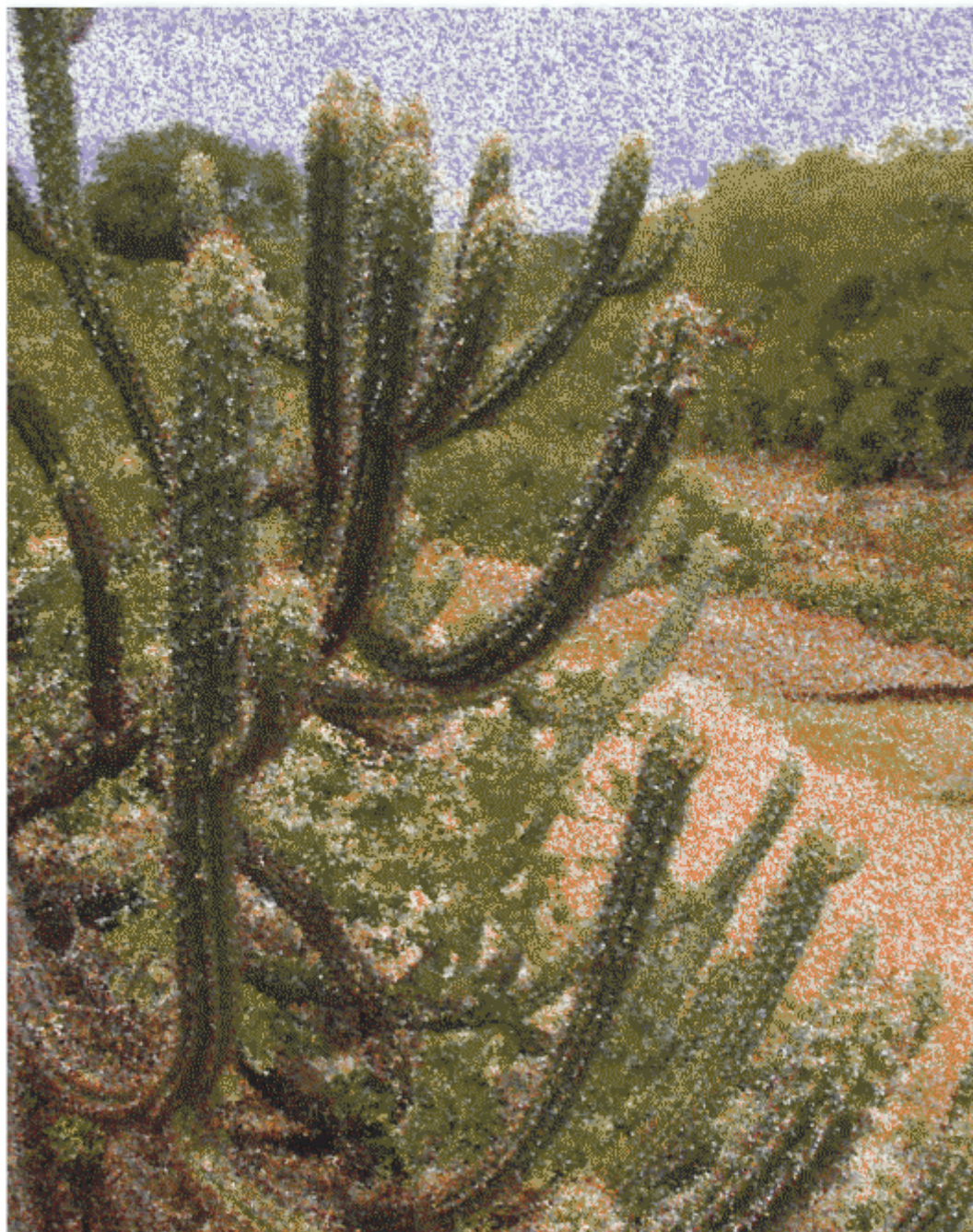


Ponta de Lança

ISSN 1982-193X

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA, MEMÓRIA & CULTURA

Ano I, n. 2, abril - outubro 2008



Universidade
Federal de Sergipe

H POPnet
Grupo de Pesquisa História
Popular do Nordeste

A Revista Eletrônica Ponta de Lança é uma publicação do Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste do Departamento de História e do Mestrado em Letras da Universidade Federal de Sergipe. Sua proposta é constituir-se em veículo interdisciplinar voltado para o debate sobre História, Memória e Cultura, com ênfase na História do Nordeste, compreendida tanto no seu aspecto diacrônico (esfera da história tradicional) quanto no seu aspecto sincrônico (onde a história é uma história do tempo presente).

Endereço para Correspondência:
Universidade Federal de Sergipe
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de História
Cidade Universitária “Prof. José Aloísio de Campos”
Av. Marechal Rondon, s/n – Rosa Elze – São Cristóvão/Sergipe
CEP: 49.100-000
Telefone: (79) 2105-6740
e-mail: hpopnet@uol.com.br

Fotografia da Capa: Cactos – Cláudio Rosa Cruz
Revisão Técnica dos abstracts: Samuel Cohn

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Antônio Fernando de Araújo Sá (DHI/UFS) – Editor
Prof. Dr. Antônio Ponciano Bezerra (DLE/UFS)
Prof. Dr. Itamar Freitas (DED/UFS)
Prof. Dr. José Maria de Oliveira Silva (Professor Aposentado do DCS/UFS)
Prof. Dr. Marcos Silva (DHI/UFS)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dra. Ana Pratesi (Universidad Nacional de Misiones – Argentina)
Prof. Dr. Berthold Zilly (Universidade de Berlim/Alemanha)
Prof. Dr. Francesco Lazzari (Universidade de Trieste/Itália)
Prof. Dr. Jorge Nóvoa (Universidade Federal da Bahia)
Prof. Dr. Luiz Bernardo Pericás (Instituto de Pesquisas e Projetos Sociais e Tecnológicos/SP).
Profª. Dra. Miriam Rossini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Prof. Dr. Samuel Cohn (Texas A&M University/USA)
Prof. Dr. Victor Melo (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Profª. Dra. Vanessa Maria Brasil (Universidade de Brasília)
Prof. Mestre Victor Leonardi (Professor Aposentado da Universidade de Brasília)
Prof. Dr. Erivaldo Fagundes Neves (Universidade Estadual de Feira de Santana-BA)
Prof. Dr. Héctor Domínguez-Ruvalcaba (University of Texas/Austin)

FICHA CATALOGRÁFICA

Ponta de Lança : história, memória & cultura [recurso eletrônico] / Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste. - Vol. 1, n. 2 (abr.-out. 2008) – São Cristóvão : Universidade Federal de Sergipe, Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste, 2007–

Semestral

1. História cultural. 2. História da memória. 3. Brasil – Nordeste.
I. Título.

CDU 930.85(812/813)(05)

*Proibida a reprodução total ou parcial de qualquer artigo sem a prévia autorização do Editor.
Todos os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à revista.*

SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	5
ARTIGOS	
HISTÓRIA, CULTURA E MEMÓRIA: A PROPOSTA DO GRUPO DE PESQUISA HISTÓRIA POPULAR DO NORDESTE <i>Antônio Fernando de Araújo Sá</i>	9
HISTÓRIA E REGIÃO: TÓPICOS DE HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL <i>Erivaldo Fagundes Neves</i>	25
PATRIMÔNIO, PÓS-COLONIALISMO E REPATRIAÇÃO ARQUEOLÓGICA <i>Lúcio Menezes Ferreira</i>	37
A JUVENTUDE ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA : A "REBELDIA" COMO TRADIÇÃO INVENTADA E ESPETACULAR <i>Hamilcar Silveira Dantas Junior</i>	63
MANIFESTAÇÕES POPULARES EM EXTINÇÃO: ENTRE A RESISTÊNCIA E A CONFORMAÇÃO <i>Justino Alves Lima</i>	83
COMUNICAÇÕES DE PESQUISA	
BATALHAS DA MEMÓRIA NO PROCESSO DE MITIFICAÇÃO DE FAUSTO CARDOSO E OLÍMPIO CAMPOS (1906-2006) <i>Giliard da Silva Prado</i>	103
UM PADRE À MARGEM DA HISTÓRIA: A TRAJETÓRIA DO PADRE FELISMINO DA COSTA FONTES <i>João Hélio de Almeida</i>	117
RESENHAS	
“OCIDENTOXICAÇÃO”: A GÊNESE DO TERRORISMO <i>Thiago Fragata</i>	133
INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS CULTURAIS <i>Andréa Patrícia Santos Melo</i>	137

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que anunciamos o lançamento do segundo número da revista *Ponta de Lança: História, Memória & Cultura*. O início da jornada de uma revista de história é sempre árduo, mas a colaboração de pesquisadores de diferentes universidades brasileiras demonstra a fraterna acolhida que nossa publicação teve no meio acadêmico brasileiro e internacional, inclusive com a incorporação dos professores Erivaldo Fagundes Neves, da Universidade Estadual de Feira de Santana (BA) e Héctor Domínguez-Ruvalcaba (University of Texas/Austin) ao nosso conselho editorial.

As contribuições remetidas articulam temas plurais entre a história cultural e a história da memória. Apesar de não se constituir em um dossiê, esta temática atravessa o conjunto de artigos deste número. Inicialmente, a realização do *Seminário Nacional 10 anos de História Popular do Nordeste* na Universidade Federal de Sergipe, em outubro de 2007, proporcionou fecundo diálogo entre os professores Antônio Fernando de Araújo Sá e Erivaldo Fagundes Neves, que abordaram os principais eixos temáticos do nosso corpo de pesquisadores e estudantes. O primeiro analisando como as principais vertentes da historiografia cultural contemporânea - os *Annales* e os *Cultural Studies* - têm nos ajudado a pensar as relações entre cultura e sociedade, entre o simbólico e o social. Já o segundo desenvolvendo interessante análise entre as complexas relações entre a história regional e a micro-história, ressaltando as particularidades e afinidades das duas formas do fazer histórico.

Dentro desta proposta, temos o consistente artigo de Lúcio Menezes sobre as relações entre patrimônio, pós-colonialismo e repatriação arqueológica, que busca responder três questões fundamentais para este debate: Quais são as vozes políticas que clamam pela gestão do patrimônio? Como os grupos subalternos se inserem nas políticas de representação do patrimônio? Como as políticas de repatriação favorecem as discussões sobre as articulações entre o ponto de vista nativo da História e os processos de hibridização cultural?

As duas outras colaborações centram-se, de um lado, na análise da juventude rebelde como tradição inventada, em que, no Brasil, se consubstanciou no estereótipo do jovem "revolucionário" do movimento estudantil pós-1968. Ao desconstruir tal mito, Hamilcar Silveira Dantas Júnior conclui que "os jovens tencionam com a história, eternamente caminhando na 'corda bamba', oscilando, mas seguindo em frente". Já Justino Alves Lima aborda a questão da resistência das manifestações populares em Laranjeiras/ Sergipe, estabelecendo uma correlação entre o que existe na cultura popular e o que está em extinção. Sua preocupação é mostrar que as manifestações populares resistem e se movem dentro de uma perspectiva de mobilidade cultural que associa o passado ao moderno.

Já o artigo de Gilliard da Silva Prado traz instigante debate sobre a história e a memória, partindo do processo de mitificação de Fausto Cardoso e Olímpio Campos na memória política de Sergipe, quando teve lugar uma verdadeira luta de representações entre os seguidores de Fausto Cardoso e Olímpio Campos, a partir das homenagens póstumas que eram prestadas aos seus respectivos líderes ao longo do século XX.

A religiosidade popular em Sergipe é analisada por João Hélio de Almeida, a partir da trajetória do padre Felismino da Costa na cidade de Frei Paulo, que se auto-intitulava do "pregador do fim do mundo". Classificado por uns como "louco" e por outros como "exorcista", "vidente" e "zeloso", o padre virou um "mito" e é lembrado pela memória popular no interior sergipano.

Por fim, os estudantes do curso de especialização em História Cultural, Thiago Fragata e Andréa Melo, trazem, cada um a seu modo, colaborações interessantes sobre o pós-colonialismo e a questão dos estudos culturais, que, por sinal, não tem encontrado a devida ressonância na discussão historiográfica.

As colaborações deste número explicitam nosso objetivo de manter a fecundidade do debate intelectual franco e aberto, aliado a alegria de lutar pela democratização do direito à memória como um dos princípios básicos da construção da cidadania em nosso país.

Boa leitura!

ARTIGOS

HISTÓRIA, CULTURA E MEMÓRIA: A PROPOSTA DO GRUPO DE PESQUISA HISTÓRIA POPULAR DO NORDESTE¹

Antônio Fernando de Araújo Sá
Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe
Doutor em História Cultural pela Universidade de Brasília

RESUMO

Este artigo tem por objetivo delinear o projeto intelectual do *Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste* (UFS/CNPq), que, de um ponto de vista interdisciplinar, busca produzir leituras originais da realidade nordestina, tomando como referencial teórico o diálogo entre a história da memória e a história cultural. Para esta interlocução, escolhemos duas das principais vertentes da historiografia cultural contemporânea - os *Annales* e os *Cultural Studies* - para pensarmos sobre as relações entre cultura e sociedade, entre o simbólico e o social.

Palavras-chave: História Popular, Nordeste Brasileiro, História Cultural e História da Memória

ABSTRACT

This article sets out the intellectual goals of the Research Group on the Popular History of the Northeast (UFS/CNPq). The group seeks to produce original articles on northeastern realities, taking as a theoretical reference the dialogue between the history of memory and cultural history. To make these histories speak to each other, we choose two of the watershed sources of contemporary cultural historiography - the *Annales* and *Cultural Studies* to think about the relations between culture and society, between the symbolic and the social.

Key-words: Popular History, Northeast of Brazil, Cultural History and History of memory

¹ Versão revista de conferência proferida no Seminário Nacional 10 anos de História Popular do Nordeste (DHI/Mestrado em Letras(UFS)/Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários - UFS) no dia 24 de outubro de 2007.

Criado em 1997, o Grupo de Pesquisa *História Popular do Nordeste* (UFS/CNPq), coordenado, atualmente, pelos professores Antônio Fernando de Araújo Sá e José Maria de Oliveira Silva, constitui-se em um projeto intelectual que tem como uma de suas principais características a discussão interdisciplinar na produção de leituras originais das realidades nordestina e sergipana. A opção por métodos qualitativos, como a história oral e a observação participante, e a utilização de categorias como memória coletiva, representação e imaginário sociais reitera a necessidade de um amplo debate interdisciplinar, especialmente entre história e sociologia, visando fundamentar as pesquisas do grupo. Partindo da premissa fundamental de que a natureza objetiva das relações de dominação-subordinação não pode ser separada das representações sociais não-materiais que delas são feitas, temos realçado o papel da memória no estabelecimento de consensos e conflitos no âmbito do imaginário social e como a produção da memória intervém na construção da identidade social e individual de uma coletividade. Contudo, valorizar o estudo dos bens não-materiais (discursos, representações) não significa prescindir da história social nem da história econômica, pois o que se deve evitar é o reducionismo, na medida em que a história “nasce nesses labirintos de criatividade e invenção” (LEONARDI, 1996, p.309).

Neste sentido, temos trabalhado na construção de duas linhas de pesquisa que convergem para os interesses intelectuais dos pesquisadores associados: *História e Memória e História Cultural*. No que se refere à primeira linha de pesquisa, temos por objetivo formar acervo de fontes orais para a história contemporânea do Nordeste brasileiro nos aspectos político-culturais das classes subalternas, com especial atenção para as complexas relações entre história, memória e identidades. Vale lembrar que estas relações foram sempre complexas, mutáveis e conflitantes. Por isso, utilizamos a idéia de *puzzle* para explicar essas relações, o que nos remete ao próprio mito grego de Mnemósine.

Como nos recorda Emmanuel Carneiro Leão, em Mnemósine, filha do céu e da terra e mãe de todas as musas, encontramos jogo e música, dança e poesia, representação e movimento. Esta palavra diz respeito a concentração da linguagem, a condensação do pensamento. Segundo o autor, o seu radical *émen* remete às experiências primogênicas de pensar, refletir, meditar. Assim, “para um grego, toda realização humana vive do fogo e se origina no furor do pensamento”. A lição do mito primordial de Mnemósine – a memória criadora – é, pois, a entrega de uma experiência primigênia, a experiência arcaica dos primórdios. “É, no

sentido desta experiência primordial, que Mnemósine, a memória geradora, se tornou no jogo do amor, a mãe de todas as forças criadoras da condição humana, as musas” (LEÃO, 2003, p.144 e 146).

As ressonâncias clássicas da relação história-memória somente serão deslocadas em meados do século XVIII, quando Voltaire afirma que a história não é questão de memória, mas de *razão* (DE DECCA, 1995). Ao longo do século XIX, a consolidação da disciplina da história e a profissionalização do historiador impuseram o domínio dos documentos escritos como fonte, em detrimento da tradição oral, excluindo, assim, do discurso histórico a memória em favor do fato. Nesta época, os historiadores identificavam as memórias como uma fonte dúbia para a verificação dos fatos históricos (KLEIN, 2000, FERREIRA, 1999: 1). No âmbito da chamada história “*tradicional*”, o historiador se apoderava da memória nacional e republicana para estruturá-la e arraigá-la em uma continuidade. A história aclarava o presente, pois o passado estava misturado no presente.

Entretanto, em meados do século XX, a relação da história e da memória se inverte. Desde então, a história está posta a serviço da memória, como se deduz da prescrição do “*dever*” de memória dirigida aos historiadores e que define sua função social no presente (PROST, 2001, p.295-296). Eis algumas razões para isto: a fascinação com a *experiência* da história, suplementando o interesse mais tradicional com as estruturas e eventos sócio-políticos; a crescente espontaneidade de vincular, explicitamente (ao invés de secretamente), a escrita histórica com as identidades de grupos particulares e o crescente sentimento de que a ordem social e cultural moderna tem uma tendência, na qual se precisa ativamente resistir, a obliterar a consciência do passado a partir das memórias pessoais (MEGILL, 1999).

A emergência da memória na cena da discussão historiográfica contemporânea vincula-se, então, as questões levantadas tanto pela história oral, em sua proposta de registro e análise dos testemunhos orais acerca do passado, quanto da história do presente, obrigando a rever o pressuposto da ruptura com o passado como garantia de um conhecimento objetivo. Com isso se estabeleceu uma nova relação entre a história e a memória, ao se questionar o papel da memória coletiva na história e na construção das identidades coletivas, a memória e o esquecimento como fenômenos políticos etc. Desde então, a memória torna-se objeto da história, passando a existir uma história da memória (MUDROVICIC, 1998-2000).

Desenvolvida no âmbito de um campo fragmentado, a história da memória tem sido mais praticada do que teorizada. Henry Rousso a define como o estado da evolução das representações do passado, entendidas como fatos políticos, culturais ou sociais, em que inclui tanto a análise histórica do acontecimento propriamente dito, como a análise de sua posteridade. Não se propõe aqui a análise de suas conseqüências, mas como se manifesta a sobrevivência ativa e passiva destas representações do passado no imaginário social e, portanto, nas práticas sociais das gerações posteriores. Neste sentido, a história da memória tem sido quase sempre “*uma história das feridas abertas pela memória*”, sobretudo uma manifestação das “*interrogações atuais e palpitantes sobre certos períodos que ‘não passam’*” (ROUSSO, 1996, p.95).

Pierre Nora afirma que a novidade da história da memória reside no fato de que é uma história crítica como um todo e não somente por seus próprios instrumentos de trabalho. Segundo o autor, de agora em diante, a história entrou em sua idade epistemológica, na medida em que ela “... *não se interessa pela memória como recordação, mas como economia geral do passado no presente*”. Trata-se, então, de compreender a administração geral do passado no presente, mediante a desconstrução de seus pólos de fixação mais significativos, isto é, “*uma história crítica da memória através de seus principais pontos de cristalização ou, dito de outro modo, da construção de um modelo de relação entre a história e a memória*” (NORA, 1998, p. 26 e 32-33).

Assim, a reconstrução histórica é necessária mesmo quando a memória social preserva o testemunho direto de um acontecimento, pois cabe ao historiador questionar este testemunho não por duvidar do relato, mas por que se assim não o fizer ele estará negando a sua autonomia como historiador no exercício de sua profissão. Ao mesmo tempo, o historiador estaria renunciado a sua independência com relação à memória social, baseada nos métodos próprios a sua ciência e na reivindicação do direito de decidir por si próprio (CONNERTON, 1999, p.16).

Então, os historiadores têm como sua primeira tarefa *historicizar* a memória, na medida em que o que se busca no passado é algo que pode ter-se perdido, mas que se coloca no presente como uma questão não resolvida, ou melhor, que é possível buscar um passado perdido a partir das tensões no imaginário do presente (BENJAMIN, 1985). Qualquer tentativa de usar a memória como fonte histórica tem que se confrontar desde o início com

o caráter subjetivo, embora social, da memória. Como os fatos sociais evoluem e mudam com o tempo, a memória há de ter a sua própria história e uma das “melhores maneiras de ver qual o papel da memória *para* a história é observar a memória *na* história” (FENTRESS & WICKMAN, 1994, p.20-21). Mas eles têm mostrado pouco interesse por estudos teóricos da memória enquanto tal, pois a memória só se torna vital quando inserida em contexto, pois é aí que começa a sua história.

Objeto difuso e com um amplo campo a percorrer no conhecimento humano, a memória foi inicialmente trabalhada pela sociologia e antropologia, que emprestaram um conjunto de conceitos e métodos de trabalho para o historiador. Entretanto, hoje a historiografia trilha seu próprio caminho na perspectiva do que Peter Burke (2000, p.73) chamou de “*história social do lembrar*”, isto é, a busca para identificar as “*normas*” de seleção das memórias social e individual e observar como variam de lugar para lugar, ou de um grupo para outro, bem como a sua mutabilidade no tempo.

Do ponto de vista da teoria da história, o estabelecimento de novas relações entre o passado e o presente, por meio da emergência da memória no discurso histórico contemporâneo, conota forte dimensão subjetiva na construção das narrativas sobre o passado, tornando-se a imaginação histórica mais aparente do que em gerações anteriores tanto no discurso historiográfico profissional, quanto nos depoimentos de pessoas comuns. Como as práticas históricas se fundam sobre códigos culturais dados, os historiadores têm, nesta virada de milênio, estabelecido um diálogo frutífero com as relações entre passado e presente e de pensar a própria história. Talvez seja uma forma de exorcizar a dissolução das identidades sociais e, ao mesmo tempo, um sintoma da crise das memórias coletivas (vinculadas à nação e a classe social) que permitiam aos atores sociais situar-se na história e pensar o passado, o presente e o futuro.

Nesta medida, a memória e suas múltiplas fontes têm despertado entre os historiadores a busca de vozes dos atores sociais antes silenciados e dimensões do real até o momento pouco visíveis. Talvez o mais importante nisso seja o olhar crítico sobre o próprio ofício. Um dos principais surtos de expansão da Nova História Cultural é exatamente a história da memória, em que se explicita a importância dos esquemas ou estereótipos, na medida em que os acontecimentos ao retrocederem no tempo, perdem algo de sua especificidade e passam a se enquadrar nos esquemas gerais correntes na cultura. Ora, ao mesmo tempo em

que estes esquemas ajudam a perpetuar as memórias também efetuam sua distorção (BURKE, 2005, p.8).

Encontramos aqui a segunda linha de pesquisa do grupo, a *História Cultural*, que é vista como uma possibilidade de estudar a história social e cultural do Nordeste brasileiro, por meio dos movimentos sociais, numa criativa relação entre a história cultural com a história da memória. Podemos encontrar complexas raízes intelectuais que se cruzam e se intercalam em diversas tradições críticas do pensamento ocidental sobre o assunto.

Primeiro, E. H. Gombrich recorda-nos que, no âmbito da tradição do pensamento da Europa moderna, desde o Iluminismo, a história era convencionalmente história cultural, no que concerne às questões relativas a ascensão e queda das civilizações. Era uma história escrita sob a profunda influência do pensamento de Hegel, sendo mais filosófica do que propriamente histórica. A história representava, assim, a expressão concreta da marcha da “civilização”, julgada em termos de alta cultura. A expressão mais aguda de tal historiografia é a obra de Jacob Burckhardt. De certa forma, toda a tradição da historiografia da cultura pode ser descrita como série de intentos sucessivos para salvaguardar a hipótese nuclear de Hegel, sem aceitar sua metafísica. Mas é exatamente a convicção da existência de um espírito coletivo e independente o principal obstáculo para o desenvolvimento de uma autêntica história cultural (GOMBRICH, 1977, p.39 e 52).

O caminho escolhido para a superação dos obstáculos interpostos no diálogo entre a história da memória e a história cultural foi a seleção de duas das principais vertentes da historiografia cultural contemporânea - a da historiografia dos *Annales* e a dos *Cultural Studies* britânicos -, na medida em que ambas as tradições críticas intervêm, de forma vigorosa no século XX, no diálogo sobre as relações entre cultura e sociedade, entre o simbólico e o social, buscando fugir tanto das ambições totalizantes do hegelianismo clássico, quanto dos determinismos presentes na teoria marxista.

No âmbito da tradição historiográfica produzida pelos *Annales*, penso que a história da memória e a história das mentalidades parecem compartilhar de uma agenda e propósito comum, bem como de um sentido de moda e crise, pois a grande atração da história da memória parece ter como suas próprias incertezas e ambas as histórias dependem dos problemas postos e dos métodos utilizados. É interessante realçar dois movimentos cruciais para esta interlocução: que a história da memória seja mais rigorosa teoricamente em

articular o relacionamento entre o social, o político e o cultural e, ao mesmo tempo, ao uso desordenado e compreensivo da memória como um dispositivo explicativo que associa representação e experiência social.

Há uma possibilidade interessante de se articular a história da memória como história da mentalidade coletiva, permitindo que se use a memória para explorar questões mais profundas sobre o papel do passado em sociedade. Este argumento sugere que a história de memória pode ser útil não somente por pensar como o passado é representado dentro de um museu, de um centro de documentação, mas também sobre as convicções, práticas e representações simbólicas que as pessoas comuns fazem do passado. Além disso, ao tomar a memória como um estudo da mentalidade coletiva, a análise provê uma visão compreensiva de cultura e sociedade, que, freqüentemente, está ausente na história de memória, na medida em que há uma tendência fragmentária para focalizar memórias distintas (CONFINO, 1997, p.1389).

Não obstante ser instigante esta proposta, não pode deixar de levar em consideração o risco de uma visão homogênea da cultura e da memória, pois as contradições sociais e culturais presentes quando as pessoas comuns recordam ou produzem determinada leitura do passado invocam sutilmente um consenso, obliteram diferenças e tensões sociais.

Por outro lado, é interessante observar o fato de que a memória se produz também pela mediação da cultura, materializando-se em objetos culturais, que são operadores da memória social, isto é, são, ao mesmo tempo, documentos históricos e monumentos de recordação. Neste sentido, os objetos culturais se apresentam mais como uma conjunção, um entrecruzamento do que a suposta oposição entre “memória coletiva” e “história” (DAVALLON, 1999).

Paralelamente aos *Annales*, desde meados dos anos 1950, os Estudos Culturais britânicos e sua conexão com a História Social inglesa também conduziram à aproximação do social e do cultural, trazendo para o primeiro plano das questões historiográficas a noção de *representação* e a importância dos *processos simbólicos, a linguagem, os discursos, o texto, a oralidade* (FALCON, 2002, p.11-15).

As origens dos estudos culturais se relacionam, segundo Stuart Hall, com a publicação de três livros: *A formação da classe operária inglesa* (1963), de E. P. Thompson, *Cultura e Sociedade* (1958), de Raymond Williams e *Utilizações da Cultura* (1957) de Richard

Hoggart. Estes textos “seminais” e de “formação” fundamentaram a reflexão sobre cultura e sociedade nos anos 60/70, introduzindo elementos novos para se pensar as questões de cultura (HALL, 2003, p.131-159).

Nesse contexto, os livros de Hoggart e de Williams são referências deste debate, na medida em que o primeiro demonstra como a “sociedade de massa” buscava os valores e significados da cultura da classe trabalhadora, ao mesmo tempo em que rejeitava a polarização entre a cultura alta e baixa cultura. Neste sentido, Hoggart entendia a cultura popular como espaço de aprendizagem e formação de senso crítico, pois, ao conceber a cultura na sua contemporaneidade, ela resulta de processo de dominação e resistência (DALMONTE, 1999).

Já o segundo argumenta sobre a unidade de cultura-e-sociedade, no sentido de propor uma interligação entre cultura/vida social. Para Williams, o importante é não só analisar o conteúdo, mas também o emissor e o destinatário da mensagem cultural. Tomando as comunicações como um sistema de produção baseado materialmente e socialmente determinado, o autor foi sensível às implicações do desenvolvimento tecnológico sem cair no determinismo tecnológico, especialmente por conta do fascínio hoje exercido pelas novas tecnologias de informação. Por outro lado, vindo da tradição de estudos literários, Williams tratou também das especificidades do texto, sem cair no modismo teórico da autonomia absoluta do sistema de significados (GARNHAN, 1988, p.123-131).

No mesmo patamar, podemos incluir o livro de Thompson como renovador da abordagem cultural dentro da tradição marxista britânica, quando analisa as experiências da classe trabalhadora dos anos 1790/1830, partindo do questionamento do determinismo econômico e a negação da ação humana, na medida em que, para ele, “o marxismo pode ser melhor entendido como uma teoria da história, não como leis da história, em que os seres humanos vivem padrões de desenvolvimento pré-determinados” (KAYE, 1989, p.160). Assim, em seu magnífico livro, Thompson afirma que a classe é um “fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como uma ‘estrutura’, nem mesmo como uma categoria, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas” (THOMPSON, 1987, p.9).

Portanto, a primeira das “*viradas teóricas*” nos Estudos Culturais é a problematização do encontro entre os estudos culturais e o marxismo, já que o objeto privilegiado dos estudos culturais - cultura, ideologia, linguagem, simbólico - era insuficientemente desenvolvido pelo marxismo, por conta do seu reducionismo e economicismo (HALL, 2003, p.199-218). É neste sentido que, pensando a cultura no contexto de uma totalidade social em processo, Raymond Williams propõe que a teoria de hegemonia de Gramsci pode abrir para o estudo da cultura um campo de possibilidades políticas enormes, na medida em que realça que as formas de determinação política das práticas culturais devem ser pensadas de modo mais conjuntural e flexível do que o modelo marxista clássico. Inspirando-se nestas idéias, o autor reafirma a mobilidade das articulações políticas e ideológicas das práticas culturais, pois depende da rede de relações sociais e ideológicas na qual estão inscritas e como consequência dos caminhos por onde, em determinada conjuntura particular, se articulam com outras práticas (WILLIAMS, 1979).

Duas outras viradas teóricas incidem sobre os Estudos Culturais: o feminismo e as questões da raça. O feminismo produziu uma ruptura, ao reorganizar o campo de maneira bastante concreta, contribuindo para se pensar a questão do pessoal como político, o que abriu para problemas sobre o subjetivo e o sujeito. Também ao trazer a expansão radical da noção de poder, extrapolando a esfera do público, o feminismo propôs a centralidade das questões de gênero e sexualidade para a compreensão do próprio poder. Além disso, proporcionou a reabertura da “*fronteira fechada*” entre a teoria social e a teoria do inconsciente, através da psicanálise. Neste sentido, as feministas contribuíram para diminuir a divisão entre as chamadas Humanidades e as Ciências Sociais, ao relacionar as categorias literárias e preocupações estéticas com as questões sociais (JOHNSON, 2004, p.15-16).

Já as questões de raça, a política racial e a resistência ao racismo estabeleceram uma ferrenha luta teórica, na medida em que evidenciava o profundo “eurocentrismo” da teoria marxista. Mas o que descentrou e deslocou o caminho do *Centre for Contemporary Cultural Studies* e, até certo ponto, dos estudos culturais britânicos foi a chamada “*virada lingüística*”: a descoberta da discursividade, da textualidade. A grande contribuição dos encontros com o trabalho estruturalista, semiótico e pós-estruturalista foi ressaltar a importância da linguagem e da metáfora lingüística para *qualquer* estudo da cultura, que “há sempre algo descentrado no meio cultural, na linguagem, na textualidade, na

significação; há algo que constantemente escapa e foge à tentativa de ligação, direta e imediata, com outras estruturas. E ainda, simultaneamente, a sombra, a estampa, o vestígio daquelas outras formações, da intertextualidade dos textos em suas posições institucionais, dos textos como fontes de poder, da textualidade como local de representação e de resistência” (HALL, 2003, p.211-212). O impacto desta “*virada lingüística*” para os estudos culturais se materializa nas afinidades eletivas com as idéias de M. Bakhtin, na medida em que, com *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, este último exerceu uma função crítica no deslocamento teórico geral da metáfora “base e superestrutura” para uma concepção do ideológico plenamente focado em discurso-e-poder. Com ele, se estabeleceu o caráter definitivamente discursivo da ideologia, ao afirmar que “O domínio da ideologia coincide com o domínio dos signos. (...) Tudo que é ideológico possui um valor semiótico” (HALL, 2003, p.230). Também Bakhtin reiterou que a luta pelo significado se dá como desarticulação e rearticulação dos diferentes índices de valor ideológico dentro do mesmo signo.

A propósito, o trabalho de Bakhtin colaborava em dar respostas às novas teorias da linguagem e à semiótica, ao enfatizar a linguagem como o meio por excelência através do qual as coisas são “*representadas*” no pensamento, sendo, portanto, o meio no qual é gerada e transformada. Porém, na linguagem, a mesma relação social pode ser *distintamente* representada e inferida. E isso ocorre porque a linguagem, por natureza, *não é fixada* a seus referentes em uma relação de um por um, mas é “*multireferencial*”: pode construir significados em torno do que aparenta ser a mesma relação social ou fenômeno.

Assim, a linguagem, enquanto meio de pensamento e do cálculo ideológico, é “polivalente”, o campo ideológico é sempre o campo das “ênfases interseccionadas” e da “intersecção de interesses orientados”. Essa abordagem substitui a noção de significados ideológicos fixos e ideologias de classe por conceitos de terreno de luta ideológica e a tarefa da transformação ideológica (HALL, 2003, p.286).

No âmbito deste debate, gostaria de destacar aqui os problemas da história da memória levantados pelo *Popular Memory Group* do *Centre for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham (Inglaterra), pois colaboram para a reflexão que vem sendo forjada no âmbito do grupo de pesquisa.

Inicialmente, é sugerido que, para definirmos *memória popular*, temos que ampliar o que entendemos por “*escrita da história*”, para além dos limites da escrita histórica acadêmica, pois devemos “incluir todas as maneiras pelas quais um sentido do passado é construído em nossa sociedade”. Na produção social da memória, todos participam, embora de modo desigual, e não necessariamente adquire uma forma escrita ou literária.

Também é necessário estabelecer um estudo *relacional* da “*memória popular*”, articulando a representação histórica dominante ao estudo sobre as experiências históricas subordinadas ou privadas. Assim, as memórias do passado aparecem como campo de disputas sociais em torno do sentido do passado, o que ocasiona, muitas vezes, contestações à “memória dominante”. É por isso que o estudo da memória popular implica *dois* conjuntos de relações: de um lado, “a relação entre memória dominante e formas a ela opostas em todo o âmbito público (inclusive o acadêmico)”, de outro, “a relação destes discursos públicos em sua dinâmica contemporânea com o sentido mais privatizado do passado que é gerado no interior de uma cultura vivida”.

Por fim, que a dominação política envolve definição histórica, na medida em que a “luta constante pela hegemonia tem um interesse substancial na história e particularmente na memória popular. A relação entre história e política, como a relação do passado e presente é, portanto, *intrínseca*: trata-se de políticas da história e de dimensões históricas da política” (GRUPO MEMÓRIA POPULAR, 2004, p.283, 286 e 287).

É na tensão entre objetivos históricos e políticos, entre cânones de objetividade e um interesse pela subjetividade e pelas formas culturais que, inspirada nestas reflexões, Yara Aun Khoury sugere que, na compreensão da transformação histórica, uma tarefa fundamental é

“explorar modos como memórias se fazem e se refazem, tensionam e se articulam na experiência diária, impregnadas não só nas falas, como nos gestos, comportamentos, rituais, tradições, costumes e sensibilidades; distribuídas em outdoors, propagadas pela mídia, forjando-se nos rumores de cada dia” (KHOURY, 2004, p.133).

Há aqui uma clara influência das reflexões de A. Gramsci no contexto dos estudos culturais. Segundo Gramsci, as idéias só se tornam efetivas se, ao final, elas se juntarem a

uma constelação particular de forças sociais. Neste sentido, a luta ideológica faz parte de uma luta social geral por controle e liderança - pela hegemonia. Portanto, a melhor forma de se conceber a relação entre idéias dominantes e classes dominantes é em termos de processos de dominação hegemônica. Neste sentido, no que se refere ao desempenho dos meios de comunicação na construção da hegemonia, há a sugestão de que “devemos analisá-los não apenas como suportes ideológicos dos sistemas hegemônicos de pensamento, mas também como lugares de produção de estratégias que objetivam reformular o processo social” (MORAES, S/D).

Foi com base nestas discussões internas do Grupo de Pesquisa *História Popular do Nordeste*, na convergência entre os estudos relativos a história cultural e história da memória, que os pesquisadores associados têm trabalhado com conceitos e métodos que permitam um contato mais próximo com os universos simbólico e material das classes populares, buscando “recriar a memória dos que perderam não só o poder, mas também a visibilidade de suas ações, resistências e projetos” (PAOLI, 1992, p.25).

Portanto, é no reconhecimento do direito ao passado enquanto dimensão básica da cidadania que objetivamos construir um projeto intelectual coletivo em que, no contexto de uma sociedade democrática, as memórias e identidades de todos os grupos sociais e minorias sejam “*publicizadas*”, para que cada um deles possa conhecer e respeitar as outras versões do passado, e, por meio desse processo, compreender melhor o que os divide, mas também o que os une (GILLS, 1994, p.20).

BIBLIOGRAFIA

- BARRERA, José Carlos Bermejo. La historia, la memoria y el olvido. In: BARRERA, José Carlos Bermejo & MONROY, Pedro Andrés Piedras. *Genealogía de la Historia: Ensayos de Historia Teórica III*. Madrid: Akal, 1999.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BURKE, Peter. *O que é História Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BURKE, Peter. *Variiedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CONFINO, Alon. Collective Memory and Cultural History : Problems of Method. *The American Historical Review*. Volume 102, Issue 5 (Dec., 1997).
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. 2ª edição. Oeiras, Celta, 1999.
- DALMONTE, Edson Fernando. A Cultura Popular a partir dos Estudos Culturais Britânicos. In: *I Colóquio Brasil/Grã-Bretanha de Estudos Culturais/XXII INTERCOM*. Rio de Janeiro: INTERCOM, 1999. Capturado em fevereiro de 2005.
- DAVALLON, Jean. A Imagem, uma Arte da Memória. In: ANCHARD, Pierre [et. al.]. *Papel da Memória*. Campinas/SP : Pontes, 1999.
- DECCA, Edgar Salvadori de. Desavenças da história com a memória. In: SILVA, Zélia Lopes da (org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- FALCON, Francisco. *História Cultural: Uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- FENTRESS, James e WICKMAN, Chris. *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1994.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História Oral: um inventário das diferenças. In: ____ (coord.). *Entre-vistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GARNHAM, Nicholas. Raymond Williams, 1921-1988: A Cultural Analyst, A Distinctive Tradicion. In: *Jornal of Communication*. 38 (4), Autumn, 1988.

- GILLS, John R. – Introduction: Memory and Identity: the history of a relationship. In: GILLS, J. R. (ed.). *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- GOMBRICH, Ernst H. *Tras la Historia de la Cultura*. Barcelona/Caracas/México: Editorial Ariel, 1977.
- GRUPO MEMÓRIA POPULAR. Memória Popular: Teoria, Política e Método. In: FENELON, Déa Ribeiro et. al. (orgs). *Muitas Memórias, Outras Histórias*. São Paulo: Olho d' Água, 2004.
- HALL, Stuart. “Estudos Culturais – dois paradigmas”. In: *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu de (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2004 (Estudos Culturais, 2).
- KAYE, Harvey J. *Los Historiadores Marxistas Britânicos*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 1989.
- KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro et. al. (orgs). *Muitas Memórias, Outras Histórias*. São Paulo: Olho d' Água, 2004.
- KLEIN, Kerwin Lee. On the Emergence of Memory in Historical Discourse. *Representations*. University of California Press, Wntr 2000.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. O esquecimento da memória. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 153: 143/147, abr.-jun., 2003.
- LEONARDI, Victor. *Entre Árvores e Esquecimentos: História Social nos Sertões do Brasil*. Brasília: Editora da UnB/Paralelo 15, 1996.
- MEGILL, Allan. Memory. In: *Encyclopedia of Historians & Historical Writing*. Cambridge: Fitzroy Dearborn, 1999. Capturado no endereço eletrônico <http://historyonline.chadwyck.co.uk> em 31/1/2004.
- MITRE, Antônio. História, memória e esquecimento. In: *Dilemas do Centauro: Ensaios de teoria da história e pensamento latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

- MOMIGLIANO, Arnaldo. A Tradição Herodoteana e Tucídideana. In: _____. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru/SP: EDUSC, 2004.
- MORAES, Dênis de. Notas sobre o imaginário social e hegemonia cultural. In: *Gramsci e o Brasil* (<http://www.artnet.com.br/gramsci>).
- MUDROVICIC, Maria Inês. Alguns consideraciones epistemológicas para una “Historia Del Presente”. In: *Hispania Nova: Revista de História Contemporânea*. nº 1, 1998-2000. Capturado no endereço eletrônico <http://hispanianova.rediris.es> em 13/4/2000.
- NORA, Pierre. La aventura de ‘Les Lieux de mémoire’. In : BUSTILLO, Josefina Cuesta (ed.). *Ayer*. Madrid: Marcial Pons/Asociación de Historia Contemporánea, n. 32, 1998 (número especial Memoria e Historia).
- PAOLI, Maria Célia. Memória, História e Cidadania: O Direito ao Passado. In: DEPARTAMENTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO. *O Direito à Memória: Patrimônio Histórico e Cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.
- PROST, Antoine. *Doce Lecciones sobre la Historia*. Madrid: Cátedra, 2001.
- ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína(orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1996.
- ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora da FGV, 1996.
- THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. V. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

HISTÓRIA E REGIÃO: TÓPICOS DE HISTÓRIA REGIONAL E LOCAL*

Erivaldo Fagundes Neves
Doutor em história pela UFPE
Professor pleno da UEFS

RESUMO

Este artigo discute a noção de construção social do espaço, região como socialmente construído; destaca especificidades regionais do Nordeste do Brasil; e focaliza o local e o regional como recortes espaciais válidos para a pesquisa histórica. Depois de caracterizar o recurso metodológico da História Regional e Local, compara os seus postulados com os da Micro-História.

PALAVRAS-CHAVE: Espaço, Região, História Regional e Local, Micro-História.

ABSTRACT

This article discusses the notion of social construction of place, region as socially constructed; it highlights specificities of the Northeast of Brazil; and it focuses on the regional and local aspects as cuttings valid space for the historical research. After characterizing the methodological resource of the regional and local history, it compares their postulates with the micro-history.

KEY WORDS: Place; Regional and Local History; Micro-History.

* Agradecimentos a: Aruã Silva de Lima, Jhonatas Lima Monteiro, Larissa Penelu Bittencourt Pacheco, Rodrigo Osório Pereira e Sidnara Santana Souza, alunos da disciplina Tópicos em História Regional e Local, do Curso de Mestrado em História da UEFS, pelas leituras e discussões.

Definem-se a historicidade das atividades cotidianas dos grupos sociais pelo lugar e tempo das suas ocorrências. A localidade se constitui no espaço onde uma comunidade se estabelece e se desenvolve. Configura, portanto, uma construção humana, empreendida em organizações comunitárias, com identidades internas e vinculações externas, de modo que extrapola as circunscrições projetadas por governantes, técnicos, estudiosos e incorpora fatores históricos de natureza social, econômica, política e cultural.

A noção de espaço leva à compreensão das relações sociais, tanto conflituosas, quanto consensuais nele desenvolvidas e permite entender os modos de vida com as suas tensões, interações e as interpretações que deles fazem. A construção de uma localidade, por ser atividade de um grupo humano, envolve: constituição de articulações sociais (interatividade e complementaridade); de identidade cultural (sentimento de pertencimento); de especificidade do político (representações, instituições); e de conexão entre as diferentes escalas da organização social (família, classe e intercâmbios extra-grupais). Através do estudo da evolução familiar podem-se reconstituir articulações comunitárias no tempo e no espaço, com a suas inserções nas histórias locais, regionais ou nacionais, conforme a extensão das suas representatividades. Para a história é imprescindível que o espaço tenha representação social, seja definido por um exercício de poder e a comunidade nele estabelecida, seja caracterizada por vínculos culturais, de consangüinidade e de vizinhança. A antropologia, que tem a herança do passado como fundadora, possui traços de identidade imutáveis da localidade no presente. Entretanto, essa incorporação pode-se transformar, por acidente ou intervenção brusca, numa agressão que compromete a totalidade e a permanência da identidade local, com implicações nos registros do cotidiano pretérito do grupo social estudado. Para a história e a sociologia, uma aldeia do antigo regime, como descreveu Braudel, ou o nascimento de uma cidade, como explicou Weber, correspondem à constituição de configurações sociais que implicam em fenômenos, políticos, econômicos, jurídicos, culturais e envolvem agentes individuais e coletivos (BOURDIN, 2001, p. 25-57).

Através da geografia vislumbra-se o espaço como: “categoria do entendimento”, destituída de existência empírica; “atributo dos seres”, sem especificidade geográfica; e ser “específico do real”. Nele apreende-se a relação homem-meio como: “determinista” (influência do meio sobre o homem); “possibilista” (interferência dos fenômenos humanos

na transformação das condições naturais). O espaço constitui um fato social, resultado da ação humana, uma natureza socializada que interfere no processo social pelo seu caráter histórico e para lhe atribuir a historicidade possível de ser construída, numa interação temporal (SILVEIRA, 1990, p. 17-42).

De modo mais amplo que numa localidade, a idéia de região fundamenta-se também no espaço e no tempo, com uma perspectiva social e se associa à noção de sistema nas relações entre grupos humanos articulados interna e externamente. Região constitui uma unidade de análise territorial (teórica) e da organização social no espaço físico (empírica). Dessa acepção surgiu a idéia de região como um subsistema do nacional, que deu origem ao conceito de “desequilíbrios regionais”, objeto da ação proposta pelo GTDN (Celso Furtado) com o instrumento do planejamento, através da SUDENE (SILVEIRA, 1990, p. 17-42).

A concepção de desequilíbrios regionais foi, posteriormente, substituída pelo conceito de desenvolvimento regional sustentável, para exprimir um devir ou “um vir-a-ser desejável do processo de desenvolvimento”, que passou a traduzir “rumos e intenções dificilmente conciliáveis” e “a sugerir dimensões e pretensões muito diversas”, “desde a melhoria das condições de sobrevivência de uma pequena comunidade até uma utopia revolucionária globalizante” (FELDMANN & BERMARDO, 1994, p. 143-165).

O planejamento governamental incorporou a idéia de sustentabilidade numa acepção que englobaria “as dimensões econômica, social e política” nos “avanços das economias regionais”. Definiu o desenvolvimento regional sustentável, como um processo que seria “economicamente eficiente, socialmente justo, ambientalmente responsável e politicamente fundamentado na participação da sociedade”. Ele exigiria um enquadramento espaço-temporal com avanço a longo prazo e se operacionalizaria, inter e intra-regionalmente, com a “continuidade e permanência das ações”; “preocupação com os estoques de recursos naturais; e solidariedade entre as gerações atuais e futuras em diferentes espaços” (BAHIA, 1995, p. 1-31). Nessa ambigüidade conceitual, o desenvolvimento regional sustentável tanto poderia ser um instrumento para se “reconhecer e descrever os vínculos entre degradação ambiental, iniquidade social e o atual estilo de desenvolvimento”, quanto para encaminhar “as possíveis soluções para o campo de mudanças tópicas nos padrões de produção, na tecnologia, nos modelos de gestão, na *performance* das políticas sociais, etc.” (FELDMANN & BERMARDO, 1994, p. 143-165).

Para os que se apóiam na teoria do valor, região significa o espaço de articulação dialética de “uma forma especial de reprodução do capital e, por conseqüência, uma forma especial de luta de classes”, lugar onde se articulam o econômico e o político para assumir “uma forma especial de aparecer no produto social e nos pressupostos da reposição” (OLIVEIRA, 1977, p. 29). O “espaço social” constitui, pois, “uma das categorias de existência material da totalidade nas relações sociais”; o “espaço socioeconômico”, resultado da “articulação de espacialidades próprias às relações definidas nas diferentes instâncias de diferentes modos de produção existentes na formação social” (LIPIETZ, 1988, p. 23; MARTINS, 1987, p. 23-55).

O vago conceito de região, pela imprecisão dos seus limites espaciais, não desvenda um sistema de relações explícitas ou implícitas como os de classe social ou capitalismo. Uma região define-se do mesmo modo que uma localidade, em relação aos seus componentes de tempo, espaço, etnia, cultura, atividade econômica e, por isto, os elementos históricos da sua caracterização não correspondem aos de outro recorte regional (GERBARA, 1987, p. 13-22). Como uma fração mais ampla da espacialidade historicamente construída por uma multiplicidade de fatores, uma região resulta sempre da interveniência das redes de poderes econômicos, políticos, militares, eclesiásticos ou de segmentos sociais. Nesta perspectiva, a idéia de região como parte ou parcela, orienta-se pela noção de totalidade (histórica, geográfica, econômica, social, política) à qual ela integra e, desse modo, fica a depender da totalidade tomada como referência e dos fatores intervenientes considerados na sua definição.

A categoria região, do mesmo modo que a de sertão, é portadora de sentidos históricos, geográficos, sociológicos, antropológicos e de outros campos do conhecimento, com desdobramentos interdisciplinares e transdisciplinares. Com essa carga polissêmica, cada recorte espacial, por ser socialmente construído, revela uma diversidade de características específicas dos viveres e saberes ali praticados, mas, por ser resultado da ação humana traz também facetas comuns a espaços de outras comunidades e deve ser avaliado o seu encaixar na relação de alteridade inter-grupal para identificação de semelhanças e diferenças. Nestas circunstâncias, a delimitação de um espaço, regional ou local, pressupõe “a identidade dos poderes” nele exercidos, dos “sinais que exprimem o seu âmbito” e dos

registros ou memórias que expressam as reações do grupo social a ele submetidos (MATTOSO, 1997, p. 169-194).

Até recentemente, os historiadores em geral, e os da Península Ibérica e da América Latina, em particular, reportavam-se à história regional e local como um recurso desprezível da pesquisa histórica, uma solução para registros de memórias e crônicas históricas de párocos, professores de cursos propedêuticos, curiosos e eruditos locais. Somente interessavam aos historiadores profissionais os fatos que, de algum modo, influíram na história nacional e os acontecimentos locais influenciados por essa história mais geral (BARBOSA, [1993], p. 31-54). Eles negavam quaisquer méritos ao objeto local como artifício da investigação histórica (MARTÍN GELABERT, 2001, p. 97-149). Desqualificavam cientificamente os memorialistas e cronistas regionais e locais e denunciavam as deficiências metodológicas e debilidades teóricas dos seus estudos.

A história regional e local evoluiu, portanto, de uma situação de desprezo para outra de relativo sucesso acadêmico, com o desenvolvimento de processos de investigação histórica, pela pesquisa universitária e fundamentações epistemológicas, que conferiram credibilidade às elaborações históricas regionais e locais. Em Portugal, por exemplo, ganhou foro de atividade científica a partir do Colóquio sobre Áreas Regionais Portuguesas, promovido pela Academia Portuguesa de História, em 1975 (BARBOSA, [1993], 31-54) e desde então, difundiu-se como método válido para a produção historiográfica.

No Brasil, depois algumas discussões suscitadas por trabalhos apresentados em seminários, congressos e simpósios, a questão regional, de modo mais amplo e a história regional e local, mais especificamente, tornaram-se temas exclusivos de eventos. Em 1982, por exemplo, o Curso de Mestrado em Sociologia do Programa Integrado de Mestrado em Economia e Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco promoveu o seminário “Nordeste – Estrutura Econômica e Social, Desenvolvimento e Processos Políticos”, cujos textos apresentados foram reunidos em livro (MARANHÃO, 1984). Ressalta-se que, em Pernambuco, a temática regional vinha em debate desde as primeiras décadas dos séculos XX, com a proposta de uma regionalização que assegurasse centralidade de/para Recife. Como resultado desse regionalismo pernambucano instituiu-se a região Nordeste, que se firmou pelas suas características geofísicas, econômicas, sociais e, sobretudo, culturais e ganhou maior projeção a partir do Plano de Metas do governo Juscelino Kubitschek, com o

estudo do Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste – GTDN, coordenado por Celso Furtado.

Duas mesas-redondas, em julho de 1985, marcaram a definição do campo de conhecimento que ainda se apresentava como História Regional, como objeto de estudo no Brasil: “A Questão Regional é Relevante para as Ciências Sociais?”, realizada pelo Núcleo de Estudos Regionais e Centro de Memória da UNICAMP, na cidade de Águas Claras, em São Paulo, sob a coordenação de José Roberto do Amaral Lapa, que reuniu os textos apresentados em livro (GERBARA, 1987); e “História Regional”, promovida no XIII Simpósio da Associação Nacional de Professores Universitários de História, na cidade de Curitiba, no Paraná, cujos textos que nortearam os debates também deram origem a um livro (SILVA, 1990). A aceitação acadêmica e a qualificação metodológica da história regional e local, não decorreram, pois, do reconhecimento de eventuais méritos dos cronistas e eruditos locais, mas da instituição e subsequente generalização dos estudos pós-graduados em história, em todo o hemisfério ocidental, e da consequente evolução dos métodos da elaboração historiográfica.

Na formulação contemporânea, a história regional e local tem seu mais remoto antecedente nas anotações sobre *histoire rurale régionale et histoire locale*, de Marc BLOCH (1961, p. XXX-XXXIII), que se desenvolveu posteriormente como desdobramento da *nouvelle histoire* francesa, com as monografias de Emmanuel Le Roy e Pierre Goubert, elaboradas como paradigmas de uma história regional geral, para abordar as regiões econômicas mundiais. Apoiava-se na perspectiva da longa duração braudeliana, mas a dimensão geográfica apenas a emoldurava introdutoriamente, sem o papel de condutora da idéia. O seu objeto de estudo (o homem no seu cotidiano historicamente construído) distinguiu-se do que se propunha estudar no paradigma inicial (o espaço) (HUNT, 1992, p. 4), para situar-se nas ações humanas urdidas no espaço de uma região ou localidade.

Como qualquer outra metodologia da pesquisa histórica, a da história regional e local apresenta deficiências e méritos. Por isto, requer aplicação adequada às fontes e aos objetivos. Acusam-na, por exemplo, de apresentar uma perspectiva caleidoscópica da realidade histórica com o enfoque de pequenos recortes espaciais. Há, também, quem a situe com o embasamento teórico e metodológico que a consolidou, entre os níveis estatal e familiar, com a função de vincular o local com o supra-local (MARTÍN GELABERT,

2001, p. 97-149). Nestas circunstâncias, ela deve oferecer alternativas de análise, como a identificação de diferenças e a possibilidade de abordagem de especificidades e particularidades do cotidiano comunitário e articular o individual com o social (AMADO, 1990, p. 7-15), fatores fundamentais dos estudos comparados, agrários ou urbanos, e de outros não alcançados pelos enfoques sistêmicos ou de grandes recortes espaciais que procuram identificar semelhanças na totalidade histórica do nacional e do universal.

A história regional e local constitui-se, portanto, numa proposta de investigação das atividades cotidianas de comunidades conectadas historicamente num território, conscientes do pertencimento a ele, integradas, portanto, em afinidades territoriais, consangüíneas, políticas, culturais e econômicas, com a identificação das suas interações internas e articulações exteriores, na perspectiva da totalidade histórica, como meio de se alcançar o conhecimento de viveres e saberes em dimensões inatingíveis por outras abordagens sistêmicas ou de abrangências espaciais mais amplas (NEVES, 2002, p. 45).

A metodologia dos estudos regionais e locais pode ser aplicada tanto a uma região continental (África Ocidental), quanto a uma nacional (Nordeste do Brasil), provincial/estadual (Capitania de Ilhéus, Chapada Diamantina) e até mesmo municipal (Caetité, Feira de Santana) ou a um bairro (com os artifícios da história urbana) e uma fazenda (com os recursos da história agrária). Desse modo, a história regional e local, com o enfoque sobre o cotidiano de pequenos mundos ou grupos sociais que como tais se identificam, procura alcançar a totalidade histórica com a identificação e problematização das interconexões locais, regionais, nacionais, continentais e universais. Nessa perspectiva, a investigação histórica regional e local deve recorrer ao método comparativo, com o confronto dos dados de uma região com os de outra, identificação de eventuais diferenças e particularidades de cada uma delas. A comparação “não só serve para estabelecer fatos sobre os quais não há dados diretos nas fontes, mas também para apoiar hipóteses sobre explicações causais e para tirar conclusões gerais” (TOPOLSKY, 1992, p. 366).

Paralelamente ao desenvolvimento da metodologia da história regional e local na França, articulou-se, na Itália, o recurso da micro-história, definida pela redução da escala de observação, também para se perceber aspectos inatingíveis por outras metodologias, e não apenas pelo espaço ocupado por um grupo social que se estuda. Ela não necessita do micro-

recorte espacial, porque se dedica tão somente a fenômenos sociais alcançáveis nesses limites.

A matriz metodológica da micro-história desenvolveu-se com os estudos de cultura, especificamente na interação entre o popular e o erudito nas ações cotidianas, reveladoras da dinâmica do saber, capaz de transpor a estratificação social. Além de se embasar na idéia de “paradigma indiciário”, fundamenta-se na concepção de “análise intensiva” dos detalhes e na de “redução de escala” do objeto de estudo, desenvolvidas na Itália por Carlo GINZBURG (1989, p. 143-179) e Giovanni LEVI (1992, p. 133-161) (LIMA, 2006, 277-363). Suas proposições apoiaram-se nos conceitos da “circularidade cultural”, da “intertextualidade” e da “polifonia de registros discursivos que pode se esconder em um texto ou enunciação”, de acordo com os estudos lingüísticos de Mikhail Bakhtin, na análise do discurso com a identificação das “regularidades discursivas” e “modalidades enunciativas”; no método genealógico de investigação elaborado por Michel Foucault, para estudos das relações de poder em prisões, manicômios e hospitais; e na psicanálise freudiana.

Entretanto, em estudo posterior, Ginzburg não citou Bakhtin nem Foucault e lembrou que o mexicano Luís González y González distinguira “a micro-história da *petite histoire*, anedótica e desacreditada”; e reafirmara a identidade com “a chamada história local”, “na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos”, que Nietzsche definira como “antiquária ou arqueológica”. González y González apresentara, no México, o método de estudo do “mundo centrado na família ou na aldeia”, como “história local” (GINZBURG, 2007, p. 249-279).

Há diversas concepções de micro-história. Jacques REVEL (1998, p. 15-38) destacou a “recepção” norte-americana, baseada no “paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg e a “versão” francesa, que seria “uma interrogação sobre a história social e a construção de seus objetos”. Nessa diversidade, o objeto de estudo da micro-história pode ser uma prática social específica, a trajetória de um agente histórico, uma ocorrência qualquer, algo que possa revelar fenômenos sociais ou culturais. Ela promoveu o indivíduo a objeto da história social e, desse modo, não estuda a comunidade, mas o que através dela pode-se alcançar. Focaliza uma micro-realidade para tentar compreender aspectos de um macro-universo. Importa mais o que observa, a escala e a intensidade da observação, que a unidade

observada. Procura, pois, alcançar algo de validade para toda a sociedade, num fragmento do social, num recorte temático transversal.

A história regional e local e a micro-história constituem recursos metodológicos distintos, com instrumentos de análise e procedimentos próprios no empreendimento da investigação histórica. Suas diferenças sobressaem-se mais que as eventuais semelhanças, como o estudo de pequenos recortes espaciais por um lado e a redução da escala de observação por outro, ambos com o objetivo de alcançar fenômenos inatingíveis pelos estudos de grupos sociais em grandes recortes espaciais ou pelas macro-análises. A história regional e local procura descobrir com a análise do cotidiano de uma comunidade, as suas relações com a totalidade histórica; a micro-história, na investigação intensiva de fragmentos do cotidiano comunitário ou de um indivíduo, tenta identificar macro-fenômenos sociais. As duas metodologias partem, portanto, da análise de uma particularidade tomada como paradigmática para a perspectiva de totalidade para uma, ou visão do geral, para a outra.

Embora a história regional e local tenha como objeto de estudo o cotidiano de agentes históricos, para alcançar viveres e saberes do passado de grupos humanos nos seus respectivos contextos espaciais, sociais, políticos, econômicos e culturais e a micro-história vise apenas fenômenos reveladores das relações desses grupos, as duas metodologias tentam desvendar facetas do cotidiano social em todas as estratificações, independente da relação desses agentes históricos com as instâncias dos poderes aos quais se vinculam ou se submetem.

Dito de outro modo, como dessemelhanças destacam-se as opções da história regional e local pela totalidade histórica a partir do pequeno mundo de um grupo social historicamente construído num determinado tempo e lugar, enquanto a micro-história prefere analisar fragmentos de ocorrências históricas na forma de recorte temático, através de uma pequena comunidade sem, necessariamente, recorrer ao espaço onde os fatos ocorreram. Em outras palavras: a história regional e local define seu objeto de estudo pelo pequeno recorte espacial; a micro-história, pelo micro-recorte temático. Enquanto a primeira dedica-se à descrição e análise do cotidiano passado de uma comunidade, com embasamento em documentos municipais, paroquiais, cartoriais e particulares (NEVES, 2002, p. 95-103), a segunda, para seguir a trilha metodológica de François Furet, que recomendou a rejeição do etnocentrismo e da teleologia (GINZBURG, 2007, p. 249-279), transmitidos pela

historiografia do século XIX, apoia-se na antropologia cultural de Clifford Geertz para realizar a pesquisa intensiva em pequena escala (LEVI, 1992, p. 133-161) e, “com um componente histórico mais forte”, na obra antropológica de Marshall Sahlins (1990), tomada por muitos como “modelo para a investigação histórica” (IGGERS, 1998, p. 85). De modo esquemático pode-se dizer que a metodologia da história regional e local restringe o espaço e dilata o tempo da investigação, a da micro-história reduz a escala da observação e intensifica o detalhamento da análise; a história regional e local vislumbra o pequeno mundo de uma comunidade na sua relação com outros grupos sociais semelhantes e com a totalidade histórica, a micro-história vê na comunidade um meio de compreender aspectos específicos da sociedade mais amplamente (BARROS, 2004, p. 152-179); enfim, para a história regional e local importa a unidade observada, o espaço socializado, o cotidiano compartilhado, para a micro-história, a escala da observação numa análise intensiva dos indícios, dos detalhes, das ocorrências secundárias.

BIBLIOGRAFIA

- AMADO, Janáina. História e região: reconhecendo e construindo espaços. In: SILVA, Marcos A. da. *República em migalhas: história regional e local*. São Paulo: ANPUH; Marco Zero; Brasília: CNPq, 1990.
- BAHIA. Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional – CAR. Modelo teórico-metodológico; Programa de Desenvolvimento Regional Sustentável – PDRS. *Cadernos CAR*. Salvador, n. 5, p. 1-31, nov. 1995.
- BARBOSA, Pedro Gomes. História e memória local. In: _____. *Lisboa, o Tejo, a terra e o mar* (e outros estudos). Lisboa: Colibri, [1993].
- BARROS, José d'Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BLOCH, Marc. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Tome deuxième. Supplément établi par R. Dauvergne d'après les travaux de l'auteur. Paris: Librairie Armand Colin, 1961, p. XXX-XXXIII.
- BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- FELDMANN, Fábio; BERMARDO, Maristela. Desenvolvimento sustentável no Brasil (as pedras no caminho do possível). *Planejamento e Políticas Públicas*. Brasília (IPEA), n. 11, p. 143-165, jun./dez. 1994.
- GERBARA, Ademir. A importância dos estudos regionais para as Ciências Sociais. In: GERBARA, Ademir [et al]. *História Regional: uma discussão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1987.
- GINZBURG, Carlo. Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito. In: _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GTDN – Grupo de Trabalho para o desenvolvimento do Nordeste. *Uma política de desenvolvimento econômico para o Nordeste*. 2. ed. (1. ed. Rio de Janeiro: DIN, 1959). Recife: SUDENE, 1957.
- HUNT, Lynn. História cultura e texto. In: _____ (Org). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- IGGERS, Georg G. *La ciência histórica en el siglo XX: las tendencias actuales, una visión panorámica y crítica del debate internacional*. Barcelona: Idea Books, 1998.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LIPIETZ, Alain. *O capital e seu espaço*. São Paulo: Nobel, 1988.
- MARANHÃO, Sílvio (Org.). *A questão Nordeste: estudos sobre formação histórica, desenvolvimento e processos políticos e ideológicos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- MARTÍN GELABERT, Miquel. Historiadores Locales y historiadores universitarios. La historiografía española en su contexto internacional, 1948-1965. In: CABRERA ACOSTA, Miguel Ángel [et al]. *Lecturas de la Historia*. Nueve reflexiones sobre história de la historiografía; FORCADELL, Calos y PEIRÓ, Ignácio (Coord.); Zaragoza: institución “Fernando el Católico”, 2001.
- MARTINS, Paulo H. N. Estado, Espaço e região: novos elementos teóricos. In: GERBARA Ademir [et al]. *História regional: uma discussão*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1987.
- MATTOSO, José. A história regional e local. In: _____. *A escrita da história: teoria e métodos*. Lisboa: Estampa, 1997.
- NEVES, E. F. *História regional e local: fragmentação e recomposição da história na crise da modernidade*. Feira de Santana: UEFS; Salvador: Arcádia, 2002.
- OLIVEIRA, Francisco de. *Elegia para uma re(li)lição: SUDENE, Nordeste, planejamento e conflito de classes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: _____ (Org). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SILVA, Marcos A. da. *República em migalhas: história regional e local*. São Paulo: ANPUH; Marco Zero; Brasília: CNPq, 1990.
- SILVEIRA, Rosa Maria Godoy da. Região e história: questão de método. In: SILVA, Marcos A. da. *República em migalhas: história regional e local*. São Paulo: ANPUH; Marco Zero; Brasília: CNPq, 1990.
- TOPOLSKY, Jerzy. *Metodología de la historia*. Madrid: Catedra, 1992.

PATRIMÔNIO, PÓS-COLONIALISMO E REPATRIAÇÃO ARQUEOLÓGICA *

Lúcio Menezes Ferreira

Graduado em História pela UFS.

Mestre e Doutor em História Cultural pela Unicamp.

Pesquisador (bolsa de pós-doc FAPESP) do Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp.

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir as relações entre patrimônio, pós-colonialismo e repatriação arqueológica. Ao explorá-las, levantam-se algumas questões: Quais são as vozes políticas que clamam pela gestão do patrimônio? Como os grupos subalternos se inserem nas políticas de representação do patrimônio? Como as políticas de repatriação favorecem as discussões sobre as articulações entre o ponto de vista nativo da História e os processos de hibridização cultural?

Palavras-Chave: patrimônio, pós-colonialismo, repatriação Arqueológica, indígenas dos Estados Unidos, aborígenes australianos.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the relationships between cultural heritage, postcolonialism and the repatriation of archaeological artifacts. Who are the political voices that demand control over cultural patrimonies? How do subaltern groups place themselves in the politics of the representation of cultural heritage? How the politics of repatriation bring about discussions about the articulation between the local points of view on history and the cultural hybridization process?

Key Words: Patrimony, post-colonialism, repatriation, indigenous populations of the US, Australian aborigines

* Os temas e problemas deste artigo foram apresentados, no segundo semestre de 2005, em dois cursos de extensão. O primeiro foi ministrado em várias cidades, junto ao projeto Teia do Saber (Convênio Unicamp/Secretaria de Educação do Estado de São Paulo), para os professores da rede pública do Estado de São Paulo. Ministrei-o, ainda, ao lado de Fábio Adriano Hering, no Festival de Inverno de Ouro Preto (25 a 28 de julho de 2005). Um público diverso participou do curso: professores da rede pública de Minas Gerais, gestores e conselheiros municipais do patrimônio histórico de Ouro Preto e Mariana, alunos da UFOP e da PUC de Belo Horizonte. Devo, portanto, agradecer a todos os participantes dos cursos. As discussões ensejadas e experiências compartilhadas mudaram várias de minhas perspectivas acerca das políticas de representação do patrimônio. Devo, ainda, um agradecimento especial ao amigo Fábio Adriano Hering. Sem ele, muitas das idéias aqui argumentadas não seriam possíveis. Outros colegas e amigos leram as versões preliminares deste texto: Pedro Paulo Abreu Funari, Sandra Pelegrini, Gilson Rambelli, José Alberione dos Reis, Fernanda Bordin Tocchetto, Javier Natri, Cristóbal Gnecco e Alejandro Haber. A eles também sou muito grato. Por fim, devo agradecimentos à FAPESP, pelo financiamento, desde 2000, de minhas pesquisas. Pelas idéias apresentadas, contudo, sou o único responsável.

“Quanto mais os arqueólogos fazem descobertas, mais descobrem impérios”

(Gilles Deleuze e Félix Guattari. **Mille Plateaux**, 1980)

“Desecrate a white grave and you get a jail.

Desecrate an Indian grave and you get a Phd”

(Walter R. Echo-Hawk. Senior Staff Attorney for the Native American Rights Fund, 1980)

As palavras do título deste artigo ocupam, hoje, um campo agitado e turbulento. Elas manifestam boa parte dos conflitos e problemas contemporâneos das pesquisas arqueológicas e das políticas de patrimônio. Meu objetivo, aqui, é o de descrever esses conflitos e problemas. Começamos pela definição daquelas palavras em suas inter-relações. Quando falo em patrimônio arqueológico, penso, sobretudo, na institucionalização da cultura material para fins políticos. A cultura material, mesmo a do mais remoto passado, pode servir aos diferentes grupos sociais para criar e valorizar identidades culturais. Ela é capaz de mediar relações políticas e sociais, de fortalecer hierarquias e poderes, legitimando-as por meio de testemunhos materiais que lhes dão sustentação.

Para definir o que é repatriação, gostaria de dar um exemplo. Recentemente, o Governo de Ancara reivindicou a museus europeus a repatriação, ainda que apenas para uma única exibição pública, do material arqueológico que Heinrich Schliemann (1822-1891), no século XIX, recolheu do solo turco. Schliemann, empunhando a *Ilíada*, anunciara ao mundo uma fascinante descoberta: o encontro do tesouro de Príamo. Não há nenhuma evidência histórica que associe o atual Governo de Ancara ao rei Príamo da Guerra de Tróia. Contudo, exhibir publicamente as jóias de Helena mostraria, ao povo turco, uma herança cultural coberta de ouro e glória. Reforçaria um senso de identidade nacional ancorando-o num passado longínquo, imortalizado nas páginas de Homero. Assim, tradicionalmente, a idéia de repatriação implica manipular o patrimônio arqueológico para vinculá-lo à identidade de uma nação e ao Estado.

Pouco importa, neste caso, o erro histórico. Ainda no final do século XIX, evidenciou-se que os artefatos de ouro achados por Schliemann não provinham dos povos e eventos versificados por Homero (HERING, 2005). Contudo, as pesquisas de Schliemann se fizeram em condições históricas muito particulares. Naquele contexto, marcado pelo colonialismo, via-se como rotineiro que um arqueólogo de uma potência colonial

assomasse a outros continentes, escavasse o solo, recuperasse materiais e, por fim, no-los transportasse para figurar nas coleções de museus metropolitanos. E é justamente esse passado colonial das pesquisas arqueológicas que tem majoritariamente justificado os reclames pela repatriação dos materiais arqueológicos.

O que nos remete à nossa terceira definição. O hífen de pós-colonialismo não deve iludir-nos. Pós-colonialismo não significa propriamente um período que já passou. Há uma imensa literatura a discutir como as grandes estruturas coloniais, desmanteladas após a Segunda Guerra Mundial, continuam a exercer, de uma maneira ou de outra, influência cultural e política considerável no presente (HALL, 1996). Embora o pós-colonialismo seja uma disciplina multiforme, com perspectivas teóricas e metodológicas variadas, é possível dizer que um de seus objetivos é exatamente o de mapear as modulações assumidas pelo passado colonial no presente histórico (MacLEOD, 2000; MOORE-GILBERT, 2000). As políticas de repatriação do patrimônio arqueológico é um dos pontos de tensão, um campo agitado e turbulento, como eu disse a princípio, no mapa que assinala as formas de sobrevivência do colonialismo no quadro das relações globais do mundo contemporâneo.

Situarei este ponto de tensão, este campo de ebulição, lançando duas questões principais: Quais são as vozes políticas que clamam pela salvaguarda do patrimônio e pela legitimidade de interpretação sobre o passado? E, especialmente, como os grupos subalternos se inserem nas políticas de representação do patrimônio? Minhas respostas a estas questões perseguirão um fio condutor que nos conduzirá a uma terceira questão, também ela atinente aos estudos pós-coloniais: em que medida as políticas de repatriação favorecem as discussões sobre as relações entre o ponto de vista nativo da História e os encontros culturais, sobre as traduções entre culturas ou, para dizê-lo de outro modo, os processos de hibridização cultural?

GOVERNAR COM O PATRIMÔNIO

Para esboçar os contornos gerais destas questões é preciso delinear, inicialmente, os dois mecanismos políticos que engendraram a noção moderna de patrimônio. O primeiro deles é o nacionalismo. Para resumir a relação entre patrimônio e nacionalismo em uma sentença, poder-se-ia dizer que *nenhum Governo governa sem patrimônio*. Afinal, no mundo

moderno, a constituição da idéia de patrimônio nasceu sob a égide da Revolução Francesa. Neste momento, particularmente durante o período jacobino, o Estado arregimenta uma série de instituições para administrar e conservar o patrimônio histórico (CHOAY, 2001). A meta política visada pela administração do patrimônio foi a de efetivar as idéias de nação e cidadania. Desde a Revolução Francesa, portanto, o conceito de cidadania passa pela posse do patrimônio público. Ser cidadão e pertencer a uma nação implica imbuir-se de um passado tangível, materializado no patrimônio. Cria-se o que Pierre Nora chamou de lugar de memória: a fundação de marcos definitivos e imorredouros voltados à celebração de fatos históricos (NORA, 1984). Instituíram-se imbricações entre política, construção de espaços urbanos, atividades cívicas e monumentos comemorativos de episódios e heróis nacionais (AGULHON, 1988).

Inventaram-se, por meio do patrimônio, as tradições nacionais. Nas palavras do historiador Eric Hobsbawm, tais tradições foram criadas, após as Revoluções Francesa e Industrial, a partir do lugar conferido pelo poder político do Estado. As tradições estribaram-se numa leitura de fragmentos culturais de longa duração, direcionando-se para símbolos, celebrações e, sobretudo, suportes materiais que deram visibilidade à nação (HOBSBAWM, 1984a, p. 12). Hobsbawm considera, igualmente, que desde meados do século XIX as tradições inventadas, em todas as sociedades modernas, tiveram peso coercitivo na vida pública dos cidadãos. Revestiram de forte carga emotiva os sinais emblemáticos da identidade e soberania nacionais (HOBSBAWM, 1984b, p. 275).

O patrimônio, jungido pela retórica nacionalista, estipula o cânone cultural e a memória oficial de uma nação. Serve para circunscrever os lugares plácidos de refinamento apolíneo dos grupos dominantes e para incutir a idéia de ancestralidade e legitimidade do poder estatal. Como cânone cultural de um Estado, o patrimônio veicula as hierarquias de valores, de patriotismo, de lealdade, de pertencimento, de fronteiras geopolíticas. Incute nas memórias coletivas o que deve ser excluído e incluído, o que deve ser lembrado e cultuado, esquecido e silenciado.

O segundo mecanismo político ao qual atrela-se a noção moderna de patrimônio é o colonialismo. Isso fica claro na própria origem da pesquisa arqueológica. Como diz Lynn Meskell, a origem da Arqueologia é indissociável das relações ideológicas entre exploração, mercantilismo e colonialismo (MESKELL, 1998, p.3). A dominação colonial

implicou não só na extração das riquezas naturais e minerais, mas também das riquezas arqueológicas, que abasteceram abundantemente os museus metropolitanos. Uma colonização de artefatos por meio da qual se teceram representações culturais dos colonizados como povos bárbaros, primitivos, sem direitos (PATTERSON, 1997), legitimando-se, assim, o domínio colonial (HINGLEY, 2000, p. 6). A Arqueologia sempre acompanhou as pretensões de expansão territorial dos impérios. Um exemplo, dentre tantos outros, é-nos fornecido pelos Estados Unidos. Durante as três primeiras décadas do século XX, quando os Estados Unidos ambicionaram o Caribe, uma série de pesquisas arqueológicas justificou políticas coloniais nas porções insulares da região, como foi o caso, em Porto Rico, com os trabalhos de Julian Steward (SÁNCHEZ, 2004).

A consciência desta ligação entre patrimônio, nacionalismo e colonialismo levou alguns arqueólogos a redefinirem a própria palavra Arqueologia. Para Michael Shanks e Christopher Tilley, a Arqueologia deve definir-se não como estudo do passado, mas como estudo do poder (SHANKS & TILLEY, 1987). Isto porque esta intersecção entre patrimônio arqueológico, nacionalismo e colonialismo promoveu e promove conflitos diversos. É ela que faz com que as políticas de representação e seleção do patrimônio sempre atuem num campo agitado e turbulento. O passado, configurado pelo patrimônio arqueológico, assenta-se num campo minado. É que o passado ainda não passou. O patrimônio arqueológico torna-o palpável, tangível. O passado, materializado pela cultura material, é sempre institucionalizado. Compõe as relações de força das sociedades. As representações culturais sobre o passado articulam as táticas de governo, as estratégias de poder, de cultura e sociedade.

Assim, o patrimônio é periodicamente selecionado, re-selecionado, revisado, dispensado e, muitas vezes, deliberadamente destruído. O cinema contemporâneo captou bem essa questão. Wolfgang Becker, em *Adeus Lênin!* (2004), montou várias seqüências, campos e contra-campos (diríamos em linguagem cinematográfica), mostrando como todo o cenário urbano da então Alemanha Oriental, após a queda do Muro de Berlim, foi substituído: a estátua de Lênin deu lugar aos ícones do capitalismo. O patrimônio material é um poderoso símbolo do conflito. Tanto é assim que, em 1991, fundamentalistas hindus demoliram mesquitas na Índia, sob a justificativa de que elas se erigiram sobre os vestígios de seus legendários heróis. Sérvios e croatas, durante a guerra da Iugoslávia, destruíram-se não

apenas com armas de fogo, mas também simbolicamente, cada qual demolindo os monumentos de seus respectivos oponentes. Recentemente, selecionou-se o lixo do *World Trade Center* para uma exposição pública na *Smithsonian Institution*, o Museu Nacional dos Estados Unidos, com sede em Washington (SHANCKS et all, 2004).

O GOVERNO DE SI PELO PATRIMÔNIO

Neste ponto, já podemos articular respostas para as questões propostas neste artigo. Uma das vozes que clama pela salvaguarda do patrimônio arqueológico e pela legitimidade das interpretações sobre o passado é a da soberania política dos Estados. Trata-se de uma voz oficial, canônica, a falar pelo Governo das populações nacionais. Trata-se, também, de uma voz cujo idioma prega a hegemonia imperial, o governo colonial, a sujeição do “bárbaro”, do “selvagem”. Mas há, ainda, outras vozes, dissonantes e altissonantes, que se fazem ouvir neste debate: as vozes das minorias, dos grupos subalternos, dos excluídos pelas representações nacionalistas ou inferiorizados pelo passado colonial. Hoje, diversos grupos sociais exigem o direito de gestão do patrimônio arqueológico: os imigrantes da Era da globalização (*New Age travellers, Resident Aliens*), grupos de religiões “pagãs” (FINN, 1997) e as ecofeministas (HODDER, 1998).

Podemos novamente sintetizar o problema numa sentença, dizendo: *o governo de si implica governar o patrimônio*. As minorias étnicas, os grupos marginalizados e subalternos, alijados, elididos ou silenciados nas narrativas nacionalistas e colonialistas de representação do patrimônio, estão, hoje, conscientes de que o passado ainda não passou. Os grupos subalternos e marginalizados parecem incorporar as teses de Walter Benjamin. Querem reconstruir o destruído a partir dos escombros acumulados pela marcha triunfal dos vencedores; sabem que o que se chama de bens culturais resultou de uma pilhagem, que qualquer documento cultural é um documento de barbárie (BENJAMIM, 1991, p. 156-157).

Essa percepção radical conduziu a mudanças significativas na gestão moderna do patrimônio arqueológico. Surgiram, assim, outras vozes, desta vez acadêmicas, que engrossaram o coro em favor dos grupos subalternos: arqueólogos, museólogos, curadores, em associação com movimentos civis diversos, têm valorizado, na extroversão do

patrimônio arqueológico, estruturas não oficiais. Procura-se manejar e exibir as culturas dissidentes, as contra-culturas, as memórias regionais e locais, um conjunto de práticas culturais ligadas aos pobres, marginalizados, trabalhadores, rebeldes, artistas populares, etc (BYRNE, 1991).

Tais políticas de representação do patrimônio se coadunam com proposições centrais do pós-colonialismo. Em primeiro lugar, elas podem encontrar, no pós-colonialismo, uma linguagem e uma política que descentra as narrativas tradicionais focadas na divisão ontológica entre o Ocidente e os outros povos, nucleadas na supremacia cultural e legitimação colonial (YOUNG, 2003). Em segundo lugar, as políticas de representação do patrimônio, ao privilegiarem estruturas marginalizadas e vozes marginais, podem aplicar a proposição do historiador indiano Ranajit Guha: as pretensões hegemônicas das narrativas colonialistas, bem como nacionalistas, nunca se sobrepuseram totalmente em vastas áreas da vida dos grupos subalternos (GUHA, 1997). Sempre houve espaço para as contra-narrativas e as interpretações alternativas do passado, para o dissenso e a resistência.

Vejamos isso mais de perto, observando os debates sobre repatriação arqueológica.

POLÍTICAS DE REPATRIAÇÃO

As políticas de repatriação emergiram, sobretudo, no intercurso das lutas de libertação anticolonial, a partir de meados dos anos 1950. Os povos colonizados conscientizaram-se de que o passado foi, além das terras e riquezas, objeto de expropriação e legitimação do colonialismo. Retomar o passado, expropriar os expropriadores, reaver as coleções espalhadas pelos museus das potências coloniais, integrou os nacionalismos diversos do Terceiro Mundo (PACZENSKY, 1985). As novas nações buscavam e buscam, com as políticas de repatriação, reafirmar sua herança cultural e forjar, com a cultura material, símbolos para uma identidade nacional (GREENFIELD, 1996).

As políticas de repatriação, contudo, deram-se não apenas por meio das narrativas nacionalistas. Pode-se acompanhá-las, também, em lutas mais localizadas, de grupos “menores”, subalternos. Dois diversificados grupos sociais destacam-se por suas campanhas pela repatriação: os aborígenes australianos e os indígenas dos Estados Unidos. Os reclames destes grupos nativos pela repatriação ligam-se diretamente a História de

resistência à colonização. Nos Estados Unidos, numerosos líderes indígenas, a partir do final do século XVIII, conclamaram os diferentes grupos nativos para resistir às agressões do recém formado governo americano (WALLACE, 2000). Criaram um sentimento Pan-Nativista: o despertar de um “nós” indígena em oposição a um “eles” “branco” e europeu. Por sua vez, os aborígenes australianos, desde o início da colonização inglesa, bateram-se em armas contra os colonizadores, desencadeando guerrilhas coloniais (REYNOLDS, 1982).

Esse passado de resistência bateu às portas do presente, chamando a esses grupos nativos para a ação e o engajamento políticos. As campanhas pela repatriação articularam-se, com efeito, a uma série de movimentos civis. No início dos anos 1920, já havia, por toda a Austrália, organizações políticas aborígenes, que se intensificaram e se multiplicaram nas décadas seguintes, dando ensejo, hoje, a vários centros culturais (COLLEY, 2002). Os indígenas norte-americanos, por seu turno, possuem, desde os anos 1960, sólidas organizações políticas (SIMPSON, 2001).

Como os pós-colonialistas, os aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos sublinham que o passado colonial não é fogo morto, fogo ultraleve de lareira que se contempla tranqüilo. Eles entendem que o passado colonial se transfigurou, mas continua vivo no presente, demarcando as políticas públicas e o senso de identidade cultural. Um exemplo da reconfiguração moderna do passado colonial é-nos dado pelo arqueólogo Denis Byrne. Seu estudo sobre Arqueologia da paisagem e manejo do patrimônio arqueológico na mostra como o espaço geográfico, na Austrália, ainda é organizado de modo racializado e permanece segregando os aborígenes. A topografia social do presente australiano carrega consigo os estereótipos culturais e hierarquizações “raciais” do passado colonial (BYRNE, 2003).

Tanto nos Estados Unidos, quanto na Austrália, a Arqueologia acionou engrenagens coloniais, decretando o conceito de *terra nullius* (terras que não pertencem a ninguém). A idéia de vazio demográfico, os conceitos difusionistas de imigração de povos mais avançados que colonizaram povos primitivos, asseguraram a tomada das terras indígenas (MACGUIRRE, 1992; RUSSEL e McNIVEN, 1998). Este raciocínio ainda impera na Austrália, onde a pesquisa arqueológica tem poder de veto e outorga. Interpretações arqueológicas que desvinculam os sítios mais antigos da Austrália (as datas para o processo

de ocupação da região variam entre 40.000 e 60.000 AC) de grupos historicamente documentados e demonstram que eles foram abandonados até a chegada dos colonizadores ingleses, habitualmente são usadas para denegar as pretensões aborígenes pela terra e pelo controle do patrimônio cultural. De outro lado, interpretações arqueológicas que argumentam pela continuidade de ocupação das áreas arqueológicas, lidam com as lutas aborígenes pela terra e pela repatriação do patrimônio arqueológico (COLLEY, 2002).

Daí que, para estes grupos nativos, a repatriação dos bens culturais é parte integrante dos conflitos pela terra, cidadania e igualdade de direitos. Eles não separam seu interesse na herança cultural e na História de outros elementos de sua vida; desejam o controle de seus acervos arqueológicos como estratégia para a luta por justiça social, autodeterminação e soberania. Trata-se, para eles, de fundar um ponto de vista nativo da História, capaz de limpar a crosta de estereótipos despejada em suas identidades culturais pelas narrativas coloniais. A luta desses grupos nativos pela auto-gestão de seu patrimônio arqueológico, porém, tem ocasionado conflitos diversos. Setores da comunidade arqueológica recusam-se abertamente a repatriar os bens arqueológicos. Como enfatiza Moira Simpson, a oposição de arqueólogos à repatriação lastra-se no argumento de que a Arqueologia, como ciência, não fala apenas para grupos étnicos: como ciência universal, os resultados da pesquisa arqueológica interessam a toda humanidade (SIMPSON, 2001).

Esta posição de um sujeito arqueológico universal é bastante disseminada. Os arqueólogos Jim Allen e Tim Murray, por exemplo, proclamam que, na Austrália, a Arqueologia fala por “todos nós” e por “todos os australianos”; num Estado democrático, como a Austrália o é, “todos os australianos” perderão se as instituições de pesquisa tiverem de repatriar o patrimônio arqueológico (Murray e Allen, 1995). A oposição à repatriação e à discussão do ponto de vista nativo da História, gerou, inclusive, censura por parte do *establishment* arqueológico. Randall MacGuirre conta-nos que, nos Estados Unidos, os arqueólogos mais radicais que acataram o ponto de vista nativo e acolheram as políticas de repatriação tiveram oportunidades de trabalho e publicação vetadas (MacGUIRRE, 1992).

Como diz Sara Colley, não há respostas universais para resolver este conflito entre a comunidade arqueológica e as populações indígenas (COLLEY, 2002). Contudo, em diferentes lugares do mundo, seja na Austrália (COLLEY, 2002), no Brasil (FUNARI, 1998; 2000) ou na Turquia (HODDER, 1999, 59), arqueólogos procuram realizar suas

pesquisas em consonância com as expectativas das comunidades locais, num processo contínuo de diálogo e negociação de identidades. Nos Estados Unidos, o arqueólogo Larry Zimmerman, que defendeu, em textos diversos, as políticas de repatriação (ZIMMERMAN, 1994a; 1994b), envolveu-se ativamente com os movimentos civis. Para ele, os arqueólogos não devem prosseguir com suas pesquisas desrespeitando os lugares tidos como sagrados para os indígenas, e tampouco desconsiderando, em suas interpretações, as vozes dos nativo-americanos (ZIMMERMAN, 2001).

REPATRIAÇÃO E LEGISLAÇÃO

Vê-se, portanto, como o patrimônio arqueológico é alvo político e epistemológico de diferentes grupos sociais e instituições: pode enfeixar-se na trama de uma narrativa oficial, modular-se pela voz reguladora do Estado; pode, de outro lado, esticar a corda vocal dos grupos subalternos, tornando-se, por meio das campanhas de repatriação, um brado a favor de direitos sociais e contra a permanência duradoura de políticas coloniais. É um cenário onde campos se abrem para o conflito político, caracterizando, nos termos de Gramsci, uma guerra de posições, isto é, uma composição de forças e ações sociais em prol da obtenção de uma hegemonia: arqueólogos e seus discursos para “todos nós”, o *establishment* arqueológico e as censuras; ou, então, arqueólogos que se aliam aos povos indígenas, negociando os processos interpretativos sobre identidades culturais, abraçando como causa as políticas de repatriação e o ponto de vista nativo da História.

Há uma rede complexa, de finos detalhes, tecida nas relações entre povos indígenas, arqueólogos, o Estado e o público. Não há um ponto arquimediano onde as representações sobre o patrimônio arqueológico possam falar por si mesmas. Ao entrar na esfera pública, elas se entrelaçam a debates políticos sobre identidades e direitos culturais. Esta constatação está no cerne dos debates da Arqueologia pós-processual, que enfatizou, de modo contundente, a importância da disciplina na luta dos povos pelo seu próprio passado e por seus direitos. Fundamentou, também, a formação, em 1986, do *World Archaeological Congress* (Congresso Mundial de Arqueologia), que congregou arqueólogos, cientistas sociais e povos indígenas preocupados com as dimensões sociais da Arqueologia (FUNARI et al., 1999). A partir da década de 1990, essa crescente vertente política desembocou no

nascimento da chamada Arqueologia Pública, dedicada a toda gama de implicações de poder da disciplina, do cuidado pelo patrimônio aos direitos humanos (MERRIMAN, 2004).

Esse debate internacional da Arqueologia, esse reconhecimento da guerra de posições que repousa na superfície das representações arqueológicas, incorporou-se na legislação de proteção ao patrimônio. Mais especificamente, a repatriação e o direito de controle sobre o patrimônio pelos povos indígenas da Austrália e Estados Unidos receberam amparo legal. Na Austrália, a *Australian Archaeological Association* (AAA) (Associação Arqueológica Australiana) derivou suas normas de pesquisa arqueológica e manejo do patrimônio baseando-se no primeiro código de ética do WAC (COLLEY, 2002; WAC, 2006). Nos Estados Unidos, a repatriação alçou-se a lei federal: a *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) (Lei de Repatriação e Proteção aos Cemitérios Nativos-Americanos), promulgada em 1990 (SIMPSON, 2001).

Os códigos de ética da AAA e do WAC e os dispositivos do NAGPRA assemelham-se em suas resoluções principais. Eles garantem a proteção das sepulturas dos ancestrais dos povos nativos e a repatriação de objetos sagrados. A repatriação deve ser feita nesta ordem: para os descendentes lineares; para o grupo em cuja terra foram descobertos os materiais; ou para aqueles com filiações culturais mais aproximadas. Ambos os códigos e o NAGPRA afirmam, ainda, a importância do patrimônio arqueológico nativo para a sobrevivência cultural e o bem-estar social dos povos indígenas; reconhecem as metodologias indígenas de interpretação, curadoria, manejo e proteção do patrimônio arqueológico, por outra, apóiam o ponto de vista nativo da História.

Essas resoluções trouxeram, indubitavelmente, uma série de benefícios éticos. Graças a elas, hoje, arqueólogos, nos Estados Unidos e Austrália (ao contrário do que acontece em vários lugares do mundo, e largamente no Brasil), não podem escavar um sítio arqueológico nativo sem consultar e trabalhar ao lado dos movimentos indígenas. Arqueólogos, seguindo estas orientações, comprometem-se a empregar os povos indígenas em seus projetos, orientando-os nas técnicas arqueológicas e tornando-os partícipes na monitoração das escavações e trabalhos laboratoriais.

ARMADILHA EPISTEMOLÓGICA E POLÍTICA

Obviamente, os códigos de ética do WAC e da AAA, bem como as resoluções da NAGPRA, não são universalmente aceitas. Museus continuam a rejeitar pedidos de repatriação. Diante disso, recentemente, o WAC reafirmou seu apoio aos aborígenes australianos frente às negociações para reaver vestígios ósseos armazenados nos Museu Britânico (*British Museum*) e no Museu Nacional dos Estados Unidos (*Smithsonian Institution*) (WAC, 2003). Do mesmo modo, membros do WAC, como Larry Zimmerman e a representante indígena da instituição, Dorothy Lippert, endossam as emendas constitucionais promulgadas para o NAGPRA (ZIMMERMAN e LIPPERT, 2005).

Existem críticas bem fundamentas, além disso, a outras noções vinculadas aos códigos de ética e ao NAGPRA. Tomemos, por exemplo, as proposições de Margarita Díaz-Andreu (1999; 2001), que vem escrevendo, desde meados dos anos 1980, uma vasta e consistente obra sobre as relações entre Arqueologia e nacionalismo. Díaz-Andreu vê a inserção do ponto de vista nativo da História e os reclames pela repatriação como sinais positivos de uma mudança das perspectivas interpretativas e éticas da Arqueologia. Contudo, para a autora, há, escondida por entre estes sinais luminosos, uma armadilha epistemológica e política. Segundo ela, seria ilusório pensar que o nacionalismo não vige mais nas narrativas centradas no ponto de vista nativo. Pelo contrário, os “*novos discursos étnico não são necessariamente progressistas*” (DÍAZ-ANDREU, 1999, p. 174).

Para Díaz-Andreu, os povos indígenas abandonaram “*sua linguagem*”, e adotaram a “*nossa*”, nacionalista. Só assim eles foram entendidos pelo mundo ocidental. Sem a adoção do discurso nacionalista, os movimentos civis indígenas não lograriam a conquista das novas legislações dos Estados Unidos e Austrália; esta vitória, contudo, limita de várias maneiras o trabalho arqueológico (DÍAZ-ANDREU, 2001, p. 15). A retórica das comunidades indígenas invocaria Idades de Ouro, postando-as no passado a fim de ratificar as pretensões políticas do presente: o direito de controlar um território próprio, incluindo-se a gestão do patrimônio arqueológico (DÍAZ-ANDREU, 2001, p. 15; 1999, p. 175).

Seguindo-se esse argumento, poder-se-ia chegar as duas conclusões. Em primeiro lugar, alguns dispositivos do NAGPRA, do WAC e da AAA reacenderiam as chamas do nacionalismo. Os critérios escolhidos para a repatriação consagrariam uma visão

primordialista de identidade cultural: prioritariamente, devolução para os descendentes lineares; opcionalmente, para aqueles que habitam no local das descobertas ou, ainda, àqueles cuja cultura comungue elementos estruturais e simbólicos com a tipologia dos artefatos encontrados. Em segundo lugar, se reafirmam concepções primordialistas de identidade cultural, os critérios do NAGPRA, do WAC e da AAA teriam sido ditados por um modelo de análise ainda atuante na Arqueologia: o modelo histórico cultural. Pressupõe-se, neste modelo, que a cultura é uma célula homogênea composta por um povo (definido biologicamente) detentor de uma língua, de um território delimitado e de um quadro serial e morfológico de artefatos. Esse tipo de equação arqueológica cimentou os alicerces dos nacionalismos dos séculos XIX e XX (JONES, 1997). Nos casos mais extremos, ela foi um poderoso agente de legitimação dos regimes totalitários do século XX (ARNOLD, 1996).

Se estas conclusões são verdadeiras, deveríamos questionar: como se pode saber até onde se perde, nas brumas do tempo, a cadeia genealógica de um povo? A “pureza” das cadeias de moléculas do DNA não é quebrada pela “impureza” das trocas culturais, pelas discontinuidades históricas e historicidades? Como identificar a continuidade de ocupação de um território por um mesmo povo, falante da mesma língua? Discussões teóricas em Arqueologia (para as quais Díaz-Andreu muito contribui: Cf., por ex, DÍAZ-ANDREU, 1996) argumentam que não há correlação unívoca entre cultura material, língua e território (THOMAS, 1999; MESKELL, 2001). O problema se acentua quando se trata de Arqueologia Pré-Histórica. Não dispomos de malhas suficientemente finas para peneirar as sutilezas etnográficas contidas num sítio arqueológico (SIMS-WILLIAMS, 1998).

ONDE ESTÃO OS LAÇOS DA ARMADILHA?

Mas seria possível identificar, entre os aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos, vestígios de uma retórica nacionalista? Se quisermos encontrá-los, deveremos procurá-los em outras paragens. Como já aponte, as políticas de repatriação ataram-se, efetivamente, aos nacionalismos surgidos, no Terceiro Mundo, durante as lutas anticoloniais. Em termos de políticas de representação do patrimônio, isto não significou somente o decantar de Idades de Ouro para se fazer aceitar pelo Ocidente. O canto da

sereia, aqui, realmente evoca ecos da Marselhesa: governar com o patrimônio, homogeneizar as representações históricas, fazer da voz do Estado a voz oficial da História, em suma, arregimentar, com o patrimônio arqueológico, ícones nacionalistas, reproduzindo um *modus operandi* inaugurado pela Revolução Francesa.

Contudo, a este respeito, é importante recordarmos a crítica de Frantz Fanon aos nacionalismos do Terceiro Mundo. Fanon desenha sua crítica como uma imagem bifronte: de um lado, o nacionalismo, no contexto colonial, seria um estímulo necessário e vital para a revolta contra o colonizador; o povo colonizado deveria reunir elementos simbólicos para confeccionar uma consciência nacional, e mobilizar, deste modo, uma identidade de resistência anticolonial (FANON, 1966; 1979). De outro, a consciência nacional, tão logo o colonizador se retirasse, deveria transformar-se no que ele chama de consciência social (FANON, 1979).

Fanon delinea um paradoxo, nomeado por ele como desventuras da consciência nacional. O problema, a desventura, não é o discurso nacionalista *per se*. Mas, sim, seus efeitos posteriores. Findado o período de guerra e revolução, segundo Fanon, os Estados pós-coloniais foram ocupados por burocratas e manipuladores de jargão. Os aparelhos de Estado foram tomados por uma burguesia que sufocou a soberania do povo e canalizou-se para os circuitos internacionais das “*ex-companhias coloniais*”, por partidos nacionalistas que pregaram uma filosofia separatista e fundaram um “*sistema nacional de exploração*” (FANON, 1979, p. 136). Fanon, em suma, mostra que o colonialismo não acabou quando o último policial branco partiu e a última bandeira européia arriou-se. Os Estados pós-coloniais, assim, fracassaram na transição do nacionalismo para a efetiva libertação popular; praticaram a política e a economia de uma nova opressão, tão perniciososa quanto a antiga.

Como disse Ernest Renan (1990) há mais de cem anos, o nacionalismo exige o erro histórico e o esquecimento. A construção de uma narrativa sobre a nação expulsa, para além de suas margens, as etnias e os acontecimentos indesejados (CHATTERJEE, 1993). O patrimônio, nos Estados pós-coloniais, tornou-se uma maneira eficaz de selecionar eventos e afirmar ritualmente uma identidade nacional. Tomaram-se signos e símbolos de liberdade, proporcionados pelo patrimônio, como forma de construção de um orgulho nacional. Entretanto, a consciência nacional não alçou a consciência social, isto é, não promoveu a

soberania popular. A armadilha das políticas de repatriação e do ponto de vista nativo da História, pois, foi armada, na verdade, pela camuflagem do nacionalismo pós-colonial como programa político e visão homogênea da vontade coletiva, e não como ponto de partida conveniente a partir do qual começaria o verdadeiro trabalho de libertação.

Quanto aos aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos, deve-se convir que eles não abandonaram sua linguagem para se imporem ao Ocidente. Pode-se mesmo dizer que estes povos pertencem ao mundo ocidental. Lembremo-nos mais uma vez de Fanon: “*A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo*” (FANON, 1979, p. 81). O Terceiro Mundo criou a Europa, e vice e versa, por meio das trocas culturais que se processaram no mundo moderno. Para seguirmos o antropólogo Eric Wolf, e sua insurgência contra toda uma tradição antropológica, os povos indígenas, as micro-populações, não se constituem como sistemas independentes, auto-reprodutores e auto-regulados. Nenhum povo indígena e nenhuma sociedade, desde a formação do mundo moderno, é uma ilha, mas uma totalidade de processos interligados, de trocas culturais efetuadas em escala global (WOLF, 1982).

O imperialismo consolidou globalmente, como diria Said, a mescla entre povos e culturas. Embora o imperialismo tenha separado metrópoles, colônias e periferias, e cada discurso cultural se desdobre segundo diferentes programas, retóricas e imagens, eles, na verdade, estão vinculados, mesmo que não sejam totalmente simétricos e correspondentes (SAID, 1995). Estes vínculos concretizam-se, também, no mundo material. Charles Orser enfatiza como os sítios arqueológicos, na Era moderna, apresentam artefatos que simbolizam interações mundiais; cada sítio arqueológico é um receptáculo de processos globais, um *locus* onde se reúnem o capitalismo, o colonialismo, a modernidade e o eurocentrismo, bem como as lutas de resistência dos povos nativos contra essas forças históricas (ORSER, 1996). Assim, nesse mundo emaranhado, os aborígenes australianos e indígenas dos Estados Unidos, como povos que integram o mundo moderno, não adotaram linguagens que lhes sejam estranhas. Eles convivem com os diversos idiomas políticos do Ocidente desde que o imperialismo e o colonialismo no-los intersectou, e a seus diferentes tipos de organização social, aos contatos culturais e processos de dominação globais.

Porém, eles não enunciaram, propriamente, um discurso nacionalista. É outro o lugar epistemológico e político de onde esses povos falam; é outra a tonalidade vocal de seus

discursos. Entre eles, as políticas de repatriação e a luta pela instauração de um ponto de vista nativo da História forjaram-se na bigorna de fundição do governo de si pelo patrimônio. A auto-gestão do patrimônio por grupos minoritários não invoca, necessariamente, a equação arqueológica do modelo histórico cultural, e tampouco pode carburar fogueiras nacionalistas. Para fazê-lo, eles precisariam tomar os aparelhos de Estado, dominar os sistemas de Educação pública, controlar um dos canais mais importantes para ministrar Histórias nacionalistas, as escolas. Ademais, é exatamente porque foram excluídos das prosas nacionalistas e inferiorizados pela Arqueologia colonialista, que eles articularam seus movimentos civis e campanhas pela repatriação.

Antes de apagarmos potenciais fogueiras nacionalistas, devemos-nos perguntar, a exemplo de Pedro Paulo A. Funari, sobre quem ganha com a prática e o discurso arqueológicos. Tradicionalmente, a Arqueologia foi (e em boa medida ainda o é) uma disciplina que serviu às elites, apartada dos interesses públicos. Contudo, dentre as questões de interesse público, a Arqueologia pode promover o direito das populações indígenas de participar do manejo de seu patrimônio material (FUNARI, 2001). Esse trabalho se reveste de especial importância nos contextos pós-coloniais, entre os grupos sociais que, no passado, foram sistematicamente dizimados ou “civilizados”, como foi o caso entre os povos nativos da Austrália e Estados Unidos.

A Arqueologia, sem dúvida, possui autoridade para dispor e manejar o patrimônio material. Tal autoridade assegura à disciplina o acesso aos dados arqueológicos, permitindo-lhe atribuir significados aos sítios arqueológicos e decidir quais materiais devem ser conservados ou descartados (SMITH, 1999). Este tipo de autoridade, ao lado das desventuras nacionalistas dos Estados pós-coloniais, pode lançar uma segunda armadilha epistemológica e política. Henrieta Fourmile mostra-nos a estreiteza deste laço. Segundo ela, o poder instrumental de definir o que são os sítios arqueológicos nativos e quais devem ser preservados, quando exercido unilateralmente, reveste-se de um componente colonialista. Ao decidir que a herança cultural nativa permanecerá em mãos não nativas, deve-se considerar que as comunidades indígenas conferem uma variedade de significados aos sítios arqueológicos: repositório de memórias, espaço sagrado ou, ainda, fonte de recursos alimentícios (FOURMILE, 1989).

As observações de Fourmile remetem às críticas de Gérard Leclerc (1972), Talal Asad (1973) e Johannes Fabian (1983): na origem da pesquisa antropológica, há uma discrepância radical de poder entre antropólogos e nativos. Contra a manutenção deste desnível de poder, Linda Tuhiwa Smith escreveu um livro com um título sugestivo: *Decolonizing Methodologies (Descolonizando Metodologias)* (1999). Partindo do ponto de vista nativo, Tuhiwa Smith sublinha que pesquisas arqueológicas envolvem não apenas impactos físicos sobre a paisagem. Elas podem ser invasivas ao quebrarem os protocolos indígenas sobre os lugares tidos como sagrados, poderosos ou perigosos. Uma simples caminhada para registrar sítios arqueológicos pode transgredir estas regras indígenas.

Se os povos indígenas objetam as pesquisas arqueológicas, alegando que elas quebram seus protocolos e tabus, e se, desde meados dos anos 1960, eles se fazem ouvir, organizando-se em movimentos civis e exigindo o retorno de seus bens arqueológicos, o que os arqueólogos podem dizer? Desconsiderar os significados que os grupos indígenas atribuem aos sítios arqueológicos, ou negar-lhes os pedidos de repatriação em nome da universalidade da ciência, equivale a reproduzir a discrepância de poder característica da Arqueologia colonialista. Os códigos da AAA, do WAC e do NAGRPA, ao lado de várias outras legislações que regularizam a pesquisa arqueológica, ajudam a contrabalançar este desequilíbrio de poder, estatuidando um índice de mediação formal para as relações entre os arqueólogos e os povos indígenas.

DENTRO E FORA

Obviamente, qualquer legislação, como expressão formal do poder, não é capaz, por si só, de mudar incrustados hábitos de pensamento. A Arqueologia não se livrou de seu passado colonial. Ele continua rondando, como espectros de Hamlet, a cabeça dos arqueólogos e as relações políticas contemporâneas, neste mundo marcado pelos desequilíbrios e guerras globais (GOSDEN, 2002). Representações coloniais ainda povoam, como afirma Martin Hall, as interpretações contemporâneas sobre a cultura material dos “países periféricos” (HALL, 2000).

Assim, pode parecer panglossiano supor que os fantasmas de Hamlet se afugentarão ao argumentarmos em favor das políticas de repatriação e do ponto de vista nativo. Repatriar o

patrimônio material e negociar a participação dos povos nativos no manejo de sítios arqueológicos, como as letras da legislação, não é garantia de que as relações de força serão mais niveladas. Contudo, para retomar a proposição de Ranajit Guha, deve-se notar que, nos contextos coloniais, nunca houve uma hegemonia completa. Se o colonialismo falhou em suas pretensões hegemônicas, isto pode ser explicado, em parte, pelo fato de que os povos nativos resistiram. As políticas de repatriação e a luta pela instauração de um ponto de vista nativo da História são, hoje, uma das armas desta resistência secular. Além disso, elas podem enfrentar as atuais justificativas epistemológicas sobre as relações de força e os choques culturais.

Não me refiro especificamente a Samuel Huntington ou ao atual *staff* de intelectuais da Casa Branca. *Relações de força* é exatamente o título de um dos livros do historiador Carlo GINZBURG (2002). Ginzburg retoma as teses de Walter Benjamin, mas não no sentido em que as discuti acima. Não lhe interessam as barbáries dos documentos culturais, mas algo anteriormente explicitado por Foucault: o documento é monumento, revela o poder do passado sobre o presente (FOUCAULT, 1986, p. 8). Para dissolver a autoridade do passado, é preciso, segundo Ginzburg, escrever, como o propôs Benjamin, a História em contrapelo, ler os documentos às avessas, contra as intenções de quem os produziu (GINZBURG, 2002, p. 43). Dessa maneira, nos ensaios que compõem o livro, ele trata das relações de força, dos choques e convivências culturais.

Porém, a propósito das influências da arte figurativa africana em *Demoiselles d'Avignon* de Picasso, Ginzburg assevera: “*Diálogo entre culturas, multiplicidade cultural: o caso analisado recorda-nos uma evidência que está, hoje, no geral, esquecida, a saber: nem todas as culturas dispõem do mesmo poder*” (GINZBURG, 2002, p. 134). O que proporcionou a Picasso a apropriação das culturas figurativas da África, segundo Ginzburg, foi o colonialismo. Porém, Picasso decifrou os códigos das imagens africanas graças à vitalidade da tradição na qual ele cresceu, a cultura clássica, de matriz greco-latina. O encontro com a arte africana apenas reforçou algo que Picasso “*já sabia*” (GINZBURG, 2002, p. 133). A justaposição dos dois estilos, a clássica e a africana, em *Demoiselles d'Avignon*, testemunha um processo histórico importante: a força de uma tradição cultural que fornecera legitimações ideológicas para “*a conquista do mundo pela Europa*” (GINZBURG, 2002, p. 134).

A leitura às avessas, neste ensaio de Ginzburg, não chega ao reverso das intenções da autoridade. Não obstante identificar o colonialismo como recurso de inspirações para Picasso, Ginzburg reitera uma proposição largamente aplicada pelo mesmo: os encontros culturais são uma espécie de queda de braço em que vence o mais forte. Picasso, como se estivesse na caverna de Platão, só buscou na arte africana reminiscências já sabidas. A tese de Ginzburg é que a multiplicidade cultural desaparece se não falada numa linguagem específica. Os que falam essa linguagem são aqueles que, em princípio, têm o direito de expressá-la (GINZBURG, 2002, p. 135). Colocar a multiplicidade cultural nestes termos jurídicos implica perguntar: e aqueles que, na caverna de Platão, estavam acorrentados? Eles realmente seriam meros coadjuvantes projetando sombras na parede? E, sobretudo, a própria caverna estaria isolada? O mundo lá fora, ao redor da caverna, não mantinha relação com ela?

Os encontros culturais, ou, para voltarmos aos conceitos do pós-colonialismo, as traduções entre culturas, não envolvem apenas um “Eu” soberano que fala de um “Tu” subalterno. Resultam da ambivalência dos jogos culturais, do caráter provisório e posicional das identidades culturais. Homi K. Bhabha, a este respeito, argumenta que o colonialismo não atua por meio de oposições binárias, pela simples apropriação cultural do “outro”. O colonizador e o colonizado são enlaçados numa rede de reciprocidades em que as identidades culturais são negociadas de formas variadas, desencadeando conflitos e processos de dominação diversos (BHABHA, 1995).

O ponto de vista nativo está contido nas próprias narrativas coloniais. Os grupos subalternos recebem tal discurso, modificam-no, contestam-no, e mesmo colaboram com ele (LOOMBA, 1998). Os críticos pós-coloniais mostram como, no processo de tradução e diálogos culturais, a figura do nativo informante – aqueles que estavam acorrentados na caverna e também os que habitavam fora dela – foi fundamental para o funcionamento do colonialismo. Ele fornecia informações, dentre outras coisas, para elaboração de conhecimentos (arqueológicos e antropológicos, por exemplo), em linguagens e categorias locais (SAID et al, 2002, p. 6-7).

Não é possível ignorar o ponto de vista nativo na elaboração de conhecimento acadêmico, arqueológico ou não. A inserção do ponto de vista nativo como constitutivo das Ciências Humanas é, como argumenta Gayatri Spivak, um modelo que remonta ao século XVIII.

Pode-se rastrear a personagem do nativo informante, as categorias e linguagens nativas, não só na Literatura, mas também na Filosofia e na História (SPIVAK, 1999). O “outro” – seja ele o nativo ou o público em geral – não está fora, mas sempre dentro das interpretações arqueológicas e das políticas de representação do patrimônio.

Contudo, o reconhecimento da existência do ponto de vista nativo nas interpretações arqueológicas não deve levar-nos a relançar a armadilha montada pelos Estados pós-coloniais. Não se trata de fabricar, com os materiais arqueológicos, uma política de identidades como programa homogêneo, coalescente e primordial. Como disse Hobsbawm a respeito das políticas de identidades, sentenças digitadas em teclados aparentemente inócuos podem tornar-se sentenças de morte (HOBSBAWM, 1998, p. 292). A Arqueologia e as políticas de patrimônio, ao reconhecerem o ponto de vista nativo, não precisam legitimar a continuidade de ocupação de um território por um mesmo povo, nem falsear evidências para provar correlações entre língua, etnia e território.

Tradicionalmente, as coletividades humanas, nativas ou não, foram isoladas artificialmente. Uma das estratégias de isolamento foi exatamente a de catalogá-las em unidades estanques, em identidades fixas e essencializadas. Mas elas foram e são partes de um mundo mais amplo e complexo. A luta pela repatriação e inserção do ponto de vista nativo têm trazido para os museus, instituições que são os principais repositórios do patrimônio material, essa percepção dos encontros culturais em escala global, essa visão da História interligada das comunidades humanas. Experiências em museus australianos evidenciam que, ao trabalhar ao lado dos povos indígenas, eles conseguiram acomodar múltiplos paradigmas e exibir para o público, em exposições de História social, os processos de interação, diálogo e tradução cultural (ROBINS, 1996). Arqueólogos, tanto nos Estados quanto na Austrália, ao incorporarem os povos nativos e seus conhecimentos tradicionais nos trabalhos em museus, aprenderam uma pluralidade de significados, antes insuspeitados, sobre os artefatos (GIBSON, 2004).

O trabalho nesta direção pode apontar, efetivamente, para a descentralização das políticas de representação do patrimônio focadas no nacionalismo ou no predomínio do Ocidente e de sua força cultural. No futuro, talvez ele mude, inclusive, o significado atribuído à repatriação. Repatriar bens arqueológicos poderá significar, se me é permitido alterar etimologias, não o retorno à pátria, ao solo originário, mas para o mundo, para o público em

geral, configurando políticas de representação do patrimônio que abordem os conflitos, diálogos e encontros culturais e políticos.

BIBLIOGRAFIA

- AGULHON, Maurice. *Histoire Vagabunde*. Vol I. Paris: Gallimard, 1988.
- ARNOLD, Bettina. The Past as Propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany. In: Robert Preucel and Ian Hodder (eds.). *Contemporary Archaeology in Theory*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996, pp. 549-569.
- ASAD, Talal. 1972. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- BENJAMIM, Walter. Teses sobre a Filosofia da História. In: Flávio R. Kothe (org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1991.
- BHABHA, Hommi K. (ed.). *The Location of Culture*. London: Routledge, 1995.
- BYRNE, Denis R. Western Hegemony in Archaeological Heritage Management. *History and Anthropology*, (5): 269-276, 1991.
- BYRNE, Denis R. Nervous Landscapes: Race and Space in Australia. *Journal of Social Archaeology*, (3): 2, 169-193, 2003.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton U. P., 1993.
- CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/Editora da Unesp, 2001.
- COLLEY, Sarah. *Uncovering Australia: Archaeology, Indigenous People and the Public*. Sidney: Allen and Unwin, 2002.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. Constructing Identities through Culture. In: GRAVES-BROWN, Paul; JONES, Siân; GAMBLE, Clive (eds.). *Cultural Identity and Archaeology*. London: Routledge, 1996, pp. 48-61.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo y Arqueología: del Viejo al Nuevo Mundo. In: FUNARI, P. P. A; NEVES, E. G; PODGORNÝ, I (orgs.) Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*: Suplemento 3, 1999, pp. 161-180.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo y Arqueología: El Contexto Político de Nuestra Disciplina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, (11): 3, 3-20, 2001.
- FABIAN, Johannes. *Time and Other: how anthropology makes its objects*. New York: Columbia Press, 1983.
- FANON, Frantz. *Sociología de una Revolución*. México: Ediciones ERA, 1966.

- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FINN, Christine. Leaving more than footprints: modern votive offerings at Chaco Canyon Prehistoric Site. *Antiquity*, (71): 169-178, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOURMILE, Henrieta. Who owns the past? Aborigines as captives of the archives. *Aboriginal History*, (13): 1, 1-8, 1989.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Destruction and Conservation of Cultural Property in Brazil: Academic and Practical Challenges. In: FUNARI, Pedro Paulo A. *Teoria Arqueológica na América do Sul*. Campinas: IFCH/Primeira Versão, 1998, pp. 33-51.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Conservation of Cultural Heritage in Brazil: some remarks. *Archaeologia Polona*, (38): 191-201, 2000.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Public Archaeology from a Latin America Perspective. *Public Archaeology*, (1): 293-243, 2001.
- FUNARI, Pedro Paulo A; NEVES, Eduardo Góes; PODGORNY, Irina. Introdução – A Primeira Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul: Questões e Debates. In: FUNARI, P.P. A; NEVES, E. G.; PODGORNY, I (orgs.). Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, Suplemento 3: 1-12, 1999.
- GIBSON, Johanna. Traditional Knowledge and the International Context for Protection. *Script*, (1): 1, 1-35, 2004.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica e Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GOSDEN, Chris. *Anthropology and Archaeology*. London: Routledge, 2002.
- GREENFIELD, J. *The Return of Cultural Treasures*. Cambridge: Cambridge U. P., 1996.
- GUHA, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard U. P., 1997.
- HALL, Martin. *Archaeology and Modern World: Colonial Transcripts in South Africa and the Chesapeake*. London: Routledge, 2000.
- HALL, Stuart. When Was the Post-Colonial? Thinking at the Limit. In: Ian Chambers and Lidia Curti (eds.). *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, 1996, pp. 237-257.
- HERING, Fábio. Arqueologia e Nacionalismo na Europa do Século XIX: A Grécia Antiga e sua Reativação Moderna. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ORSER JR., Charles E; SCHIAVETTO,

- Solange Nunes de Oliveira (eds.). *Identidades, Discurso e Poder: Estudos de Arqueologia Contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005, pp. 147-158.
- HINGLEY, Richard. *Roman Officers and English Gentlemen: The Imperial Origins of Roman Archaeology*. London: Routledge, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984a, pp. 9-24.
- HOBBSAWM, Eric. A Produção em Massa das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984b, pp. 271-316.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HODDER, Ian. The Past as Passion and Play: Çatalhöyük as a site of conflict in the construction of multiple pasts. In: MESKELL, Lynn (ed.). *Archaeology under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. London: Routledge, 1998, pp. 124-139.
- HODDER, Ian. *The Archaeological Process*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and the Present*. London: Routledge, 1997.
- LECLERC, Gérard. 1972. *Anthropologie et Colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.
- LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- MACGUIRE, Randall H. Archaeology and the First Americans. *American Anthropologist*, (93): 3, 816-836, 1992.
- MACLEOD, John. *Beginnings Postcolonialism*. Manchester: Manchester U. P., 2000.
- MERRIMAN, Nick (ed.). *Public Archaeology*. London and New York: Routledge, 2004.
- MESKELL, Lynn (ed.). *Archaeology under Fire: nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle Eastern*. London: Routledge, 1998, pp. 1-13.
- MESKELL, Lynn. Archaeologies of Identity. In: HODDER, Ian (ed.). *Archaeological Theory Today*. London: Polity, 2001, pp. 187-248.
- Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso, 2000.
- MURRAY, Tim; ALLEY, Jim. The Forced Repatriation of Cultural Properties to Tasmanian. *Antiquity*, (69): 871-874, 1995.
- NORA, Pierre (org.). *Les Lieux des Mémoires*. Paris: Gallimard, Vol I, 1984, pp. VII-XLII.
- ORSER, Charles E. Jr. *A Historical Archaeology of the Modern World*. New York and London: Plenum Press, 1996.
- PACZENSKY, Gert von. *Nefertiti quiere volver a casa: los tesoros del Tercer Mundo en los Museos de Europa*. Madrid: Planeta, 1985.

- PATTERSON, Thomas. *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press, 1997.
- RENAN, Ernest. What is the Nation? In: BHABHA, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990 [1882], pp. 8-22.
- REYNOLDS, Henry. *The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australia*. Melbourne: Penguin, 1982.
- ROBINS, Richard. Paradox and Paradigms: the changing role in Aboriginal cultural heritage management. *Ngulaig*, (16): 2-32, 1996.
- RUSSEL, Lynette; MACNIVEN, Ian. Monumental Colonialism: megaliths and the appropriation of Australia's aboriginal past. *Journal of Material Culture*, 3 (3): 283-289, 1998.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, Edward. In: Conversation with Neeladri Bhattacharya, Suvir Kaul and Ania Loomba. In: GOLDBERG, David Theo; QUAYSON, Ato (eds.). *Relocating Postcolonialism*. Malden: Blackwell Publishers, 2002, pp. 1-14
- SÁNCHEZ, Rodrigo Navarrete. *El Pasado con Intención: Hacia una Reconstrucción Crítica del Pensamiento Arqueológico en Venezuela*. Caracas: Ediciones UCV/Fondo Editorial Tropykos, 2004.
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. *Re-Constructing Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- SHANKS, Michael; PLATT, David; RATHJE, William. The Perfume of Garbage: Modernity and the Archaeological. John Hopkins UP: *Modernism/Modernity*, (1): 61-83, 2004.
- SIMPSON, Moira G. *Making Representations: Museums in the Post-Colonial Era*. London: Routledge, 2001.
- SIMS-WILLIAMS, Patrick. Genetics, Linguistics, and Prehistory: thinking big and thinking straight. *Antiquity*, 72 (277): 505-527, 1998.
- SMITH, Laurajane. Doing Archaeology: cultural heritage management and its role in identifying the link between archaeological practice and theory. *World Archaeological Congress IV*, University of Cape Town, 1999, 7 pp.
- SPIVAK, G. C. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard U. P., 1999.
- THOMAS, Julian. Culture and Identity. In: BARKER, Graeme (ed.). *Companion Encyclopedia of Archaeology*. London: Routledge, 1999, pp. 431-469.
- TUHIWAI SMITH, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*. Dunedin: University of Otago Press, 1999.

WALLACE, Anthony F. C. *Jefferson and the Indians: the tragic fate of the first Americans*. Boston: Harvard U. P., 2000.

WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkley: Univesity of California Press. World Archaeological Congress, 1982.

World Archaeological Congress Supports Return of Aboriginal Bones from British Museum. In: www.flinders.edu.au/wac (2003).

First Code of Ethics. In: www.flinders.edu.au/wac (2006)

YOUNG, Robert J. C.. *Postcolonialism: A very short introduction*. Oxford: Oxford U. P, 2003.

ZIMMERMAN, Larry. Made Radical by my Own: an archaeologist learns to accept reburial. In: LAYTON, Robert (ed.). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Routledge, 1994a, pp. 60-67.

ZIMMERMAN, Larry. Human bones as Symbols of Power: aboriginal Americans beliefs systems towards bones and “grave-robbing” archaeologist. In: LAYTON, Robert (ed.). *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Routledge, 1994b, pp. 211-216.

ZIMMERMAN, Larry. Usurping Native American Voice. In: BRAY, Tamara I (ed.). *The Future of the Past: Archaeologists, Native Americans and Repatriation*. New York: Garland Publishing, 2001, pp. 169-184.

ZIMMERMAN, Larry; LIPPERT, Dorothy. Hearing Before the Senate Committee on Indian Affairs on Native American Graves Protection and Repatriation Act. In: www.flinders.edu.au/wac (2005).

A JUVENTUDE ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA : A "REBELDIA" COMO TRADIÇÃO INVENTADA E ESPETACULAR

Hamilcar Silveira Dantas Junior

Prof. Assistente DEF/UFS

Doutor em Educação LEPEL/FACED/UFBA

RESUMO

O século XX foi o século da juventude, de uma cultura que lhe identificava como tal, e do espetáculo, de relações históricas mediadas por imagens. Considerando que a juventude é uma construção sócio-cultural, este artigo parte do princípio que a face da juventude como naturalmente rebelde foi uma tradição inventada, espetacularizada e enraizada na memória coletiva. Os movimentos estudantis materializaram experiências de revolta que subvertiam a lógica revolucionária clássica. Tais experiências foram assimiladas pela razão instrumental e os protestos sociais tornaram-se apêndices da lógica espetacular. Conclui-se que nas diversas manifestações culturais se construiu uma idealização da rebeldia juvenil, pautada em "vedetes do espetáculo", fato que se consubstanciou, no Brasil, no estereótipo do jovem "revolucionário".

Palavras-chave: Juventude rebelde; tradição; espetáculo.

ABSTRACT

The 20th Century was the century of youth, of a culture that identified it as such, and of spectacle, of historic relations measured by images. Considering that youth is a social and cultural construction, this paper starts from the principle that the feature of youth as naturally rebellious was an invented tradition, made into spectacle and rooted into the collective memory. The student movements materialized rebellious experiences which subverted the classic revolutionary logic. Such experiences were assimilated by instrumental reason and the social protests became appendices of the logic of show business. We conclude that several manifestations were built on an ideal of rebellious youth, complete with "stars", a fact that epitomized, in Brazil, the stereotype of "revolutionary youngster".

Key-words: rebellious youth; tradition; spectacle.

O século XX, momento fértil no desenvolvimento da humanidade com imensos avanços tecnológicos direcionados ora à vivência tranqüila e criativa, ora ao extermínio, teve como fundamento histórico, a imagem. Neste século, um grupo social — a juventude — cuja vivacidade, a alegria, a espontaneidade, a força, a contestação, a irracionalidade, o ímpeto, foi responsável por imprimir marcas que podem ser sentidas no cotidiano atual, notadamente no discurso educacional que "prepara as novas gerações para o futuro", na cultura artística cada vez mais mercantilizada e jovial, e no discurso esportivo que prega o "ser eternamente jovem".

Ao contrário do que comumente se acredita, a juventude não é uma categoria acabada, um momento da vida localizado entre a infância e a vida adulta, passível de aprisionamento em marcos temporais estanques como, por exemplo, entre os 10 e 20 anos de idade. Para Levi e Schmitt (1996), a juventude é uma construção social e cultural. Ainda que limitada nas margens móveis entre a fragilidade infantil e a autonomia adulta, a juventude tem uma característica fugidia, cheia de significados, símbolos, promessas, ameaças e potencialidades. A análise histórica da ação dos jovens não pode partir de sua idealização, é premente situá-los no contexto de movimento, corporificando seus interesses, anseios, possibilidades e limites de prática social. Para Luisa Passerini (1996), a partir da década de 1950, inventa-se o termo adolescência e a idéia da juventude como turbulência, confrontada com as responsabilidades do futuro. Há um choque entre o Estado, que cabia proteger a juventude, e o mercado, que "juveniliza" seus produtos. Os jovens tomavam, então, o centro da cena histórica da modernidade. Não importava a idade, importava *ser, estar* ou *sentir-se* jovem. Algumas instituições serão campo fértil às suas ações, especialmente as artes, a educação e o esporte.

As imagens da juventude na história têm orientado ou sobrecarregado as novas gerações dado que as experiências do presente são guiadas pelo conhecimento do passado. Neste artigo objetivo refletir acerca da invenção — nos limites entre a história e a memória — de uma imagem de "juventude rebelde", especificamente na segunda metade do século XX. As reflexões tomam corpo a partir do diálogo entre distintas fontes, notadamente na literatura,

música, televisão e cinema, e o conceito de tradição, tendo por conseguinte, o horizonte da imagem como epicentro de um século imerso na sociedade do espetáculo¹.

Em larga medida, quanto à memória social, conforme Connerton (1999), as imagens do passado — expressas nas diversas manifestações culturais como a música, o cinema, a televisão, o esporte — legitimam e/ou tencionam uma ordem social presente. É possível, então, refletir que a capitalização das imagens e sua fluidificação em bases culturais industriais legitimam e aprisionam os sujeitos em torno de uma dada ordem social. Tal movimento foi vital, na segunda metade do século passado, pois a juventude buscava suas identidades, foi alçada ao centro da história como protagonista, ligou-se diretamente à sociedade de consumo e se sedimentou na memória como rebelde e contestadora.

Michael Pollak (1992) destaca que uma das características da memória é o sentimento de identidade, construído como a representação real no corpo, no grupo, nos princípios morais e de unicidade com o outro. A identidade circunscreve-se numa dinâmica de mudança, de negociação, de transformação em função das pessoas que nos cercam. Por outro lado, a memória passa por um trabalho de enquadramento que pode ser realizado tanto por historiadores, numa história nacional ou por outras esferas culturais na sociedade de massa que ora mantêm e dão continuidade, ora transmutam a memória legando-nos outras identidades e percepções.

Com a juventude em cena suas memórias e suas identidades foram tatuadas no corpo, posto que as práticas sociais são externadas corporalmente e aí têm suas marcas perpetuadas. Connerton (1999) destaca duas práticas sociais que tornam possíveis comunicarmo-nos com o enquadramento da memória alertado por Pollak: as práticas de incorporação e de inscrição. A incorporação se refere à comunicação entre corpos presentes – aperto de mãos, abraços, sorrisos, palavras dirigidas - que se processam enquanto os corpos estão em contato. Já a prática de inscrição alude às ações intencionais de captação e conservação de informação, muito depois do organismo humano ter deixado de informar:

¹ O conceito de "sociedade do espetáculo" sustenta-se nas teses definidas por Guy Debord em 1967. Segundo o "livre pensador" francês, a vida na modernidade transfigurou-se numa imensa acumulação de espetáculos, passando a uma representação em que o fundamento da existência e das relações sociais é a imagem. As instituições modernas e suas tradições têm suas funções de coesão social solapadas pela efemeridade da vida espetacular. Tudo é conduzido por uma lógica de produção e consumo em que, se o "ser" já havia sido descartado nos albos da sociedade industrial, o "ter" já não é mais representativo, pois o fundamental é "parecer". A pauta do dia é o consumo do "visto" para "ser visto", numa velocidade de oferta que determina as formas da existência, implicando na fabricação de "modelo ideais" no âmbito do conteúdo e da forma. (DEBORD, 1997).

fotografias, fitas de áudio, imprensa. Na esfera cultural, o cinema, a literatura, a música e a televisão seriam práticas de inscrição, enquanto o teatro seria uma prática de incorporação pois de comunicação direta entre os artistas e espectadores. Práticas como educação e esporte, por seu turno, exigem os dois tipos de ação, ou seja podem ser inscritas e/ou incorporadas. Desta forma, cabe destacar que na dinâmica social espetacular, os limites entre espaço e tempo estão diluídos, portanto é um desafio apreender a ação juvenil na história e os mecanismos efetuados de enquadramento da memória de suas práticas através das artes, suas representações e sua transversalidade no curso histórico.

O século do movimento espetacular foi o século da juventude que expandiu, sem limites, uma cultura que lhe identificava como tal. Para Hobsbawm (1997), nenhum movimento deixou tantas marcas quanto uma "revolução cultural" que tinha a força da juventude. O mundo se tornara velozmente moderno, dada a dinâmica dos avanços e rupturas históricas. Nesse sentido, revelaram-se algumas características: a juventude passava a ser o estágio final do pleno desenvolvimento humano; assumia um caráter internacionalista; tornara-se a cultura predominante nas economias de mercado desenvolvidas ou em desenvolvimento. Em síntese, era a materialidade da modernidade.

A partir dos anos de 1950, os jovens rejeitavam o rótulo de crianças e adolescentes, negando por completo qualquer humanidade acima dos 30 anos de idade. A lógica era que a juventude era a vida inteira e esta se encerrava jovem como o ator James Dean e os músicos Janis Joplin, Jimi Hendrix e Jim Morrison, estes mortos ao sabor dos 27 anos. "Viva rápido e morra cedo" era a tônica. A juventude era internacionalista e, não obstante certa hegemonia cultural dos Estados Unidos, os jovens abriam-se à música caribenha, latina e africana, bem como ao cinema francês da *nouvelle vague* e do neo-realismo italiano.

Certo é que não havia unidade nesta cultura juvenil: não foi para todos – notadamente os miseráveis do Terceiro Mundo – e muitos nem buscavam transformar a política, mas somente abalar as estruturas. Tal cultura era informal e antinômica: liberação pessoal e liberação social eram a mesma coisa, onde sexo, drogas e *rock and roll* eram nódulos de enfrentamento do Estado, dos pais, dos vizinhos, da lei: "... o grande significado dessas mudanças foi que, implícita ou explicitamente, rejeitavam a ordenação histórica e há muito estabelecida das relações humanas em sociedade, que as convenções e proibições sociais expressavam, sancionavam e simbolizavam" (HOBSBAWM, 1997, p. 327).

Posta essa consideração, é necessário contrapor-se a algo que está incrustado na memória ocidental: o jovem é por natureza ou culturalmente rebelde e revolucionário! Estudos históricos, como os de Luzzatto (1996) atestam que os jovens estiveram mais presentes e aliados a organizações burguesas de manutenção do *status quo* na Europa do século XIX do que vinculados a ideais revolucionários. Em regimes totalitários, a juventude tornou-se a representação do atleta², do construtor, do trabalhador, do estilo de vida que marca, purifica e glorifica uma raça, especificamente nos moldes do fascismo italiano e nazismo alemão, conforme atestam Malvano (1996) e Michaud (1996). Defendo, por conseguinte, a idéia de juventude como turbulenta e rebelde a ser enfrentada e enquadrada à ordem como uma "tradição inventada" no pós 2ª Guerra Mundial.

O termo "tradição inventada" deriva do conceito enunciado por Hobsbawm (2002a, p. 9):

...um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

Tomo por princípio que uma característica da modernidade é sua necessidade de estabelecer unidade e coesão em meio a conflitos e desigualdades. As tradições têm por função garantir coesão social, legitimar instituições e relações de autoridade, socializar imagens unificadoras, especialmente em cerimônias, espaços e símbolos públicos, além das práticas corporais socialmente aceitas e reconhecidas. A educação, as artes e o esporte têm essas funções, principalmente por se comunicarem e abarcarem a juventude em seus seios. Partindo deste conceito, entendo que a linguagem, o vestuário, a postura e a atitude a partir dos anos 50, principalmente da Europa e dos Estados Unidos, coincidiram com movimentos históricos que marcaram indelevelmente a humanidade³.

A revolução socialista na China, a guerra da Coréia, a descoberta do totalitarismo e dos massacres no socialismo soviético, as lutas contra o colonialismo no norte da África e na

² Note-se que o termo "*athleta*" originariamente designava lutador, guerreiro, não se referia ao praticante de esportes ou atividades físicas, à época este era denominado "*sportman*" (MELO, 2007).

³ Burke (2007) alerta quanto ao fato de se enxergar "invenção de tradições" em todos os movimentos da história, cabendo perceber que existem muito mais "reconstruções" que "invenções". Neste caso, a força com que ganha centralidade, a esta época, o papel histórico dos jovens e sua face rebelde ratifica meu argumento de que esta foi uma tradição inventada que vem continuamente, no terreno da história e da memória, sendo reconstruída.

América Latina, principalmente a guerra da Argélia e a revolução cubana na década de 1950, espalharam-se ao longo dos anos 60 com as manifestações de massa contra a guerra no Vietnã, as lutas pelos direitos humanos e igualdade racial nos Estados Unidos, os movimentos estudantis no "maio de 68" na França e na Primavera de Praga. Acenava-se, então, para uma possível "rebelião mundial" com a cara da juventude.

Os movimentos estudantis, principalmente o "maio de 68", consubstanciaram a crença numa identidade fundada no fato de pertencerem à mesma classe de idade, não classe social. Subvertia-se a lógica revolucionária clássica consistindo, para Irene Cardoso (2005), "experiências de revolta" ou movimentos de questionamento da concepção e das experiências históricas da tradição revolucionária. Buscava-se o socialismo, mas ao rejeitar a experiência soviética a orientação se subdividia em várias vertentes: maoistas, trotskistas, guevaristas que, entretanto, ninguém sabia onde iam dar. Para Hobsbawm (1997), os slogans absurdos, próprios da juventude – "quero tudo e já" – revelavam a disponibilidade para a ação dos estudantes que, em não podendo fazer a revolução sozinhos, também não conseguiram inflamar outros grupos sociais a fazê-la. Alguns estudantes radicais continuaram atuando em práticas terroristas de pequenos grupos que, não obstante alguma publicidade, jamais tiveram qualquer impacto político⁴. Em contrapartida, Anselm Jappe (1999), estudioso da Internacional Situacionista e sua participação nas revoltas do "maio de 68", atesta que essa foi uma das cesuras profundas do século XX:

... o reflexo simplificado de uma "revolta estudantil" tornou sua imagem opaca; é necessário lembrar-se de que, então, houve a primeira greve geral selvagem – e até o presente a única – com dez milhões de trabalhadores parando seu trabalho e ocupando parcialmente as fábricas. (...) Durante algumas semanas, houve a renúncia de todas as autoridades, um sentimento de que "tudo é possível", e uma "transformação do mundo transformado" que representavam um evento histórico e, ao mesmo tempo, algo que concernia aos indivíduos em sua essência íntima e cotidiana (JAPPE, 1999, p. 132).

Independente das discordâncias é fato que os jovens atuaram na cena pública, foram reflexos de uma tradição inventada – a rebeldia juvenil – mas subverteram outras, além de

⁴ Uma discussão profundamente interessante pode ser tecida a partir do diálogo entre história e ficção tão bem exposto no filme "Os sonhadores" (2003), de Bernardo Bertolucci. Nesta obra, o cineasta italiano mostra que as motivações dos jovens no "maio de 68" não se prendiam a fórmulas prontas como "tomar o poder" ou "instituir o socialismo". A paixão pelo cinema, pelas artes, pela contestação, pela contra-cultura revela que, grosso modo, a perspectiva era afrontar toda e qualquer instituição social, da família ao Estado.

participarem da progressiva espetacularização da sociedade capitalista que configuraria, também, outras tradições.

Afastado das reivindicações da Europa e EUA, o Terceiro Mundo foi o palco revolucionário do século XX, pois a partir da década de 1950, todos os Estados desse bloco atravessaram revoluções, golpes militares ou conflitos bélicos. Na tênue linha que separavam Estados Unidos e União Soviética, poucos foram os esforços desta última em ampliar a revolução socialista, mesmo nos países da América Latina propensos a isto. O Terceiro mundo era então o grande potencial de revolução social mundial e alguns países, como Cuba em 1959 e Argélia em 1962, conseguiram com esforços próprios se auto-proclamarem socialistas. Segundo Hobsbawm (1997), o caso emblemático era Cuba. Embora radicais, Fidel Castro e os jovens que liderava, com notáveis exceções, jamais foram comunistas ou nutriram quaisquer simpatias marxistas, mas sabiam que o governo revolucionário só seria viável com o auxílio da organização do Partido Comunista Cubano e o apoio da URSS. Com todo esse coquetel explosivo, a experiência cubana enraizou-se no imaginário como o cerne idealizado de revolução: heroísmo, romance, ex-líderes estudantis, projetos sociais de acesso aos direitos: educação e saúde.

Ao lado dos movimentos estudantis surgiam outros elementos que alimentavam os abalos sociais e a tendência espetacular: as guerrilhas de guetos que defendiam interesses particulares de gênero ou raça como o movimento feminista e os "panteras negras"; e movimentos ultranacionalistas – palestinos, bascos, irlandeses e outros – que tendiam ao terrorismo; todos eles, insuflados em profusão pelo fulgor juvenil.

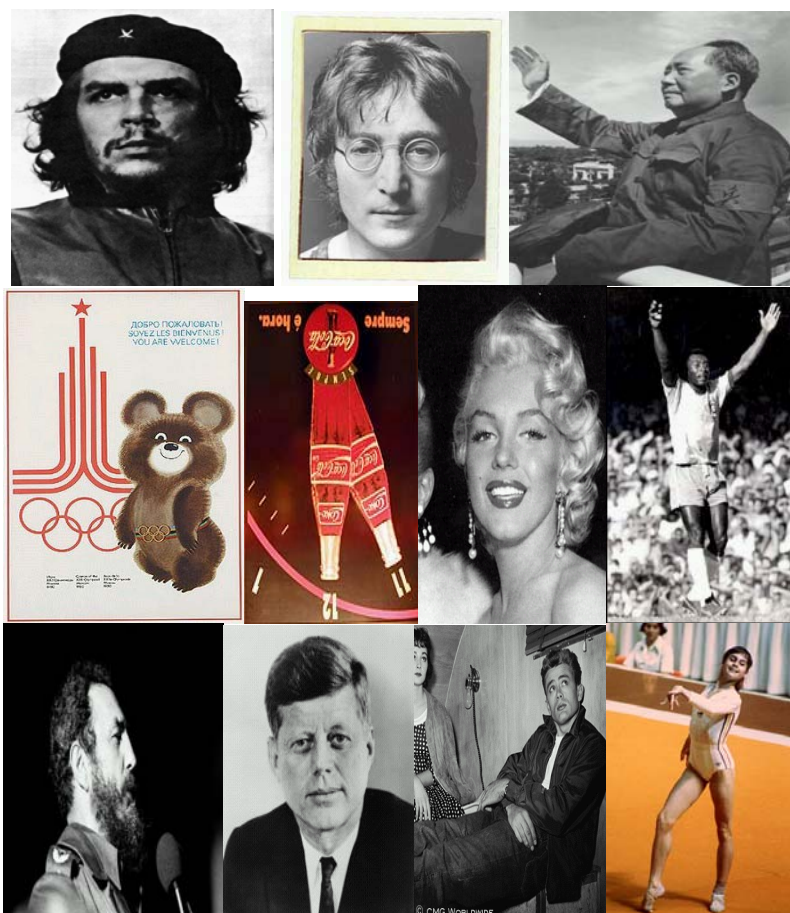
A razão instrumental que sustenta o mundo do capital não titubeou em canalizar aos seus interesses este movimento. Para o trabalhador e consumidor da vida moderna, os bombardeios publicitários instituíram um "capital-juventude", que produzia uma inovação estética na qual a tônica era: "é proibido envelhecer". A estética designa o conhecimento sensível ou a mediação entre a sensualidade subjetiva e o objeto sensual. Posta então no círculo do capital, a estética realiza o valor de troca agregado à mercadoria, impulsionando o desejo de possuí-la. Como imergíamos no estágio de indiferenciação entre homens e coisas, se não se comprava a mercadoria, almejava-se sê-la. Produziu-se o que Wolfgang Haug (1997) denomina de "fetichização da juventude" ou a obrigação de ser jovem:

A inovação estética como portadora da função de reavivar a procura torna-se uma instância de poder e de conseqüências antropológicas, isto é, ela modifica continuamente a espécie humana em sua organização sensível: em sua organização concreta e em sua vida material, como também no tocante à percepção, à estruturação e à satisfação das necessidades (HAUG, 1997, p. 57).

Tal lógica de industrialização da juventude terminou por subverter a dinâmica dos protestos e reivindicações sociais. A revolta tornara-se, tão somente, um apêndice do espetáculo. Luisa Passerini (1996) demonstra como o cinema hollywoodiano construiu a forma da rebeldia juvenil, pasteurizando-a. Filmes como "O selvagem" (1953), de Laszlo Benedek, "Sindicato de ladrões" (1954), de Elia Kazan, "Vidas amargas" (1955), de Elia Kazan, e "Juventude transviada" (1955), de Nicholas Ray, alçaram a imagem de Marlon Brando e James Dean ao panteão do jovem rebelde idealizado que faz o que quer e afronta as estruturas. Mais à frente, ao final da década de 60, "Sem destino" (1969), de Dennis Hopper, atualizaria a rebeldia juvenil que deveria pôr o "pé na estrada", não aceitando o enquadramento do tempo industrializado e utilitário da sociedade moderna.

No âmbito da política, o fato de Fidel Castro tomar o poder aos 32 anos de idade, do Presidente John Kennedy representar, imagetivamente, a democratização dos anseios juvenis de liderança ceifados com seu assassinato em 1963, a aceitação de líderes jovens tornara-se uma imposição. A imagem do jovem revolucionário Che Guevara corria o mundo em pôsteres, broches, camisetas, transformando-o num ídolo pop. Nas artes, na política, no esporte, o espetáculo produziu suas "vedetes" que, segundo Debord (1997), seriam a representação do homem vivo, impresso num papel a desempenhar, numa imagem que simbolizava variados estilos de vida, variadas formas de compreensão da sociedade.

As imagens que se tornariam ícones pop podem ser ilustradas no mosaico a seguir:



Mosaico: "Vedetes do Século do Espetáculo"

Fonte das Imagens: <http://pt.wikipedia.org>

Perfazendo a união de homens e coisas, o mosaico reflete a imortal beleza juvenil de Marilyn Monroe, a beleza despojada e afrontante de James Dean, o semblante jovem que mistificava o ideal democrático dos EUA de John Kennedy, a direção política sobre novas bases de Mao Tsé-Tung e Fidel Castro, a face juvenil, dura e ao mesmo tempo terna de Che Guevara mirando o sonho do "socialismo humanista", o rosto compenetrado que simbolizou o desencantamento juvenil no início da década de 80 com seu assassinato: John Lennon. Aliados a essas figuras, vislumbram-se dois grandes símbolos do século XX: a Coca-Cola e o esporte⁵. A marca da Coca-Cola determinando o ritmo temporal da existência é demarcadora de um ritmo industrializado da vida, convergindo ao símbolo do

⁵ Tal conclusão acerca do esporte e da Coca-Cola é elaborada por Emir Sader no livro em que faz um balanço do século XX, denominado pelo autor de "século do imperialismo" (SADER, 2000, p. 18).

ursinho Misha que emocionou o planeta nos Jogos Olímpicos de 1980, marcando sua última edição bancada pelos Estados nacionais, não pelas empresas transnacionais, fato que seria assumido com vigor pela própria Coca-cola a partir de então. Finalmente, as imagens que ilustram o discurso esportivo e o que sustenta sua aura sagrada: os movimentos graciosos e eternamente perfeitos, posto que eternamente "nota 10" de Nadia Comaneci e o vigor, habilidade e magia de um homem que foi – pela sua capacidade atlética – entronizado "Rei": Pelé.

Entendo que algumas das "vedetes do espetáculo" não almejaram sê-lo. Mas foram transformados em tal num século em que a distinção, prática e objetiva, entre capitalismo e socialismo manteve-se, ao longo de 64 anos, muito mais no plano da forma que no conteúdo, muito mais no plano ideal do conceito que na prática concreta. Ambos foram, então, reflexos espetacularizados do século XX.

Atuando na política, na arte, no esporte todos esses sujeitos/coisas marcaram a história do século XX e tiveram seus ecos na América Latina, especificamente no Brasil. Revoltas populares, estudantis, guerrilhas, vias democráticas, produziram golpes militares em quase todos os países da América do Sul: fossem para conter o avanço socialista democrático como no Chile em 1973, fossem para obstruir reformas de base a reboque do populismo como no caso do Brasil em 1964. Fato é que, como no mundo inteiro, no Brasil, o momento e a atmosfera eram de efervescência, conforme Zuenir Ventura (1988, p. 83):

Os que viveram intensamente aqueles tempos guardam a impressão de que não faziam outra coisa: mais do que fazer amor, mais do que trabalhar, mais do que ler, fazia-se política. Ou melhor, fazia-se tudo achando que se estava fazendo política. A moda era politizar – do sexo às orações, passando pela própria moda, que, durante, pelo menos uma estação de 68, foi "militar": as roupas mimetizaram a cor e o corte das fardas e das túnicas dos guerrilheiros.

No calor dos acontecimentos era difícil saber de que lado estava o povo brasileiro, principalmente os jovens, na madrugada de 1º de abril de 1964: do lado das forças que apoiavam as reformas de base do Presidente João Goulart ou dos militares que desfecharam o golpe de Estado. Todavia, não se pode incorrer no equívoco memorialista que tenta retirar a responsabilidade da população brasileira com a ditadura. Vários setores sociais apoiaram a ditadura, enquanto outros se mostraram indiferentes. Em contrapartida, se grande parte da população brasileira, sobretudo no interior, sequer tinha informação do que estava

acontecendo, quem se opôs ao regime? Segundo Almeida e Weis (2006), as resistências foram várias, muitas delas silenciosas e com distintos níveis de participação, mas o extrato mais representativo foi a classe média intelectualizada: estudantes politicamente ativos desde os grêmios escolares, professores universitários, profissionais liberais, artistas e jornalistas.

As estratégias de oposição eram várias: do engajamento integral na ação clandestina dos grupos armados, passando pela ajuda a militantes ou grupos, até o simples participar de uma passeata, palestra, assistir a um filme, peça de teatro engajados ou ouvir músicas de protesto, enquanto a censura ainda as não tinha proibido. Como as oposições eram díspares, heterodoxas, passavam gradualmente da esfera política para o universo cultural do dia-a-dia. Um elemento as unificava: o inconformismo com a sociedade de consumo e a pregação de seu fim.

Por outro lado, considerando o milagre econômico e a abertura de grande parte do mercado de trabalho, boa parte da classe média e grande parte das classes populares dedicou-se a uma cultura do lazer e a busca de novas possibilidades de consumo. Tais jovens eram taxados de alienados pelos engajados (NAPOLITANO, 2001). Outra fração de jovens, também rotulados de alienados, pregava a construção de realidades múltiplas para além da modernidade capitalista e dos sonhos de democracia política. Um desses jovens, defensor de uma "sociedade alternativa", refletia, em 1973, angustiado sobre os sonhos de uma geração: "eu devia estar contente porque tenho um emprego, sou um dito cidadão respeitável e ganho quatro mil cruzeiros por mês. Eu devia agradecer ao Senhor por ter tido sucesso na vida como artista. Eu devia estar feliz porque consegui comprar um Corcel 73"⁶. A juventude, aliada ou não à oposição ao regime, passava por momentos de tensão e reflexão acerca das decisões tomadas. Duas obras literárias revelam essas angústias, dos jovens guerrilheiros aos "alienados". Num relato memorialista, Alfredo Sirkis (1998), que atuou como guerrilheiro, relata a dúvida sobre a inoperância da ação de guerrilha urbana: preso num apartamento (ou aparelho no jargão da época) com molotovs velhos, um revólver da Guerra do Paraguai, dois revólveres calibre 32, munição, barras de ferro, panfletos e livros de esquerda, perguntava-se o que poderia ser feito com aquilo contra o

⁶ A música pode ser encontrada em várias coletâneas do cantor, a exemplo de: SEIXAS, Raul e COELHO, Paulo. "Ouro de tolo". Intérprete: Raul Seixas. In: SEIXAS, Raul. *Raul Seixas - Millenium*. São Paulo: Polygram, 1998. 1 CD. Faixa 13.

braço armado do Estado? Noutra perspectiva, na obra de Ivana Arruda Leite (2004), uma jovem entrava nos anos 60 e era abalroada por todas as promessas, abalos políticos e culturais da época. Fã de Roberto Carlos e da Jovem Guarda, portanto taxada de alienada, ingressa no movimento estudantil, mergulha na arte engajada, abraça ideais revolucionários, posta-se contra a opressão, cursa faculdade de comunicação e, ao final dos anos 70, entrevistando o outrora ídolo Roberto Carlos, atenta que os limites entre a alienação e a conscientização são, por vezes, imperceptíveis e o politizado pode ser o grande alienado da história por não perceber outras possibilidades de ação política. Da mesma forma, compreende que a música, enquanto expressão estética, não pode ser refém destes rótulos.

Nesse contexto, diante dos limites e possibilidades da luta armada, uma das legítimas formas de oposição ao regime adotada pelos jovens era a arte engajada. De início a partir dos Centros Populares de Cultura (CPC's) da UNE pregando a construção de uma cultura autenticamente nacional e que são fechados e postos na clandestinidade pelo golpe. Seguiu-se com o teatro de vanguarda, o cinema novo e a música de protesto. Era a época de um "romantismo revolucionário" que buscava a formação de um homem novo nos moldes humanistas divulgados por Che Guevara. Contudo, um homem enraizado no passado, idealizado no interior do país, não contaminado pela urbanidade capitalista (RIDENTE, 2000).

Conforme o manifesto "*Estética da fome*" (ROCHA, 1965), as artes, em especial o cinema novo, deviam se ocupar da verdade, da denúncia da mentira e exploração, da exposição da miserabilidade e da violência gerada à sua volta de modo a que o público tivesse consciência de sua miséria. A proposta ousada do jovem Glauber Rocha era afrontar. Ao fazer calar um popular, numa cena clássica de "*Terra em transe*" (1967), gritando para todos, "eis o povo, esse analfabeto, esse despolitizado", o diretor imergia no "romantismo revolucionário", ao tempo que ironizava a pretensão da classe intelectualizada que pretendia guiar a multidão. A proposta era de uma radicalização do impulso criativo humano, do plano político ao estético, era a convocação de todos a assumir sua condição de sujeito da história ao compreender o mundo que o cerca.

O esforço desses artistas gerou um paradoxo: a música e o cinema que tinham público cativo na classe média instruída, se distanciavam das classes populares que objetivavam

atingir. Percebendo essa condição, a indústria cultural, construída no seio dos meios de comunicação de massa, projetou os "festivais da canção" e através da Embrafilme, urdiu uma pasteurização da arte que descambou para a pornochanchada. Contudo, a massificação dos festivais, num momento em que o regime militar recrudescia a repressão, tornou-se a via possível de manifestação política disfarçada contra o poder instituído.

O distanciamento entre artista e povo e a incompreensão das mediações entre política e estética produziu um extravasamento anômalo nos festivais. Em 1968, Chico Buarque, um ídolo da juventude de esquerda, é vaiado impiedosamente pois sua música, "*Sabiá*", composta com Tom Jobim, é a vencedora do "Festival Internacional da Canção", em detrimento da favorita do público: "*Caminhando*", de Geraldo Vandré. No mesmo festival, Caetano Veloso – que havia lançado o projeto da Tropicália, fundindo influências norte-americanas com latinas, além de novos ritos performáticos, sendo por isso taxado de "hippie alienado" – foi vaiado quando tentava cantar "*É proibido proibir*" (NAPOLITANO, 2000). O cantor rebateu à altura:

*É essa a juventude que quer tomar o poder? Vocês não estão entendendo nada! Nada! São a mesma juventude que vai sempre, sempre, matar amanhã o velhote inimigo que morreu ontem. (...) Se vocês forem em política como são em estética, estamos fritos*⁷.

Interessante ressaltar que o fato de incorporar a música de protesto podia significar "estar na moda ou na onda", ser mesmo contra o regime mas sequer saber como funcionava a resistência dos grupos armados. Janine Ribeiro (2005) relata um momento corriqueiro da época: quando chamado a participar de um júri em festival de teatro amador no interior de São Paulo em 1971, encontrou jovens cantando entusiasmados a música "*Caminhando*", já proibida pela censura. Contudo, os mesmos jovens nem desconfiavam quem era aquele Lamarca que tinha seu assassinato estampado na primeira página de todos os jornais do dia. Cantavam a música símbolo da resistência, mas não conheciam o sujeito que melhor a representava. A ação cotidiana da maioria da juventude brasileira representava mais uma revolução dos costumes que uma revolução política.

⁷ A música pode ser encontrada na coletânea: VELOSO, Caetano. *É proibido proibir*. Intérprete: Caetano Veloso. In: VELOSO, Caetano. *Os grandes da MPB: Caetano Veloso*. São Paulo: Polygram, 1996. 1 CD. Faixa 5.

Entendo que, nesse diapasão, houve uma midialização dos cantores populares, principalmente Chico Buarque e Geraldo Vandré, e a "música de protesto" foi alçada a carro-chefe da contestação ao regime e, paradoxalmente, da indústria fonográfica brasileira (NAPOLITANO, 2004). Diante dessa capitalização do protesto, Raul Seixas – artista que jamais se preocupou em externar oposição ao regime político em suas músicas – cantava ironicamente em 1976: "mas é que se agora pra fazer sucesso, pra vender disco de protesto, todo mundo tem que reclamar. Eu vou tirar meu pé da estrada e vou entrar também nessa jogada e vamos ver agora quem é que vai 'guentar"⁸.

O brado de Raul Seixas, o movimento de retorno dos exilados a partir de 1979, a distensão/abertura lenta, gradual e irrestrita confluíram a um desencantamento do poder da juventude em mudar o mundo, conforme propalavam os movimentos dos anos 60 e 70. Tal movimento referenda que os jovens não queriam se parecer com seus pais, mas acabaram se acomodando à estrutura capitalista sob a crença de que caminhávamos para a democracia.

As angústias pelas quais os jovens passaram na época da ditadura foram utilizadas pelo cinema e pela televisão de modo a também legitimar uma memória juvenil na nova república: o jovem rebelde e contestador.

Artistas advindos do Partido Comunista Brasileiro ou dos CPC's, a exemplo de Dias Gomes, Ferreira Gullar e Gianfrancesco Guarnieri, perceberam a possibilidade de expandir a divulgação de suas idéias, inclusive de crítica à realidade brasileira, através das telenovelas e minisséries brasileiras, principalmente na Rede Globo de Televisão. Segundo Mônica Kornis (2003), esses autores estabeleceram uma nova ótica de entretenimento que mesclava realismo e gosto popular. A Globo, então, organizara uma identidade na dramaturgia que reunia um forte fator de unificação nacional e uma nova forma de uniformização da memória.

As minisséries brasileiras, investindo no passado recente, criaram uma "memória da história" mais profícua que o conhecimento da história, notadamente na maneira de retratar a ação dos jovens na dinâmica social de seu tempo. A minissérie "*Anos rebeldes*" (1992)

⁸ Ver: SEIXAS, Raul e COELHO, Paulo. Eu também vou reclamar. Intérprete: Raul Seixas. In: SEIXAS, Raul. *Raul Seixas - Millenium*. São Paulo: Polygram, 1998. 1 CD. Faixa 12. Um interessante estudo acerca de como Raul Seixas era censurado pelos militares mais por sua postura de confronto aos costumes arraigados na civilização ocidental que por sua postura política é a Monografia de Maika Carocha (2005).

simbolizou os estereótipos entre os "bons" que se opuseram ao regime e os "maus" que o apoiaram, permitindo um pequeno espaço aos que ajudavam os colegas "revolucionários" mas optaram por não "ir à luta". Nesse conflito, dava-se ênfase à auto-descoberta dos "alienados", especialmente no caso da personagem Heloísa, que se aliavam à luta armada, renegando sua formação burguesa, seja por convicção política, para afrontar os pais ou para salvar seus filhos da morte.

As tensões que afloravam no âmbito dos festivais e o posicionamento dos jovens diante do contexto sócio-político foram muito bem dramatizados nesta minissérie, refletindo o processo de enquadramento da memória. Um diálogo entre os protagonistas – João, militante estudantil que iria para a luta armada, e Maria Lúcia, seu grande amor mas que queria apenas viver sua vida – é ilustrativa das contradições políticas em jogo. Assistindo ao Festival Internacional da Canção em 1968, os dois têm o seguinte diálogo no momento em que vaiavam Chico Buarque e Tom Jobim:

Lúcia: "Selvagens, insensíveis!"

João: "Como é que pode não dar o prêmio pra uma obra prima como essa?" (referindo-se a "Caminhando");

Lúcia: "'Sabiá' é uma maravilha, João!"

João: "Alienada, Lúcia!"

Lúcia: "Quê isso? Que critério é esse? A gente tá falando de música!"⁹

Anos depois João vai para o exílio, no retorno, já anistiado em 1979, reencontra Lúcia e ainda fiel a seus ideais afirma: "Uma coisa estive pensando esses anos todos. Uma coisa eu acho que você tinha razão. É sobre o Festival. 'Sabiá' era mais bonita sim. Merecia vencer!"¹⁰. Após este diálogo, a conclusão da minissérie com a separação dos protagonistas ao som da música de Belchior, "*Como nossos pais*", denota a perspectiva de enquadramento da memória, na qual a ação política é balizadora do desenlace da série: ao demonstrar a impossibilidade da relação entre as personagens Lúcia e João dado o engajamento deste, fica no horizonte a vitória moral dos que lutam por uma nova sociedade, inclusive sacrificando sua felicidade individual.

Por seu turno, no cinema, "*O que é isso, companheiro?*" (1997) de Bruno Barreto, "*Lamarca*" (1994) e "*Zuzu Angel*" (2006) de Sérgio Rezende, reforçaram a construção

⁹ Diálogo presente em: *ANOS rebeldes*. Direção: Denis Carvalho. São Paulo: Globo Vídeo; Som Livre, 2003 (1992). 3 DVDs (680 min.). color. Disco 2, minuto 127.

¹⁰ *Idem*. Disco 3, minuto 229.

desses arquétipos de enquadramento. Misturando a dramaticidade dos eventos com a lógica cinematográfica dos filmes de ação de modo a cativar os espectadores, não obstante a notável reconstituição técnica de época, os filmes fragilizaram a caracterização das personagens e dos conflitos sócio-políticos em jogo. No caso luminar de "*O que é isso, companheiro?*" enfatizou-se um movimento contraditório diante da memória legada: o torturador com crises de consciência e o revolucionário cruel, capaz de assassinar os companheiros em benefício da causa. Já "*Lamarca*" mostra a personagem-título como um sujeito perdido na sua opção de se rebelar contra a ditadura e ir pra guerrilha, assim como sua amante como uma mulher fútil e mais preocupada com a estética que com a revolução. A divisão estereotipada entre bons e maus reflete-se com maior vigor em "*Zuzu Angel*", na qual a mãe do "jovem rebelde" sai de seu papel burguês para resgatar o corpo do filho das garras da ditadura. Ainda que revele as mazelas e crueldades daquele momento histórico, o diretor Sérgio Rezende, assim como fizera em "*Lamarca*", constrói um discurso subliminar de exposição da irracionalidade dos jovens numa luta, já de saída, inglória.

Em direção contrária, outros filmes têm problematizado questões importantes e que foram minimizadas ou omitidas pelo clima de efervescência política, assim como pouco exploradas pelas análises históricas posteriores. Em "*Dedé Mamata*" (1986), o cineasta Rodolfo Brandão expõe a imersão de um jovem, cujos pais "desapareceram", no mundo do consumo e do tráfico de drogas que o obriga a fugir do país no mesmo momento em que os exilados estão retornando. O drama reforça a volta dos jovens que lutaram contra a ditadura, mas revela uma chaga atual: alguns que não tiveram a mesma atuação ou os que foram entregues à própria sorte são dispensados do país enquanto iria construir sua democracia. Em "*Caminho dos sonhos*" (1998), de Lucas Amberg, dois jovens, um judeu e um negro enfrentam os preconceitos mútuos de suas famílias, além das discriminações próprias dos colegas do colégio católico onde estudavam, no qual parte dos alunos é composta de parentes de militares do alto escalão da ditadura. Neste filmes, os conflitos políticos não obscurecem os ranços históricos que sustentaram a ocupação do território brasileiro, principalmente nas cidades. No filme "*1972*" (2006), de José Emílio Rondeau, o cineasta busca revelar a ótica do jovem que não estava engajado na luta pela democracia, objetivava apenas viver a juventude dentro de suas infinitas possibilidades de ser feliz, ressaltando o choque cultural e político entre o jovem da periferia e a menina da classe

burguesa. Finalmente, o filme "*O ano em que meus pais saíram de férias*" (2006), de Cao Hamburger, aponta outras luzes para os vínculos entre a ditadura e o esporte na Copa de 70 quando, sob o olhar de um garoto, que teve os pais arrancados de seu convívio, o futebol torna-se o elemento vital de ligação com a existência, de mediação com as comunidades italiana e judaica nas quais ele é lançado, com o sentido de pertencimento a um grupo, a um país, sem que deva ser rotulado de alienado, mas um sujeito vivente de seu tempo¹¹.

Ao desmistificar os estereótipos e arquétipos legados pela memória, concluo que a juventude não é taxada de revolucionária ou rebelde por natureza ou pela cultura, principalmente no seio dos problemas complexos que atravessaram países como o Brasil ao longo de sua história. A rebeldia juvenil foi uma tradição inventada que se reconstrói por uma via espetacularizada, principalmente pelas imagens legadas pelo cinema, televisão, música. Imersos na ditadura e na reconstrução democrática da nova república, os jovens foram rebeldes e revolucionários, mas também preferiram "ficar na sua"; alguns lutaram pela democracia, outros sequer souberam o que era isso; alguns protestaram, outros apenas buscaram seu emprego; uns tiveram acesso à educação de qualidade, outros nunca sentaram num banco escolar. Entendo que os jovens procuram sempre, inserirem-se no contexto social e serem aceitos: em momentos de ditadura ou democracia buscam seu espaço, contestando ou acomodando. Não estou deduzindo que a juventude está a reboque dos rumos históricos, mas que na construção da sociabilidade moderna, entre o conflito dos valores humanistas e os valores pragmáticos e utilitários, os jovens tencionam com a história, eternamente caminhando na "corda bamba", oscilando, mas seguindo em frente.

¹¹ Uma exposição estereotipada, ainda que própria do tempo de sua produção, é "*Pra frente Brasil*" (1982) de Roberto Farias, no qual desnuda a exposição do homem comum aos sabores sádicos da ditadura, vinculando-a à euforia pelo tricampeonato mundial de futebol no México e o entorpecimento coletivo. Indico a leitura de dois textos que apresentam olhares e reflexões com distintos matizes acerca do filme de Roberto Farias, o artigo de Cláudio Batalha (2001) e Francisco Carlos da Silva (2005).

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Hermínia T. e WEIS, Luiz. "Carro-zero e pau-de-arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar". In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, v. 4, p. 319-409.

BATALHA, Cláudio Henrique Moraes. "Pra frente Brasil: o retorno do cinema político". In: SOARES, Mariza C. e FERREIRA, Jorge (Orgs.). *A História vai ao Cinema*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 135-145.

BURKE, Peter. "Cultura, tradição, educação". In: GATTI JUNIOR, Décio e PINTASSILGO, Joaquim (Orgs.). *Percursos e desafios da pesquisa e do ensino de história da educação*. Uberlândia: EDUFU, 2007, p. 13-22.

CARDOSO, Irene. "A geração dos anos de 1960: o peso de uma herança". In: *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, v. 17, n. 2, São Paulo, nov. 2005, p. 93-107.

CAROCHA, Maika L. "*Seu medo é o meu sucesso*": Rita Lee, Raul Seixas e a censura musical durante a ditadura militar brasileira. Rio de Janeiro: Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005, 89 f. (Monografia de Bacharelado em História).

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. 2. ed. Oeiras: Celta, 1999.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HAUG, Wolfgang. *Crítica da estética da mercadoria*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. "Introdução: a invenção das tradições". In: _____ e RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. p. 9-23.

JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 132.

KORNIS, Mônica A. "Uma memória da história nacional recente: as minisséries da Rede Globo". In: *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*, v. 16, n. 1, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2003, p. 125-142.

- LEITE, Ivana Arruda. *Eu te darei o céu: e outras promessas dos anos 60*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude. "Introdução". In: _____ (Orgs.). *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 1: da antiguidade à era moderna. p. 7-17.
- LUZZATTO, Sérgio. "Jovens rebeldes e revolucionários: 1789-1917". In: LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, v. 2: a época contemporânea, p. 195-258.
- MALVANO, Luíza. "O mito da juventude transmitido pela imagem: o fascismo italiano". In: LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 2: a época contemporânea. p. 259-290.
- MELO, Victor Andrade de. *Dicionário do Esporte no Brasil: do século XIX ao início do século XX*. Campinas: Autores Associados, 2007.
- MICHAUD, Eric. "Soldados de uma idéia: os jovens sob o Terceiro Reich". In: LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 2: a época contemporânea. p. 291-317.
- NAPOLITANO, Marcos. *Cultura brasileira: utopia e massificação (1950-1980)*. São Paulo: Contexto, 2001.
- _____. "Os festivais da canção como eventos de oposição ao regime militar brasileiro (1966-1968)". In: REIS, Daniel Arão; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo P. S. (Orgs.). *O golpe e a ditadura militar: 40 anos depois (1964-2004)*. Bauru: EDUSC, 2004, p. 203-216.
- PASSERINI, Luisa. "A juventude, metáfora da mudança social. Dois debates sobre os jovens: a Itália fascista e os Estados Unidos da década de 1950". In: LEVI, Giovanni e SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 2: a época contemporânea. p. 319-382.
- POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". In: *Estudos Históricos*, v.5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992, p. 200-212.
- RIDENTE, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- RIBEIRO, Janine. "A política dos costumes". In: NOVAES, Adauto (Org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora SENAC, 2005, p. 128-143.

- ROCHA, Glauber. *Uma estética da fome*. Gênova: [s.n.], 1965. mimeo.
- SADER, Emir. *Século XX – uma biografia não autorizada: o século do imperialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- SILVA, Francisco Carlos T. "Futebol e política: Pra frente Brasil". In: MELO, Victor Andrade e PERES, Fábio Faria (Orgs.). *O esporte vai ao cinema*. Rio de Janeiro: Editora SENAC, 2005, p. 21-30.
- SIRKIS, Alfredo. *Os carbonários*. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

MANIFESTAÇÕES POPULARES EM EXTINÇÃO: ENTRE A RESISTÊNCIA E A CONFORMAÇÃO

Justino Alves Lima
Bibliotecário graduado pela Universidade Federal da Paraíba.
Doutor em Ciência da Informação pela Universidade de São Paulo.
Bibliotecário da Universidade Federal de Sergipe
justino@ufs.br

RESUMO

O trabalho aborda a questão da resistência de manifestações populares, estabelecendo uma correlação entre o que existe na cultura popular e o que está em extinção. Tomou-se como campo para estudo da questão a cidade de Laranjeiras, Sergipe, Brasil, patrimônio histórico cultural, com seus costumes, hábitos, tradições e manifestações que identificam uma cultura popular. Apoiado em referencial teórico subscrito à cultura, analisa as práticas adotadas pelas comunidades que garantem a sobrevivência das manifestações em risco de extinção. Discute a resistência dentro de uma perspectiva de mobilidade cultural que associa o passado ao moderno. E conclui que as manifestações populares resistem e se movem, ao mesmo tempo.

Palavras-Chave: Manifestações populares. Cultura popular. Tradição cultural. Folclore. Resistência cultural.

ABSTRACT

The work approaches the question of protest demonstrations, distinguishing between what still exist in the popular culture and what is being extinguished. The city of Laranjeiras, Sergipe, Brazil, was overcome as field for study of the question, cultural historic site, with its customs, habits, traditions and manifestations that identify a popular culture. Supported in theoretical referencial subscrito to the culture, it analyzes the practical ones adopted for the communities that at risk guarantee the survival of the manifestations of extinguishing. The resistance of a perspective of cultural mobility argues inside that associates the past to the modern. E concludes that the popular manifestations resist and if they move, at the same time.

Key-Words: Popular demonstrations. Popular culture. Cultural tradition. Folklore. Cultural resistance.

Este artigo enseja discutir uma questão: a da resistência de algumas manifestações populares. Uma discussão que guarda controvérsias. Se existe resistência por parte de algo, é porque existe algo que a motiva. Não se pretende, entretanto, discutir a questão da extinção de alguns grupos de manifestações culturais, mas chamar a atenção para o fato e examiná-lo, com base na opinião de intelectuais ligados ao assunto, na literatura produzida localmente e na literatura acadêmica globalizada. Verificar o fato e as influências que determinam tal processo.

Ao se estabelecer aqui um breve estudo sobre manifestações tradicionais, enquanto cultura popular, não se pretende pensar em cultura popular como identidade nacional, nem tampouco regional. O que se quer é estabelecer uma conexão entre o que existe na cultura popular e o que está em extinção, ou seja, verificar qual o processo engendrado que faz com que com a perda de raízes, originada pela migração e pela indústria cultural, do outro lado surja a resistência organizada.

A região demarcada para estudo é a do ciclo da cana-de-açúcar, mais precisamente a cidade de Laranjeiras, que assim como Japaratinga, Riachuelo e Maruim (outras cidades da região) têm a sua cultura associada à riqueza econômica do açúcar, com seus engenhos e suas usinas. Lá foram se instalando reisados, cheganças, cacumbis, maracatus, guerreiros, zabumbas, pastoris, batalhões, dentre outros. Na zona da pecuária foram se formando grandes grupos como parausos, cangaceiros, lanceiros, reisados, zabumba e outros, com uma cultura associada com a riqueza da região, mais precisamente manifestações que teriam a ver com os vaqueiros e os que tratam com a criação de gado.

SITUANDO A QUESTÃO

Enquanto o Brasil completava quinhentos anos, Sergipe completava quatrocentos e dez anos, quando em 1º de janeiro de 1590 as tropas de Cristóvão de Barros conquistam as terras entre o Rio São Francisco, ao norte, e o rio Real, ao sul. São quatrocentos e dez anos formando uma cultura diversa, começada pelo contato com portugueses e holandeses. Assim, a mestiçagem se consolidou ampliada com os indígenas já encontrados, e as populações sudanesas e bantas, a partir do século 16, aumentando no século 18, se

concentrando na região do Cotinguiba, região canavieira do Estado, onde se encontra o município de Laranjeiras, considerado o “Berço da Cultura Negra do Estado de Sergipe”.

Situada na zona central do Estado de Sergipe na região do Vale do Cotinguiba, uma outrora próspera região açucareira, distante de Aracaju a apenas 18 km, a cidade de Laranjeiras convive com a majestade de seus casarões coloniais. Com 191 km de extensão territorial, o seu clima que oscila entre 24°C e 26°C e uma umidade relativa do ar de 78% em média, é um convite anual para visitar o que se considera um "museu a céu aberto".

Laranjeiras, patrimônio histórico estadual, é motivo de orgulho pela imponência de seus monumentos, divididos entre os casarões coloniais e as igrejas seculares, e da celebridade de filhos ilustres. Coerente com a longevidade dos seus majestosos casarões, a atividade financeira principal conseguiu dobrar o tempo e continua sendo a indústria açucareira e o fabrico do álcool. A cidade convive com duas frases que retratam o seu potencial histórico-cultural. A primeira, vinda do século passado, eternizou-a como a "Atenas Sergipana" numa alusão a gloriosa capital grega. A segunda, "museu a céu aberto" da nossa época, faz justiça ao seu valioso conjunto arquitetônico de extraordinário valor histórico-cultural.

De 1878 a 1904, a cidade de Laranjeiras teve o seu "período de ouro", quando configurou o título de Atenas Sergipana. A efervescência cultural da cidade pôde ser medida nos dois grandes teatros o Santo Antônio e o São Pedro, por onde desfilaram grandes nomes nacionais. Nada menos que seis jornais pontificaram nessa época: *O Horizonte*, *O Laranjeirense*, *O Republicano*, *O Cotinguiba*, *O Novo Século* e *O Gripho*. Colégios foram seis: Inglês, Americano, Sant’Anna, Coração de Jesus, Nossa Senhora da Conceição e a Escola Laranjeirense. Despontaram ainda no período de ouro o Gabinete de Leitura e os Clubes Dramáticos.

Em novembro de 1973, através do Decreto 2.726/73, foi criado o Centro de Cultura na casa onde nasceu João Ribeiro em Laranjeiras. A casa de João Ribeiro já era monumento histórico tombado pelo Departamento de Cultura do Patrimônio Histórico de Sergipe, pelo Decreto 2.048 de 1971. Considerava-se que a criação de um Centro de Cultura na casa de João Ribeiro contribuiria ainda mais para o engrandecimento cultural das tradições em Laranjeiras.

Tradições vindas da contribuição branca européia, a indígena nativa e a negra africana que vão dar a forma cultural que se evidencia nas danças e folguedos populares, na fala, nos

cantos, na alimentação e nos costumes. As manifestações culturais existentes em Laranjeiras têm raízes na Idade Média. Neste sentido, as culturas manifestadas são culturas trazidas pelos colonizadores, portanto não locais. Mas a preservação dessa cultura e as transformações ocorridas incorporam-se ao cotidiano popular e criam uma identidade local. Em 1976 foi criado o Encontro Cultural de Laranjeiras com o objetivo de estudar, pesquisar e divulgar o folclore e as várias manifestações populares. Vinte e sete anos depois o Encontro, sempre ocorrido em janeiro, no período das festas de Santos Reis, continua cumprindo o seu papel que é o estudo das tradições culturais do povo laranjeirense.

O Encontro tem possibilitado debates e criado preocupações com a possibilidade de extinção de algumas manifestações. A Chegança, que consiste em uma dança que revive um combate entre mouros e cristãos em alto mar, quase foi extinta, ficando seis anos sem ser executada, por motivo de doença do seu Piloto, o mestre Oscar. Outro mestre, o Zé Rolinha, que comanda a Marujada, conseguiu reativar o grupo.

A Taieira de Bilina, um dos mais conceituados grupos do Estado, conta com a disposição de uma jovem de 15 anos para substituir a mestra Maria de Lourdes, a sua mãe, falecida em outubro de 2002. Cabe à Bárbara manter a tradição, em sua terceira geração. Em janeiro, de 2003, ela puxou pela primeira vez a Taieira, e considera o seu maior desafio fazer com que as jovens da sua geração aceitem participar do grupo, uma vez que estas têm demonstrado preferências pelas atuais bandas.

Para Zé Rolinha, mestre da Marujada, só um trabalho sério entre a escola, a família e os governantes vai fazer com que a juventude deixe de sentir vergonha da sua própria cultura. Nos jovens (como Bárbara) reside a possibilidade de a cultura de Laranjeiras continuar viva. Preservando-se as manifestações serão preservadas a língua e a poesia popular divulgadas pelos grupos. O Cacumbi, a Taieira e o Reisado de Lalinha, por exemplo, cantam a poesia de um autor laranjeirense, João Sapateiro, que aos 19 anos conheceu Laranjeiras e decidiu lá morar.

CONTEXTUALIZANDO A QUESTÃO

Joana Côrtes, aluna do Curso de Jornalismo da Universidade Federal de Sergipe, recebeu uma menção honrosa, em São Paulo, no Prêmio Estadão/Unesco para formandos em

jornalismo. A matéria premiada fala sobre o desafio de Laranjeiras em manter viva a sua cultura. Revela que grupos de Maracatus, Congadas e Reisados já foram extintos por falta de substitutos para os líderes que morreram.

Embora a cultura se mova, o povo mantém vivos hábitos, costumes, tradições e manifestações que servem para identificar a sua cultura, com o que ela tem de característico, de típico, de próprio. Assim, as manifestações em Laranjeiras representam um sistema de crença e valores (espirituais e materiais) que foram sendo absorvidos desde a colonização. Existe um processo de transformação, uma vez que os padrões culturais brasileiros mudam muito. Nessas mudanças ocorrem a aquisição de novos elementos culturais e o abandono de outros. O que se discute é se o abandono é um processo natural, configurando a extinção de valores específicos de cada sociedade, ou se induzida por fatores externos, como a massificação de uma cultura globalizante.

Em se tratando de um processo de cultura popular, quando da sua produção, é livre da influência dos meios de comunicação, o mesmo não se pode dizer quando da sua existência, quando tem que conviver com tal influência. É o conflito entre uma cultura produzida pela população mais carente (social e financeiramente) e uma cultura produzida industrialmente que influencia o estilo de vida da sociedade.

Existe uma preocupação oficial com a questão da preservação por entender-se que as manifestações culturais (que professam a literatura falada e escrita) contam a história do povo. Em Laranjeiras existe um projeto municipal junto às escolas que trabalha o resgate e a preservação da história e da cultura através dos grupos e suas manifestações.

Um documento do governo do Estado de Sergipe, datado de 1972, “Plano de restauração, preservação e valorização do patrimônio histórico cultural de Laranjeiras, Sergipe”, revela a preocupação oficial com fatores externos que atentam contra a continuidade da multiplicidade de manifestações populares:

- a) a gradual substituição das formas tradicionais de diversão, por modelos importados da sociedade urbano-industrial;
- b) as dificuldades econômicas dos organizadores que, emergentes da classe baixa, nem sempre encontram na sociedade local a ajuda financeira necessária para a aquisição da indumentária e instrumental;

- c) a atividade de desinteresse das classes economicamente mais favorecidas que, nem sempre prestigiam as apresentações folclóricas, por não lhes dar valor, voltados que estão para a imitação de padrões culturais procedentes das grandes cidades (SERGIPE, 1972).

Agláé Fontes D'Ávila de Alencar, uma das maiores autoridades sergipanas em folclore e folguedos populares, pergunta “por que não defendemos a nossa cultura popular?”. E arremata: “só defendemos aquilo que conhecemos e com quem temos uma ligação afetiva” (ALENCAR, 2002). Pode até estar acontecendo um clima de comoção com o que está acontecendo em Laranjeiras, pois só assim para entender o desabafo da pesquisadora e escritora.

RESISTÊNCIA OU CONFORMAÇÃO

Supor que a cultura brasileira possa ser homogênea é supor que existe uma cultura identitária brasileira. O caráter de resistência, no entanto, não supõe uma cultura nacional única, ela é plural, o que se afirma em sua definição clássica da herança de valores e objetos compartilhada por um grupo humano relativamente coeso. Mas, a partir do entendimento que se possa ter de cultura, tomando-se como pressuposto a definição acima, é fácil imaginar a existência de uma cultura popular em contraposição a uma cultura erudita.

Essa cultura (erudita) centrada no sistema letrado vê no sistema iletrado uma composição do homem do interior e do cidadão da periferia urbana. Não é difícil supor que, portanto, “certa vertente culta, ocidentalizante, de fundo colonizador, estigmatiza a cultura popular como fóssil correspondente a estados de primitivismo, atraso, demora, subdesenvolvimento” (BOSI, 1992, p. 323).

No entanto, Bosi (1992) vê nas culturas um processo de união que não pode ser desprezado. Assim, a cultura aliada a um processo educacional democrático teria na cultura erudita um olhar atento às manifestações populares, de modo a entendê-la e acolhê-la. A partir da prática de Paulo Freire, a fundamentação de Bosi é de que esse entendimento e acolhimento são tão necessários quanto o letramento; com a condição de que cabe além da formação o entendimento do outro, da natureza. Não acontecendo tal postulado do conhecimento

ocorrerá que “o letrado cairá no mundo do receituário e da manipulação” (BOSI, 1992, p.341).

O processo cultural observado na cidade de Laranjeiras faz parte do segmento da cultura baixa, a cultura das classes populares que, para Bosi (1987) em determinadas situações encontra-se com a cultura de massa. Uma forma de considerar-se o valor das manifestações tradicionais, categorizada como cultura popular, é ater-se ao que Bosi (1992) considera que embora pertença tradicionalmente às categorias sociais mais pobres, a cultura popular é aproveitada pela cultura de massa e pela cultura erudita.

“Não há dúvida de que, nos traumas sociais e nas migrações forçadas, os sujeitos da cultura popular sofrem abalos materiais e espirituais graves, só conseguindo sobrenadar quando se agarram à tabua de salvação de certas engrenagens econômicas dominantes. Tal sobrevivência não dá, nem poderia dar, resultados felizes em termos de criação cultural, pois é conduzida às cegas pelos caminhos de exploração do sistema” (BOSI, 1987, p.51).

Mas para Bosi (1987) há um problema cultural de difícil solução que se revela quando do cruzamento de culturas, instaurado pela colonização. Assim, “nem sempre é fácil determinar precisamente o que é culto e o que é popular nas formas simbólicas de fronteira” (BOSI, 1987, p.52).

Cultura popular

Cultura popular, pejorativamente adjetivada como das classes subalternas, as manifestações do povo, é assim designada para tratar o que representa o regional, o tradicional e o folclore. Assim, são populares: a marujada, a congada, a ciranda, o bumba-meu-boi e vários outros.

A cultura popular encerra sinônimos: de primitiva, por ter origem no Romantismo com a tese de que cultura popular é preservação de tradições pelo povo para que as mesmas não desapareçam; de comunitária, como criação coletiva e anônima identificada com a natureza e com o povo; e de purista, por não se deixar contaminar pela vida urbana. Mesmo o termo cultura popular sendo de definição complexa tem a vantagem de assinalar aquilo que a ideologia dominante tem por finalidade ocultar isto é: “a existência de divisões sociais, pois se referir a uma prática cultural como popular significa admitir a existência de algo não-

popular que permite distinguir formas de manifestação cultural numa mesma sociedade” (CHAUÍ, 1989, p.28).

Está posta a questão da estratificação cultural em que a cultura alta e a cultura baixa têm como origem à contraposição entre cultura de elite e cultura de massa. A camada baixa representada por indivíduos anônimos e a camada alta representada por indivíduos capazes, os melhores do conjunto sócio-político.

Ideologicamente a elite é poder por possuir competência para deter “os meios de produção, os postos de autoridade e o Estado”, mas também porque possui o saber. Esse saber, o conhecimento letrado, é negado às camadas subalternas pela elite que não admite que o praticado nas manifestações culturais seja considerado o saber, quando muito conhecimento apropriado. Assim, a cultura menor, a cultura baixa, a cultura personificada na “massa” “está desprovida de saber, de fato e de direito, é considerada vazia, passiva, inculta, ignorante, incompetente, precisando ser guiada, dirigida e ‘educada’ (o que seria feito por uma Cultura de e para a Massa, forma menor da cultura dominante, outorgada pela elite)” (CHAUÍ, 1989, p.29).

Muito embora seja também produzida por artistas e intelectuais a cultura popular é vista como bifurcada em inculta, a do povo atrasado, inconsciente, o da cultura trivial; e culta, a do bom povo, consciente, o da cultura vanguardista. Diante disto, no Brasil, é freqüente a dicotomia com o popular: “este é encarado ora como ignorância, ora como saber autêntico; ora como atraso, ora como fonte de emancipação” (CHAUÍ, 1989, p. 124). A cultura popular, no Brasil, é vista como prática local, dispersa no interior da cultura dominante, como mescla de conformismo e resistência, às vezes uma, às vezes outra.

Conformismo ou resistência

Quando Chauí (1989), analisando a sociedade, examina alguns aspectos da cultura popular e se refere à resistência está se reportando “a práticas dotadas de uma lógica que as transforma em atos de resistência” e não em forma deliberada de resistência. É por este aspecto que tratamos o caso Laranjeiras. São as práticas adotadas pelas comunidades dotadas de procedimentos que garantam a sobrevivência das manifestações em risco de eclipsamento.

Ao se analisar a resistência das manifestações culturais longe está a perspectiva da análise de identidade cultural como instrumento de identidade nacional. Não se adquire aqui o caráter de fazer valer o popular como tradição nacional, mas o caráter da identidade regional que preserva o seu caráter típico. Não se trata da busca da identidade nacional, um pressuposto da classe dominante. O conformismo vem da própria qualificação de cultura popular pelos ilustrados que vêem a cultura do povo como atrasada, ingênua, sem arte, sem intelectualidade, enfim conformista (CHAUÍ, 1989).

A estigmatização da pobreza no aspecto cultural, associada às manifestações dessa categoria de povo, canaliza a resistência para a defesa das suas práticas e o direito de continuar a tradição. A defesa contra, principalmente, as manifestações da cultura alta e da indústria cultural que a despeito de promover a cultura de massa, termina por promover o esvaziamento da cultura pobre. As explicações são ambíguas, é fato. Se por um lado a cultura alta desdenha e não reconhece a cultura baixa, esta se mantém isolada e fecha-se às mudanças.

As dificuldades se impõem em ambas as perspectivas seja na resistência, seja na conformação. No caso cultural das manifestações tradicionais à resistência, isto se dá, segundo Mota (1981, p.1), “à imposição ideológica dominante, especialmente aquela que se processa através da indústria cultural”. Entretanto, se dá de forma pacífica e sem confrontos como atesta o autor ao afirmar que “os grupos populares resistem, se organizam diante da indústria cultural e tomam iniciativas diversas nas suas práticas sociais de vida” (MOTA, 1981, p.1).

Nesse embate entre classes dominantes e dominadas “os meios de comunicação reforçam e legitimam a ordem estabelecida, contribuindo para reproduzir as relações sociais de produção” (MOTA, 1981, p.2). Corre-se o risco então de extinção de algumas manifestações muito mais pela manipulação de consciência do que pela aspiração de necessidades culturais.

Em se considerando a mobilidade da cultura esta se assenta muito mais na determinação da ideologia dominante com seu aparato industrial de cultura, que influencia (para não dizer corrompe) a consciência das classes populares no seu papel social e histórico.

O que se pretende é realçar que embora a cultura seja móvel e, ao mesmo tempo global e regional, em determinados espaços geográficos há resistência a chamada indústria cultural.

O fato não ocorre de forma deliberada, mas naturalmente. É assim que Alencar (2002), enxerga o fenômeno e justifica o que tem acontecido em Laranjeiras. Para ela, a cidade em pauta é um foco de resistência. É a única explicação para que mesmo sofrendo modificações, seja na forma de expressão, seja na forma da oralidade, as manifestações introduzidas pelos colonizadores ainda sobrevivam. Vê nisso uma resistência à indústria cultural. Ou seja, a mobilidade possibilitada pela indústria cultural, veiculando a cultura de massa, não conseguiu extinguir a maior parte dos grupos culturais que preservam a herança das tradições. Vê com o passar do tempo uma troca entre a cultura popular e a erudita que confirma que a cultura se move e ensina que se aproveitam uma da outra.

Essa mobilidade é resultado das “formas e conteúdos de imposição burguesa sobre as resistências populares, pois as classes dominantes são as proprietárias dos meios de produção e circulação, ou as que determinam a sua organização e funcionamento” (MOTA, 1981, p.3). É a manifestação da cultura em canais institucionalizados que termina influenciando em grupos em posição inferior, determinando o curso entre os excluídos da dominação cultural. Pode-se admitir que as formas de resistência, aglutinadas de forma natural, são “imaginativas na vontade de sobreviverem diante do enfrentamento com as formas dominantes” (MOTA, 1981, p.3). As cristalizações, muitas das vezes, são manifestações que demonstram a luta pela sobrevivência política e social. O risco de não-resistência determina, muitas das vezes, que a cultura popular assuma modelo da cultura dominante com vieses de interesses burgueses. No entanto, possibilitar uma cultura popular pura é enfrentar contradições sociais. É preciso entender as manifestações populares como movimentos que reagem às tentativas de determinação burguesa, mas estabelecendo uma dialética cultural.

Richard Rorty, filósofo americano que tem dedicado trabalhos ao estudo da cultura avalia que “os críticos de Kuhn ajudaram a perpetuar o dogma de que só onde há correspondência entre a realidade há possibilidade de concordância racional, num sentido especial de ‘racional’ do qual a ciência é o paradigma” (RORTY, 1994, p. 328-329). Por este ângulo, ambíguo do ponto de vista acadêmico, anulam-se as manifestações tradicionais, pois se por um lado mantêm correspondência com uma realidade de comunidade, por outro não mantêm a correspondência racional do que se quer como ciência.

Se pensarmos na certeza racional, Rorty (1994) adverte que é uma questão de argumentação mais do que a relação com o objeto conhecido. É preciso “olhar antes na direção dos nossos interlocutores do que na de nossas faculdades para a explicação do fenômeno” (RORTY, 1994, p.163). Para o autor, a “objetividade deveria ser vista como conformidade às normas de justificação (para asserções e para ações) que encontramos sobre nós. Tal conformidade torna-se dúbia e autofrustrante apenas quando vista como algo mais do que isso – ou seja, como um modo de obter acesso a algo que ‘baseia’ as práticas correntes de justificação em alguma outra coisa” (RORTY, 1994, p.355).

Observa ainda que “essa tentativa ‘existencialista’ de colocar a objetividade, a racionalidade e a inquirição normal dentro do panorama mais amplo de nossa necessidade de sermos educados e edificados é com freqüência oposta pela tentativa ‘positivista’ de distinguir o aprender fatos do adquirir valores” (RORTY, 1994, p.357).

Analisando a questão sob o prisma da comunicação Mota (1981) estabelece duas formas de resistência: a defensiva e a ofensiva. Ambas garantem, preparam e apóiam respostas à cultura hegemônica. Geram seus próprios aparelhos de comunicação para defender seus interesses.

Em menor escala podemos dizer que em Laranjeiras esta resistência defensiva e ofensiva existe na determinação acadêmica de discutir uma vez por ano as manifestações lá existentes. Não deixa de ser ambíguo, duplamente. Ambíguo, como prega Chauí (1989), no conjunto do entendimento, e ambíguo, ao ver-se a acadêmica preocupada com a questão e assumindo um lugar que de fato pertence às classes populares, para verificar se o processo em Laranjeiras está sendo de conformismo ou de resistência.

Resistência

“Resistência pressupõe, aqui, diferença: história interna específica, ritmo próprio; modo peculiar de existir no tempo histórico e no tempo subjetivo” (BOSI, 1987, p.10).

A dicotomia cultura alta, cultura baixa, e todos os conceitos acadêmicos embutidos na análise terminam levando ao enfrentamento das duas culturas, revelando perda para a cultura baixa, que como “cultura dominada perde os meios materiais de expressar sua originalidade” (BOSI, E., 1987, p.16).

A questão do desenraizamento tem conotação cosmopolita, pois no controle dos instrumentos dos pólos submissão-domínio, a cultura culta, ou os que a fazem, ensaiam análises que a deturpam, como observa Ecléa Bosi (1987, p.17): “Na cidade, a sua fala é chamada ‘código restrito’ pelos lingüistas; seu jeito de viver, ‘carência cultural’; sua religião, credence ou folclore.”

Para a autora, o desenraizamento é a mais perigosa doença que atinge a cultura (BOSI, E., 1987, p.18). Do ponto de vista antropológico, ele ocorre pela migração. Ele (o migrante) não perde só a área territorial, mas tudo que está nela: as festas e a louvação a Deus, por exemplo. Do ponto de vista artístico perde o motivo (temática), resulta assim a segregação do migrante e a confirmação da perda de suas raízes. Como diz Ecléa Bosi (1987, p.22), “o desenraizamento é um efeito da alienação: é uma situação limite do dominado na estrutura capitalista”. Isto não se aplica só ao trabalho, mas as questões culturais do ponto de vista da indústria cultural que massifica o que é popular e passa a fazer parte da estrutura capitalista da dominação.

A resistência organizada

Na década de 90 alguns grupos de maracatus, congadas e reisados foram extintos por não haver substitutos para os líderes que morreram. A extinção desses grupos não significou a extinção das manifestações acima citadas por haver outros grupos em atividade. No entanto, isso significou um alerta para os líderes dos outros grupos. Tal preocupação fez sentido porque em Sergipe, um Estado proporcionalmente mais presente em manifestações tradicionais do que todos os outros, vinha se observando o desaparecimento de algumas manifestações. Há, em proporção menor, casos de interrupção por motivo de saúde dos líderes.

Discute-se, então, na comunidade Laranjeirense a perspectiva da continuidade ou não de alguns grupos. Essa discussão, não proposital, toma forma a partir dos próprios envolvidos no processo que não querem ver uma herança transmitida por várias gerações desaparecer. Para Bárbara dos Santos, herdeira da Taieira de Bilina, um dos mais conceituados grupos do Estado, a quem coube a missão de levar adiante as apresentações, “a vontade de manter a tradição supera todos os medos de assumir tamanha responsabilidade” (CÔRTEZ, 2003, p.2).

O Encontro Cultural de Laranjeiras, criado em 1976, tinha um objetivo definido: centrar-se no estudo, pesquisa e divulgação das tradições em Laranjeiras, realizando-se uma vez por ano, no início de janeiro coincidindo com as festas de Reis, dias em que se praticam várias manifestações populares.

A reunião anual em Laranjeiras com intelectuais e estudiosos do país sobre o assunto folclore e folguedos populares é a forma de manifestar a opinião de que a cultura popular não deve ser vista só como algo interessante, passageiro, condicionado a datas. É a perspectiva, através de estudos, da valorização da cultura popular e de verificar a identidade cultural do povo que a representa. O folclore é a fonte de registros do saber popular, onde intelectuais vêm seus compromissos de estudos e pesquisas.

Segundo Alencar (2002), não é preciso ir à Grécia para ver a cultura global, mas sim a cultura identitária, o que para ela é normal essa valorização em todo o mundo. Não considerar o folclore como cultura popular é negar o conhecimento, pois o nome é uma proposta as heranças culturais do povo no que diz respeito aos contos e os cantos. Observa que “um antropólogo chamado William John Thoms, com um pseudônimo de Ambrose Merton, escreveu uma carta na revista *Atheneu* propondo que se chamassem as antiguidades culturais como contos, lendas, danças, cantos do povo de Folk-Lore, ou saber do povo” (ALENCAR, 2002, p.2).

O Encontro de Laranjeiras encontra ressonância em Canclini (2000), quando analisa o discurso científico sobre o popular. Admite que é um problema recente no pensamento moderno, cita trabalhos precursores como o de Bakhtin e Ernesto de Martino, o conhecimento dentro de uma teoria complexa e consistente do social. Conclui que é uma novidade das três últimas décadas, o que coincide com a criação do Encontro aqui citado. E contraria o princípio anterior da formação do termo folclore na Inglaterra e a disciplina que se cria na França e na Itália especializada no saber e nas expressões subalternas. Para Canclini “agora se pretende situar o conhecimento popular dentro do ‘espírito científico’ que anima o conhecimento moderno” (2000, p.209).

É isso que tem feito a artista plástica sergipana Hortência Barreto. Formada em Letras pela Universidade Federal de Sergipe e pós-graduada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com residência fixada em Paris por vários anos, Barreto considera-se uma resistente cultural que acredita na cultura flutuante. Nascida na zona do agreste sergipano,

a academia iluminou sua trajetória de vida, mas fez do saber um aprendizado para situar o conhecimento popular dentro do erudito. Em 2001, participou do Circuito Cultural Banco do Brasil com o tema ‘Bonecas de pano’. Segundo a artista, as bonecas de pano objeto de representação de todas as telas dessa fase é um resgate das tradições da região. Entende que a sua postura de resistência é também uma postura de mobilidade, pois com a proposta da sua arte, foi resgatado o trabalho das bonequeiras. Abriam-se oficinas de bonecas na sua cidade natal (Nossa Senhora das Dores, aproximadamente 50 km de Laranjeiras) e as bonecas lá confeccionadas estão sendo comercializadas, por uma cooperativa, diretamente para a França. Assim, as bonecas originariamente francesas (porcelanas e coisas afins) na cultura popular sofreram um processo de releitura, foram reestilizadas e retornam como bonecas brasileiras de pano.

Todo artista trabalha com a percepção – um olhar espontâneo sobre as imagens e fatos vivenciados – e, ao interpretar o que vivenciou, começa a criar. No meu caso, as bonecas de pano pertencem à minha vivência nordestina, integradas como elemento forte dessa cultura que faz emergir, de maneira lúdica e poética, minha memória primitiva.

Ao representá-las em minhas telas, expressei afeto (tema recorrente em minha obra), tradições, religiosidade, casamento e família. Além das cores exuberantes, reservo o espaço para interferências de texturas diversas, tais como rendas, crochês e estampas (chitões), que complementam o quadro com a luz e a alegria do nordeste. Essa foi a forma regional e intimista que encontrei de converter o presente tecnológico agressivo no universo interior humano, usando uma estética de conciliação, que permita atingir um patamar ideal onde o homem acredite em si e onde as coisas estejam dispostas na sua medida (BARRETO, 2003).

Canclini pergunta “por que o folclore encontra eco nos gostos musicais dos jovens e nos meios eletrônicos de comunicação” (2000, p.51). É o caso da banda pernambucana da zona da mata Cordel do Fogo Encantado, formada por universitários, que faz sucesso na mídia e na indústria cultural. A banda trabalha uma nova leitura das manifestações populares tradicionais do nordeste como maracatu, reisado e penitentes. Introduz uma nova cantoria e cria uma cena diferente para os mesmos movimentos. O Cordel é tema de dissertação de mestrado no Instituto de Estudos Lingüísticos da Unicamp, sendo tratado como cultura popular.

O trabalho do Cordel do Fogo Encantado é a tentativa de incluir na cultura de massa via indústria cultural o pouco do povo culturalmente excluído. Como diz Canclini (2000, p.

205), “o popular é nessa história o excluído: aqueles que não têm patrimônio ou não conseguem que ele seja reconhecido e conservado”. Alerta para o maniqueísmo dos processos constitutivos de modernidade, assim o que é moderno é culto é hegemônico, e o que não é moderno, por oposição é tradicional é popular é subalterno. E opina que “o tradicionalismo é hoje uma tendência em amplas camadas hegemônicas e pode combinar-se com o moderno, quase sem conflitos, quando a exaltação das tradições se limita à cultura enquanto a modernização se especializa nos setores social e econômico” (CANCLINI, 2000, p.206).

O Cordel do Fogo Encantado faz uma releitura cênica e valoriza a expressão corporal nos seus espetáculos. Aposta na valorização do corpo como construção cultural, uma vez que o corpo é sempre presente nas tradições populares. Eagleton (2001) aponta a obsessão pós-moderna de que o corpo é um *constructo* cultural. As manifestações tradicionais apontam para esse *constructo* quando normalmente as apresentações giram em torno de interpretações em que o corpo é revelado. Observe-se o caso dos caboclinhos, da dança de São Gonçalo.

A dança de São Gonçalo do Amarante, prometida por alguém que morreu antes de realizar seu voto, é celebrada pela família. Na sala os devotos homenageiam o santo, formando figuras de estrela, cruz, caracol, inspirada coreografia em volta do altar. O ausente está representado por uma cadeira coberta com lençol branco. Mistério da permanência do mito, da cultura recusada inscrita nos movimentos do corpo e da memória (BOSI, E., 1987, p.29).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“As chaves do futuro e da utopia estão escondidas, quem sabe, na memória das lutas, nas histórias dos simples, nas lembranças dos velhos” (BOSI, E., 1987, p.41). A mobilidade da cultura em Laranjeiras se faz presente com um poeta popular que dá lembrança vai tirando versos e emprestando a sua poesia para novos cantos dos grupos de Laranjeiras. Como bem observa Barreto (2001), a poesia de João Sapateiro tem sabor popular fluente nos grupos folclóricos, como o cacumbi, o reisado de Lalinha, a Taieira, a chegança e vai servindo para a revitalização das manifestações.

As manifestações populares são encaradas ora como atraso, ora como fonte de emancipação, e consideradas ambíguas por serem tecido de ignorância e ao mesmo tempo de saber, com desejo de emancipação, e com capacidade de se conformar ao resistir, e de resistir ao se conformar (CHAUÍ, 1989).

É nesse campo teórico, ambíguo, que se tenta compreender o desafio de manutenção de algumas manifestações culturais populares, especificamente na cidade de Laranjeiras, em Sergipe. E é no campo das dificuldades econômicas, de indução ideológica, manipulação política e social, que se manifesta o povo. É nesse ambiente que se desenvolvem as resistências populares.

Em Sergipe essa questão da resistência é fato comprovado. Com observa Barreto, os sergipanos “mantêm vivos hábitos, costumes e tradições que servem de matriz e de fonte para a identificação da cultura sergipana, acentuando o que ela tem de característico, de típico, de próprio, como diferencial diante de outras culturas” (2001b, p.2).

É possível que aqui tenha se cometido o equívoco da valorização das manifestações populares como cultura popular. Pode-se até ter-se dado ênfase de forma demasiada a questão da resistência. Mas registre-se, aqui não foi discutido o grau de autonomia dessa resistência analisada ou o grau de influência exercida para que ela aconteça.

Fica evidente a situação de ambigüidade vivida pelos que fazem as manifestações tradicionais populares de Laranjeiras, assim como preconiza Chauí (1989). Se por um lado houve a extinção de alguns grupos, por outro houve uma reação natural, por parte de pessoas da comunidade, para que as manifestações não pereçam. O ambíguo revela-se justamente aí, se analisada a questão à luz da teoria da literatura cultural. Há postulações pró e contra a resistência. Observe-se, entretanto, que os populares não têm noção nenhuma do que tratam os acadêmicos em relação à sua cultura. Ela corre de forma natural.

Para os populares da cidade de Laranjeiras e os manifestantes das tradições a cultura em que a cidade vive mergulhada é orgulho de cada cidadão, vive-se um processo cultural enquanto perspectiva de lazer e educação, associada à vontade de manter viva a tradição transmitida por vários anos; é um sentimento coletivo de que o herdado deve ser passado a outros herdeiros. Uma verdadeira definição de cultura do ponto de vista antropológico.

Conclui-se, com base nos textos sobre a cultura popular, que existe uma releitura do passado tentando-se dar uma visão contemporânea associada à modernidade. Não são visões imanentes. As manifestações populares resistem e se movem, ao mesmo tempo. Fortalece-se o caráter da ambigüidade: acredita-se na mobilidade com base na resistência.

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Aglaé D'Ávila Fontes de. "Só se defende o que se ama". *Jornal da Cultura*, Aracaju, agosto de 2002. Opinião, p.2.
- BARRETO, Hortência. *Bonecas de pano*. Aracaju, 2003. Folder de apresentação da exposição Bonecas de Pano.
- BARRETO, Luiz Antônio. "Com quantos sergipanos se faz uma cultura". *Gazeta de Sergipe*, Aracaju, 17/07/2001, p. 2.
- _____. "Com quantos sergipanos se faz uma cultura, II". *Gazeta de Sergipe*, Aracaju, 19/07/2001b, p. 2.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 404p.
- _____. Plural, mas não caótico. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Àtica, 1987, p.7-15.
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (Org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Àtica, 1987. 244p. p.16-41
- CHAUI, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 179p.
- CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução Ana Regina Lessa, Heloisa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2000. 385p.
- CÔRTEZ, Joana. "Maior desafio dos laranjeirenses é manter sua cultura viva". *Cinform*, Aracaju, 06 de janeiro de 2003. Cultura e Variedades, p.2.
- EAGLETON, Terry. *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Piados, 2001. 207p.
- MOTTA, Gonzaga. *Cultura de resistência e comunicação: alternativa popular no Brasil*. Brasília, 1981. (Texto apresentado no Grupo de Trabalho sobre meios de Comunicação Social – CLACSO, Santa Marta, Colômbia.)
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. 3.ed. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 386p.
- SERGIPE. Secretaria de Estado da Cultura. *Plano de restauração, preservação e valorização do patrimônio histórico cultural de Laranjeiras, Sergipe*. Aracaju, 1972.

COMUNICAÇÕES DE PESQUISA

BATALHAS DA MEMÓRIA NO PROCESSO DE MITIFICAÇÃO DE FAUSTO CARDOSO E OLÍMPIO CAMPOS (1906-2006)

Giliard da Silva Prado

Graduado em História pela UFS

Mestrando em História Cultural pela UnB

giliardprado@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo tem por objetivo discutir algumas noções e categorias de análise utilizadas no estudo do processo de mitificação de Fausto Cardoso e Olímpio Campos, líderes políticos de grupos antagônicos, assassinados no desfecho de um movimento revoltoso ocorrido em Sergipe no ano de 1906. A proposta deste estudo é analisar o período que sobreveio à revolta, quando teve lugar uma verdadeira luta de representações entre os seguidores de Fausto Cardoso e Olímpio Campos, a partir das homenagens póstumas que eram prestadas aos seus respectivos líderes. A análise está centrada, portanto, nas batalhas da memória que marcaram as comemorações dos aniversários das mortes dos dois políticos em questão, buscando investigar possíveis usos de um vasto repertório simbólico segundo fins políticos.

Palavras-chave: comemorações; representações; memória.

Abstract

This article aims at discussing some concepts and analysis categories used in studies of the process of mystification of Fausto Cardoso and Olímpio Campos. Both were leaders of antagonistic groups, and they were murdered at the outcome of a rebellious movement occurred in Sergipe, 1906. The objective of this study is to analyze the period after the revolt, when a true symbolic clash occurred between the followers of Fausto Cardoso and Olímpio Campos, following their respective leaders. The analysis is centered, therefore, in the battles of memory which marked the commemorations of the anniversaries of death of both politicians, in search of investigating possible uses of a vast symbolic repertoire following political purposes.

Keywords: commemorations; representations; memory.

“Tudo no mundo está dando respostas, o que demora é o tempo das perguntas”.

José SARAMAGO (1996, p. 329).

O pensamento de José Saramago, expresso nesta epígrafe, de que as respostas estão esperando a formulação de novas perguntas, leva-nos a refletir sobre a escrita da História, mais precisamente, sobre aquilo que possibilita a sua contínua reescrita, isto é, a especificidade do objeto de estudo da História – o homem e as sociedades humanas no tempo – e as mudanças por que passa o próprio conhecimento histórico em face das renovações teórico-metodológicas.

É, pois, o caráter mutável tanto do objeto de estudo quanto das abordagens da História que faz com que sejam formuladas novas questões e temas de pesquisa e, ainda, que temas já estudados sejam revisitados com um novo olhar. Neste sentido, a pesquisa que ora desenvolvo lança novas perguntas acerca de um tema que já foi alvo de vários estudos: a Revolta Fausto Cardoso. Mas em que contexto se situa essa revolta e em que ela consistiu? A Revolta Fausto Cardoso, como passou à História o movimento político ocorrido em Sergipe no ano de 1906, foi emblemática dos problemas provocados pela crescente oligarquização nos Estados. No período em questão, a política nacional estava alicerçada no pacto entre as oligarquias. Como São Paulo, Minas Gerais e, mais tarde, Rio Grande do Sul eram tidos como os representantes da realidade nacional de então, cabia a seus respectivos grupos oligárquicos orquestrar os destinos do país, cuidando dos arranjos necessários à manutenção dos acordos políticos nos demais Estados. Por meio dessa política dificultava-se a alternância de poder na medida em que apenas eram eleitos os grupos políticos que possuísem o aval da União, ou seja, que estivessem abrigados sob o manto protetor do grande acordo regido pelos Estados mais poderosos. Como as sucessões governamentais eram decididas por acordo de cúpula, o rumo da política interna nos demais Estados dependia das relações que eles mantinham com o Governo Federal.

À oposição restava aceitar a ordem vigente ou rebelar-se com riscos imprevisíveis. Em alguns em Estados, mesmo em face de sua vulnerabilidade às medidas impostas de fora, decidiu-se pela segunda opção. Um deles foi Sergipe, onde os revoltosos se insurgiram contra o grupo que tinha à sua frente o Senador Olímpio Campos e que controlava a política estadual desde 1899, alternando os correligionários nos principais cargos e empregos

públicos. Excluídos das benesses, há sete anos, os oposicionistas tencionavam substituir a facção que detinha o poder e concretizaram o seu intento através de um golpe, quando, em agosto de 1906, um levante da polícia depôs o Presidente do Estado, que era irmão do Senador Olímpio Campos.

Ocorre, porém, que o governo dos revoltosos não obteve êxito, tendo sido sufocado pouco depois da eclosão da revolta. Para isso, foi decisivo o fato do “caso de Sergipe” ter sido submetido pelo Presidente da República à apreciação do Congresso. O medo de que a revolta ocorrida em terras sergipanas, que fora precedida por uma congênere naquele mesmo ano em Mato Grosso, desencadeasse uma série de revoltas nos demais Estados de modo a comprometer o equilíbrio da política nacional, assentado no pacto entre os grupos oligárquicos, fez com que tanto a Câmara quanto o Senado votassem pareceres favoráveis à intervenção federal.

As autoridades depostas obtiveram, dessa forma, o apoio do Governo da União, que enviou tropas do Exército para Sergipe. Na operação militar da força interventora foi assassinado, na principal praça de Aracaju, aquele que assumira a liderança da revolta – o Deputado Federal Fausto Cardoso. Com isso, o movimento revoltoso foi esmagado e os governistas restituídos nos seus cargos. Transcorridos pouco mais de dois meses deste acontecimento, os filhos de Fausto Cardoso, procurando vingar a morte do pai, assassinaram na Praça XV, no Rio de Janeiro, o Senador Olímpio Campos, a quem atribuíam a responsabilidade pela intervenção e, conseqüentemente, pelo desfecho da revolta.

Deposição do Governo, intervenção de tropas do Exército e mortes dos dois principais líderes políticos de Sergipe, na época: um oposicionista, outro situacionista. Esses elementos tingiram de cores fortes a revolta de 1906 que, conforme foi dito, foi tema de vários estudos históricos. Até então, os “olhares de Clio” estiveram voltados para questões relativas à composição dos partidos políticos, às eleições, à relação dos Estados com a União em meio aos impasses do sistema federativo brasileiro e a diversos outros aspectos referentes ao que comumente se denomina de processo político da revolta. Interessa-me, contudo, estudar não a revolta em si, mas o período que lhe sobreveio quando teve lugar uma intensa disputa simbólica entre os dois grupos antagônicos, compostos pelos seguidores de Fausto Cardoso e Olímpio Campos, a partir das homenagens póstumas que eram prestadas aos seus respectivos líderes.

A problematização da pesquisa está, pois, voltada para as batalhas travadas no campo da memória. Assim, busco analisar o uso de elementos simbólicos segundo fins políticos, a partir do estudo das comemorações dos aniversários das mortes de Fausto Cardoso e Olímpio Campos, no período compreendido entre 1906 e 2006 – anos que marcam, respectivamente, as mortes de ambos os políticos no desfecho da revolta e a efeméride que assinala o seu centenário. Nesse estudo, proponho-me a responder algumas questões, tais como: que imagens foram construídas em torno das figuras de Fausto Cardoso e Olímpio Campos durante esse processo de mitificação? Que períodos marcam a vitalidade e o enfraquecimento dos mitos construídos em torno das figuras dos dois políticos? Ao longo dos últimos cem anos, quais as diferentes apropriações e (re) significações de suas imagens? E o seu uso atendeu a que interesses?

Cumpro, neste ponto, voltarmos ao *tempo das perguntas* de que nos fala Saramago. Para que chegasse o tempo das perguntas acima formuladas, pouco legítimas até algumas décadas atrás, foi necessário que ocorressem significativas mudanças tanto epistemológicas quanto teórico-metodológicas. Essas mudanças, que tiveram início por volta dos anos 70 do século passado, constituíram-se numa reação à crise dos paradigmas explicativos da realidade e foram responsáveis por uma verdadeira virada nos estudos culturais. Os praticantes das ciências humanas incorporaram novos métodos, reabilitaram alguns conceitos e deram primazia a categorias de análise até então negligenciadas, forjando novos instrumentos de compreensão a partir de um diálogo interdisciplinar e abordando, cada vez mais, nos seus respectivos campos de conhecimento, aspectos constitutivos do imaginário, do simbólico.

No caso específico da História, para que ela conferisse relevância ao que é pensado, sonhado e imaginado cotidianamente, uma importante virada epistemológica foi assinalada com a filiação de trabalhos a uma perspectiva construtivista, isto é, à idéia de construção discursiva da realidade. Um aspecto que compõe essa virada epistemológica e a discussão acerca do próprio “fazer da História” diz respeito à modificação nas concepções acerca do real e da noção de verdade. Neste sentido, Michel de Certeau é um dos autores que se insurge contra o reducionismo do racionalismo moderno que, em nome de uma pretensa objetividade científica para a História, excluía do real tudo que pertencia ao campo do imaginário e que pudesse implicar numa postura subjetiva do historiador.

A possibilidade de uma História nos moldes de uma “ciência objetiva” é questionada por Michel de Certeau, para quem a escrita da História não deve ser impulsionada pela busca de “uma ‘verdade’ escondida que seria necessário encontrar” (2006, p. 17), pois a relação que o discurso histórico estabelece com o real não é a de uma correspondência mimética, mas sim a de uma “fabricação”, na qual devem ser levadas em consideração as particularidades do lugar de fala. Conforme ele argumenta:

O real que se inscreve no discurso historiográfico provém das determinações de um lugar. Dependência com relação a um poder estabelecido em outra parte, domínio das técnicas concernentes às estratégias sociais e o jogo com os símbolos e as referências que legitimam a autoridade diante do público são as relações efetivas que parecem caracterizar este lugar da escrita (CERTEAU, 2006, p. 21).

Desse modo, a operação historiográfica é entendida por Certeau como uma prática que envolve procedimentos técnicos próprios do “fazer História”, que é produto de um lugar social/institucional e cuja discursividade da escrita está atravessada pela tensão entre ciência e ficção. A História não pode, segundo ele, prescindir da narrativa. Isto, porém, não significa reduzi-la a uma dimensão puramente discursiva. De um lado, o relato histórico é marcado pela sua “narratividade”, “performatividade”; por dar uma ilusória aparência de ordem à realidade; por fabricar “cenários” e pretender uma encenação do passado que é reveladora de seus componentes ficcionais. De outro lado, a narrativa histórica difere de outras narrativas por ser atravessada pela pretensão de “dar um conteúdo verdadeiro” (CERTEAU, 2006, p. 100) e por permitir a verificabilidade das “regras” e “operações” que compõem o fazer da História e que buscam comprovar o seu discurso.

As reflexões teórico-metodológicas que impulsionaram significativas mudanças nos modos de pensar e escrever a História nas últimas décadas não se restringiram, contudo, a um autor ou a uma corrente historiográfica. Apontam, ao contrário, para as contribuições de historiadores de diversas nacionalidades e com diferentes filiações intelectuais. Em meio à pluralidade de concepções, é possível notar, entretanto, pontos de convergência, por exemplo, nos questionamentos do modelo estruturalista e das explicações totalizantes, bem como na rejeição do método quantitativo para analisar aspectos relativos à cultura. Com isso, foram forjados outros princípios de inteligibilidade e multiplicaram-se os objetos de estudo, os métodos e as fontes.

As questões acima discutidas resultam, pois, na concepção de que a História é um saber conjectural. Logo, não existe uma verdade única, mas sim “verdades”, que não se manifestam espontaneamente, sendo historicamente produzidas. Do mesmo modo, se *tudo no mundo está dando respostas*, para retomarmos aqui a expressão de Saramago, devemos entender que essas respostas também não surgem espontaneamente, pois dependem das perguntas que são formuladas. Sendo assim, as respostas dadas pelos historiadores devem ser entendidas, de maneira plural, como respostas plausíveis, verossímeis, válidas, mas sempre provisórias.

Tomar como objeto de estudo as batalhas em torno da memória política em Sergipe, que envolveram disputas simbólicas e produção de imaginários, implica, pois, endossar a concepção de que as verdades são subjetivas e sempre provisórias, bem como que a realidade é, também, construída discursivamente. Contudo, não se considera aqui, como o fazem alguns autores, que a única realidade existente seja aquela construída pelo discurso, uma vez que as práticas constitutivas da experiência humana não podem ser reduzidas a uma construção discursiva. Implica igualmente, adotar instrumentos conceituais e metodológicos que sejam capazes de operacionalizar a pesquisa. Desse modo, para examinar as lutas simbólicas levadas a efeito pelos seguidores de Fausto Cardoso e Olímpio Campos foram selecionadas algumas noções e categorias de análise que se entrecruzam e dialogam entre si, tais como: *representação, apropriação, poder, identidades, memória, cotidiano, práticas* (‘táticas’), *tempo e comemorações*.

A noção de *representação* ocupa uma posição de destaque no âmbito das ciências humanas, sendo amplamente utilizada por disciplinas como Sociologia, Psicologia, História, Antropologia etc. A diversidade de perspectivas, a abrangência e os contornos ainda imprecisos são reveladores da fecundidade e operacionalidade dessa noção. A representação remete a algo ou alguém que está ausente, tornando-o presente. Não se trata, porém de um mero e “aborrecido jogo de espelhos” (GINZBURG, 2001, p. 85), da simples apresentação de uma ausência, pois, a representação tem com o seu objeto uma relação que é de simbolização, substituindo-o, mas sobretudo de interpretação, conferindo-lhe significados. Nessa relação representante/representado, o papel fundamental não está na idéia de substituição, na tensão presença/ausência, mas sim na atribuição de sentidos, os quais são expressos através de múltiplas linguagens. Há essencialmente representações de

duas ordens: as textuais e as imagéticas, sendo que estas últimas podem ser tanto materiais quanto mentais.

As representações envolvem processos de percepção, interpretação e identificação de si e dos outros. Elas expressam os interesses, concorrências e competições dos grupos sociais, guiando-os nos modos de nomear e definir os aspectos da realidade. A noção de representação permite articular três modalidades da relação que os indivíduos ou os grupos mantêm com o mundo social:

primeiramente, as operações de recorte e de classificação que produzem as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é percebida, construída, representada; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto, uma ordem, um poder; enfim, as formas institucionalizadas graças às quais 'representantes' encarnam de modo visível, 'presentificam', a coerência de uma comunidade, a força de uma identidade, ou a permanência de um poder (CHARTIER, 2002, 169).

Desse modo, as representações não só atribuem sentidos ao que é representado, como também expressam os indivíduos ou grupos que as forjam, sendo geradoras de práticas sociais e intervindo eficazmente na construção das identidades. Além disso, as representações têm o poder de instaurar versões da realidade que reforçam a coesão de um grupo quando são partilhadas pelos seus membros. Porém, comumente os valores e interesses desse grupo entram em conflito com os de outros grupos que compõem a sociedade, tendo lugar então as estratégias por meio das quais um grupo busca estabelecer uma dominação simbólica sobre o outro.

Ancoradas em múltiplas linguagens e portadoras do simbólico, as representações oferecem um amplo leque de possibilidades interpretativas. Porém, sua análise implica na definição de uma postura teórico-metodológica por parte do pesquisador. Neste sentido, são aqui endossadas as reflexões de Roger Chartier, que vai de encontro ao caráter evidente e universalista da noção de representação. A nuance da concepção teórico-metodológica de Roger Chartier, frente a outras perspectivas (Psicologia, Sociologia etc.), está justamente na proposta de historicizar as representações, considerando a variedade de épocas, de lugares e de comunidades em que elas foram produzidas, isto é, analisando-as na descontinuidade das trajetórias históricas.

Ao adotar esse posicionamento, Chartier opõe-se a uma interpretação holística nos moldes da semiótica, que toma os símbolos como portadores de significados universais, invariáveis, que seriam assimilados pelos indivíduos e grupos de maneira unívoca. Contra essa idéia de funcionamento automático da linguagem e de uma correspondência imediata entre o signo e o significado, o autor argumenta que a construção dos sentidos ocorre tanto nos processos de produção quanto de recepção dos objetos culturais, resultando daí o papel essencial que a noção de *apropriação* tem nas suas análises. O modo como ele entende a apropriação é tributário, em grande medida, das reflexões de Michel de Certeau (1994) acerca dos “usos” ou “consumo”. Assim, Chartier destaca a importância de se analisar as múltiplas maneiras pelas quais os significados são apreendidos, compreendidos e manipulados no processo de recepção, uma vez que a tentativa de fixar e impor um sentido está ligada às diversas modalidades de sua apropriação: aceitação, subversão, resistência etc. Vê-se então que as construções de significados são irreduzíveis “aos princípios que comandam os discursos” (CHARTIER, 2002, p. 90), pois dependem das práticas sociais em que estão inscritas. Logo, essa produção de sentidos deve ser pensada na articulação entre práticas e representações, sem que se perca de vista, contudo, a sua dimensão social e histórica.

Noções como práticas, representação e apropriação são, pois, imprescindíveis na análise das batalhas de símbolos que compuseram o processo de mitificação de Fausto Cardoso e Olímpio Campos. A construção de suas imagens póstumas contou com práticas ritualísticas, como as missas fúnebres e as romarias cívicas, e com outras homenagens bastante diversas, tais como: a reprodução e distribuição de seus retratos, a colocação de suas efígies em objetos de louça, broches e gargantilhas, a grande quantidade de ruas, praças e escolas às quais foram dadas os seus nomes, a construção dos seus monumentos, os discursos etc.

Um aspecto a ser considerado neste vasto rol de homenagens de que se tem conhecimento é o fato de que, no culto a seus respectivos líderes, os seguidores de Fausto Cardoso e Olímpio Campos recorreram aos mesmos meios e gêneros, havendo sempre, em cada um dos lados que se considere, uma homenagem corresponde àquela que era prestada pelo outro grupo. Desse modo, essas homenagens póstumas transcorreram entre verdadeiras lutas de representações. Existentes já durante a campanha política e expressas sobretudo

através de discursos e artigos de jornais, essas lutas de representações tornaram-se particularmente expressivas com a vasta produção simbólica do período que se seguiu à revolta. Interessa-me, portanto, analisar tanto as representações imagéticas quanto as textuais – incluindo-se aí as produções historiográficas, biográficas e jornalísticas – com vistas a desvelar as significações por elas produzidas, que concorreram para a construção das imagens de Fausto Cardoso e Olímpio Campos. E igualmente analisar as múltiplas formas de apropriação e (re)significação dessas imagens em diferentes temporalidades.

Foi também após a revolta, principalmente pela forma como ocorreram as mortes de Fausto Cardoso e Olímpio Campos, que se intensificaram as divergências, ódios e conflitos entre os seus respectivos correligionários e seguidores. Estabeleceu-se a definição do par identidade/alteridade entre os dois grupos em questão, que eram denominados de “faustistas” e “olimpistas”. Como permaneceram no poder após o desfecho da revolta, os olímpistas exerceram uma forte perseguição política sobre os faustistas, ocorrendo, ainda no calor dos acontecimentos, os atos mais propriamente violentos, como as agressões físicas. Em seguida, a violência física deu lugar à simbólica. O controle da produção do imaginário tornou-se assim o alvo da disputa entre os dois grupos em questão na tentativa de legitimar o seu poder. A noção de *poder* é aqui entendida, na esteira das reflexões de Michel Foucault (1979), não como sendo monopólio de instituições como o Estado, mas como algo que está presente nas relações de força que se estabelecem entre os indivíduos e grupos de indivíduos cotidianamente.

Nota-se assim a existência de uma relação dialógica entre identidades e representações. As *identidades* são relacionais, estabelecem-se sempre a partir de um outro. Desse modo, dependem e são construídas por meio da marcação da diferença, que se dá, por sua vez, através de sistemas simbólicos de representação. É a partir desses sistemas classificatórios que indivíduos e grupos dão sentido a práticas e a relações sociais, bem como definem quem é excluído e quem é incluído. As identidades dos faustistas e dos olímpistas foram construídas em meio a confrontos políticos e a uma dupla tragédia. Embora os dois grupos em questão partilhem diversos aspectos de uma cultura comum, o que os diferencia, a marca da alteridade, está no pertencimento e na simpatia a um grupo político. É essa pertença que marca os lugares a partir dos quais os indivíduos falam e que constitui o seu “ser percebido”(CHARTIER, 2002, p. 10). Convém ressaltar, entretanto, que mesmo entre

os próprios faustistas ou olimpistas não há garantias de que suas identidades sejam unificadas. Comumente há contradições no interior do grupo que têm que ser negociadas com vistas a assegurar a sua estabilidade e coesão.

A discussão das identidades leva-nos inapelavelmente ao tema da *memória*, pois, conforme argumenta Joël Candau (1998), memória e identidade são elementos indissociáveis, constituindo-se um erro pensá-los como fenômenos distintos, um preexistindo ao outro, já que não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade. É a partir dessa relação dialética que se produzem trajetórias de vida, histórias, mitos e narrativas.

A construção social da memória tem uma de suas principais abordagens na clássica obra do sociólogo Maurice Halbwachs (2004). Ele explica a estrutura social da memória, enfatizando a função que ela tem de reforçar a coesão social pela adesão afetiva ao grupo. Para o autor, não existe memória puramente individual, posto que todo indivíduo está interagindo e sofrendo a ação da sociedade através de suas diversas instituições sociais. Daí a concepção de memória coletiva como aquela que é referendada pelo grupo com o qual se convive e do qual se extraem as lembranças. Cumpre destacar aqui a importância de sua reflexão no que diz respeito à noção dos “quadros sociais” da memória. Porém, sua concepção de memória difere daquela que é aqui adotada, uma vez que Halbwachs, praticante de uma sociologia durkheimiana, dá ênfase à continuidade, à estabilidade e ao consenso como aspectos constitutivos da memória. O entendimento que norteia este estudo rejeita a sedução consensualizadora da memória, concebendo-a, por sua vez, como alvo de disputas e conflitos, como um campo de forças que está em constante construção.

Este entendimento aproxima-se, dessa forma, da concepção de memória defendida por Michael Pollak. Sem negar as contribuições de Halbwachs, o que esse autor propõe é, num certo sentido, uma inversão de perspectiva na análise da memória, interessando-se pelos dissensos, pelos conflitos, ou mais precisamente, “pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e formalização das memórias” (POLLAK, 1989, p. 3), uma vez que o estabelecimento de uma memória resulta de uma imposição, de uma forma específica de dominação ou violência simbólica.

As construções memoriais, as identidades e as representações dão ordem à vida social, sendo afirmadas nos rituais, nas imagens, nas falas e nas práticas cotidianas. Daí porque o

cotidiano ser uma das categorias à luz da qual o processo de mitificação de Fausto Cardoso e Olímpio Campos será analisado. No estudo desse longo processo de construções simbólicas interessa-me menos saber sobre as figuras dos dois líderes políticos em questão do que sobre os grupos sociais que, em diferentes temporalidades, produziram e (re)significaram os mitos construídos em torno deles cotidianamente.

Mas o que é o *cotidiano*? Contra uma resposta reducionista que entenderia o cotidiano como um espaço restrito ao que é trivial, rotineiro, repetitivo, Edwiges Zaccur nos adverte que o cotidiano “significa ‘cada dia’, aberto a encontros e desencontros, ao previsível e ao imprevisível, ao repetível e ao irrepetível” (2003, p. 178). Ainda segundo a autora, mesmo o que se repete cotidianamente não permanece igual, pois “o que aparentemente se repete, no próprio processo de repetição, tanto se reitera como se recria, produz iterações realimentadoras, por menores que sejam as alterações, por acréscimo ou desgaste” (2003, p. 180). O cotidiano é, portanto, plural. Nele, regularidade e espontaneidade não se excluem mutuamente. São, ao contrário, complementares, fazendo com que cada dia seja singular e único.

Aberto ao acaso, ao inesperado, às errâncias, aos desvios. Assim é o cotidiano: espaço e tempo em que as *práticas* são inventadas. A invenção dessas “artes de fazer”, como as denomina Michel de Certeau, é reveladora da criatividade e das astúcias que marcam as ações cotidianas e que são tanto mais necessárias quanto mais assimétricas são as relações de poder. É num cenário de relações de forças desiguais que têm lugar as “*táticas*”. Segundo Certeau, “trata-se de combates ou de jogos entre o forte e o fraco e das ‘ações’ que o fraco pode empreender” (1994, p. 97). Essas ações são sempre astuciosas, sub-reptícias, maneiras de subverter aquilo que é imposto.

Nos embates entre faustistas e olimpistas, sobretudo no período em que estes últimos permaneceram à frente da política estadual, ocorreram muitos desses “gestos hábeis do ‘fraco’ na ordem estabelecida pelo ‘forte’” (CERTEAU, 1994, p. 104). Para citar apenas um exemplo, os olimpistas utilizavam o aparelho repressor do Estado para impedir que se realizassem as romarias ao túmulo de Fausto Cardoso. Isto ocorria da seguinte forma: a polícia, além de espancar alguns romeiros, fechava o portão do cemitério para proibir a sua entrada. Os faustistas, por sua vez, não aceitavam essa interdição de maneira passiva. Resistiam e continuavam a realizar as romarias. Quando não podiam entrar, pronunciavam

os elogios fúnebres do portão do cemitério e, por cima dos muros, arremessavam as flores que cobririam o túmulo do líder homenageado. Vê-se então que as “táticas”, estas engenhosidades do fraco, consistem numa forma de antidisciplina e são responsáveis, de acordo com Michel de Certeau, por uma politização das práticas cotidianas.

Um outro importante aspecto a ser considerado diz respeito ao *tempo* das ritualizações e práticas cotidianas, que é um tempo de curta duração, de um dia, de um instante, que é passageiro e fugaz, mas que, passando, deixa marcas no presente e projeta-se no devir. A reflexão aqui proposta acerca do tempo das ritualizações cotidianas tem como pressuposto inicial uma ruptura com o tempo do relógio, com um tempo linear que postula a continuidade entre passado, presente e futuro. Desse modo, apóia-se nas concepções de tempo – que embora sejam diferentes, possuem certas semelhanças entre si – de autores como Walter Benjamin (2004) e Paul Ricoeur (1994). O tempo dos rituais pode ser entendido a partir da perspectiva benjaminiana como um “tempo saturado de ‘agoras’” (2004, p. 229) em contraposição a um tempo homogêneo e vazio. Trata-se de uma ambivalência do tempo presente, no qual o passado se inscreve e se atualiza. Também para Paul Ricoeur, passado, presente, e futuro não são entendidos como tempos estanques, onde um é mero ponto de passagem para o outro, mas sim como ruptura, descontinuidade. Assim, a passagem do tempo pelo presente não se dá de forma passiva, ela é dinâmica. O presente não só é atravessado, há uma espera e uma lembrança que agem sobre o ato de narrar, e esta ação que diminui a espera e alonga a memória é feita pela *alma atenta*, de modo que medimos as impressões que permanecem no espírito depois da passagem do tempo, e não as coisas que passam.

Foi nesse tempo descontínuo, passageiro e saturado de ‘agoras’, próprio das efemérides – utilizadas aqui no seu sentido de registros de acontecimentos no mesmo dia do mês em épocas diferentes –, que tiveram lugar as comemorações anuais dos aniversários das mortes de Fausto Cardoso, a cada 28 de agosto, e de Olímpio Campos, a cada 11 de novembro.

Essas *comemorações* são uma forma de representação e reatualização do passado, desempenhando um importante papel contra a fluidez do tempo. Assim, num mundo marcado pela fragmentação, pela desagregação dos laços de continuidade e pela crise das identidades, um certo comemoracionismo se fez presente, de maneira bastante acentuada, em diferentes espaços e temporalidades ao longo do século XX. Diante dessa verdadeira

obsessão pelo fenômeno comemorativo, pode-se mesmo designar esse período como “a era da comemoração” (NORA, 1997). Não sem motivos, as comemorações passaram a ser bastante tematizadas nas investigações históricas. Elas têm um caráter social e político, são atravessadas por relações de poder, sendo muito raras, ou talvez até inexistentes, aquelas que possuem fins unicamente culturais. O ato de comemorar, mais do que mera evocação de lembranças, é um momento de problematização da memória instituída, podendo-se tanto reforçá-la quanto rejeitá-la. Desse modo, é possível pensar as comemorações à luz dos conceitos, formulados Reinhart Koselleck (2006), de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, isto é, como um momento em que, no presente, passado e futuro se entrecruzam. É, portanto, cada tempo presente que cria seus instrumentos de comemoração, que escolhe as datas e as figuras a comemorar, que as ignora pelo silêncio ou as multiplica pela lembrança, que dá significações às comemorações, estabelecendo identidades e forjando diferentes projetos políticos. Desse modo, pode-se afirmar que o fenômeno comemorativo tornou-se

uma afirmação simbólica de filiação, uma escolha de herança para uma forma de transmissão... Tornou-se para cada um dos grupos em questão, o fio disseminado no tecido social que lhes permitirá, no presente, estabelecer um curto circuito com um passado definitivamente morto (NORA, 1997, p. 4704).

Com o auxílio de noções e categorias de análise como: *representação, apropriação, poder, identidades, memória, cotidiano, práticas ('táticas'), tempo e comemorações*, espero obter, para as perguntas aqui formuladas – que por enquanto são problemas de pesquisa, hipóteses de trabalho –, respostas plausíveis, verossímeis. Consciente, porém, de que elas serão parciais, provisórias, pois, concordando com o sensato argumento de Robert Darnton, “duvido que qualquer um de nós chegue às respostas definitivas. As perguntas mudam incessantemente e a história nunca pára” (1986, p. 336). Espero igualmente que não demore o *tempo das perguntas*, das novas perguntas; que surjam incertezas, dúvidas e inquietudes, afinal é a partir delas que se produz conhecimento histórico.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas, vol. 1).
- CANDAU, Joël. *Mémoire et identité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Vol. 1. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, pp. 61-79.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GINZBURG, Carlo. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 85-103.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- NORA, Pierre. L'ère de la commémoration. In: _____ (Dir.) *Le lieux de mémoire* (Les France). Vol.3. Paris: Gallimard, 1997, pp. 4687-4719.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC, vol. 2, n. 3, 1989 (versão digital).
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994.
- SARAMAGO, José. *Memorial do Convento*. 33 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- ZACCUR, Ewiges. Metodologias abertas a iterâncias, interações e errâncias cotidianas. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). *Método: pesquisa com o cotidiano*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, pp. 177-198.

UM PADRE À MARGEM DA HISTÓRIA: A TRAJETÓRIA DO PADRE FELISMINO DA COSTA FONTES

João Hélio de Almeida
Licenciado em História e pós-graduado em Ciências da Religião (UFS).
Membro do IHGS (Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe)
Professor substituto do Departamento de História (UFS)
Professor-tutor de História (UNIT)
joacarira@ig.com.br

RESUMO

Analisamos os últimos momentos do paróquio do padre Felismino da Costa em Frei Paulo, Sergipe. Classificado por uns como “louco” e por outros como “exorcista”, “vidente” e “zeloso”, se autocompreendia como “o pregador do fim do mundo”. Optamos por seguir a metodologia do Paradigma Indiciário de Carlo Ginzburg, por agirmos numa atitude indutiva, movida por acontecimentos singulares, à margem dos “grandes acontecimentos históricos”. Começamos nossa narrativa por um ofício intimatório que Felismino recebeu do Vigário Geral. Depois de sérias advertências pelas suas pregações proféticas e apocalípticas, o dito padre continuou seu ministério chegando ao ponto de seus adversários quererem expulsá-lo à força, o que não chegou a acontecer pela intervenção de sua família.

Palavras-chave: Padre, profeta, autocompreensão.

ABSTRACT

We analyze the final period of Felismino da Costa's priestly activities in the parish of Frei Paulo, Sergipe. He was called “crazy” by some observers and called “an exorcist”, “a clairvoyant” and “a zealot” by others. He viewed himself as “a preacher of the end of the world”. We have opted to follow the Carlo Ginzburg's, method of paradoxical indicators because we are acting inductively, moved by unique events at the margin of “great historical events”. We start our narrative with the official summons that Felismino received from the General Vicar. After receiving serious warnings concerning his prophetic and apocalyptic preachings, the priest continued these activities – avoiding expulsion only because of the intervention of his family.

Key-words: Priest, Prophet, self-understanding.

O presente artigo tem como objetivo analisar os últimos momentos do rápido paroquiato do Padre Felismino da Costa Fontes na vila de São Paulo (atual Frei Paulo, Sergipe). Durante o tempo em que lá permaneceu, foi classificado por uns como profeta e por outros como louco.

Percebemos a trajetória de Pe. Felismino, citada apenas no trabalho do memorialista João de Santa². Para a constituição deste trabalho, baseamo-nos nessa publicação e numa carta que o referido padre enviou ao Vigário Geral de Sergipe em 1890.

Seguimos a metodologia do Paradigma Indiciário de Carlo Ginzburg, por agirmos numa atitude indutiva, movida por acontecimentos singulares, à margem dos “grandes acontecimentos históricos”.

Segundo Sandra Jatahy Pesavento, o Paradigma Indiciário consiste em: “Ir além daquilo que é dito, ver além daquilo que é mostrado (...) exercitar o seu olhar para os traços secundários, para os detalhes, para os elementos que, sob um olhar menos arguto e perspicaz, passariam despercebidos” (PESAVENTO, 2004, p. 64). Dentro dessa perspectiva, procuramos analisar a trajetória dos derradeiros dias do paroquiato de Pe. Felismino, buscando a constância dos detalhes, analisando cada elemento que diz respeito à sua trajetória.

A nossa narrativa inicia no dia 19 de julho de 1890, em Frei Paulo. Por ser mês de julho, certamente um dia frio, como é comum nessa época do ano em quase todas localidades do semi-árido brasileiro. Geralmente as manhãs são cobertas de neblina misturada à fumaça dos fogões de lenha. O mato orvalhado exala um cheiro forte de flores silvestres. A terra tombada com arado de tração animal também alastra um odor agradável. As chuvas são bem-vindas pelos sertanejos nesse período, que vêm de bom grado para as roças. Na pequena São Paulo – ou São Paulo Moleque (SANTA, s.d.), para diferenciar da “São Paulo grande” do Sudeste – quiçá não fosse diferente. Talvez a única coisa quente nesse dia fosse

² Essa publicação consiste num livreto de 47 páginas, escrito por João Alves de Oliveira (João de Santa), freipaulistano, nascido em 1923. Apesar de ter cursado apenas até o antigo 2º ano primário é considerado como um “intelectual popular” em sua cidade. Escreveu esse opúsculo como memorialista, narrando fatos que presenciou ou que ouviu de seus ascendentes e pessoas mais idosas. Entre fotografias e poemas, num estilo bucólico, comenta sobre política, religião, ecologia, aspectos geográficos e curiosidades sobre a vila de São Paulo.

a cabeça do Padre Felismino da Costa Fontes, pároco da vila, por causa de um ofício recebido nessa data³.

A essa época, a vila de São Paulo fazia parte do município de Itabaiana. Foi a primeira porção do Município a desmembrar-se, formando uma nova unidade pública (NUNES, 1976).

O referido ofício fora enviado pelo Vigário Geral de Sergipe, com data de nove dias antes do recebimento pelo destinatário, o que demonstra a morosidade do sistema postal ou do responsável pela entrega, ou ainda, as dificuldades de locomoção de Aracaju a Frei Paulo.

Através desse documento, Padre Felismino estava convocado a comparecer em presença do Vigário Geral até 10 de agosto do mesmo ano, ou seja, no prazo de um mês, contado a partir da expedição do ofício. Caso não comparecesse, poderia ter suspensas suas ordens e cassada a sua provisão de vigário encomendado (FONTES, 1890).

Diante do impacto produzido pela intimação, questionamos por que Felismino fora chamado à presença da maior autoridade clerical do Estado e, conseqüentemente, o que ele havia feito, ou dado a entender que fez, para merecer tal repreensão. Estaria ele à espera de tal acontecimento, ou este o apanhou de surpresa?

Procuraremos esclarecer essas indagações no decorrer deste trabalho. Antes, porém, observemos o desenrolar dos acontecimentos.

TENSÃO ENTRE PADRE FELISMINO E O VIGÁRIO GERAL

Seis dias após o recebimento do supracitado ofício, Felismino encaminhou uma carta ao Vigário Geral respondendo: “(...) me cumpre fazer ciente à Vossa Excelentíssima Reverendíssima que não tenho recurso pecuniário para empreender tal viagem, eu estou recebendo o alimento de mãos caridosas (...)” (IDEM).

O que teria levado um padre que estava na localidade há poucos meses⁴ a passar por essa privação? Logicamente, quem recebe comida através de doação, é por não dispor de

³ O ofício é referido na carta do Padre Felismino da Costa Fontes ao Vigário Geral de Sergipe (FONTES, 1890).

⁴ A informação de que ele estava há poucos meses em Frei Paulo, obtivemos através de (SANTA, s.d., p. 11-12), que diz o seguinte: “No alvorecer do ano 1890, quando o padre Francisco Freire de Menezes deixou o nosso convívio, tendo assumido a vila, Padre Felismino da Costa Fontes (...)”.

suficientes condições financeiras. Resta saber se seria tão paupérrima a situação de Felismino a ponto de não poder empreender uma viagem à capital do Estado.

Sobre esse percurso João de Santa informa: “Sabemos que nesse tempo, se viajava a cavalo até Laranjeiras e para Aracaju se viajava de saveiro, que nem todo dia tinha-se” (SANTA, s.d., p. 13). Juntando essa explicação com a dificuldade pecuniária do padre, acreditamos que fica esclarecida a dificuldade da viagem.

Anteriormente questionamos se estaria ele na expectativa de tal acontecimento, ou se este o pegou de surpresa. Deprendemos do teor da mesma carta que, se ele não previa sua intimação, pelo menos estava ciente da tensão entre ele e a autoridade eclesiástica. Um mês e dois dias antes da intimação, Felismino comenta uma séria advertência que recebera: “No dia 17 de junho próximo passado a 27 do mesmo sendo-me proibido o ingresso na matriz de São Paulo (...)” (FONTES, 1890). É óbvio que em sua paróquia, o padre é a maior autoridade. Sendo assim, por que ele foi proibido de ingressar nela durante dez dias? A proibição não foi somente de celebrar, mas de ingressar. Que falta teria ele cometido perante as autoridades eclesiásticas, a ponto de merecer tal penalidade?

Os esclarecimentos a esses questionamentos surgem aos poucos, na sua carta.

Felismino escreveu de forma consideravelmente densa e quase sem pontuação. Parece que redigiu no ritmo da rapidez de seu pensamento, como quem tivesse pressa ou agonia em desabafar alguma coisa. Muitos elementos encontram-se ordenados numa única frase. Por isso, de agora em diante, discutiremos seu conteúdo paulatinamente.

Consta no trecho seguinte da missiva: “(...) e no mesmo dia 27 pela noite tendo recebido participação que podia celebrar pelas 7 horas da manhã sem toque de sino (...)” (IDEM). Curiosa recomendação. O sino avisa o horário da missa. Faz-se ouvir longe. Seu toque é imprescindível numa localidade interiorana em que nem todo mundo possui relógio. Conforme João de Santa, esse “seria o motivo de sua renúncia” (SANTA, s.d., p. 13). Para o autor, a missa sem toque de sino representaria a abdicação. Seria a última missa de Felismino em Frei Paulo.

Não sabemos até que ponto podemos considerar a opinião desse autor, pois, de acordo com a mesma carta, “(...) e se nesta hora determinada não estivesse na Matriz deixaria de celebrar (...)” (FONTES, 1890). Ao contrário da interpretação de João de Santa, seria entendido como renúncia se ele não cumprisse à determinação superior. De qualquer forma,

obtemos mais um indício que Felismino deve ter cometido alguma coisa grave aos olhos da Igreja.

Assim ele reagiu à ordem recebida: “(...) prevendo que nada mais tinha a esperar da paixão crescente, me retirei do altar ou da celebração do Santo Sacrifício da Missa (...)” (IDEM). Interessante quando ele se refere à sua “paixão crescente”. Alguns dos significados dessa palavra são sentimento profundo ou martírio como o de Cristo e de alguns santos. É mais provável que ele utiliza o significado de paixão como martírio, o que dá a entender que ele se considerava um sofredor, um acossado.

Certamente às sete horas da manhã de 28 de junho, ele celebrou conforme lhe foi instruído. A dúvida é se Felismino celebrou a missa por inteiro ou não, pois, ele afirma que se “retirou do altar ou da celebração”, quando, a nosso entender, o mais adequado seria “terminei a celebração” ou algo que evidenciasse a consecução da missa.

Interrogamos no início por que Felismino fora chamado à presença do Vigário Geral e conseqüentemente, o que ele fez, ou deu a entender que fez, para merecer tal repreensão. Questionamos também o motivo de sua proibição em ingressar durante dez dias na Igreja que estava sob seu ministério.

No decorrer da missiva, aparecem alguns esclarecimentos que ajudam a entender o motivo do embate entre padre Felismino e o Vigário Geral:

(...) quando não se pode afiançar que ele ainda existe [o sacrifício da missa] segundo o profeta Daniel, citado por Nosso Senhor Jesus Cristo, e o assombroso prodígio que suspendeu, ou mesmo aboliu o Santo Sacrifício da Missa que era celebrado no Juazeiro pelo Reverendíssimo padre Cícero; e ainda por causa do flagelo da morte que há de derrotar a raça do Anticristo. (IDEM).

Uma leitura atenciosa desse excerto faz acreditar que Padre Felismino discordava da Igreja Católica em determinados pontos. Por certo, não era um simples choque de idéias. Ele questiona se ainda haveria o “santo sacrifício da missa”, ou seja, se era realmente legítimo o sacrifício da missa tal qual estava sendo praticado. Mas praticado onde, em Sergipe, no Brasil, no mundo católico como um todo?

Ainda no trecho citado, ele acusa o que aconteceu em Juazeiro com Padre Cícero. Percebe-se que ambos eram contemporâneos e viveram o mesmo contexto histórico de transição do Império com o Padroado Régio para a República com a laicização estatal.

Salientando a referência feita ao profeta Daniel, um dos mais apontados pelos sebastianistas, milenaristas por sua noção de Quinto Império, questionamos se não haveria influência milenarista em Felismino.

Carece de atenção o trecho “flagelo da morte que há de derrotar a raça do Anticristo”, por se referir ao futuro em sentido profético. Quem era o Anticristo a ser combatido? Esse combate seria uma das raízes dos problemas entre Felismino e a Igreja?

João de Santa comenta que ele “Estava sempre atento as [sic] suas necessidades [da população de Frei Paulo]: materiais e espirituais, em suas pregações procurava incutir na mente dos fiéis que o demônio existe, é astuto e sagaz; (...)” (SANTA, s.d., p. 12). Talvez essa preocupação em explicar a existência do demônio esteja relacionada com o que comenta sobre “a raça do Anticristo”.

UM PADRE À MARGEM DA HISTÓRIA

Por certo, a trajetória de Felismino quebrou a aparente monotonia da Vila. Algo que quase passou despercebido na história sergipana, por tratar-se de um fato à margem dos “grandes fatos históricos”.

Sobre acontecimentos que margeiam a “história oficial”, Antônio Lindvaldo Sousa comenta o seguinte: “Quase sempre a ‘memória oficial’ (...) é composta de ‘fatos’ ou pessoas ‘extraordinárias’, ‘heróis eminentes’, que supostamente contribuíram para o desenvolvimento de sua cidade, estado ou país” (SOUSA, 2008, p. 7). Pelo que se sabe, Padre Felismino até agora não obteve espaço na “memória oficial” sergipana ou nacional. Nunca foi elevado à condição de “herói”, nem sua pregação chegou a dar suporte ao desenvolvimento da localidade. Ao contrário, foi o que se pode considerar um “elemento marginal” na história. Continuando a citação de Sousa:

(...) Sutilmente, por trás dessa “preferência” por certas pessoas “einentes”, (...) impõe-se um silêncio avassalador não somente aos considerados “inexpressivos”, mas também àqueles, em especial, de comportamento “atípico”, “incomum” para a sua época (IDEM).

É nessa situação que preferimos inserir Padre Felismino, guardado no silêncio do quase esquecimento destinado aos cidadãos “inexpressivos”. Talvez ele se torne mais ainda pela sua condição de atipicidade à época. Quando o autor se refere a comportamento “atípico” e “incomum” observamos que esses adjetivos combinam com o que já comentamos sobre Felismino.

Continuando: “Como se pode perceber, no processo de construção dessa ‘memória oficial’ há todo um esforço deliberado em ocultar as contradições de uma sociedade plural e ambígua” (IBIDEM). Possivelmente seu nome não foi esquecido entre seus contemporâneos e nem apagado da memória herdada pelas gerações que vieram após seu paroquiato. É bem provável que pretenderam marginalizar Felismino, apagá-lo da “memória oficial”.

PROFETA OU LOUCO?

Prosseguindo a mesma carta de Padre Felismino, observemos seu tom profético: “Eu tenho treze profecias, e outras tantas provas evidentes marcando estes dias, que atravessamos como próximos ao Juízo Universal” (FONTES, 1890).

Nosso personagem se autoproclama profeta ou detentor de revelações que lhe foram confiadas. Garante ter profecias e, além delas, provas. Aparece a possuir uma profunda hermenêutica nesse assunto. Notadamente, Felismino não era um “profeta” qualquer, ele possuía embasamento teórico para o assunto do qual tratava, a notar pela citação ao profeta Daniel em um excerto anterior. Mesmo sem revelar que profecias seriam essas, ele afirma que elas marcam dias próximos ao Juízo Universal. Acrescentando essa afirmação com aquela citação sobre o combate ao Anticristo, percebemos que Felismino pregava de forma escatológica e apocalíptica.

À medida que prosseguimos a leitura, divisamos informações interessantes sobre o Padre: “Vivo resignado no meio da guerra, porque foi dito pelo venerável padre Francisco: o pregador do fim do mundo será perseguido pelos Padres e até considerado como Anticristo” (IDEM).

Além de Felismino se insurgir como profeta, intitular-se “o pregador do fim do mundo”, também se julga objeto de profecia de um certo padre Francisco. Confirma sua perseguição como cumprimento de profecia.

Continuando sua “paixão”, diz que “São inúmeras as calúnias cruéis, as injúrias públicas, que tenho sofrido da parte dos Padres, e daqueles que por meios tão baixos se esforçam para vestir a criminoso fábula da minha loucura” (IBIDEM).

O profeta e pregador do fim do mundo foi transformado num tresloucado pelos clérigos. Na época, não era muito difícil estigmatizar alguém como doido. A propósito dessa afirmativa, a jornalista Luciana Hidalgo, em seu livro sobre Arthur Bispo do Rosário, ao tratar sobre o significado da loucura e quem vai para o hospício, descreve:

Velhos tempos. Naquela época [década de 1910-1920], perambular pelas ruas em monólogos íntimos levava a um destino certo: o hospício mais próximo. Policiais arregimentavam estranhos no ninho social ao encontrá-los a esmo pelas ruas, por vezes alcoolizados, sem documentos. Muitos foram internados como indigentes. Homens sem passado (HIDALGO, 1996, p. 18).

Refletindo sobre o excerto acima, observamos que em relação a Felismino, tem-se mais agravantes que atenuantes. A época que estamos analisando não era as primeiras décadas do novecentos, mas a última do oitocentos, no limiar da República. Nenhuma fonte encontrada comenta sobre ele perambular pelas ruas conversando sozinho, pelo contrário, falava para uma assembléia. Considerando as palavras de Hidalgo, Felismino possuía o arquétipo de alguém digno do hospício mais próximo.

Nosso personagem contestou a Igreja Católica e se fez entender como profeta e pregador do fim do mundo. Não foi aceito como tal. Não foi acolhido como esperava. Aconteceu o inverso:

O Reverendíssimo Senhor Vigário Geral tratou-me publicamente em diversas vezes por maníaco e doido, pregador de doutrinas falsas, e uma vez por excomungado, digno do fogo do inferno, porque eu era o único Padre que não concordava com Excelentíssimo Senhor Arcebispo e com o Sumo Pontífice (FONTES, 1890).

Quando Felismino utiliza a expressão “diversas vezes”, concluímos que não foi apenas uma ou poucas as vezes em que ele se insurgiu como profeta escatológico. Quando diz que foi tratado “uma vez por excomungado”, deixa uma dúvida: se ele diz que uma vez o Vigário Geral o chamou de excomungado por xingamento, ou se foi literalmente excomungado. Talvez esteja aqui a explicação para, anteriormente, na mesma carta, ele se referir de forma solidária ao Padre Cícero do Juazeiro. Este, sabemos ter sido excomungado de fato.

Novamente ele justifica sua situação através de uma exegese voltada aos textos sagrados do Cristianismo. Continuando a mesma carta, ele traça uma analogia do seu sofrimento com a história bíblica de João Batista:

sofri tudo com resignação considerando que nenhuma culpa teve São João Batista em não ser acreditado pelos Padres e o Sumo Pontífice da Santa Igreja Judaica ou da Sinagoga, e que nenhum crime teve o mesmo profeta em todas as horríveis conseqüências da descrença dos sacerdotes e do povo (IDEM).

Essa relação se sustenta na idéia de que da mesma forma como João Batista foi o precursor da primeira vinda de Jesus Cristo, ele, Felismino, seria o pregador da segunda vinda:

João Batista, como precursor cumpriu seu ministério no meio de contradições, e foi fiel e perseverante até o fim, e é por isso que ele tem sido venerado como o grande profeta do Altíssimo e o glorioso Mártir pela causa da justiça e da verdade (IDEM).

Continuando a mesma analogia, Felismino parece acreditar que será venerado como o “grande profeta do Altíssimo e o glorioso Mártir pela causa da justiça e da verdade” da mesma forma que fora João Batista. E continua fortemente afirmando:

Se isso for impostura eu terei contra mim o braço vingador da Justiça Divina que nunca poupou aos intrusos e embusteiros; porém se eu sou escolhido por Deus para cumprir um ministério extraordinário, o braço forte do Todo-poderoso há de abater a todos os soberbos descendentes, que se opuserem. Tudo se há de cumprir na contradição e na guerra, e tudo vai marchando conforme eu tinha conjeturado e avisado aos meus ouvintes, não há remédio para o grande mal social: só Deus pela segunda vinda pode regenerar sem salvar os povos e as nações. (IBIDEM)

Felismino se acreditava tão coberto de razão, que conclamou a Justiça Divina a puni-lo, se falsidade houvesse em sua prédica ou a punir seus perseguidores. Conforme ele diz, “tudo vai marchando conforme eu tinha conjeturado e avisado aos meus ouvintes”, novamente o tom profético. Pelo contexto da carta, observa-se que ele acreditava que as profecias já estavam acontecendo, e tudo leva a crer, na sua pregação, que o fim do mundo estaria iminente.

A “SELBSTVERSTANDNIS” DE PADRE FELISMINO

Buscando entender o pensamento de Felismino, principalmente as últimas citações, visualizamos como Antônio Lindvaldo Sousa explica o uso da categoria “autocompreensão” entre os historiadores ligados à Igreja Católica.

O autor cita o livro *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo* organizado por Eduardo Hoornaert e outros autores, onde no primeiro capítulo intitulado *A Autocompreensão*, os autores se referem aos primórdios da colonização brasileira, referindo-se à “autocompreensão”, fazendo as seguintes perguntas:

Como foi que os missionários, que tão numerosos vieram ao Brasil, entenderam a sua missão aqui? Que autocompreensão tinham eles da evangelização? Como pensaram a respeito, não somente os famosos jesuítas...? (SOUSA, 2008, p. 3).

Baseando-se nos questionamentos de Hoornaert, dirigimos as mesmas perguntas a Padre Felismino: Como ele, há poucos meses em Frei Paulo, entendeu sua missão naquele lugar? Que autocompreensão possuía esse clérigo, ao profetizar para uma multidão interiorana contemporânea de personagens como Antônio Conselheiro e Padre Cícero? Como pensou a respeito os outros clérigos sergipanos?

Continuando a citação de Sousa, para os autores do livro em questão, o discurso e a vivência seriam duas distinções que deveriam ser levadas em conta na análise dos trabalhos dos missionários no Brasil:

A evangelização é entendida pelos missionários dentro de um discurso típico, característico, peculiar, enquanto a vivência escapa freqüentemente aos quadros comuns, não pode ser analisada, por conseguinte, segundo os ditames de uma denominação comum (IDEM).

Não nos foi possível até então observar como aparece em Padre Felismino o “discurso típico”, mas talvez fosse relativo às coisas mais elementares ao culto católico. No que se caracteriza como vivência, que não podemos encaixar Felismino dentro dos “quadros comuns”. A vivência, ao contrário do discurso, parece distante do campo da religião enquanto instituição, enquanto se acha mais próxima ao campo das religiosidades e das identidades.

Com sua característica messiânica e apocalíptica o nosso personagem entrou em choque com a Igreja Católica. De acordo com a teoria de Hoornaert, seu “discurso” foi minimizado ante a “vivência”.

Estudando a vivência de Padre Felismino, baseamo-nos nos comentários de Anton Weiler, pesquisador ligado ao CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina – sobre o ofício do historiador, que

(...) se limita a iluminar por dentro as fases da história humana e dar uma resposta em perfil à pergunta: como se compreendiam os homens das várias sociedades, tanto a si mesmo como a sua sociedade? Qual era a sua “Selbstverständnis” (autocompreensão) individual e coletiva? (WEILER, 1971, p. 806).

Nesse aspecto, Weiler chama a atenção do historiador para compreender a Igreja inserida em tempos específicos, pois os homens de sociedades e épocas diferentes possuem suas próprias maneiras de entender o elemento humano, a sociedade e a própria Igreja.

No contexto de Padre Felismino, deslocamos o foco – de observação do historiador – da Igreja para o homem. A mesma indagação de Weiler, fazemo-la a Felismino: como esse padre se autocompreendia, tanto a si mesmo como à sociedade em que vivia? Qual a sua autocompreensão individual e coletiva? A importância desse questionamento reside na conjectura de que Felismino possuía uma autocompreensão da Igreja diferente da oficial.

O memorialista João de Santa qualifica Padre Felismino da seguinte maneira: “(...) sacerdote virtuoso, exorcista, vidente e zeloso, muito preocupado com o rebanho, que ‘Deus’ lhe confiou” (SANTA, s.d., p. 12).

Atentando para essa descrição, primeiro, ele é virtuoso. Acreditamos que é o que poderia se classificar como um padre adequado para os cidadãos de uma comunidade do interior sergipano. Também era exorcista, possivelmente uma atividade prestimosa entre a população. Além disso, era vidente, o que podemos comparar com o qualificativo de profeta que já lhe atribuímos.

A SAÍDA DE FELISMINO DE FREI PAULO

Segundo João de Santa, essa foi a trajetória da saída de Padre Felismino de Frei Paulo:

(...) um grupo que não o aceitava fez uma [sic] abaixo assinado para o sr. Vigário geral, pedindo a sua saída imediatamente. (...) Porém, ele permaneceu firme no seu ministério, agradando a muitos e desgostando os incrédulos, de forma que resolveram tirá-lo à força. (...) (IDEM, p. 13).

Nesse excerto comenta-se sobre um abaixo-assinado. Em nenhum ponto de sua carta Felismino fala sobre sua existência. Se acaso realmente existiu, ela pode ter sido um dos motivos da intimação efetuada pelo Vigário Geral.

Conforme o autor, a palavra profética e escatológica de Felismino agradou a muitos, mas não a todos. E aqueles que possuíam opinião parecida com a do Vigário Geral – de que ele estava acometido de loucura – resolveram tirá-lo a força de Frei Paulo.

João de Santa chama de incrédulos aqueles desejosos de uma atitude violenta contra o padre. Dessa forma, o autor deixa transparecer certa simpatia por Felismino, demonstrando uma possível permanência do seu carisma na localidade. Continuando:

(...) A notícia circulou que os adversários do padre, iam espulsá-lo [sic] à força, chegando ao conhecimento do Alfares [sic] Manoel Hipólito do Gameleiro, este reuniu um grupo de voluntários e seguiram com urgência em defesa do sacerdote. Ao chegarem no tanque do Genipapo, o Alfares [sic] deixou a sua segurança e entrou sozinho na vila, para saber a realidade do ocorrido, porém já estava sanado, sua família já o tinha conduzido em paz. (IDEM)

Segundo os livros do memorialista Olímpio Rabêlo, o Alfares Manoel Hipólito Rabêlo de Moraes era uma influente autoridade local. Amigo e aliado político do Padre Olímpio Campos, atuava como um “coronel” interiorano. Sua zona de influência compreendia os antigos limites de Frei Paulo, que iam até a fronteira com a Bahia, a oeste (RABELO, 1966 e 1971). Isso nos leva a acreditar que Felismino gozava de certo prestígio, a ponto de levar tal autoridade a intervir em sua defesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo final da citação, observamos que nosso personagem não permaneceu em Frei Paulo. Muitos fatores contribuíam à sua saída. O Vigário Geral já o havia intimado, pessoas da localidade queriam arrancá-lo de lá à força, outros o tratavam por louco. Sua família achou por bem levá-lo embora.

A trajetória do paróquiato de Felismino da Costa Fontes na Vila de São Paulo (atual Frei Paulo) logrou espaço importante neste artigo. Na nossa escolha, Felismino apareceu como personagem principal. Foi visto como um sacerdote profético, escatológico e “virtuoso” para o povo de Frei Paulo, trazendo doutrinas diferentes do catolicismo oficial e profetizando o fim do mundo.

Felismino teve que sair escoltado de Frei Paulo, mas virou um “mito”, foi e é lembrado pela memória popular. Assim findou a atuação religiosa de um “profeta” ou de um “louco” no interior de Sergipe.

BIBLIOGRAFIA

HIDALGO, Luciana. *Arthur Bispo do Rosário: O senhor do labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

NUNES, Maria Thétis. A Ocupação Territorial da Vila de Itabaiana: A Disputa entre Lavradores e Criadores. In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA. Aracaju. 1976. *Anais*. São Paulo, 1976. p. 407-420.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em busca de um método: as estratégias do fazer histórico*. In: *História e História Cultural*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RABÊLO, Olímpio. *Memórias (História, Folclore, Lampião, Política...)*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1974.

_____. *Retalhos de História: Através de um centenário desconhecido*. Aracaju: Livraria Regina, 1966.

SANTA, João de. *Nossa Memória. Frei Paulo, sua história, sua gente*. Juazeiro: Gráfica Beira Rio, s/d.

SOUSA, Antônio Lindvaldo. Da história da igreja à história das religiosidades no Brasil: Uma reflexão metodológica. In: BEZERRA, Cícero Cunha e RAMALHO, José Rodorval (org.). *Temas de Ciência da Religião*. São Cristóvão: Editora da UFS, 2008.

WEILER, Anton. História eclesiástica e autocompreensão da Igreja. *Concilium*, n. 7, 1971.

DOCUMENTO:

FONTES, Pe. Felismino da Costa. Carta ao Vigário Geral de Sergipe. 25.7.1890. Frei Paulo: Acervo Particular de João Alves de Oliveira (João de Santa).

RESENHAS

“OCIDENTOXICAÇÃO”: A GÊNESE DO TERRORISMO*

Thiago Fragata
Licenciado em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS)
Pós-graduando em História Cultural (UFS)
Professor de História da Rede Estadual de Educação (SEED-SE)
Sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe (IHGSE)
thiagofragata@gmail.com

Nas últimas décadas, as obras que refletiram a herança colonial européia na América, África e Oriente, consolidaram uma área distinta no campo dos estudos culturais que se convencionou chamar estudos pós-coloniais. Essa resenha considera o exemplar *Ocidentalismo*, livro de Ian Buruma e Avishai Margalit, motivado pelo atentado de 11 de setembro de 2001, quando o World Trade Center, de Nova York, ruiu com o choque de aviões seqüestrados por terroristas da Al Qaeda, de Osama Bin Laden. Mas é possível relacionar *Ocidentalismo* à principal obra de Edward Said, *Orientalismo*, publicado em 1978. Nesta o intelectual palestino desmistifica a construção discursiva e histórica dos ocidentais acerca do que viria a ser o oriente, acenando que a opção a alteridade européia/norte-americana não seria o ocidentalismo, seu oposto. Foi justamente para substantivar o léxico que Buruma e Margalit enriquecem os estudos pós-coloniais com sua obra.

Ocidentalismo se acha dividido em seis tópicos. O principal argumento dos autores é que o ocidentalismo que incita um segmento árabe a demonização dos Estados Unidos tem uma historicidade, também foi construído enquanto discurso e representação, mas diferente do orientalismo teve sua origem no campo inimigo, ou seja, no próprio ocidente. Esclareço. Tanto os regimes totalitários, caso do fascismo de Mussolini e do nazismo de Adolf Hitler, quanto o socialismo da União Soviética stalinista tiveram no anti-americanismo, sinônimo de ocidentalismo, um dos seus antecedentes. E se existem ao longo da história diferentes justificativas para o combate a *ocidentoxicação*, neologismo cunhado pelo intelectual iraniano Al-e Ahmed para designar os valores materiais e espirituais do mundo globalizado representado pelos Estados Unidos, os autores demonstram que nem sempre Nova York

* BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. *Ocidentalismo*: o Ocidente aos olhos dos seus inimigos. Tradução de Sérgio Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006. 165 p.

representou a Babilônia, cidade mítica do dinheiro, do cosmopolitismo, do secularismo, alvo de ocidentalistas fanáticos.

Embasado em pesquisas no âmbito da história e filosofia, o brilhante ensaio evidencia traços particulares do ocidentalismo em diferentes contextos que se manifestou. Embora os autores confessem a impossibilidade de definir suas fronteiras geográficas, é certo que a disseminação dos valores liberais pelo imperialismo na África e Ásia geraram reações nativistas, da qual a conferência de Kyoto, no Japão, em 1942, figure como exemplo, à medida que seus mentores definiram a “modernidade” como legado e chaga européia a ser execrada da sociedade tradicional. Pertinente a lembrança que o Japão xintoísta, berço de um ocidentalismo kamikaze na primeira metade do século XX, atualmente constitui um dos seus alvos.

A experiência ocidentalista e ocidentalizada do Japão e da Rússia destaca-se no evoluir da narrativa. À luz de fatos e personagens assaz conhecido, Buruma e Margalit rememoram que um e outro pretendeu absorver a modernidade européia, desconsiderando seu potencial metafísico, mas fracassaram. Historicamente, a Rússia esteve na fronteira entre a Europa e o Oriente, no caso de sua igreja católica; foi ocidentalizada por Catarina e Pedro, o Grande; declarou guerra ideológica ao ocidente capitalista empunhando a bandeira comunista durante o século XX, de modo a representar um capítulo incontornável nessa discussão.

Guerras contra o ocidente foram declaradas em nome da Rússia comunista, do Japão xintoísta, da Alemanha nazista. Hoje, o fundamentalismo islâmico ocupa a cena e ameaça a paz mundial. Buruma e Margalit explicitam que, aos olhos do oriente, o processo de valorização de uma vida urbana em detrimento de uma vida agrária, fruto da industrialização, da mesma forma que o liberalismo extirpou a espiritualidade do horizonte humano. E se a matéria é o deus dos ocidentais, o dinheiro figura como agente da idolatria ocidental. O que intriga é a revelação da apropriação que fez ocidentalistas como Ali Shari’ati da teoria marxista para justificar como o fetichismo da mercadoria corresponde à idolatria materialista denominada *jahiliyya*. Assim como a *Jahiliyya*, os autores desvelam que o (res)sentimento que os homens-bombas alimentam contra o ocidente nasceu também da crítica de ocidentais como Karl Marx, Nietzsche, Fichte, Haeder, senão de traumáticos processos de descolonização no Oriente Médio. Ex-colônias como Egito, Síria, Líbano e Índia tiveram governos híbridos denominados *gharbzadegi*, corrompendo preceitos morais

e costumes políticos, segundo intelectuais muçulmanos. Assim, Buruma e Margalit defendem que Jahiliyya e gharbzadegi representam palavras-chaves a compreensão do ocidentalismo e da nefasta ação terrorista dele decorrente.

Também, outra raiz do ocidentalismo está relacionada à difícil convivência entre árabes e judeus, na Palestina, onde foi criado o Estado de Israel, em 1948. Aí também, o sionismo-cruzado ou movimento internacional para legalização da causa judaica converteu-se numa questão imperialista em razão do petróleo ambicionado pelo governo norte-americano, que tem suscitado conflitos entre os dois povos. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) os Estados Unidos assumiram posição, antes ocupada pela Inglaterra, no controle político-econômico da região. Seu panóptico vigia o Iraque para garantia da paz, democracia e liberdade enquanto valores estranhos ao mundo orientalizado. Será?

A visão maniqueísta ou a guerra ideológica entre ocidentalistas e orientalistas que perdura séculos terá fim? Otimistas, Buruma e Margalit resumem alternativas a paz. Primeiro, creditar a religião como meio da fraternidade entre povos significa extinguir a *Sharia*, ou seja, o corpo de anciões que detém poderes moralizadores e políticos, misturando a Jahiliyya e o gharbzadegi, ingredientes explosivos nas ditaduras do Oriente Médio. Segundo, apelar por uma solidariedade de sangue entre árabes e judeus, ambos de origem semita, não terá o efeito esperado enquanto a bandeira da paz se achar no arbítrio dos Estados Unidos.

Ao endossar perspectiva pacifista de um (re)encontro de culturas, no caso de uma possível resolução da questão palestina, os autores aderem à proposta defendida por Edward Said até sua morte em 2003.

Acuso deslize na fundamentação do ocidentalismo. A construção desse conceito, mesmo considerando sua gênese no próprio ocidente, não terá o Antigo Testamento como principal fonte ou documento. Então, porque os professores-autores privilegiam este em detrimento do Suna e do Alcorão? Parece-me verdade que o fanatismo religioso decorre de interpretações desses livros.

Ocidentalismo, obra resenhada, iluminará os interessados em apreender as raízes da guerra santa que tem vitimado símbolos e valores do ocidente. Num momento em que o mundo procura culpados para o assassinato de Benazir Bhutto, liderança paquistanesa e

representante do ideário ocidental nas eleições de 2008, a leitura deste livro fornecerá pistas valiosas para investigação da tragédia.

INTRODUÇÃO AOS ESTUDOS CULTURAIS*

Andréa Patrícia Santos Melo

Pós-graduanda em História Cultural pela Universidade Federal de Sergipe

Os franceses Armand Mattelart (professor de ciências da informação e da comunicação da Universidade Paris VIII) e Érik Neveu (professor de ciência política) se propõem em sua obra, *Introdução aos Estudos Culturais* a trazer o leitor ao cenário de discussão sobre os “Estudos Culturais”, analisando o conceito de cultura e suas diferenciações e transformações ocorridas desde a segunda metade do século XX até a atualidade.

Considerada pelos franceses como “disciplina marginal”, uma vez que dissocia-se da análise da cultura letrada, os “Estudos Culturais” trazem uma proposta de visão crítica da cultura, percebida como instrumento de reorganização da sociedade. Para os autores: “(...) a questão central é compreender em que a cultura de um povo, e inicialmente, a das classes populares, funciona como contestação da ordem social ou, contraditoriamente, como modo de adesão às relações de poder” (MATTELART, 2004, p. 14).

A obra se divide em cinco capítulos. No primeiro capítulo, os escritores apresentam uma análise do surgimento dos “estudos culturais” na Inglaterra, como uma proposta ligada às ciências sociais, com um forte caráter interdisciplinar. Nesse mesmo contexto, amplia-se o território de suas pesquisas e seus pesquisadores iniciam um processo de reavaliação de suas temáticas e abordagens.

Ainda nesta seção, os escritores fazem um conjunto de resenhas dos principais estudiosos do período, responsáveis não só pela criação da nova disciplina, mas também por dar a ela seriedade e um caráter envolvido com as questões sociais vigentes. As contribuições de intelectuais como Arnolds, Morris, Carlyle, Leavis, Hoggart, Thompson, Williams e Hall são apresentadas aos leitores, não só do ponto de vista acadêmico, mas em termos de suas atividades nos movimentos sociais, sendo responsáveis pela emergência de uma tradição do pensamento humanista romântico, conhecido como “Cultura e Sociedade”, que criou as bases para o nascimento dos Estudos Culturais na Grã-Bretanha.

* MATTELART, Armand & NEVEU, Érik. *Introdução aos Estudos Culturais*. São Paulo: Parábola Editorial. 2004, 215 p.

No segundo capítulo, é analisado o surgimento do CCCS (Centro de Estudos Culturais Contemporâneos) na Universidade de Birmingham na década de 1960 (1964) até os anos 1980, período de auge dos Estudos Culturais. Apesar de abordar as origens do CCCS como convergência de idéias e pesquisas, os autores apontam como característica primordial do centro o fato de abarcarem pesquisadores com: “(...) preocupações e referências heterogêneas (...)” (MATTELART, 2004, p. 55). O Centro vai ser, portanto, um grande laboratório de novas temáticas e pesquisas, “(...) uma rara combinação de comprometimento social e político e de ambição intelectual (...)”(MATTELART, 2004, p. 56).

No terceiro capítulo é analisada a chamada “virada etnográfica”, ocorrida a partir dos anos 80, com o enfoque dos pesquisadores às temáticas ligadas aos estudos de recepção da mídia, destacando os programas de televisão. Esta virada insere-se num contexto político de caráter conservador, com a chegada ao poder na Grã-Bretanha de Margareth Thatcher, como também do surgimento de uma nova geração de pesquisadores na Escola de Birmingham, dando lugar às novas temáticas e a uma consciência da necessidade de uma nova sensibilidade diante das mudanças.

O quarto capítulo vai examinar o processo de internacionalização e crise dos estudos culturais. A partir da década de 1980, ocorre uma expansão dos Estudos Culturais para fora da Grã-Bretanha. Porém, essa difusão trouxe aos “*cultural studies*” problemas como a perda de identidade, de rigor e fecundidade, ocasionando um momento de crise, a que estes estudiosos chamam de “efeito Babel”, com a hiperfragmentação dos estudos e suas temáticas.

No quinto e último capítulo são estudadas as possibilidades de renovação dos estudos culturais. Para Mattelart & Neveu, seria necessário aprofundar os estudos de recepção, explorando sua dinamicidade; perceber os estudos pós-coloniais como vasto campo de pesquisa; ampliar as inter-disciplinaridades. Eles criticam a preocupação com a chamada “banalidade das pequenas histórias” ou os estudos exaustivos de personalidades, como Madonna e Diana, algo considerado paradoxal, pois tais pesquisas deixaram de lado categorias de análise importantes como a indústria cultural e as políticas públicas, por exemplo.

Fica claro que a crítica atual se dá pela falta de consistência nos estudos apresentados, nos quais foram esquecidas questões essenciais, abordadas pela sociologia da cultura, pelas ciências políticas, pelas ciências da comunicação, mas que têm sido uma lacuna preocupante nos estudos culturais.

Devemos destacar o fato de que, apesar das dificuldades apontadas pelos autores para inserção da disciplina nos centros acadêmicos franceses, a própria publicação deste livro por intelectuais franceses, mesmo que em um trabalho de crítica, é um bom sintoma de que os Estudos Culturais encontram seu espaço.

Introdução aos Estudos Culturais possibilita, portanto, um exame detalhado desta disciplina, percebendo seu caráter interdisciplinar e dinâmico, porém percebendo que as fragmentações e a excessiva difusão dos estudos tornaram a disciplina, na maioria dos casos, cada vez mais indefinida e cercada de desconfiança pelos seus críticos contundentes, como ocorreu na França.

Embora os Estudos Culturais estejam longe de reviver seus tempos áureos, sua difusão é notória. Contudo, faz-se necessário rever os próprios conceitos, de modo a não se insistir num retorno às origens que jamais ocorrerá.