perdeu a sustentação do Congresso e perdeu as ruas. Achou que ia dar um golpe às avessas. A semelhança é a perda de sustentação parlamentar. O que a faz parecida com a renúncia do Jânio e a do Collor num certo sentido (Jânio, Jango e Collor viraram às costas para o Congresso) ... Collor chegou com

um discurso salvacionista. Ele apareceu como "salvador da pátria", "caçador de marajás", contra a corrupção. E acabou perdendo apoio no Congresso além de perder na rua. A Dilma também perdeu sustentação do Congresso, talvez por arrogância, talvez por soberba, depois vão aparecer as declarações do PT e as do Lula, que tem sido discreto, que acabarão culpando a Dilma claramente pelo distanciamento do Congresso, pela arrogância, soberba, e por não ter entendido como o Brasil funciona.

Essa é uma parte da semelhança profunda (perda de sustentação no Congresso). O que o Lula diria sobre isso é que tem um Brasil mais profundo que não aparece nas instituições. As instituições que estamos elogiando funcionam, mas não num vácuo societal. Existe um substrato cultural da política brasileira que não aparece claramente e que tem características combinadas: o Brasil é, simultaneamente, um país moderno, com vontade de ter universalismo de procedimento (o que é universalismo de procedimento? A lei vale para todo mundo; todo mundo é igual perante a lei; ninguém rouba, se roubar vai preso; concurso público para tudo; não precisa de despachante para o setor público; não precisa de conhecido para entrar na escola) e como o país é urbano, esse universalismo de procedimento é sólido, essa é a mesma base que estava na Revolução de 1930, que são os tenentes, novos burocratas, a nova classe média, que dizia vamos acabar com as oligarquias, vamos destruir os coronéis. A ideia de acabar com as oligarquias e com o clientelismo tinha um pouco dessa *constituency* para o universalismo de procedimento que existiu em 1930 e se aprimorou com a industrialização. É preciso prestar atenção nela porque se aborrece e vai para as ruas, como foi.

Por outro lado, há um país clientelista que está na base do sistema político brasileiro (que gosta de favores pessoais). O grosso do Congresso brasileiro vem dessa tradição de um Brasil quase oligárquico. Há um pedaço da cara do Brasil que assim funciona. Além disso, há outros pedaços associados como o pessoal que faz PIB, os empresários, que é meio clientelista e meio universalista e meio corporativista. São os clientes excepcionais e privilegiados.

Esse sistema multifacetado se estrutura a partir da revolução de 1930. JK, posteriormente, entendeu como funciona: apoia sindicalistas e corporativismo; dá força para os políticos oligarcas como clientelismo tradicional; para o universalismo de procedimento e as classes médias urbanas; burocracias insuladas e ilhas de competência dentro do setor público. O Brasil é governado por quatro lógicas[1]. Quando se esquece de uma, há crise. Jango cometeu erro de agredir a hierarquia militar ficando a favor da revolta dos sargentos. O Lula operou nessa lógica (das "gramáticas" políticas do Brasil) tão competente quanto o JK. Lula não fez outra coisa que a mesma do JK. Deu a maior força possível ao capitalismo moderno; abriu o governo para as grandes empresas; fez uma política externa de país moderno; agradou as classes médias urbanas. Botou o país para crescer. Ampliou o programa que o governo anterior tinha vergonha de confessar. PSDB não sabe lidar com povo. Dá

[1] Para Edson Nunes, existem quatro padrões institucionalizados de relações ou "quatro gramáticas" que estruturam os laços entre sociedade e instituições formais no Brasil: clientelismo, corporativismo, insulamento burocrático e universalismo de procedimentos. A partir dos anos 1930, as quatro gramáticas passam a conviver a se inter-relacionar (NUNES, 2010, p. 34).

renda mínima, é um programa barato. É o que o Eduardo Suplicy sempre defendeu (renda mínima). Lula não tinha o menor problema com as classes populares. Lula operou perfeitamente um Brasil profundo, um Brasil moderno, um Brasil corporativo e errou um pouco nas ilhas de competência. Achar que as agências reguladoras eram terceirização do Estado.

Como retomar o debate sobre interpretações acerca do Brasil[2] e não apenas sobre os problemas?

Muito difícil. As Ciências Sociais têm culpa nisso. A modernização e profissionalização da disciplina significou a americanização das disciplinas sociais. Há muito tempo essa tendência de profissionalização da área vem junto com a dedicação à solução de questões e problemas mais específicos, tratáveis em tempo compatível com a lógica burocrática da academia moderna e, no caso brasileiro, da política de bolsas de pós-graduação. Grandes interpretações deixaram de fazer sentido nas ciências sociais profissionalizadas. Essa tendência de resolução de problemas responde à modernização da disciplina como se a sociedade estivesse suficientemente explicada. Quem explicava o Brasil ficou no passado. São trabalhos de décadas passadas.

Pouca gente estuda a história, evolução e legado da disciplina. Vai-se rapidamente para a solução de problemas. Naturalmente falta um estímulo para a erudição disciplinar. Como os meninos são desestimulados a pensar sobre interpretações do Brasil, não há mais livro sobre interpretação do Brasil. Meu livro sobre "A gramática política do Brasil", finalizado em 1984 e publicado no Brasil em 1997, já é um livro fora do tempo. No livro, cujo subtítulo é a "Domesticação da modernização do Brasil", foi algo estimulado pelas universidades nos EUA na quais estudei, Chicago e Berkeley. Estimulam isso, num certo viés cultural meio esquisito, para estudantes estrangeiros, mas dificilmente recomendariam que um estudante americano escrevesse uma tese interpretando a política americana. Embora eles prefiram solução de problemas para eles mesmos. E naturalmente, aderimos a este paradigma profissional aqui internamente.

Discutir os grandes temas do Brasil significa aprofundar o estudo dos grandes problemas. Quem primeiro pode fazer isso é a academia. E quem tem o dever de fazer isso é a universidade. E ela já não vem fazendo. A FGV deu um certo corte nesses paradigmas com a aposentadoria de uma geração que existia no CPDOC que era voltada para as grandes questões. Mas não é só a Fundação. O IUPERJ/IESP, a Universidade de Minas Gerais e a USP e todos os programas robustos de Ciências Sociais hoje (como no Rio Grande do Sul ou em Curitiba) todos eles estão numa versão de carreira naturalmente profissional. O erudito disciplinar, essa figura, não existe mais. Há jornalistas fazendo isso, mas é muito primitivo, porque radicalmente cai num debate ideológico contra x favor. Tem alguns cientistas sociais que viraram jornalistas. Voltar a discutir os grandes problemas do Brasil fica impraticável

[2] Como faziam Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Celso Furtado, etc.

quando falta substância vinda da academia. A grande culpa é da academia. A gente continua discutindo Brasil com questões antigas. A falta de erudição complica. Se você acompanhar o debate político que se estabeleceu nos últimos 12 anos no Brasil, ele é primitivo. Exceto o Lula, que não tem nada de primitivo, ele sabe funcionar, feito para construir sua biografia, e por isso ele entende o país. Ele sabe que tem que brincar nos quatro lados que o país tem. Exceto o Lula, o intelectual orgânico do operariado brasileiro. Mas mesmo assim ele se valeu da paupérrima solução intelectual "nós versus eles" para se projetar, ao mesmo tempo em que funcionava com um comportamento mais complexo e sofisticado. Complexo na percepção e na sua ação política, escolheu apequenar seu discurso para ter sucesso eleitoral. Eu conheço as pessoas que participaram do processo de formação intelectual do Lula e os cientistas sociais e os economistas ficavam impressionados com a capacidade dele. E ele te devolve o que entendeu com as palavras dele e te assusta porque ele entendeu tudo. Mas ele não pode fazer o uso completo dessa sabedoria porque tem que usar nós e eles.

Esse "Nós e eles" têm o demérito de perder a profundidade, as nuances e as diversidades. Isto te empurra a tomar decisões que estão distanciadas dos problemas profundos do Brasil. O Brasil não vive mais sozinho. No século XXI, o país é perfeitamente globalizado e integrado no sistema mundial e você não pode falar de nós, brasileiros, sem falar dos outros existentes no mundo. O "nós e eles" dentro do Brasil é uma ficção que deu certo politicamente. Você não pode mais inventar a roda. Inventar uma dicotomia que, desde o ponto de vista intelectual, não fica em pé e nada acrescenta. A roda já está suficientemente inventada em termos do funcionamento e limitações do governo, como funcionam as coisas, como se produz emprego, qual é a característica de produzir emprego, qual o papel da produtividade e da tecnologia na geração de empregos e crescimento.

Depois de 1988, o mundo mudou de uma maneira relevante. A queda do muro de Berlim e o colapso do sistema soviético acabou com o Terceiro Mundo. Havia o primeiro, capitalista, o segundo, comunista, e o terceiro, nós todos os demais. Até 1988, você podia falar nós somos um país do Terceiro Mundo. Mas hoje não há muito o que inventar na economia globalizada. Como fazer a tonalidade disso? Vai investir e crescer, de onde virá o investimento e em quais termos? Vai querer ganhos de produtividade? Você vai fazer mais distribuição? Menos distribuição? Vai prestar atenção nos pobres? É um problema de prioridade perfeitamente conhecido e mapeado, mas isso só se pode fazer numa economia funcionando direito. O que acontece? Acabam inventando medidas em que já sabe que a conta não fecha. Exemplo: o que a Dilma fez com a conta de luz. Desgraça é a Eletrobras ser expulsa da bolsa de Nova York. Ou seja, o Brasil não está sozinho. A sua empresa de energia depende de funcionar perfeitamente na bolsa de Nova York. Uma medida interna que parecia inocente e politicamente esperta, segurar o preço da eletricidade, tem um impacto internacional profundo por incompetência de quem fez e de quem deu apoio para que fosse feito. E tem um impacto nacional brutal, porque alguém acabará pagando a conta.

Somos grandes para brincarmos de amadores. De um lado, temos uma burguesia robusta, grande demais para brincar com ela. Temos uma classe média urbana grande demais para brincar com ela. Aquilo que já era complexo na década de 1950, mas que Juscelino entendeu, ficou muito mais complexo, e foi perfeitamente entendido com o Lula de

2003 a 2010 e foi jogado fora de 2010 para frente. A Dilma tinha apoio do Congresso, enorme, e até para fazer emenda constitucional. E de uma hora para a outra perde isso tudo? Significa que essa perda de apoio já vinha acontecendo, essas mudanças moleculares, e a base já estava se erodindo. Em vez de se discutirem os problemas profundos do Brasil, volta-se ao debate religioso de quem pecou e de quem é a culpa? Não pode, somos um país secular, transformar a política num mecanismo de auto servir. As universidades vão dar conta disso? Talvez não mais porque elas se partidarizaram. Já virou outro problema. Partidarizou para dentro do sistema universitário num certo sentido. As próprias universidades se tornaram um veículo das discussões políticas e não das discussões profundas que fazem de uma universidade a universidade. O que faz uma grande universidade? Ter amor à verdade, estar despolitizada, estudar profundamente ciências humanas e artes e se aprofundar nos grandes debates, independente do circuito político que tem em volta. Tenho uma visão pessimista sobre a universidade brasileira voltar aos grandes debates. Quem sabe se criassem, na universidade um partido novo, que poderia ser o partido da EMA, esquerda com memória e aritmética, a coisa progredia?

Qual o impacto dessa crise atual sobre a educação brasileira, em especial, a educação superior?

Irrelevante porque não há como piorar. A educação básica e fundamental vem como um desastre historicamente acumulado. Começamos a resolver isso quando passamos a discutir isso as bases curriculares nacionais que viraram inferno ideológico. Se estuda história indígena, africana ou se estuda história europeia? Estamos longe de resolver o problema de uma base curricular desprovida de ideologias. Ainda não acertamos o ponto para a educação básica. Embora haja uma série de movimentos que estão tentando recuperar esse tempo perdido. Grande parte desse processo está na mão dos municípios. Outra parte está na mão dos estados. Na ausência de uma base curricular nacional, não se resolve isso. Na ausência de uma carreira docente que seja de Estado, não vai se resolver isso. Na Constituição de 1988, a gente colocou as universidades como federais e o ensino básico com os municípios e estados. Talvez tivesse que ser ao contrário como disse Cristovam Buarque. A gente fez uma inversão. É preciso criar um padrão nacional de educação. Quase 6.000 mil municípios governados por coronéis, gente que não valoriza isso. Os municípios são saqueados. Há escândalos em cidades pequenas. O ensino superior é uma dor de cabeça por causa do erro constitucional de novo. Ele tem umas complicações que não têm impacto agora. (No ensino superior) 80% das matrículas são particulares. Federais e estaduais são 20%. E nos governos Lula e Dilma tentaram criar algumas universidades. Quando se olha a estrutura das universidades federais, há uma coisa nociva da criação das universidades para fins políticos. Cria, mas não dá fundos/orçamento. Várias universidades não tiveram do governo o apoio que deveriam ter tido. Eu acompanhei a Assembleia Constituinte de 1988. Tinha um lobby dos professores que queriam colocar a gratuidade para o ensino superior federal. Criaram-se duas populações: Uma família que tem o filho na universidade federal que pode ter um carro importado. Pagou o ensino básico. O pai está ganhando um prêmio no imposto de renda. E a mesma família que tem um segundo filho que não passa em universidade pública mas paga mensalidade. Isso não faz sentido. A mesma família tem imposto negativo numa ponta e na

outra paga R$ 2.500,00. E você não cobrando mensalidade das pessoas que podem pagar, você inviabiliza quem não pode pagar. Tudo que é gratuito tem um problema: a fila é muito grande. Quando a fila é grande, é competitiva. Quando é competitivo, o ponto de corte do ENEM é muito alto, como a faculdade de Medicina, Engenharia, etc. Não resolve o problema do acesso e do financiamento. Conta simples de 1 milhão e pouco de estudantes na universidade governamental: é pouca gente para um país de 200 milhões de pessoas. Dessa parcela de estudantes, mais da metade poderia contribuir para sua educação para ajudar a financiar a universidade. Não faz sentido que estudantes pobres paguem universidade e quem pode pagar vai de carro importado (para a universidade federal). É a contradição da ideia de justiça. Justiça é: todos podem ser tratados iguais e os diferentes podem receber alguma compensação. Como tratar igual uma pessoa que é rica e você dá educação de graça para ela? Não faz sentido. A conta não fecha. Mas não se pode mexer nisso. Não se faz mais conta, isso virou um problema ideológico.

Esse problema deixou de ser ideológico na Inglaterra há algum tempo. E aí você empurra 80% da juventude brasileira para o setor privado? Você acha que 80% dos jovens brasileiros querem pagar mensalidade? É uma injustiça o que fazemos com a juventude brasileira e com as famílias. Ou seja, empurra 80% da geração para estudar numa universidade privada da qual eles não querem ir, mas são empurrados. E deixem que 20% estudem de graça com as famílias recebendo contrapartida tributária efetiva numa universidade federal. Do ponto de vista da teoria da justiça, a conta não só não fecha, mas o princípio moral também não.

Então respondendo à pergunta: Qual é o impacto da crise na educação superior? O impacto é quase nenhum. Além disso, você tem outros problemas associados. Todos os professores do Brasil funcionários públicos ganham o mesmo salário. Do Oiapoque ao Chuí. Professor titular ganha a mesma coisa, produzindo ou não produzindo. Então, uma universidade não pode se destacar da outra... porque há certa paixão na cultura brasileira de pasteurizar as coisas, homogeneizar. As universidades têm o isomorfismo. Isso tem o perigo de não dar certo outra vez. As universidades não são iguais. Os pesquisadores não são iguais. E o Brasil deixou de poder criar grandes universidades de ponta porque tem que pagar atenção igual a todas. Criou uma regra que todas as universidades são iguais. A UFRJ não é igual a Gama Filho que fechou. A UFRJ não é igual a Unipampa, que é nova, ou a que criaram no interior do Pará. Elas são diferentes e precisam de tratamento diferente para que fiquem na ponta da ciência.

O mundo está olhando para o que faz uma grande universidade. E o Brasil está preso nessa amarra. A Alemanha estava com o mesmo problema, mas arranjou, através de um programa sofisticado, criação de competições. Pontas sofisticadas na Alemanha, embora todo mundo seja funcionário público. Fingimos que as universidades privadas são iguais às públicas do ponto de vista regulatório. Não são. As públicas são melhores. As universidades privadas são naturalmente casas de formar profissionais e não eruditos. E as públicas são universidades de verdade na pós-graduação onde não tem corporação para incomodar. No resto, para cada graduação, no Brasil, se inventou um negócio chamado Diretriz Curricular Nacional. Como um país desse tamanho tem diretriz curricular para bibliotecário,

economista? O Estado fica refém da corporação. O advogado de Manaus tem a mesma diretriz curricular do profissional do Rio Grande do Sul. O pedagogo de Manaus tem a mesma diretriz curricular do pedagogo do Rio. Como se faz uma diretriz curricular nacional? Um grupo de profissionais, por exemplo, os administradores, que chegam ao Congresso e dizem: tenho uma profissão que eu quero que seja reconhecida. Então, a profissão é reconhecida. No Brasil, são aproximadamente 43 profissões reconhecidas de ensino superior. Há uma lei para elas. São ocupações capitalistas que vivem do setor terciário. Profissões tradicionais são advogados, engenheiros, médicos, enfermeiro, veterinário, dentista, são profissões que requerem inclusive regulação apropriada pelo Estado. Feita a lei do reconhecimento desta ou aquela atividade como profissão, o MEC se obriga a fazer uma diretriz curricular nacional e pede para o Conselho Nacional de Educação votar e então passa a fazer parte do exame do ENADE (Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes) – exceto em Relações Internacionais e outros, em que se fez o ENADE de profissões não regulamentadas. Mas, no grosso, o ENADE se volta para profissões regulamentadas. Quem dita o que ensina é a corporação. E não a universidade. Há uma rede de interesses que faz com que as corporações tenham um poder, mas elas não passam de ocupações banais do setor terciário. Faz sentido uma pessoa de 18 anos entrar na carreira profissional? As chamadas profissões brasileiras, com as exceções de praxe, se aprendem rápido. O Brasil tem um ensino médio lamentável e todo o ciclo até o ensino médio é complicado. Os meninos já chegam malformados. Com 18 anos, você o coloca numa profissão. E o que acontece? O engenheiro nunca mais lê uma letra, só livro que tenha equação. Médicos não leem mais sobre ciência, mas só aplicação da medicina. Advogado só aprende a escrever petição. Então, você deforma gerações inteiras de ensino superior por não perceber que nós somos governados por uma estrutura corporativa que vem do Estado Novo.

Qualquer coisa que se fizer no ensino superior no Brasil terá pouco impacto enquanto não se resolver a profissionalização precoce. Estamos no caminho errado. Os que vão para pós-graduação são capturados pela comunidade científica. E não precisam de corporação. Não se estuda ciência na graduação. Você estuda profissões. Na pós-graduação, os cursos têm o nome da ciência. A pós-graduação, no Brasil, não te dá licença profissional. Você tem a licença porque você se formou. Se você se formar em outra coisa, sua licença continua sendo a primeira. A pós-graduação é inteligente. Ela descobriu que você não precisa de corporação para ser um bom cientista. E nem precisa de uma licença. Há uma estrutura sindical corporativa velha do Estado Novo. E a gente mantém isso. Quando eu digo que o Brasil é complicado, o Lula entendeu isso. Não dá para brigar com essa gente toda. Essa estrutura sindical atrapalha o ensino superior brasileiro. Essa chave público-privada não está bem resolvida. O Brasil não resolveu essa função do que é público e o que é privado. Se chama algo de público que não é público, mas é do governo. O Aterro do Flamengo é um bem público que pode ser consumido por todas as pessoas. Qualquer pessoa pode entrar na universidade pública? Não. Está correto um médico que estuda numa faculdade pública e fica rico? Você financia o sujeito, ele apropria a educação, e o que a esquerda chama de bem público, e ele apropria um bem como se fosse bem privado, transforma aquilo em propriedade privada dele, e vai ficar rico. Sem atender ao público que o Estado precisa atender. O bem público pode ser para qualquer pessoa. Essas contradições não podem ser discutidas porque você é acusado de ser de direita. Aí a discussão acaba antes de começar.

Não é um bem público, mas ele tem externalidades públicas. Uma pessoa bem-educada fica menos doente. Morre mais tarde. Usa menos médicos. Podem haver externalidades públicas no ensino superior, mas não é um bem público porque não está disponível para todos. E é apropriado individualmente, do ponto de vista econômico. Além disso, no Brasil, a universidade foi privatizada pelos seus professores, porque dela se apropriam como se pertencesse a eles, e está privatizada pela classe média que tem benefício. E mesmo aqueles que pagam universidades não podem descontar em imposto de renda. Isso não é princípio de justiça. Logicamente a conta não fecha e essa conta não tem ideologia nem de esquerda e nem de direita. O impacto é só na ideologia.

Quais opções o Brasil tem para reforçar a universidade pública? Como o senhor vê o crescimento do ensino privado no Brasil e uma possível proposta de privatização das universidades?

Eu não acho que existe a proposta de privatização da universidade. Existe a proposta de pagar mensalidade num futuro incerto e insabido, e mesmo isso vai requerer reforma constitucional. Não passa pela cabeça de ninguém privatizar a universidade. O grosso é o Estado que funciona. Acho que nenhum mortal minimamente inteligente pensa em privatizar a universidade. O governo FHC, em 1999, criou a possibilidade de instituições universitárias com finalidade lucrativa. Isso não existia até 1999, ano 2000. Lula deu força para isso. Universidades com finalidades lucrativas. O Brasil criou coisas que não tem no mundo. A universidade com fins lucrativos é tolerada em outros países. Ela não é incentivada. Aqui virou política de Estado.

Como é essa lei de 1999[3]? Ela tem finalidade lucrativa?

A lei de 1999 permite que as universidades particulares de ensino superior possam se constituir sob quaisquer das modalidades previstas no código civil brasileiro. O código civil diz que tem associações que são entidades sem finalidade educativa e que existem empresas particulares com finalidades educativas. Quando está prevista qualquer modalidade prevista no código civil, quer dizer que pode ter universidade com finalidade lucrativa. Que não existia formalmente. Por que o governo precisa disso? E por que o Haddad[4] fez uso perfeito disso? (Para o PROUNI) Só faz sentido se criar com abatimento de imposto de renda empresarial e outros tributos pagos. As universidades sem fim lucrativo como a FGV são isentas de imposto de renda patronal, ou seja, todas as universidades que não têm finalidade lucrativa não pagam imposto de renda, nem pagam o INSS patronal. Para que o PROUNI pudesse atrair uma massa suficiente de alunos, você tinha que dar desconto no imposto de renda e outros tributos e usar as verbas do PROUNI para diminuir a despesa. A ideia do

[3] Lei n. 9870 de 23 de novembro de 1999 que dispõe sobre o valor total das anuidades escolares e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9870.htm. Acesso em: 08/11/2016.
[4] Fernando Haddad foi ministro da Educação de 2005 a 2012.

PROUNI é do Fernando Haddad e ele está na base da criação do PROUNI. O governo brasileiro talvez tenha trazido para a realidade aquilo que estava escondido. Muitos conglomerados educacionais, que se diziam filantrópicos ou sem finalidade lucrativa, já tinham finalidade lucrativa, mas só enriqueciam as próprias famílias e não davam nada para o Estado. Ao permitir que elas virassem lucrativas, elas são forçadas a aceitar o PROUNI, se não, não vão ter uma série de outros benefícios.

O Brasil criou uma modalidade que é uma invenção nossa: o ensino superior com âncora lucrativa. Esse grupo de finalidade lucrativa já corresponde a mais da metade das matrículas brasileiras. Por volta de 2018, eu tenho a projeção aqui, já deve ser a maioria do ensino superior brasileiro. Não existe nenhum país do mundo que tenha escorado a sua educação superior em entidade com finalidade financeira. Isso é uma invenção brasileira. Se é invenção brasileira, não adianta ir à Escola de Chicago perguntar se tem um modelo econométrico para regular isso. Isto é uma criação brasileira. O governo criou isso e, ao mesmo tempo, sai aos tapas com o setor privado. Poderia haver um aparato regulatório próprio para estas entidades. A lei diz que todas as universidades são iguais, mas não são iguais. A Estácio de Sá não é igual à PUC e esta não é igual à UFRJ. Ao mesmo tempo, é preciso uma regulação específica para a universidade pública, para dar a ela o status de classe mundial, com o devido orçamento. O estado de São Paulo colocou uma parcela do ICMS para as universidades. As universidades paulistas não tiveram a prudência de se administrar com olho nos investimentos educacionais e acabaram gastando com despesa pessoal. Igual ao que o governo do Estado do Rio fez com os royalties do petróleo. No governo federal, é um pouco melhor porque o governo federal que administra os concursos/recursos. Não se pode gastar tudo em gasto pessoal. É quase um clientelismo pessoal. São gastos fixos porque o grosso é pessoal.

O que o senhor pensa que pode acontecer com a UERJ[5]?

A UERJ vem sofrendo uma crise brutal antes mesmo da crise do governo do estado porque ao estado do Rio faltou a mesma competência em São Paulo, que é fazer uma dotação de fração orçamentária para UERJ, exclusiva. Parte da fatia de ICMS é das universidades em São Paulo, se gastarem mal, terão problema. Mas a UERJ sequer teve isso. A crise da UERJ é de entristecer porque é uma boa faculdade. O estado do Rio está em ritmo falimentar. Não há que se ter muitas esperanças, pelo menos em algum prazo, sobre o futuro

[5] Em maio de 2016, quando a entrevista foi realizada, a UERJ passava por uma grave crise, que implicou, inclusive, no adiamento das provas de vestibular neste ano. Professores e funcionários permaneceram em greve de 07/03/2016 a 29/08/2016. Desde 2015, a universidade vinha enfrentado graves dificuldades, como atraso no pagamento de bolsas e salários. Devido a dívidas e atrasos no pagamento dos fornecedores, a universidade ficou sem os serviços terceirizados de segurança, limpeza e manutenção. Outras informações em: http://oglobo.globo.com/rio/sem-aulas-uerj-acumula-dividas-que-somam-113-milhoes-este-ano-18205486; http://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/apos-greve-e-em-crise-uerj-tem-o-primeiro-dia-de-aula-em-2016-29082016; http://educacao.uol.com.br/noticias/2016/07/07/em-meio-a-crise-financeira-uerj-adia-vestibular-2017.htm. Acesso em: 08/11/2016.

intacto da UERJ. Vai sofrer muito desgaste.

Excelentes professores e sem solução. Então, como reforçar a universidade pública é diferenciá-las e selecionar universidades de ponta. Isso vai acontecer? Não. As universidades públicas têm esse problema que o governo não saberá resolver tão cedo enquanto não criar a ideia de autonomia universitária.

Para as universidades públicas?

Sim, ela ganha um orçamento específico e gasta com o que quiser. Sabe por que não cria autonomia? Décadas atrás, isso foi feito em São Paulo. A USP é da burguesia de São Paulo junto com o Estado. É um experimento notável. A USP merece história sobre sua criação e autonomia. O governo federal não quer dar autonomia para as universidades públicas porque o governo confunde autonomia com soberania. As universidades deveriam ter autonomia para fixar seus próprios salários, fazer planos de carreiras. Pode ter um plano de carreira da universidade pública. Não há justificativa para não dar autonomia às universidades. E não acabar com o regime jurídico único. O RJU (Regime Jurídico Único) deu estabilidade única e a todos trata como iguais, mesmo quando são desiguais. O grosso das universidades contrata professores em tempo integral. 90% é em tempo integral e os horistas são muito poucos. O setor público está na hora de arrochar os salários e parar de corrigir, como vê na política atual. E as universidades não podem competir entre si. Criamos uma ideia de que competição não vale. Criamos uma ojeriza de competição entre as universidades. As universidades competem, os departamentos já competem. Mas com as mesmas vantagens e restrições econômicas. As que são ruins teriam que se corrigir de alguma maneira. Não vejo outra maneira a não ser dar orçamento próprio e fazer os próprios planos de carreiras. Isso não vai acontecer porque os professores são contra. Quem é da pós-graduação vai ser a favor.

E o setor privado vai crescer sozinho. Ele vem crescendo a taxas chinesas. A China ensina marxismo na universidade e tem um setor privado e robusto. A China tem projeto de universidade de classe mundial. A pergunta que você fez pode ser refeita: Quando o Brasil vai ter uma política de ensino superior? Uma pessoa vai responder: Olha os governos de 1950 para cá... A partir de FHC, um pouco, mas o governo Lula fez política superior. Olha tem PROUNI, cotas. Vocês estão confundindo. Isso é política social, mas eu estou falando da política universitária. É fazer o Brasil ficar na ponta do mundo? É parar com a formação de profissionais precoces? Não existe uma política para o ensino superior no Brasil. Essas perguntas que a gente faz são o que fazer para a pública e privada? Tanto faz enquanto não se definir o que fazer do seu sistema universitário. Não tem uma concepção. As universidades não se integraram ao sistema produtivo. Exceto, uma ou outra, mas COPPE[6] é exceção. A gente acha natural que as próprias corporações governem o ensino superior. Elas

[6] Coppe é o Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

também acham natural. O MEC tem medo dos sindicatos, mas também os venera. Corporações querem seu próprio interesse, elas têm interesses privados e não coletivos. As corporações estão interessadas no seu próprio direito.

O que o senhor pensa sobre a reforma universitária do período militar? Em relação às atuais ocupações das escolas públicas estaduais[7], é possível fazer algum paralelo com a atuação do movimento estudantil durante os governos militares?

Não houve reforma universitária. Se você olhar o Decreto-lei 5540 da reforma universitária de 1968, verá que cuidou da estrutura e não dos conteúdos. Ele diz como as universidades se organizarão. Era uma reforma de inspiração americana por baixo completamente fracassada. Acabou que estimulou o MEC a dizer que as universidades tinham que ter seus campi integrados. Disso vem o Fundão porque a UFRJ era espalhada pelo Rio de Janeiro – tem que integrar isso tudo em um grande campus. Filosofia americana. Tínhamos um modelo de faculdade urbana. Criamos uma estrutura organizacional que deu errado. Por quê? As universidades iam ser divididas em centros de estudos, mas isso durou poucos anos.

Não foi uma reforma de conteúdo. Você continua sem política de ensino superior. Haddad tentou fazer uma reforma por meio do chamado Decreto ponte, o 5573. Nele colocou todas as regras de procedimento e de regulação, mas nada de conteúdo e concepção. Nunca houve uma reforma universitária. O movimento estudantil que está acontecendo agora é diferente daquele que existia durante o período militar. Aquele não foi cooptado, naquela época pelo governo federal, era movimento de reivindicação, era movimento de combate. Depois da redemocratização de 1985, mais notadamente no período petista, ele foi se tornando abastardado; cliente do setor público; ele foi sendo comprado, cooptado. Por oito anos fui integrante do Conselho Nacional de Educação, por dois mandatos de quatro anos, nomeado, primeiro, pelo presidente FHC e, depois, pelo presidente Lula. Me impressionava que, nas reuniões, o dirigente da UNE aparecia com o presidente de um conglomerado privado e tinha relações com os donos das universidades – jantava em hotel de 5 estrelas. Os estudantes universitários iam para o Palácio do Planalto dar apoio ao governo e receber prebendas várias. E eu não reconhecia aquela gente como membros de movimento estudantil verdadeiro. Eu fui presidente do diretório acadêmico da Faculdade Filosofia da Universidade Federal Fluminense, nosso glorioso DAOV, Diretório Acadêmico Oliveira Viana. Fui diretor do DCE, fui devidamente preso em 1969. Em verdade, e isto é até meio cômico agora, vendo de longe, fui "preso" três vezes, mas consegui fugir, duas vezes, das filas para entrar no "coração de mãe", aquele ônibus no qual enfiavam todos os estudantes presos. Uma deu certo, eles conseguiram me segurar e duas eu fugi. Mas era um movimento que tinha uma efervescência de criatividade, de oposição, de inconformismo natural durante o governo militar. Vejo um pouco desta efervescência e criatividade hoje, talvez, nos secundaristas. Não vejo isso nos universitários. Vejo umas pessoas vendidas ao

[7] Em maio de 2016, escolas estaduais foram ocupadas pelos secundaristas no Rio de Janeiro.

setor público. De novo, a sabedoria do Lula. Comprou todos os movimentos sociais que quiseram se vender. Lula domesticou os movimentos sociais que foram financiados pelo setor público. Os meninos viraram defensores do governo. Para mim, o estudante tem que ser igual a qualquer estudante de Ciências Sociais: contra, ou pelo menos crítico de qualquer governo, em princípio. Sei que parece radical e meio exagerado, quem sabe isto é herança da *Imaginação Sociológica*, do Wright Mills, o que estou dizendo, mas é preciso olhar com olho crítico. Independente. Não entendo um estudante a aderir, acriticamente, a qualquer governo assim como não entendo um cientista social aderir incondicionalmente a um governo.

Sobre os estudantes secundaristas, são mais de 70 escolas ocupadas[8] só no Rio de Janeiro.

Pois é. Tomara que entrem na universidade e assumam uma nova cara. Se os estudantes universitários não forem assim, críticos e independentes, que adulto você forma dessa maneira? Era natural que o movimento estudantil, durante o período militar, fosse radical por conta de gênero, de raça, distribuição de renda, por causa de política; vários radicalismos e de certa intolerância com status quo. Era o que eu imaginava que uma universidade ia ser. Domesticamos as universidades de certa forma. Do setor privado, não sairá isso porque quase todo mundo trabalha e estuda de noite. Por que não reforma o ensino superior? Está bom para todo mundo. Quem tem diploma universitário ganha duas vezes e meia mais em relação a quem só tem o diploma do ensino médio. Não interessa se aprendeu o conteúdo. O Brasil tem um prêmio educacional que é exagerado. Além disso, há um outro fator. Tem um componente etário. Quando se pega a renda dos profissionais do ensino superior, eles têm um pico de renda por volta dos 65 anos. Não tem prêmio etário para os professores primários e secundários. Todas as outras carreiras têm prêmio etário.

Há alguns acadêmicos que afirmam que as Ciências Sociais estão cada vez mais burocratizadas como a ANPOCS. A gente pode até questionar será que está tendo uma burocratização? Qual é sua opinião sobre a tendência à burocratização das Ciências Sociais?

Há muita gente que se queixa da CAPES e a estratégia pela qual ela mede a competência das pessoas. Essa é uma tendência complicada. Essa mensuração, que as próprias Ciências Sociais ajudaram a inventar, precisa ter um quantitativo para ela. A pós-graduação é razoavelmente robusta. Como você regula e avalia e dá incentivo à pós-graduação? Tem um livro chamado *Social Origins of Dictatorship and Democracy* – do Barrington More – cientista social, que é um livro clássico. Ele levou 11 anos para fazer o livro. Se ele fosse professor da CAPES, ele não ia ter bolsa produtividade, o programa de pós-graduação não ia para frente (risos). Esse tipo de produção muito robusta não é possível. Há

[8] Em março de 2016, os estudantes secundaristas ocuparam escolas no Rio de Janeiro. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/06/escolas-ocupadas-do-rio-se-preparam-para-retomar-aulas-esta-semana.html>. Acesso em: 08/11/2016.

o paradigma da burocratização. O processo de burocratização, segundo Weber, não tem muita solução. As sociedades, à medida em que crescem, desenvolvem a burocratização, mas essa gente tem uma desgraça na cabeça. A burocracia é meio e não o fim. A burocratização acaba sendo o próprio fim. Você transformou a mensuração na substituição do valor acadêmico. A régua vale mais que o conteúdo. O que era para ser um meio virou uma finalidade.

Mas a pergunta que você está me fazendo é: Será que tem jeito? Sistemas grandes passam por esse processo de burocratização inevitavelmente. Weber dizia que tinha que ficar na mão dos políticos, mas nós não temos políticos exemplares (risos). Weber dizia que é para isso que existem os estadistas porque eles impedem que a burocracia transforme aquilo em meio um fim, ou em um inferno. Mas a CAPES tem outra virtude que deu certo. Todo regulado é doido para pegar o regulador. A teoria da captura que sempre está com as agências reguladoras. É o regulado tentando capturar o regulador. Há uma assimetria de conhecimento, o regulado sabe mais que o regulador sobre o tema ou a área específica. Toda agência reguladora é criada para evitar ser capturada pelos regulados, de modo a manter sua independência e capacidade de atuação. A CAPES é ao contrário; ela é uma agência para ser capturada pelos cientistas. Ela não é governada pelo governo nem por nenhum burocrata do governo. A CAPES como instrumento burocrático foi desenhada para ser capturada pelos regulados. A CAPES como instrumento burocrático de administração deu certo. Por que não se consegue fazer isso no ensino superior de graduação? Entrega o ensino superior ao ensino superior. Deixa-o colocar a regra. Tem que criar mecanismos de controlar a burocratização. Acho que sua pergunta é: estamos fazendo isso? Acho que não, estamos aderindo com mais facilidade do que combatendo porque dali vem os recursos. É uma forma de pasteurização. Tem pontos virtuosos e pontos que precisam ser revistos.

Interessante observar como o sistema universitário brasileiro cresceu.

Apesar disso, ainda é muito miúdo por proporção em relação ao Paraguai, à Argentina, ao mundo desenvolvido, etc. Em termos comparativos, o sistema brasileiro ainda é de elite, ainda não é um sistema massificado. Estamos inventando algo. Tem que ter uma política universitária.

Nunca vi essa discussão (sobre política universitária)

No Brasil, não existe, como objeto de estudo, o sistema universitário. São as corporações que dão palpites em objeto de estudo. Campinas tem um grupo de estudos superiores fazendo isso. Na UFF, tem um grupo chamado observatório das universidades. No Rio Grande do Sul, também tem, mas são esforços isolados. Aqui no Rio temos o Observatório Universitário. Na Europa e no EUA, promovem-se estudos de ensino superior comparado. É uma pena que não virou assunto nosso.

Principalmente com esses programas Ciências sem Fronteiras que deveriam ter um mecanismo de aprimoramento. O que se faz com ele agora?

É uma complicação adicional. Ele sai daqui estudando numa faculdade profissional. Chega lá cai num negócio que não tem profissão. Ele faz créditos que não são necessariamente créditos profissionais. Se não tiver boa vontade, não se validam os créditos aqui. Não cabe nos currículos brasileiros. Tivemos várias discussões bilaterais com os EUA sobre isso. O sistema brasileiro de profissionalização precoce não cabe mais no sistema mundial de não profissionalização precoce. Então, quando você estuda direito civil I, II, III, os outros estão estudando ciências jurídicas. Tiveram dificuldades lá e aqui. O programa deu errado. O programa de bolsa sanduíche também é um programa que não teve muito sucesso. Nós já achamos que tínhamos programas de doutorado de robustez suficiente para não mais mandar para o exterior. É preciso incentivar os alunos a fazerem o doutorado no exterior. Integral. Primeiro porque o doutorado tem horário integral mesmo. Segundo, o sistema de bolsa sanduíche, se ele não for para casar o sujeito como pesquisador na ponta de lá, ele fica sem saber o que fazer. Você pode ficar sem departamento. O aluno não pode ficar solto. É um erro enviar o aluno para aprender algo que ele já sabe. Outro erro que estamos cometendo é exigir que os meninos quando vão entrar no programa de mestrado saibam qual é o projeto de dissertação de tese. Isso não faz sentido mais porque como você não ensina ciências sociais de maneira erudita, ele chega no mestrado sem conhecer as disciplinas básicas. Quando você já pede um projeto, você não dá oportunidade de educá-lo. E a tese de doutorado poderia ser pelo terceiro ano de estudo. Você tem que dar aula sobre os fundamentos da disciplina. Os doutores são responsáveis pela perpetuidade da disciplina. Eles são os portadores da disciplina para gerações futuras. Nas Ciências Sociais, tem que evitar a formulação precoce de projeto de dissertação.

Qual é a mensagem que o senhor tem para os pós-graduandos de Ciências Sociais e Humanas em geral no Brasil?

Se tornem especialistas nas disciplinas de seu interesse, principalmente, sua história e sua trajetória e quais são as áreas aplicadas que estão sendo desenvolvidas hoje. Evite escolher um problema muito cedo. Tenha calma. Você saberá escolher. Não precisa escolher um problema de pesquisa muito cedo. Burocratização atrapalha uma formação mais profunda. Helen, não temos universidade de fato no Brasil. Há uma federação de escolas profissionalizantes.

Entrevista realizada em 19/05/2016

Referências

MILLS, Charles Wright. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MOORE, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and peasant in the making of the modern world.* Boston: Beacon Press, 1993.

NUNES, Edson de Oliveira. *A gramática política do Brasil: Clientelismo, corporativismo e insulamento burocrático*. 4 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

NUNES, Edson de Oliveira, et al. *Agências reguladoras e reforma do Estado no Brasil:* inovação e continuidade no sistema político institucional. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

NUNES, Edson de Oliveira. *Educação superior no Brasil:* estudos, debates, controvérsias. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

TAFNER, Paulo et. al. *Caminhos trilhados e desafios da educação superior no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.