

Ponta de Lança

ISSN 1982-193X

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA, MEMÓRIA & CULTURA

Ano II, n 3, outubro 2008 - abril 2009



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 aspectosincrônico (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: Juninas – Cláudio Rosa Cruz

Revisão Técnica dos abstracts: Daniele Barbosa de Souza Almeida – Elaine Maria dos Santos

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

APRESENTAÇÃO	5
ARTIGOS :	
<i>HISTORIOGRAFÍA DE LA GRAN NIVELACIÓN DE CHICHÉN ITZÁ</i> <i>Alexandre Guida Navarro</i>	9
<i>EM CENA O AGON PELA POSSE DA TERRA: INTERFACES ENTRE FICÇÃO E REALIDADE</i> <i>Edina Boniatti, Eliane Cardoso Brenneisen e Valdeci Batista de Melo Oliveira</i>	31
<i>PATRIARCALISMO E RUPTURAS EM CARTILHA DO SILÊNCIO</i> <i>Maria Luzia Oliveira Andrade</i>	47
<i>LAMBE-SUJO E CABOCLINHOS: UMA LEITURA ALÉM DOS SENTIDOS</i> <i>Avelar Araujo Santos Junior</i>	59
<i>ASPECTOS FUNDAMENTAIS PARA O ESTUDO DO MARRANISMO</i> <i>Marcos Silva</i>	73
<i>ESTUDANTES VIGIADOS: ÓRGÃOS DE SEGURANÇA E INFORMAÇÃO NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE (1969-1977)</i> <i>José Vieira da Cruz</i>	93
COMUNICAÇÕES DE PESQUISA:	
<i>“CABELO, BARBA E BIGODE”: MEMÓRIA DOS BARBEIROS EM SERGIPE (1960-2007)</i> <i>Eduardo Lopes Teles e Antônio Fernando de Araújo Sá</i>	113
RESENHAS:	
<i>OLHARES MÚLTIPLOS SOBRE IDENTIDADES</i> <i>Aaron Sena Cerqueira Reis</i>	127

APRESENTAÇÃO

O presente número da Revista eletrônica “Ponta de Lança” reúne artigos diversificados, mas todos oriundos de reflexões ou pesquisas acadêmicas realizadas por professores e alunos de graduação e de pós-graduação vinculados ao contexto universitário nacional ou latino-americano.

Assim, os textos publicados neste volume situam-se num plano de convergência sempre em consonância com a linha de interesse do periódico e de seus objetivos junto ao público leitor.

Pela ordem de aparecimento da matéria no índice da Revista, temos artigos que se ocupam da problemática historiográfica que envolve espaços originais habitados pela população maia, na América Central, e a significação cultural atribuída a esses locais a partir das primeiras intervenções arqueológicas, como é o caso, nomeadamente, das escavações em “Chichen Itzá”.

Na seqüência, dois outros artigos exploram a questão agrária, no Nordeste brasileiro, a partir de obras literárias regionalistas que focalizam a condição social dos indivíduos moldados nesse recorte do território brasileiro. As obras de ficção “Pedra Bonita”, de José Lins do Rego, e “Vereda da Salvação”, de Jorge Andrade, e ainda a narrativa ficção-realidade “Os Sertões”, de Euclides da Cunha, servem de “leitmotiv” para os autores Edina Boniatti, Eliane Cardoso Brenneisen e Valdeci Batista de Melo Oliveira discorrem sobre os conflitos sociais que a problemática da terra suscita. Já o romance “Cartilha do Silêncio”, de Francisco José Costa Dantas, apresenta-se como base a partir da qual a autora Maria Luzia Oliveira Andrade procura extrair representações do patriarcalismo nordestino que mina as relações sociais, no interior do Estado de Sergipe.

A temática da identidade na sociedade brasileira está presente no texto “Lambe-sujo e caboclinhas: uma história além dos sentidos”, de Avelar Araújo Santos Júnior, que retoma uma manifestação popular para, dela, destacar “...as relações de poder e as suas representações simbólicas”. Ainda nessa linha de análise que toma a cultura popular como “locus” privilegiado, o artigo “Aspectos fundamentais para o estudo do marranismo”, de Marcos Silva, lança um olhar para outras fontes de estudo de que pode servir-se a historiografia brasileira sobre o marranismo, na atualidade.

O artigo de José Vieira da Cruz: “Estudantes vigiados: órgãos de segurança e informação na Universidade Federal de Sergipe (1969-1977)” – se debruça sobre a vigilância do regime militar a respeito da vida estudantil, nas universidades brasileiras, tida como uma reação subversiva à ordem golpista vigente.

O sugestivo título do artigo “Cabelo, barba e bigode: memória dos barbeiros em Sergipe (1960-2007)”, dos autores Eduardo Lopes Teles e Antônio Fernando de Araújo Sá, é um registro inovador, bem em conformidade com tipos e temas sociais tradicionalmente apagados pelo discurso histórico oficial.

Por fim, a resenha “Olhares múltiplos sobre identidades”, de Aaron Sena Cerqueira Reis, refere-se à sua leitura da obra “Identidades: teoria e prática”, organizada pelos professores Carlos Magno Gomes e Marcelo Alario Ennes. O autor da resenha destaca o alto nível dos textos publicados e a valiosa contribuição que eles proporcionam para a compreensão do sujeito moderno, e, por extensão, para os estudos culturais e estudos sobre identidades. Aos nossos leitores, uma boa leitura.

ARTIGOS

HISTORIOGRAFÍA DE LA GRAN NIVELACIÓN DE CHICHÉN ITZÁ

Alexandre Guida Navarro

Doctor en Antropología/Arqueología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar las principales investigaciones y enfoques realizados en la Gran Nivelación de Chichén Itzá. Este estudio se da a partir de la consideración de que este espacio aún sigue siendo uno de los más estudiados en el área maya. Se hace necesaria, entonces, una revisión de las diferentes maneras que los investigadores han tratado esta plaza y los diferentes significados que le han atribuido.

Palabras-clave: civilización maya, historiografía, organización del espacio, plazas.

Abstract

The aim of this article is to present the main investigations upon The Great Terrace of Chichén Itzá. We take into consideration the fact that this place is one of the most studied in the maya area. It is necessary, therefore, to review the different methods that were used by the investigators and the different meanings that were given.

Keywords: maya civilization, historiography, spatial organization, plazas.

1 – Las primeras intervenciones sistemáticas en la Gran Nivelación y la década de 1950

Los años de 1930 hasta 1950 fueron muy importantes para la arqueología maya, sobre todo para Chichén Itzá. Es el periodo en que el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Institución Carnegie de Washington pasaron a intervenir arqueológicamente en el sitio. Con relación a los trabajos de la primera institución, el Templo de Venus fue reparado en los años 1933 y 1934, y completado y reparado en el año de 1945. El principal edificio del sitio, El Castillo, también fue excavado en este periodo. En 1939 Erosa Peniche publicó el descubrimiento de la subestructura del Castillo donde se halló un chacmool en la entrada del vestíbulo y un trono de jaguar en el recinto principal, así como los dejaron los mayas al cubrirlos con la nueva estructura. En este periodo también fue excavado y restaurado el Gran Juego de Pelota por la misma institución. Mientras que el Instituto Nacional de Antropología e Historia seguía su trabajo, se le otorgó permiso a la Institución Carnegie de Washington para que excavara en otros edificios. Por ejemplo, la excavación del Templo de los Guerreros y de las Columnatas, que estuvo bajo la coordinación de Sylvannus G. Morley entre los años de 1924 y 1940, arqueólogo que pertenecía a la institución anteriormente mencionada.

Otros estudios importantes de este periodo fueron *“The Temple of Warriors”*, publicado en 1931 por A. A. Morris y J. Charlot; *“Los relieves de la banqueta del juego de pelota de Chichén Itzá”*, publicado en 1937 por M. Mariscal; *“El Castillo, Mysterious Mayan Pyramidal Temple at Chichén Itzá”*, publicado en 1940 por M. S. Cimerol; *“Arquitectura, escultura, pintura, orfebrería y lapidaría”*, publicado por E. J. Palacios en 1945; *“The Ancient Maya”*, publicado en 1946 por S. G. Morley; *“An Album of Maya Architecture”*, publicado en 1946 por Tatiana Proskouriakoff; *“The Mercado, Chichen Itza, Yucatán, Mexico”* y *“Gallery-Patio Type Structures at Chichen Itza”*, publicados por Karl Ruppert en 1943 y 1950 consecutivamente; *“A Survey of the Northern Maya Area”*, y *“Maya Hieroglyphic Writing”* publicados por J. E. S. Thompson en 1945 y 1950, consecutivamente. Aunque estos estudios tienen un gran mérito en el contexto de los descubrimientos arqueológicos de Chichén Itzá, no se realizó un estudio más detallado para explicar las relaciones espaciales dentro de esta gran explanada relacionada con la imaginería de serpientes emplumadas, donde estos símbolos se distribuyen profusamente en este espacio.

Entre los estudios arriba citados destacan dos: el primero es la obra de Tatiana Proskouriakoff, *“An Album of Maya Architecture”* (1946), que se reconoció mucho en la época por la gran calidad de los dibujos de la autora, aunque sabemos que sus reconstrucciones carecen de realidad con relación a un verdadero asentamiento maya. Este estudio es importante para nosotros porque la autora menciona a la Gran Nivelación de Chichén Itzá como un espacio ceremonial. Señala que Quetzalcóatl/Kukulcán fue una divinidad que recibió especial atención en la escultura e imaginería del centro urbano. Considera a Chichén Itzá como un sitio bélico a diferencia de los sitios del Clásico, caracterizados por un “sentimiento de paz”.

El segundo estudio, publicado en el mismo año, fue el libro de Sylvanus Griswold Morley, *“La civilización maya”*, un clásico de la época y con un elevado número de ventas. Considera que todas las características “mexicanas” de Chichén Itzá aparecen en Yucatán como innovaciones posclásicas, muchas de ellas siendo casi duplicados de Tula o de otros sitios del centro de México. Este estudio nos aporta consideraciones importantes acerca de la arquitectura de la gran explanada, ya que el autor se enfoca en las “innovaciones” de este espacio: las columnatas; los amplios portales con dos columnas de piedra en forma de serpientes emplumadas; el uso generalizado de serpientes emplumadas como adorno; una zona de base en talud en la fachada de casi todas las pirámides y muros de los edificios; el tzompantli; las figuras de atlantes; las figuras de guerreros en una gran variedad de tratamientos; figuras de chacmool y los portaestandartes.

En 1951 se publicó un artículo de Ruz Lhuillier tratando de la muralla de la Gran Nivelación de Chichén Itzá, único estudio sistemático de esta arquitectura hasta la fecha. Por lo mismo, este escrito nos ayudó a entender mejor como estuvo distribuida la muralla del sitio, y nos permitió ver con más clareza la división de los sectores de la gran explanada. En 1949, cuando estuvo en el sitio, observó que la brecha de una nueva carretera (Km. 119.520) pasaba sobre un pequeño montículo. Avisó a la Dirección de Monumentos Prehispánicos (hoy INAH) pidiendo instrucciones urgentes para la protección de los restos del montículo, pero según el arqueólogo “a cuyas instrucciones por desgracia se adelantaron las obras de la carretera” (Ruz Lhuillier, 1951:333). Según éste, la pequeña construcción que exploró antes de que la destruyeran para la construcción de la carretera constituía la entrada poniente de la Gran Nivelación a través de la muralla. Esta entrada estaba formada por dos pórticos abovedados que separaba un lugar abierto hacia el interior y que se destinaría al “cuerpo de guardia” encargado de

vigilar y proteger el paso (Ruz Lhuillier, 1951: 334). Concluye su estudio diciendo que la muralla estaba provista de puertas por las que cruzaban calzadas que conducían a otras estructuras y cenotes, en los cuatro puntos cardinales.

En el mismo año de 1951 apareció la primera obra que reúne información más completa del conjunto de los edificios que componen la Gran Nivelación de Chichén Itzá. Fue escrita por Ignacio Marquina y se nombra “*Arquitectura Prehispánica*”. Nuestra descripción de los edificios de la explanada está apoyada en esta obra, aunque reconocemos el recargado formalismo utilizado por el autor en sus descripciones. Por otro lado, Marquina compara esta explanada con otras de sitios importantes en Mesoamérica.

Un año después de la publicación de Marquina, apareció un importante estudio aparece en la bibliografía especializada: “*Chichen Itza. Architectural Notes and Plans*” (1952), escrito por Karl Ruppert y financiado por la Carnegie Institution de Washington. En este libro, fueron clasificadas arquitectónicamente algunas de las estructuras de la Gran Nivelación, reportándose también sus medidas y su estado de conservación. El autor presenta también una referencia bibliográfica de las exploraciones e intervenciones arqueológicas de cada edificio. La numeración de los edificios por Ruppert es utilizada hasta la fecha en la bibliografía para identificarlos. Termina el trabajo presentando varias fotografías de diversos edificios del sitio, y de esculturas que estaban en su lugar original; entre ellas algunas de serpientes emplumadas.

En el mismo año S. Kirkland Lothrop publicó un interesante trabajo, intitulado “*Metals from the Cenote of Sacrifice, Chichén Itza, Yucatán*”. Es el primer estudio sistemático de los objetos de metal extraídos del Cenote Sagrado. Con éste llegó a la comunidad el conocimiento de los discos de oro y los cascabeles de cobre que fueron sacados del pozo.

También en 1954 aparece la obra de J. Eric S. Thompson, “*Grandeza y Decadencia de los Mayas*”. Este autor considera que Chichén Itzá fue invadida por los toltecas, y este centro urbano y Tula son los dos centros urbanos que tienen la escultura, arquitectura, planificación y simbolismo religioso con mayores similitudes en toda Mesoamérica. Utilizando las fuentes escritas, argumenta que estos extranjeros estuvieron en Chichén Itzá en un lapso de 20 años, del 967 al 987 d.C. (el Katún 4 Ahau del calendario maya).

En 1957 Alfred M. Tozzer publicó otra obra importante: “*Chichen Itza and Its Cenote of Sacrifice: a Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*”. El libro retoma la discusión de la relación entre los toltecas y los mayas, y trae diversas

fotografías comparando los edificios de Tula y Chichén Itzá. Su propósito era diferenciar étnicamente a los toltecas de los mayas a través de los rasgos iconográficos. Consideró que los toltecas eran grupos invasores y que estaban representados con una indumentaria diferente a la de los mayas, y la evidencia de ello serían los grupos retratados y enfrentados en las banquetas del Gran Juego de Pelota. Resulta que su discurso fue criticado por carecer de fundamentos, ya que no hay como dividir estos dos grupos por su vestimenta, puesto que en mayor o menor grado comparten los mismos atavíos.

2 – Se intensifica la discusión acerca de la invasión tolteca en Chichén Itzá

Las década de 1960 y 1970 se caracterizan por la asociación más fuerte entre Chichén Itzá y las culturas del altiplano mexicano. En este sentido, se enfocan los edificios de la Gran Nivelación como la principal evidencia de esta aculturación.

Lo curioso es que esta situación es legitimada sobre todo por el Instituto de Investigaciones Antropológicas (INAH), institución pública responsable por la administración y mantenimiento de los sitios arqueológicos en México hasta la fecha. En los años de 1960 fueron publicadas varias ediciones de la “*Guía Oficial*” de Chichén Itzá por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), lo que contribuyó a las discusiones y polémicas acerca del sitio y su relación con la Tula hidalguense. Lo curioso es que oficialmente la Gran Nivelación fue considerada como evidencia de un periodo de invasiones extranjeras provenientes del altiplano. Se consideraba que los elementos “no mayas” del centro urbano “procedían” de Tula, y por consiguiente “correspondían a la cultura tolteca” (INAH: p. 8). El Quetzalcóatl del INAH fue identificado como una “deidad nahua” (INAH: p. 9). Se afirma que la vida de los mayas sufrió “profundas alteraciones” principalmente en el aspecto religioso después de la mencionada invasión, “puesto que tuvieron que aceptar a los dioses de sus vencedores entre los cuales el más importante era Quetzalcóatl, el pájaro serpiente o la serpiente emplumada cuyo nombre quedó convertido en Kukulcán por los mayas” (INAH: p. 9). En las diversas versiones de la guía se afirma que la nueva religión implicaba sacrificios humanos en un grado que “nunca había conocido antes el pueblo maya” y que “la vida de los mayas del norte de Yucatán había perdido su ritmo pacífico y se vio conmovida por “violentas rivalidades” (INAH: p. 9).

Para exaltar aun más las discusiones, en 1961 se publicó el artículo de George Kubler intitulado “*Chichén Itzá y Tula*” en *Estudios de Cultura Maya*. Basándose en la arquitectura y relieves, este autor propone dos fases preponderantes en la edificación de Chichén Itzá: la fase temprana (948-1145 d.C.) que corresponde a la construcción del Caracol y de la Subestructura del Castillo y la fase tardía (1150-1260 d.C.), que se relaciona con la edificación del Gran Juego de Pelota y el Mercado. El autor considera que las excavaciones en Tula revelaron solamente las formas que caracterizan la tercera fase de influencia tolteca en Chichén Itzá: la Pirámide Norte y la Columnata de Tula se parecerían al Templo de los Guerreros. Luego, según Kubler no hay nada en Tula que corresponda a los primeros periodos del arte tolteca en Chichén Itzá, lo que lo hace pensar que Tula más bien fue una colonia de Chichén Itzá en el altiplano mexicano, y no el contrario.

A principios de los años de 1970 destacan otros dos libros. El primero es la obra “*Maya History and Religion*”, de J. Eric. Thompson. El autor hace una interesante reflexión acerca de la religión maya del Clásico basándose en datos etnohistóricos y en la imaginería de diversos sitios. La imaginería de la Gran Nivelación de Chichén Itzá le sirvió para formular la hipótesis de que la divinidad Itzam Na tuvo un papel importante en el pensamiento religioso del centro urbano, y considera que fue el principal dios del Clásico.

El segundo estudio es la tesis de doctorado de Piña Chán, “*Historia, Arqueología y Arte Prehispánico*”, publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1972. En este libro el investigador continúa la discusión sobre el origen de Chichén Itzá, y postula que si ocurrió una invasión, fue en sentido contrario, es decir, de Chichén Itzá hacia Tula.

En 1978 se publicó el artículo “*Quetzalcóatl-Dios entre los mayas*”, firmado por Mercedes De La Garza. En este estudio, basado en documentos etnohistóricos e imaginería, se relaciona a Kukulcán con el sitio de Chichén Itzá, lo que nos ayudó a ver como la divinidad es planteada por la autora. La investigadora considera que Kukulcán fue un “conquistador deificado” en Yucatán, y un dios de la clase gobernante. Señala que nunca fue una divinidad venerada por el pueblo, pues representaba, por su origen, el mando, el dominio, el señorío. Puntualiza que esto se deriva del hecho de que Kukulcán era el dios de un grupo de gobernantes extranjeros (del altiplano mexicano), y que trajeron un nuevo culto al área maya.

En 1978 aparece en la bibliografía un importante estudio que trata de los Capitanes retratados en los edificios de la Gran Nivelación de Chichén Itzá. El estudio se nombra

“*Capitanes del Itzá: evidencia mural inédita de Chichén Itzá*”, publicado por Arthur Miller, y se refiere a los murales que pertenecen al Templo Superior de los Jaguares. Es Miller quien por primera vez utiliza los términos “Capitán Serpiente” y “Capitán Disco Solar” para los dos personajes que aparecen en el mural, por lo que preferimos mantener estos nombres en la tesis. El autor considera que la narrativa del mural se centra en estos dos personajes principales y antagonistas. Argumenta que el tema de las pinturas se refiere a las hazañas militares de estos dos personajes, debido a su repetida aparición con sus tropas en vigorosa actividad de batalla. Su artículo fue importante por la época en que fue publicado y por la información novedosa, además de considerar a la Gran Nivelación como un lugar primordial donde se desarrollaron las principales actividades sociales de Chichén Itzá.

3 – La década de 1980: el abanico de discusión se pluraliza

En la década de 1980 la discusión acerca de la Gran Nivelación recibe más atención y los discursos pasan a ser más plurales. Los estudios ganan nuevos enfoques, y aunque Chichén Itzá sigue siendo considerada por muchos autores como un enclave del altiplano en Yucatán, esta discusión pierde fuerza. Uno de los destaques es el enfoque arqueoastrómico.

En esta década, uno de los trabajos que mejor presentan a la Gran Nivelación de Chichén Itzá se relaciona con las representaciones de la serpiente emplumada; es el de Piña Chán, titulado “*Chichén Itzá: la ciudad de los brujos del agua*”, publicado en 1980. Esta obra, apoyada en fuentes etnohistóricas, y principalmente en los libros de *Chilam Balam*, fue novedosa para la época porque reafirmó la hipótesis innovadora del autor: no fueron los toltecas quienes influyeron en los itzáes, sino éstos quienes determinaron ciertas concepciones artísticas y religiosas entre los habitantes de Tula, a través de sus obras arquitectónicas.

A pesar de las críticas que recibió por dividir al centro urbano según periodos arbitrarios (la ciudad teocrática, y la ciudad militarista o de los itzáes, siendo el segundo periodo de la ciudad, el militarista, el de las construcciones de la Gran Nivelación), su obra es importante en lo que concierne a la descripción de los edificios. Con relación a la serpiente emplumada considera que es un fenómeno maya, y por lo tanto desconsidera su origen en el altiplano mexicano.

Ahora bien, tres años antes de esta publicación, Piña Chán ya hacía consideraciones sobre la relación de Kukulcán con la Gran Nivelación de Chichén Itzá. En el libro *“Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada”* (1977), el autor argumenta que la gran explanada es evidencia del culto a Kukulcán, asociado principalmente a la decapitación de jugadores de pelota. Es el primer estudio que trata de promover una clasificación de los tipos de serpiente, nombrándolas como “realistas” en el Gran Juego de Pelota; “hombre-pájaro-serpiente” en el Templo del Sur y en el Templo de los Guerreros; y “otras modalidades” desarrolladas ahí (las cuales no especifica) en el Templo del Norte, en el Templo Inferior de los Jaguares y en el Templo de Venus.

Aun en 1980, Charles E. Lincoln termina su tesis de maestría intitulada *“Chichen Itza and the Total Overlap Model: an Attempt to Synthesize Archaeological and Monumental Data”*. Este estudio es importante para nosotros porque el autor propone que el patrón de asentamiento de Chichén Itzá es típicamente maya, y ejemplifica los varios *sacbeoob* que unen la explanada a otros espacios del sitio. Considera que los términos “Viejo Chichén” y “Nuevo Chichén” deben ser abandonados, ya que no se puede demostrar estratigráficamente la construcción de estos dos grupos arquitectónicos en momentos temporalmente diferentes. Sostiene que el arte de la Gran Nivelación, considerada como evidencia de la invasión tolteca, también puede ser encontrado en otros sitios del norte de Yucatán y de las tierras bajas del sur, y por lo tanto, es de origen maya.

Lincoln (1980) también discute la relación entre el Capitán Disco Solar y el Capitán Serpiente representados en el Templo Superior de los Jaguares. Para el autor los dos personajes son antagónicos y aparecen en oposición o confrontación. Aunque no profundiza este tema, sugiere que los dos capitanes puedan representar los ejércitos de los xiu e itzá, históricamente registrados en las crónicas del siglo XVI. Sin embargo, el autor no relaciona la construcción de la Gran Nivelación con las serpientes emplumadas.

En 1984 aparece por primera vez un catálogo con los artefactos extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá. Publicado por Clemency Chase Coggins y Orrin C. Shane III con el nombre *“Cenote of Sacrifice: Maya Treasures From the Cenote of Sacred Well at Chichen Itza”*, gana en 1989 una edición en español intitulada *“El Cenote de los Sacrificios. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá”*. Esta obra es importante porque se dieron a conocer los diferentes tipos de ofrenda del Cenote, y muchas de ellas aparecen por primera vez en publicaciones. Las autoras afirman que el

pozo natural tuvo un gran significado religioso que empezó en el Clásico Terminal y asocian su uso con grupos extranjeros.

En los anales de la 6ª Mesa Redonda de Palenque, editados por Merle Greene Robertson en 1986, aparece un artículo importante que fue escrito por Anthony Aveni y se nombra “*The Real Venus-Kukulcan in the Maya Inscriptions and Alignments*”. El autor discute la relación bien conocida entre el planeta Venus y Kukulcán. Primero enseña como se da el ciclo sinódico del planeta y su relación con la guerra entre los mayas. En cuanto a la Gran Nivelación de Chichén Itzá analiza la Plataforma de Venus como una arquitectura orientada hacia la posición del planeta. En una obra anterior sobre Arqueoastronomía, “*Skywatchers in the Ancient Mexico*” (1980), que recibió una versión en español intitulada “*Observadores del Cielo en el México Antiguo*”, Aveni había clasificado ya las estructuras de la Gran Nivelación dentro del grupo arquitectónico geomántico cuyos edificios están orientados hacia los 16-17° al norte.

Sobre esta línea de argumentación, Susan Milbrath (1988, 1999) publica sus análisis acerca de la relación de algunos edificios de Chichén Itzá, como el Templo de los Guerreros y el Gran Juego de Pelota, con determinados orientaciones de Venus. Para la autora, la observación de este planeta servía para saber cuando empezaba la estación lluviosa en Yucatán. En 1998, Fäthmel Beyer corrobora esta discusión en el artículo intitulado “*Sobre complejos de conmemoración astronómica y el culto a Venus en Oaxaca y el área maya*” incorpora a estos edificios junto con el Castillo en un grupo denominado complejo de Venus, que se vuelve a dar en numerosos centros urbanos mesoamericanos del Clásico Tardío.

Un importante simposio entre investigadores del área maya se llevó a cabo en 1989 en la ciudad de Bonn, Alemania, que resultó en una publicación intitulada “*Hidden Among the Hills: Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula*” editado por Hanns J. Prem en 1994. En el libro destacan tres estudios que hacen referencia a la Gran Nivelación de Chichén Itzá.

El primer artículo es el de la investigadora Merle Greene Robertson, “*The Iconography of ‘Isolated Art Styles’, that are ‘Group Supported’ and ‘Individual Supported’ Occurring at Chichen Itza and Uxmal*”. Utilizando la teoría del arte como herramienta metodológica, la autora considera que la Gran Nivelación de Chichén Itzá es evidencia de un proceso artístico en el que muchos estilos coexisten dentro de un mismo periodo de tiempo. Analizando la Columnata Noroeste, Robertson considera que el arte de este edificio se compone de retratos individuales de una serie de grupos de personas que

representan una fase particular del arte público. Señala que aparecen en procesiones, en conjuntos agrupados de varios individuos, diferenciados por su status, pero ninguno representado en desigualdad en cuanto al tamaño y relación con cualquier otro. Los diferentes estilos de arte identificados por la autora en la Columnata Noroeste serían evidencia de los distintos grupos étnicos retratados en los pilares del edificio, y los numerosos individuos retratados serían ancestros o prominentes personas de las familias quines financiaron su construcción.

El segundo estudio es el de Karl Taube, “*The Iconography of Toltec Period Chichen Itza*”. En este artículo el autor discute diversas imágenes que se hallan en la Gran Nivelación de Chichén Itzá. Considera que los estilos maya y tolteca no forman simplemente dos periodos distintos, sino que por lo menos parcialmente contemporáneos. Advierte que la imaginería tolteca no es una manifestación directa que domina totalmente a la población maya preexistente o la manipulación de lo maya por lo mexicano, sino el fenómeno es mucho más complejo. No se basa en los datos arquitectónicos sino en el significado simbólico de la imaginería del sitio, considerada por el autor de naturaleza ecléctica. Admite que la identificación de dioses en la imaginería del centro urbano es una ardua tarea y ve a la serpiente emplumada como un título para una variedad de individuos. Las escenas de guerra también serían evidencia de la dominación tolteca. Concluye su estudio considerando a los relieves de la serpiente emplumada en Chichén Itzá como una innovación tolteca originada de las tradiciones más tempranas del altiplano mexicano, aunque la imaginería sigue exhibiendo conceptos cosmológicos mayas.

Virginia E. Miller publica el tercer estudio llamado “*Star Warriors at Chichen Itza*”. Esta autora considera que la Gran Nivelación de Chichén Itzá es la evidencia de la heterogeneidad del arte del sitio y analiza un diseño al que nombró “guerrero estelar” y una variación del diseño, la “cabeza estelar”. Según la investigadora estos motivos están relacionados con el planeta Venus y con la serpiente emplumada. En el centro urbano la evidencia más fuerte de la relación entre estos dos diseños venusinos sería la representación del “rayo y ojo” (eye-and-ray), que se asocia a este planeta. Señala que el diseño aparece en el Templo de Venus y posiblemente representa el número cinco maya o bien podría representar cinco ciclos venusinos, el equivalente a ocho años solares. Además, dado el carácter “agresivo” del planeta, que desaparece por ocho días en su orto heliaco, resurgiendo como estrella matutina, se le asoció a una representación guerrera.

4 – El “regreso” de Quetzalcóatl: la década de la inducción

En la década de 1990, la mayoría de los estudios que tratan Chichén Itzá vuelven a enfatizar su relación con las culturas del altiplano.

Estas aseveraciones pueden ser encontradas en la obra de Piedad Peniche Rivero (1990), *“Sacerdotes y comerciantes: el poder de los mayas itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI”*. En la parte dedicada a Chichén Itzá, atribuye al sitio una arquitectura maya un estilo tolteca de Tula, Hidalgo. Observa que el Templo de los Guerreros y el Castillo poseen “escasísimos” elementos arquitectónicos mayas (Peniche Rivero, 1990: 43). Enrique Florescano publicó en 1993 la obra *“El mito de Quetzalcóatl”*. Presenta al sitio de Chichén Itzá como un centro cosmopolita multiétnico e irradiador de mensajes simbólicos compuestos de tradiciones mayas y nahuas. También en el mismo año es publicado *“Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman’s Path”*, de David Freidel, Linda Schele y Joy Parker. En esta obra los autores consideran a la Gran Nivelación como un espacio sagrado, y al Castillo como la representación metafórica de la primera montaña creadora y lo asocia con el altiplano.

En el año de 1994, Clemency Coggins publicó el artículo, *“A New Sun at Chichen Itza”*. La autora afirma que la Gran Nivelación de Chichén Itzá es un espacio con manifestaciones arquitectónicas e iconográficas mexicanas o toltecas, y las asocia a la tradición cultural teotihuacana perpetuándose en el tiempo. Argumenta que lo tolteca se manifiesta en el centro urbano a través del expansionismo guerrero de Tula, Hidalgo, hacia Chichén Itzá en el siglo IX-X.

En 1998 el artículo de Peter Schmidt, *“Contacts with Central Mexico and the Transition to the Postclassic: Chichén Itzá in Central Yucatán”* salió publicado en la obra *Los mayas*, editada por P. Schmidt, Mercedes De La Garza y E. Nalda. Sostiene que Chichén Itzá mantuvo relaciones con Tula y que la Gran Nivelación fue construida en este periodo. Ejemplifica que la evidencia material del contacto entre las dos urbes es la obsidiana de Chichén Itzá, cuyos 60% son provenientes de las minas de Ucareo, Michoacán y Pachuca, ésta última controlada por Tula, la capital tolteca. Considera que la imagería de Chichén Itzá se distingue por la representación de indumentaria, armas y ornamentos del altiplano central. Con relación a las serpientes emplumadas, su única consideración está en la parte que habla de los murales del Templo Superior de los Jaguares, donde aparecen “serpents with or without feathers” (Schmidt, 1998: 445).

Quizás, de todos estos estudios inductivos el más exponente es el Linda Schele y David Freidel (1990) con la obra *"A Forest of Kings. The Untold History of the Ancient Mayas"*, que recibió su primera edición en español en 1999 con el título *"Una selva de reyes: la asombrosa historia de los antiguos mayas"*. En el capítulo dedicado a Chichén Itzá, "Reino e imperio en Chichén Itzá", los autores otorgan al centro urbano el carácter de capital de un imperio hegemónico en el norte de Yucatán, con un orden social y político basado en un nuevo principio de gobierno: el multepal o "gobierno mancomunado". Analizan varios edificios de la Gran Nivelación y argumentan que la imaginería de la explanada tiene fuertes rasgos extranjeros.

Otros estudios pueden ser evidenciados en los siguientes artículos y libros. El estudio de Cynthia Kristan-Graham, *"A Sense of Place at Chichén Itzá"* (1999) enfatiza que el Templo de los Guerreros está relacionado con el multepal y el tributo. Los murales que se hallaban en el templo, las banquetas y pilastras con bajorrelieves legalizarían una narrativa acerca de rituales llevados a cabo como consecuencia de victorias en las batallas y los beneficios materiales de la subyugación: los cautivos y los tributos. En el mismo año de 1999, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján publicaron el libro *"Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico"*. Los autores consideran que una de las claves para entender los procesos iniciados en el siglo VII de nuestra era sería el surgimiento de un sistema político multiétnico sustentado en la ideología de la Serpiente Emplumada. Consideran a Chichén Itzá como un centro cosmopolita, cuya filiación étnica conocía muy a fondo los estilos imperantes en el altiplano mexicano.

Por otro lado, aparecen algunos estudios que ven en la Gran Nivelación un conjunto arquitectónico típicamente maya, aunque asociaciones con lo "tolteca" siguen apareciendo tímidamente, ahora bajo el término "diferentes grupos étnicos". Así que el investigador Edgar B. Kurjack publicó en 1992 el artículo *"Conflicto en el arte de Chichén Itzá"*, en el que discute las relaciones entre Chichén Itzá y el altiplano. Considera a Chichén Itzá como un sitio maya en el sentido de que no hay evidencia material que soporte una entrada violenta o migración de grupos extranjeros hacia este. Argumenta que el arte refleja las habilidades de organización de la aristocracia maya cuyas tradiciones o modas artísticas llegaron a la península por medio del tráfico comercial que prosperó a lo largo de la costa. En el mismo año salió publicado un artículo firmado por Merle Greene Robertson y Margaret Andrews, titulado *"Una reevaluación del arte del Templo del Chac Mool y de la Columnata Noroeste en*

Chichén Itzá: coexistencia y conflicto interior”, y presentando similitudes con las ideas defendidas por Kurjack. En este estudio las autoras ven en el arte de Chichén Itzá un enorme conflicto de lucha interna por el poder. Evidencia de este fenómeno sería el Templo de Chacmool. Las similitudes en el arte de estos edificios, la diversidad de personajes retratados y los métodos utilizados en su construcción reafirmarían la hipótesis acerca de la coexistencia entre grupos sociales, probablemente familias, representando facciones competidoras. El estudio de esta autora nos ayudó a diferenciar varios personajes representados en las columnatas del Grupo de las Mil Columnas y su relación con la imaginería de serpientes emplumadas en las mismas. También en 1992 Karl Taube publicó una obra dedicada a la religión maya, *“The Major Gods of Ancient Yucatán”*. Considera a Kukulcán como un dios del Posclásico y subraya la “intrigante” relación entre Chichén Itzá y Tula.

Asimismo, hay importantes estudios acerca de la Gran Nivelación en la década de 1990, los cuales nos hicieron reafirmar el sitio de Chichén Itzá como típicamente maya. Uno de ellos es el artículo publicado por Cobos (1998) *“Chichén Itzá: nuevas perspectivas sobre el patrón de asentamiento de una comunidad maya”*, en el que el autor presenta varios datos de sus excavaciones en el sitio.

Charles Lincoln concluye en 1990 su tesis de doctorado intitulada *“Ethnicity and Social Organization at Chichén Itzá, Yucatán, México”*. En ésta proporciona la sanción más radical de los debates de la mexicanización de los mayas, destruyendo la notoria idea de la polaridad maya-mexicana en el centro urbano. Lincoln rechaza por entero la división convencional de la zona en sus componentes “maya viejo” y “mexicano nuevo”, y aduce en cambio su completa contemporaneidad (es decir, traslape total) de los sectores norte y sur de la urbe. En un estudio anterior, el investigador consideró que: *“Chichén Itzá se interpreta mejor como una comunidad completamente integrada, si se considera tanto el plan general del sitio y la organización de los grupos arquitectónicos individuales. Los patrones de establecimiento y arquitectónico nos proporcionan evidencia de heterogeneidad étnica en la zona. En cambio, la imagen que proyectan es la de una sociedad altamente estratificada y de compleja política interna, que fue probablemente maya y con uniformidad étnica”* (Lincoln, 1986: 147).

Lindsay Jones publicó en 1995 su tesis acerca de la relación entre Chichén Itzá y Tula, *“Twin City Tales: a Hermeneutic Reassessment of Tula and Chichén Itzá”*. En él, explora la posibilidad de que, más que una reconstrucción de sucesos históricos prehispánicos, el relato de la tradicional “conquista tolteca” puede tratarse, realmente,

de una construcción de la imaginación europea acerca de los pueblos nativos de América. Más específicamente, la historia de una dramática confrontación en Chichén Itzá – donde los pacíficos mayas, “absortos en los astros”, son destrozados por “rampantes conquistadores toltecas” – la llamada “mexicanización de los mayas”, puede acaso ser la manifestación de una tendencia occidental para expresar actitudes ambiguas hacia los nativos americanos, en términos de oposiciones polarizantes como “nobles salvajes/perros sucios, inocentes”, bárbaros, panteístas/sacrificadores de seres humanos, humildes”, o en este caso, “nobles sacerdotes mayas” contra “brutales guerreros mexicanos”.

En la década de 1990 uno de los más novedosos estudios acerca de la Gran Nivelación es su relación directa con la serpiente emplumada. Fue el artículo firmado por William M. Ringle, Tomás G. Negrón y George J. Bey III, llamado “*The Return of Quetzalcóatl: Evidence for the Spread of a World Religion during the Epiclassic Period*”, publicado en “Ancient Mesoamerica” en 1998. Ubican a Chichén Itzá como un centro urbano del Epiclásico, y los rasgos que generalmente han sido identificados como toltecas, pertenecerían al periodo cronológico anteriormente referido. Los autores consideran que Chichén Itzá fue la capital oriental de una serie de sitios cuyos edificios fueron dedicados a Quetzalcóatl/Kukulcán; es más, que este fenómeno trascendió las fronteras políticas del centro urbano e incluyó sitios como Cholula, Cacaxtla, El Tajín, Xochicalco, y por último Tula. Señalan que el culto se manifestó a través de un complejo sistema iconográfico expandiéndose militarmente y con vigor mesiánico, siendo el peregrinaje un aspecto fundamental en este fenómeno religioso.

5 – El inicio del siglo XXI: la fragmentación del discurso

A partir del año 2000, algunos estudios acerca de la Gran Nivelación aparecen en la bibliografía, que siguen siendo eclécticos. Algunos arqueólogos ahora enfocan sus argumentos en su especialidad, no se aventurando en temas los cuales no domina. Aunque la temática tolteca sigue siendo discutida (y quizás siempre lo será), parece ser que el lector y los especialistas ya no se interesan tanto por esta discusión como antes.

En el 2001, los investigadores Rafael Cobos Palma y Terance L. Winemiller firman el artículo “*The Late and Terminal Classic Period Causeway Systems of Chichen Itza, Yucatan, Mexico*”. En éste argumentan que el sistema de calzadas se origina en los mayores grupos arquitectónicos, uniéndolos a grupos periféricos. La Gran Nivelación

sería el epicentro de este sistema, ya que diez *sacbeoob* están conectadas a ella. Consideran que el sistema de calzadas de Chichén Itzá revela dos momentos importantes en la estructura interna del asentamiento. Primero, durante el Clásico Tardío, el centro urbano sería una comunidad socialmente homogénea organizada por un gobierno descentralizado. Durante el Clásico Terminal, el sistema de caminos sugeriría una estructura comunitaria altamente compleja y jerarquizada, lo que reflejaría una comunidad heterogénea organizada jerárquicamente bajo un gobierno central.

El arqueólogo Rafael Cobos Palma ha escrito algunos artículos enfocando la Gran Nivelación de Chichén Itzá, y su patrón de asentamiento con el objeto de sacar información de la organización social del centro urbano. En el artículo “*El centro de Yucatán: de área periférica a la integración de la comunidad urbana de Chichén Itzá*” publicado en 2001, Cobos da a conocer importantes interpretaciones que hace respecto al patrón de asentamiento de Chichén Itzá. La idea central es que el sitio debió de haber albergado una población extensa durante el Clásico Terminal, la cual residió en un asentamiento disperso, diferente a los demás sitios mayas que se caracterizaban por un asentamiento compacto. En este asentamiento disperso, los grupos arquitectónicos, los conjuntos domésticos y de residencia permanente se entremezclarían con áreas verdes, campos de cultivo, rejolladas de uso agrícola intensivo, fuentes de agua y un intricado sistema de caminos.

En 2003, Rafael Cobos Palma el investigador concluye su tesis de doctorado intitulada “*The Settlement Patterns of Chichen Itza, Yucatan, Mexico*”. A partir de su análisis arqueológico que incluye el patrón de asentamiento, componentes arquitectónicos, sistema de calzadas y cerámica, argumenta que Chichén Itzá fue una ciudad durante los últimos dos siglos de su apogeo. Analizando la complejidad de la distribución espacial de la Gran Nivelación, considera que esta explanada se torna en el centro del sitio después del 900 d.C., un área central de la antigua comunidad funcionando como un conjunto de poder económico, político y ritual. Con relación a la serpiente emplumada, la asocia a Kukulcán, que sería un título utilizado por los gobernantes de Chichén Itzá ya que gozaba de un gran prestigio simbólico.

En el 2002, Claude-François Baudez publicó un trabajo que discute la relación entre la Gran Nivelación y la imaginería de la serpiente emplumada. Tratase del libro “*Una historia de la religión de los antiguos mayas*”, con una primera edición en español publicada en 2004. El autor considera a Chichén Itzá como una ciudad “tolteca” del Posclásico, y único centro urbano importante de todo Yucatán. Comenta la importancia

de los dos destacados capitanes del sitio: Capitán Serpiente y Capitán Disco Solar, y que no comparten la misma jerarquía, siendo el primero más recurrente.

En el año de 2004, Enrique Florescano publicó un libro enfocando la serpiente emplumada. Titulado *“Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica”*, proponiendo que lo tolteca en el área maya está relacionado con Teotihuacan y no con la Tula hidalguense. Para este autor, la indumentaria guerrera en el área maya, sobre todo las armas y tocados, es similar a la de Teotihuacan, y basándose en datos epigráficos discurre que los teotihuacanos formaron un enclave político en el área maya desde el siglo IV d.C. Dedicó uno de los capítulos al sitio de Chichén Itzá. Intitulado *“Apoteosis de Kukulcan en Chichén Itzá”*, Como la mayoría de los autores, considera que los dos personajes que destacan en los relieves de este edificio, el Capitán Serpiente y el Capitán Disco Solar, se refieren a los dos oficios de la tarea de gobernar: el gobierno y el mando militar, aspectos complementarios de la realeza.

Los trabajos más recientes sobre la temática que hemos tratado son el de William M. Ringle, titulado *“The Political Organization of Chichen Itza”* y publicado en 2004, y el *“Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá: distribución en los espacios arquitectónicos e imagería”*, firmado por Alexandre Navarro, de 2007. En el primer trabajo, el autor considera que lo que se ha considerado como culto a Quetzalcóatl se vería de manera más apropiada como un conjunto de imágenes, creencias y costumbres asociadas con una ideología de liderazgo. Estudiando la arquitectura y la imagería de la serpiente emplumada de la Gran Nivelación, sugiere que estas prácticas fueron estructuradas de una manera similar y tuvieron un papel parecido en muchos de los Tollanes de Mesoamérica, en especial la investidura de elites clientelistas, las cuales pudieron haber formado un red de alianzas políticas expresada a través de la hegemonía religiosa. Ya en el segundo, el autor considera que la Gran Nivelación está dividida en espacios específicos que fueron concebidos según la imagería de tipos diferentes de serpientes emplumadas, que aparecen distribuidos también dentro de contextos particulares. La serpiente emplumada sería, entonces, una especie de “sello simbólico” que identifica las diferentes funciones que desempeñaron los diferentes espacios en donde aparecen estas imágenes.

6- Palabras finales

El objetivo de este texto fue presentar los diferentes estudios en la Gran Nivelación de Chichén Itzá y los diferentes enfoques para el análisis de los datos de los investigadores. De esta manera, como se pudo observar, el principal enfoque que se mantuvo a lo largo del tiempo acerca de la Gran Nivelación de Chichén Itzá es su relación con la religión, sobretodo con el dios Quetzalcóatl bajo la representación de su principal manifestación: la serpiente emplumada. Sin embargo, otros estudios de naturaleza iconográfica buscando relacionar este gran espacio con los reyes que la gobernaron también es un tema recurrente. Falta, todavía, muchos otros enfoques que destacar, como los estudios del patrón de asentamiento y las diferentes calzadas o *sacbeoob* que unen la Gran Nivelación a otros importantes espacios de este sitio arqueológico.

Bibliografía

- AVENI, Anthony. *Skywatchers of Ancient Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1980.
- _____. “The Real Venus-Kukulcan in the Maya Inscriptions and Alignments”. *Sixth Palenque Round Table* (M. G. Robertson y V. M. Fields editoras). Norman: University of Oklahoma Press, 1986, pp. 309-321.
- BAUDEZ, Claude-François. *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: UNAM, 2004.
- COBOS PALMA, Rafael. “Chichén Itzá. Análisis de una comunidad del periodo Clásico Terminal”. *Los Investigadores de la Cultura Maya* 6, Tomo II. México: Universidad Autónoma de Campeche, 1998, pp. 316-331.
- _____. “El Centro de Yucatán: de área periférica a la integración de la comunidad urbana de Chichén Itzá”. *Reconstruyendo la Ciudad Maya: el Urbanismo en las Sociedades Antiguas*, editado por A. C. Ruiz, Ma. J. Ponce de León y Ma. del Carmen Martínez. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001.
- _____.; WINEMILLER, Terance L. The Late and Terminal Classic Period Causeways Systems of Chichén Itzá, Yucatan, Mexico. *Ancient Mesoamerica* nº 12, nº 02, 2001, pp. 283-319.
- _____. *The Settlement Patterns of Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. Ph.D. disertación. Department of Anthropology, Tulane University, 2003.
- COGGINS, Clemency Chase; SHANE III, Orrin C. *El Cenote de los Sacrificios. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. México: FCE, 1984.
- _____. *A New Sun at Chichen Itza*. Cambridge: Harvard University, 1994.
- DE LA GARZA, Mercedes. “Quetzalcóatl-Dios entre los mayas”. *Estudios de Cultura Maya*, v. XI. México: UNAM, 1978, pp. 199-213.
- FAHMEL BEYER, Bernd. “Sobre complejos de conmemoración astronómica y el culo a Venus en Oaxaca y el área maya. *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*. México: UNAM, 1998, pp. 491-502.

- FLORESCANO, Enrique. *El mito de Quetzalcóatl*. México: FCE, 1999 (1993).
 _____. *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Taurus, 2004.
- FREIDEL, David; SCHELE, Linda; PARKER, Joy. *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: William Morrow, 1993.
- INAH. "Chichén Itzá. Guía Oficial". México, 1966.
- JONES, Lindsay. *Twin City Tales: A Hermeneutic Reassessment of Tula and Chichen Itza*. Tesis de doctorado, 700 páginas. Colorado: University of Colorado, 1995.
- KRISTAN-GRAHAM, Cynthia. "A Sense of Place at Chichén Itzá". *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica* (K. R. T. Koontz y A. Headrick editoras) 2001, pp. 317-369.
- KUBLER, George. "Chichén Itzá y Tula". *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1. México: UNAM, 1961, pp. 479-480.
- KURJACK, Edward. "Conflicto en el arte de Chichén Itzá". *Mayab*, Publicación nº 8. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 1992, pp. 88-96.
- LINCOLN, Charles E. *A Preliminary Assessment of Izamal, Yucatan, Mexico*. B.A. disertación, 1980.
 _____. *Ethnicity and Social Organization at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. Tesis de doctorado, 733 páginas. Cambridge: Ann Arbor, Harvard University, 1990.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo; LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: FCE, 1999.
- LOTHROP, Samuel K. *Metals from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan*. Cambridge: Harvard University, vol. 10, nº 2, 1952.

- MARQUINA, Ignacio. *Arquitectura Prehispánica*. México: INAH, 1951.
- MILBRATH, Susan. "Astronomical Images and Orientations in the Architecture of Chichen Itza". Proceedings 46 International Congress of Americanists, Amsterdam. *New Directions in American Archaeoastronomy*, (A. F. Aveni editor). Oxford: BAR International Series 454, 1988, pp. 57-79.
- MILLER, Arthur G. "Capitanes del itzá: evidencia mural inédita de Chichén Itzá". *Estudios de Cultura Maya*, v. XI. México: UNAM, 1978, pp. 121-153.
- MILLER, Virginia E. "Star Warriors at Chichen Itza". *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation* (W. F. Hanks y D. S. Rice editors). Ciudad de Salt Lake: University of Utah Press, 1994, pp. 287-305.
- MORLEY, Sylvannus G. *La Civilización Maya*. México: FCE, 1946.
- MORRIS, Earl H. *Temple of the Warriors*; CHARLOT, Jean; MORRIS, Ann. *The Temple of Warriors at Chichén Itzá*. Publicación 406. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1931.
- NAVARRO, Alexandre Guida, *Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá: distribución en los espacios arquitectónicos e imagería*. Tesis de Doctorado. México: UNAM, 2007.
- PENICHE RIVERO, Piedad. *Sacerdotes y comerciantes. El poder de los mayas e itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI*. México: FCE, 1990.
- PIÑA CHÁN, Román. *Historia, arqueología y arte prehispánico*. México: FCE, 1972.
- _____. *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*. México: FCE, 1977.
- _____. *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. México: FCE, 1980.
- RINGLE, William; GALLARETA NEGRÓN, Tomás; BEY III, George. "The Return of Quetzalcoatl. Evidence for the Spread of a World Religion during the Epiclassic

Period”. *Ancient Mesoamerica* 9. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 182-233.

ROBERTSON, Merle Greene. “The Iconography of ‘Isolated Art Styles’, that are ‘Group Supported’ and ‘Individual Supported’ Occuring at Chichén Itzá and Uxmal”. *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula* (H. J. Prem editor). Möckmühl: Verlag Von Flemming, 1994, pp. 197-211.

____; ANDREWS, Margaret. “Una reevaluación del arte del Templo del Chac Mool y de la Columnata Noroeste en Chichén Itzá: coexistencia y conflicto interior”. *Mayab*, Publicación nº 8. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 1992, pp. 54-87.

____; FREIDEL, David A. (editores) *Archaeology at Cerros, Belize, Central América, volumen I: An Interim Report*. Dalas: Southern Methodist University Press, 1986.

RUPPERT, Karl. *Chichen Itza. Architectural Notes and Plans*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, Publication 595, 1952.

____. *The Mercado, Chichen Itza, Yucatán, Mexico*. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, Publicación 546, 1943.

RUZ LHUILLIER, Alberto. “Chichén Itzá y Palenque, ciudades fortificadas”. *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*. México: INAH, 1951, pp. 312-342.

SCHELE, Linda; FREIDEL, David. *Una Selva de Reyes. La Asombrosa Historia de los Antiguos Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

SCHMIDT, Peter J. “Contacts with Central Mexico and the Transition to the Postclassic: Chichén Itzá in Central Yucatán”. *Los mayas* (P. Schmidt, Mercedes De La Garza, Enrique Nalda editores). Londres: Thames and Hudson, 1998, pp. 427-449.

TAUBE, Karl. “The Iconography of Toltec Period Chichen Itza”. *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula* (H. J. Prem editor). Möckmühl: Verlag Von Flemming, 1994, pp. 212-246.

THOMPSON, J. Eric S. *A New Method of Deciphering Yucatan Dates with Special Reference to Chichen Itza*. Carnegie Institution of Washington, Pub. 483, Washington D.C., 1937.

_____. *Grandeza y Decadencia de los Mayas*. México: FCE, 1946.

_____. *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press, 1975.

TOZZER, Alfred M. *Chichen Itza and Its Cenote of Sacrifice. A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*, v. 11 y 12. Cambridge: Peabody Museum Memories, 1957.

EM CENA O AGON PELA POSSE DA TERRA: INTERFACES ENTRE FICÇÃO E REALIDADE

Edina Boniatti

Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Eliane Cardoso Brenneisen

Professora do Programa de Mestrado em Letras da Unioeste – campus de Cascavel

Doutora em Ciências Sociais Pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Valdeci Batista de Melo Oliveira

Professora do Curso de Letras Modernas da Unioeste – campus de Cascavel

Doutora em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo

RESUMO

A proposta deste artigo é resgatar a face do conflito referente à questão agrária nos romances *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha e *Pedra Bonita* (1979) de José Lins do Rego, e no texto dramático *Vereda da Salvação* (1957-63) de Jorge Andrade, contrastando-os com relatos históricos. Nessas três obras, esse agon pela posse da terra ganha expressividade a partir de surtos messiânicos ocorridos no contexto nacional. Observe-se que a figura do Messias surge em meio a uma coletividade em que o traço psíquico revela descontentamento com a organização sócio-política. Assim, a presença desse enviado divino ao mundo é tida como um amparo espiritual para esses homens injustiçados e um modelo de conduta que indica o caminho para uma nova ordem em que prevaleça justiça, condições dignas de existência e felicidade.

PALAVRAS-CHAVE: literatura, questão agrária, messianismo

ABSTRACT

The purpose of this article is to recover the core of the agrarian matter in the novels *Os Sertões* (1902) by Euclides da Cunha, *Pedra Bonita* (1979) by José Lins do Rego, and in the dramatic text *Vereda da Salvação* (1957-63) by Jorge Andrade, contrasting them with historical reports. In these three novels, this agon for the property of the land reaches expression through the messianic outbreaks that occurred in the national context. It is observed that the image of the Messiah surges among a collectiveness in which the psychic trace discloses dissatisfaction with the social political organization. Thus, the presence of this divine messenger in the world is interpreted as a spiritual support for these wronged men and as a model of behavior that indicates the way to a new order in which justice, worthy conditions of existence and happiness prevail.

KEY WORDS: literature, agrarian matter, messianism

Os versos do poema *Morte e vida Severina* (NETO, 1999, p. 275-282), escrito nos anos 1954/55, de João Cabral de Melo Neto, registrados abaixo, narram, com mestria, a luta pela terra, neles apresentada como verdadeiro *agon*¹ de entrecho² dramático. De fato, pela posse da terra quantos perderam sua vida? E quantos ainda a perderão? Essa pergunta incomoda porque denota a persistência de uma questão que está ligada à vida do homem, desde os tempos primevos, visto que são inúmeros os registros históricos e literários sobre as peripécias e desenlaces desse *agon*, pela posse da terra.

- Essa cova em que estás,
com palmos medida,
é a cota menor
que tiraste em vida
- É de bom tamanho,
Nem largo nem fundo,
é a parte que te cabe
deste latifúndio
- Não é cova grande,
é cova medida,
é a terra que querias
ver dividida
É uma cova grande
para teu pouco defunto,
mas estarás mais ancho
que estavas no mundo.
- É uma cova grande
para teu parco defunto
porém mais que no mundo
te sentirás largo.
- É uma cova grande
para a tua carne pouca,

¹ Segundo Pavis, em seu *Dicionário de teatro* (1999), o “*agon* ou princípio ‘agonístico’” representa o conflito entre os personagens protagonistas, o qual encerra a essência da obra.

² O termo *mythos* para Aristóteles significa composição das ações. Em português, são sinônimos de *mythos* os termos: entrecho, trama, intriga e enredo. Convém lembrar que, para Tomachevski, a trama é que é verdadeiramente artística e não a fábula no sentido de fato empírico que representa nada mais do que matéria bruta a ser lapidada pelas mãos do ficcionista.

mas a terra dada
não se abre a boca (NETO, 1999, p. 279-280).

Morte e Vida Severina se divide em dezoito cenas ou fragmentos poéticos que descrevem a peregrinação de Severino, seguindo o percurso do rio Capibaribe até a cidade de Recife, em fuga da miséria e da morte apontadas em cada cadinho da paisagem nordestina e interligadas às pinceladas de vida que despontam dessa paisagem. Severino, no início do poema, alerta o leitor: seu nome não remete à história particular de um sujeito; ao contrário, remete à história coletiva dos muitos Severinos, “iguais em tudo na vida / na mesma cabeça grande / que a custo se equilibra, / no mesmo ventre crescido / sobre as mesmas pernas finas” (NETO, 1999, p. 276). Assim, sua trajetória o conduz ao encontro das diversas faces da morte, e ilumina a história do homem nordestino em luta pela vida e pela posse da terra, fazendo emergir a denúncia contra aqueles que matam e oprimem por causa poder.

No fragmento aqui apresentado - oitava cena do poema - Severino, tendo chegado à Zona da Mata, assiste ao enterro de um trabalhador de oito e ouve o que dizem os trabalhadores que o levam ao cemitério. É nesse momento que, ao alcançar um foro metafísico, *Morte e Vida Severina* instiga o leitor a olhar mais fundo à realidade social que, historicamente, desenhou a face da luta pela posse da terra em todo o país.

Como é sabido, a concentração fundiária no Brasil e os problemas dela decorrentes remontam às capitanias hereditárias e à concessão das sesmarias; um passado que aparece com riquezas de detalhes no romance *Memorial de Maria Moura* (1992) de Rachel de Queiroz. Por meio das ações e reflexões da personagem protagonista, Maria Moura, o conflito relacionado à posse da terra vem à primeira plana e movimenta a narrativa. É a disputa pelo sítio do Limoeiro com os primos Tonho e Irineu que leva a protagonista a pôr fogo em sua casa e a abandonar o local. De frágil sinhazinha que fora, no tempo em que sua mãe ainda estava viva, torna-se uma respeitada chefe de cangaceiros. Cumpre, então, o ritual de iniciação da donzela guerreira: traja-se de homem, corta os cabelos com uma faca e, junto a seus cabras, vê-se, agora, na largueza do Sertão frente ao sonho que nascera das histórias que lhe contara seu pai: recuperar as terras da Serra dos Padres.

Não me doía tanto quanto esperei, o fogo na casa do Limoeiro; afinal, agora tinha chegado a vez de se cumprir o meu grande sonho. As terras da Serra dos Padres, tudo fresco, olho d'água correndo entre

as pedras. Pai falava tanto, era o mesmo que eu já tivesse visto. Tinha a questão com os posseiros; mas, pelo que Pai dizia, o pior deles já tinha morrido; restava só filho e mais um genro.

Eu não pretendia chegar lá de arranco, reclamando o que era meu. Aquilo já era da nossa gente quando ainda se chamava a ‘data da fidalga Brites’, senhora viúva que nunca veio de Portugal receber as terras que o rei lhe deu em sesmaria. Terras tão grandes que cobriam toda a Serra dos Padres e mais três léguas de sertão em redor. A Fidalga mandou foi um procurador retalhar a data pra quem quisesse comprar. E essas partes da data foram passando de mão em mão, e uma delas chegou até nós. O avô de pai comprou justamente a parte que subia pela Serra dos Padres. (QUEIROZ, 1992, p. 80).

As obras, brevemente apresentadas acima, são apenas duas das muitas outras que, do período colonial à modernidade, registram os conflitos relacionados a terra na literatura brasileira. Assim, propomo-nos, nesse artigo, a resgatar, nos romances *Os Sertões* (1902) de Euclydes da Cunha, *Pedra Bonita* (1979) de José Lins do Rego e no texto dramático *Vereda da Salvação* (1957-63) de Jorge Andrade, o *agon* pela posse da terra que, nessas obras, ganha expressão a partir de surtos messiânicos ocorridos no Brasil, na passagem do século XIX e no decorrer do século XX. Para apresentar esses fatos documentais, contrastando-os com a efabulação romanesca e dramática, buscar-se-á apoio teórico, especialmente, em *Messianismo no Brasil e no Mundo* (1976) de Maria Isaura P. de Queiroz, *A Aparição do Demônio no Catulé* (1957) do antropólogo italiano Carlo Castaldi e *A Caminho do Paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé* de Renato da Silva Queiroz.

N’*Os Sertões*, de forma romanesca, é figurada a trajetória – que levou ao massacre de Canudos – de habitantes da terra árida do sertão da Bahia – camponeses, vaqueiros, ex-escravos, jagunços – seguidores de Antonio Maciel que, por mais de vinte anos, peregrinara pelos recantos do sertão, fazendo milagres e deixando marcos de sua passagem em igrejas e cemitérios construídos, açudes providenciados. Enfim, ações que atendiam às necessidades do povo oprimido. Diante disso, espalhou-se a sua “fama de maneira desmedida e, à sua chegada em qualquer burgo, movimentava-se toda a redondeza para vê-lo, ouvi-lo, consultá-lo (QUEIROZ, 1976, p. 225).

Quando a República foi proclamada, Antonio Conselheiro vivia, há doze anos, na vila Bom Jesus que, depois de sua chegada, tornara-se quase uma cidade. Nessa época, segundo Queiroz (1976), o pregador já havia demonstrado certa agressividade, desafiando, por motivos banais, autoridades locais e eclesiásticas. A República fê-lo endurecer ainda mais. Recusava-se a aceitar as mudanças que foram trazidas pela nova

forma de organização política; dentre elas: expulsão do imperador, separação entre a Igreja e o Estado, impostos maiores, recenseamento. Essas modificações mostravam, na percepção do líder religioso, que a República representava o governo do Anticristo e o prenúncio do final dos tempos. Parte, então, acompanhado dos fiéis pelo sertão, “procurando no deserto dos chapadões desolados pela seca um local propício para instalar a Nova Jerusalém, onde os privilegiados pudessem esperar tranquilos o anunciado Juízo Final, furtando-se ao republicano governo do Anticristo” (QUEIROZ, 1976, p. 226).

O arraial, que recebe o nome de Belo Monte, em pouco tempo, torna-se uma cidade de, aproximadamente, oito mil habitantes e seu líder espiritual se volta, de um modo atrevido e corajoso, contra a nova ordem política, a qual o concebe como um sustentáculo para a iniquidade dos ricos fazendeiros. Acrescente-se a isso o fato de que o Conselheiro “pisara, impune, sobre as cinzas dos editais das câmeras das cidades que invadira; destroçara completamente, em 1893, forte diligência policial, em Masseté, e fizera voltar outra, de 80 praças de linha, que seguira até Serrinha, em 1894” (CUNHA, 1999, p.190). Assim, torna-se fácil entender as acusações que caíram sobre ele e seus seguidores - execrados como fanáticos e conspiradores - uma força monarquista ameaçadora à República, embora se saiba que não era a monarquia que estava sendo combatida, mas a postura subversiva do homem pobre do campo. O trecho abaixo descreve um dos aterrorizantes massacres aos seguidores de Antonio Conselheiro:

O caso é original e verídico. Evitando as vantagens de uma arrancada noturna, os sertanejos chegavam com o dia e anunciavam-se de longe. Despertavam os adversários para a luta.

Mas não tinham, ao primeiro lance de vistas, aparências guerreiras. Guiavam-nos símbolos de paz: a bandeira do Divino e ladeando-a, nos braços fortes de um crente possante, grande cruz de madeira, alta como um cruzeiro. Os combatentes armados de velhas espingardas, de chuços de vaqueiros, de foices e varapaus, perdiam-se, no grosso dos fiéis que alteavam, inermes, vultos e imagens dos santos prediletos, e palmas ressequidas retiradas dos altares. Alguns, como nas romarias piedosas, tinham à cabeça as pedras dos caminhos, e desfiavam rosários de coco. (...)

Na maioria, as praças, protegidas pelas casas, e abrindo-lhes as paredes em seteira, volveram à defensiva franca.

(...) Os matutos conjuntos à roda dos símbolos sacrossantos, no largo, começaram a ser fuzilados em massa. Baquearam em grande número; e tornou-se-lhes a luta desigual a despeito da grande vantagem numérica. Batidos pelas armas de repetição, opunham um disparo de clavinote a cem tiros de Comblain (CUNHA, 1999, p.196).

Observe-se que os combatentes da cidade de Belo Monte não temiam a morte, pois, como o seu pai³ espiritual lhes mostrara, eram os “eleitos” e morrer, para eles, significava ressuscitar nesta ou noutra terra em que estaria a sua espera o gozo de prazeres indescritíveis. O Conselheiro, enviado de Deus na terra, ressuscitaria – assim como Jesus Cristo – no terceiro dia após a sua morte. Os seguidores de Antonio Maciel criam, de fato, em sua ressurreição e negaram-se a sepultá-lo; só o fizeram quando passados os três dias não suportaram mais o odor do corpo em decomposição. Mesmo assim persistia a crença de que ele “ressurgiria entre milhões de arcanjos de espadas flamejantes, que destruiriam todos os inimigos” (QUEIROZ, 197, p. 241).

Na perspectiva do olhar da cultura dominante, essas crenças, assim como os ensinamentos do Conselheiro – e isso pode ser verificado na obra de Euclydes da Cunha – traçam o retrato de um líder “bárbaro”, de “cabelos crescidos sem nenhum trato (...); as longas barbas grisalhas mais para brancas; os olhos fundos raramente levantados para fitar alguém; o rosto comprido de uma palidez quase cadavérica” (CUNHA, 1999, p. 174). Seus sermões, revelando a crença na volta de D. Sebastião, estão repletos de palavras “inócuas” que refletem “o turvamento intelectual de um infeliz”. Trata-se de “profecias esdrúxulas” ladeadas por preceitos vulgares da moral cristã que denotam uma “religiosidade difusa e incongruente” (CUNHA, 1999, p. 171). É em meio a esse “pré-conceito” do olhar para esse outro que insurge a figura do líder messiânico como um megalômano excêntrico que incita uma espécie de patologia coletiva: o movimento messiânico.

Todavia, Queiroz (1976), a partir do estudo de movimentos messiânicos do mundo pagão e religioso, mostra que seus líderes não são personagens da barbárie, portadores de patologias psíquicas, mas possuidores de “qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas” (QUEIROZ, 1976, p. 27). Isso e o fato de ser, por excelência, carismático lhe asseveram autoridade. “Assim, age graças ao seu dom pessoal apenas, colocando-se fora ou acima da hierarquia eclesiástica ou civil existente, desautorizando-a ou subvertendo-a” (QUEIROZ, 1976, p. 27). Desse modo, o movimento messiânico, como fato social, representa uma clara evidência de que as normas tradicionais da sociedade em que se insere não estão estagnadas, visto que, em sua dinâmica interna, encontram-se espaços para que a classe desprovida das

³ Havia uma hierarquia interna na cidade de Belo Monte, “cujo vértice era Antonio Conselheiro; ponto mais elevado da escala social, era o chefe, o pastor, o pai. ‘Meu Pai’, tal a denominação que lhe davam os componentes do grupo quando lhe falavam diretamente; ‘Nosso Pai’, quando a ele se referiam” (QUEIROZ, 1976: 230).

benesses dessa estrutura social possa se manifestar. Seriam, pois, reações normais no âmbito social em momentos de crise ou de mudanças ocorridas na estrutura interna da sociedade. Sob essa focalização, o messianismo representa um modo de organizar a luta contra a dominação e a opressão. A esse respeito, no prefácio de *O Messianismo no Brasil e no mundo*, Roger Bastide observa:

Se me permitirem levar até ao extremo esta tese, diria que o campesinato brasileiro, ao qual é recusada uma Reforma Agrária, como que a realiza por si mesmo, sob a inspiração de seus líderes carismáticos, e segundo valores que lhe são peculiares. O messianismo é uma resposta (uma resposta bem sucedida, enquanto o feudalismo dos grandes proprietários, amedrontados, não chamar em seu socorro a polícia ou o exército, para afogar o movimento em sangue), à situação histórica de uma classe rural abandonada, que se mostra capaz, utilizando modelos tradicionais, de passar da servidão à cooperação; de chegar sozinha à economia comercial, a partir de uma economia de subsistência, imposta pelo regime em que vive e não constituindo em absoluto, um traço distintivo de sua mentalidade (BASTIDE, 1976, p. XVI).

Depreende-se dessas considerações que o movimento messiânico provém da insatisfação com o mecanismo social e fundiário de distribuição de terras no Brasil; mundo de imperfeições que se contrapõe ao modelo sagrado santificado e perfeito proposto pelo Messias. Lendas e mitos definem, pois, os traços de um Reino Celeste na terra em que a salvação se inscreve a partir da promessa da vinda de um redentor a instituir uma nova ordem de justiça. Embora o messianismo, muitas vezes, impulsione os homens a ações incompreensíveis a quem não participa de seus preceitos, essas ações representam uma evidente resistência à inércia e à resignação diante das distinções entre as camadas sociais.

Pedra Bonita (1979) de José Lins do Rego exemplifica muito bem isso. Suas páginas recuperam os fatos daquele que fora “talvez o mais trágico dos movimentos messiânicos brasileiros” (QUEIROZ, 1976, p. 222). No ano de 1836, no estado de Pernambuco, surge um mameluco de nome João Antônio dos Santos, anunciando que D. Sebastião e sua corte se desencantariam e riquezas seriam distribuídas entre os adeptos da seita. Impressiona o grande número de pessoas, especialmente das baixas camadas sociais, que deixaram de trabalhar para segui-lo. Esses acontecimentos inquietaram as autoridades e o Padre Francisco Correia – idoso e com prestígio na região – foi enviado para convencer o pregador a abandonar o local. Depois de passados dois anos, João Ferreira, cunhado de João Antonio, retoma a pregação, apresentando aos adeptos as

portas do Reino Encantado. Rodeadas por outras menores, duas pedras enormes adquiriam um aspecto singular. Dentre elas, D. Sebastião surgiria frente aos olhos das quase trezentas pessoas que ali se encontravam acampadas.

(...) João Ferreira pregava, com uma grande coroa na cabeça, pois se intitulava Rei do ajuntamento. Afirmava que o Reino só desencantaria à custa de muito sangue; mas quando D. Sebastião surgisse, as pessoas sacrificadas “se eram pretas, voltavam alvas como a lua, imortais, ricas e poderosas; se eram velhas, vinham moças, e da mesma forma ricas, poderosas e imortais”.

A profecia teve grande aceitação entre os habitantes da zona que “não obstante a sua grande fertilidade e excelência para quase toda espécie de agricultura, tinha apenas uma meia dúzia de famílias, que moravam em choupanas de palha, e trabalhavam próximas umas das outras...” Vaqueiros da redondeza acorreram, além dos trabalhadores da roça, formando uma espécie de povoado em torno das pedras, uma das quais, possuindo enorme cavidade natural, servia de local do culto e era denominada a Casa Santa; encarapitado noutra, o Rei pregava diariamente, anunciando acontecimentos portentosos. (...) Finalmente, marcou João Ferreira o dia para iniciarem os sacrifícios necessários “a quebrar de uma vez este cruel encantamento”, e a 14 de maio de 1838 seu próprio pai foi o primeiro que correu a se oferecer a Carlos Vieira, que, com um facão afiado, lhe cortou cerce a cabeça. Começou um morticínio inenarrável, que prosseguiu nos dias 15 e 16, com a turba em estado de grande exaltação. No fim do terceiro dia, as bases das duas torres tinham sido regadas com sangue de trinta crianças, doze homens, onze mulheres e catorze cães.

Na manhã de 17, foi sacrificado o próprio Rei, tomando seu lugar o cunhado Pedro Antônio; e como no local o ar se tornara irrespirável, dada a decomposição dos cadáveres que por ali jaziam, o novo chefe ordenou a transferência do acampamento para mais longe. Partiram todos em procissão dançante, seminus, com o Rei à frente cingido grande coroa de cipós. Subitamente depararam com forte contingente que vinha em sentido contrário e que contra eles abriu fogo (QUEIROZ, 1976, p. 223).

Como um verdadeiro Diasparagmós⁴, as imagens levantadas aqui encerram cenas grotescas de suspense e horror que funcionam como uma espécie de força motriz subjacente, dentro do trecho de *Pedra Bonita*, invocada para explicar o marasmo e a miséria que assolam a vila de Açú e as desgraças ocorridas à família Vieira, que vive no sítio Araticum, em Pedra Bonita. Note-se que não fora a intenção de Lins do Rego construir um romance histórico, mas de tomar o assunto como pano de fundo “no ato de se transformar em mito, pesadelo agourento a pairar sobre toda uma região” (RÓNAI,

⁴ De acordo com Junito Brandão, Diasparagmós do verbo diasparássein, do grego, significa “despedaçar”. Trata-se, em termos religiosos, de um rito de dilaceramento de uma vítima sacrificial (touro, bode, etc.), “viva ou ainda palpitante”, da qual o sangue e a carne crua são consumidos imediatamente.

1979: XXI). Assim, nas páginas iniciais, o narrador informa: “Há quase um século que corra sangue pelos seus campos, sangue de gente, sangue derramado para embeber a terra em nome de Deus. Aquilo pesava na existência da vila como um crime nefando, pesava no destino de gerações e gerações” (REGO, 1979, p. 7).

O cenário escolhido pelo autor para compor a trama da obra é a vila de Açú e é por meio da personagem protagonista Antonio Bento, um rapaz de vinte anos, que o leitor vai sendo, aos poucos, levado a conhecer Pedra Bonita e o atroz passado que a assombra. Em decorrência da terrível seca de 1904, a família Vieira entrega o filho mais novo para ser criado pelo Padre Amâncio. Como nasceu em Pedra Bonita, o menino, da infância até o momento presente da narrativa, é vítima do desprezo dos de Açú, ainda que não tenha conhecimento dos motivos desse desdém. Assim, é ao seu entorno que se movimentam as personagens, aprisionadas pelas diversas misérias que lhe imprimem a condição social desumana: paixões, manias, ignorâncias, histerias, etc.

Padre Amâncio parte em uma viagem de três meses a Recife para acompanhar o bispo em visita pastoral, e Antonio Bento deve passar esse período em Pedra Bonita. É lá, na companhia do irmão Domício, que Bento visita o velho curandeiro Zé Pedro, conhecendo a história do Reino Encantado e toda a atmosfera mística que ainda a envolve. As desgraças de Açú recaem sobre essa fábula; e, como pode ser verificado no fragmento abaixo, as condições de vida da família de Bento também nela encontram razão.

– Menino, tu me disseste que era filho de Bentão do Araticum. Pois fica sabendo. O homem que correu pra ensinar o caminho à tropa foi um de tua gente, um Vieira. Tu não tem culpa de nada. Mas Deus não esquece. Tu viste como morreu teu avô Aparício. Aqui ele veio me falar pra fazer reza. Aqui ele chorou pedindo perdão como menino. Ele que era chefe de cangaceiro, como tu deve saber. Teu pai Bentão é outro infeliz. Tu não tem culpa não, menino. Eu estou contando por contar. Bentão não fala com ninguém. Tem terra com água corrente e não vai pra diante. Casou-se com mulher bonita, e a mulher ficou feia. Cria, e a criação não cresce. Aplanta e não enriquece. Tu sabe o que é? É o sangue do parente. É o sangue de Judas nas veias. Sangue de Judas, menino, sangue de Judas. Teu irmão Aparício já teve comigo. Falou de fechar o corpo. Rezei pra ele, sabendo que não tinha força. O sangue de Judas, menino (REGO, 1979, p. 119-120).

Os demais episódios funestos que vão acontecendo à família Vieira, ao longo da fábula, também são atribuídos à denúncia feita pelo antepassado: Aparício, filho mais velho de Bentão, mata um praça e entra para o cangaço; o sítio é invadido pela tropa da vila de

Dores que, à procura de Aparício, acaba por espancar violentamente toda a família; uma segunda invasão ocorre e Bentão e sua esposa Sinhá Josefina são arrastados como bichos até a cadeia de Açu; por fim, tem-se a definitiva falência do sítio do Araticum. Observe-se que fanatismo religioso, banditismo e perseguição judicial se intercalam na trama, construindo um ambiente esquizofrênico em que passado e presente se entrecruzam numa atmosfera abafada pelo misticismo que persiste, à espera de um Salvador.

É também a figura de um salvador que irá movimentar a intriga da peça de teatro *Vereda da Salvação* de Jorge Andrade. Na fazenda São João da Mata, numa localidade denominada Catulé, no município mineiro de Malacacheta, vivem dez famílias de meeiros convertidos à Igreja Adventista da Promessa. Neste espaço sufocado pela mata encontram-se pequenas casas de pau-a-pique, nas quais os muitos membros dessas famílias se amontoam em deplorável miséria. Para plantar é preciso derrubar a mata cerrada. Este é, sem dúvida, um ambiente mais que propício para fazer surgir a figura do Messias, líder religioso, mas também social, enviado por Deus para corrigir a imperfeição do mundo, mostrando o caminho para a terra sem males do plano celeste.

A princípio, os trabalhos religiosos, nessa pequena comunidade, contam com dois líderes espirituais, Joaquim e Onofre. Porém, dentre eles, começa a sobressair-se Joaquim que, na Semana Santa de 1955, revela ser o próprio Jesus Cristo que a terra retornara para libertar os “escolhidos” da opressão do rico proprietário de terras, conduzindo-os ao arrebatamento, em corpo e alma, ao céu, mas, para isso, havia um preço a ser pago: todos deviam purificar-se e o demônio ser expulso do meio deles. É, então, que o grupo de meeiros se envolve nos ubuescos episódios que foram noticiados nos principais jornais do país, entre os dias treze a trinta de abril de 1955. O *fait divers*⁵ abaixo foi publicado, no dia quatorze, no jornal *Folha da Manhã*.

⁵ Roland Barthes, em *Crítica e Verdade* (2003), observa que o termo francês *fait divers* estrutura-se a partir de uma organização interna que exclui o elemento exógeno. É, assim, próprio de sua estrutura a não remissão ao contexto social, econômico e político em que os fatos se desenvolveram. “Suas circunstâncias, suas causas, seu passado, seu desenlace” constrói-se a partir da particularidade do fato, de modo que ele não remete “a nada além dele próprio”. Assim, “não é preciso conhecer nada do mundo para consumir um *fait divers*”. Embora o seu conteúdo não seja estranho ao mundo de que ele participa, ele centra a sua atenção na *monstruosidade* do acontecimento: “desastres, assassinios, raptos, agressões, acidentes, roubos, esquisitices”. Veja-se, ainda, sobre esse assunto em: MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

**CENAS DANTESCAS NO INTERIOR DE MINAS: FANÁTICOS
DA SEITA ADVENTISTAS DA PROMESSA SACRIFICARAM
BARBARAMENTE QUATRO CRIANÇAS**

Graves e sangrentos acontecimentos se verificaram Sexta-feira Santa na localidade denominada Lagoa Santo Aleixo, de propriedade do Sr. José Aarão Queirós, município de Malacacheta, a 60 quilômetros de Teófilo Otoni. Cerca de duzentos fanáticos da seita 'Adventistas da Promessa', guiados pelos 'irmãos' Onofre e Joaquim Bernardo, sacrificaram 4 crianças, uma de 2 meses, uma de 5 anos, uma de 7 anos e a última de 1 ano e quase mataram outras 7 sob a alegação de que retiravam o espírito do mal que nelas encarnara. As crianças foram massacradas a pauladas. Uma delas, depois de trucidada, foi queimada ainda com vida, tendo dela apenas restado o crânio. Reconheceu-a o próprio pai em vista de um sinal que lhe havia feito na testa com um punhal. Quando chegaram a Lagoa Santo Aleixo os soldados da Polícia Militar foram recebidos a bala pelos fanáticos que usavam revólveres e carabinas. A polícia reagiu, matando a tiros de fuzil dois fanáticos. Dezoito deles, isto é, 10 homens e 8 mulheres foram posteriormente detidos e se encontram na cadeia de Malacacheta. Está esclarecido que os católicos não tiveram interferência nos acontecimentos (...).

As atenções da polícia voltam-se agora para o Distrito de Franciscópolis, onde existe um ativo centro da seita. Policiais estão no encalço dos fanáticos a fim de evitar que se repitam as atrocidades (Apud. QUEIROZ, 1995, p. 28).

Algo próprio do *ethos* que move o *fait divers*, de imediato, chama a atenção pelos adjetivos sensacionalistas presentes no título: dantescas, fanáticos, barbaramente. Evoca-se, portanto, uma similaridade à grandeza das atmosferas criadas por Dante, ao esquadrinhar profundamente o inferno, o purgatório e o céu, em sua *Divina Comédia*, para denominar os episódios protagonizados, segundo a informação midiática, por fanáticos. Vê-se aqui a modelização semiótica do *fait divers* ser buscada na literatura erudita. O adjetivo “fanáticos”, por sua vez, remete automaticamente às ações lícitas pela cegueira, pela excessividade e pela intolerância de pessoas que “sacrificaram barbaramente⁶ quatro crianças”. Não há como passarem despercebidas as possíveis associações à barbárie: sem civilização, selvagem, rude, inculto. Assim, implícito em “barbaramente”, subjaz a oposição entre “atitudes emocionais poderosas”, historicamente cristalizadas, no que concerne às palavras “campo” e “cidade” (WILLIAMS, 1989, p. 11). Num verdadeiro quiasmo, o campo, embora associado “a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples”, foi também negativamente convencionado “como lugar de atraso, ignorância e limitação.” A cidade,

⁶ Grifo nosso.

por sua vez, embora também receba uma conotação negativa “como lugar de barulho, mundanidade e ambição” relaciona-se à “idéia de centro de realizações – de saber, comunicações, luz” (WILLIAMS, 1989, p. 11).

Veja-se, ainda, na leitura da notícia, o uso de elementos discursivos, operadores de concepções religiosas estereotipadas que apontam para a isenção da religião Católica (não fanática) dos acontecimentos, enquanto nos dogmas do Adventismo da Promessa (crença que aqui aparece relacionada ao fanatismo religioso) estariam submersos os possíveis componentes desencadeadores dos fatos. Note-se, também, que, em relação aos acontecimentos, as informações constantes na notícia apresentam uma série de equívocos⁷, a saber, os agregados da fazenda São João da Mata encontravam-se nus e desarmados, de modo que não receberam os policiais com revólveres e carabinas, nem os receberam com hostilidade; a criança que fora estrangulada, morrera no estrangulamento, não estando com vida no momento da cremação.

Com base no *fait divers* brevemente analisado e voltando a atenção para a sua visão fragmentária – que nele se destaca como uma forma de manter “acesa a expectativa do leitor sem lhe permitir uma visão de conjunto” (MEYER, 1996, p. 225) – pode-se melhor compreender a função que assume a arte ao representar os fatos narrados pela mídia. Embora em *Vereda da Salvação* sejam os caracteres intrínsecos ao surto messiânico-milenarista que oferecem o conteúdo com o qual Jorge Andrade compõe a poética da obra, o autor não se limita a explorar esses elementos, mas busca uma interpretação para eles naqueles fenômenos que lhes são extrínsecos, ou seja, explora, nas categorias dramáticas de que se utiliza, os elementos sócio-políticos do país que atuaram sobre a vida daqueles agregados.

Recupera, então, um momento histórico do Brasil em que, a exemplo dos demais, de forma violenta, o trabalhador rural passa a ser expropriado, tornando-se um migrante na luta pela sobrevivência. Vale lembrar que, no final do século XIX, “as terras devolutas passaram para o domínio dos Estados e se abriu em muitas regiões do país a especulação imobiliária” (MARTINS, 1983, p. 50). Surge, assim, a necessidade de que os limites entre as fazendas sejam regularizados para que a situação jurídica das terras possa ser definida. Iniciam-se momentos de tensão em que grande parte das terras dos posseiros são, à força, incorporadas ao patrimônio de fazendeiros ricos e poderosos.

⁷ Isso de acordo com o que pudemos verificar nos relatórios policiais, nos autos de corpo delito e na reconstituição acadêmica dos fatos feita pela equipe do antropólogo italiano Carlo Castaldi.

As famílias que tinham suas pequenas posses próximas ao rio Urupuca – que, posteriormente, formariam o grupo de meeiros do Catulé – começam a ser atingidas pela expansão da propriedade privada no ano de 1940. Essa região desperta a atenção devido “à construção de uma estrada de rodagem, cujo trecho mais longo atravessaria o Estado de Minas Gerais, tocando zonas até então isoladas, e que uniria a capital federal à Bahia” (CASTALDI, 1957, p. 55). Diante disso, o trabalhador rural passa a ser expulso, sendo privado de sua condição de posseiro, parceiro ou arrendatário⁸. Cabe notar, ainda, que muitos pequenos proprietários foram obrigados a vender suas terras devido à pressão de vizinhos fazendeiros. Em *Vereda da Salvação*, esse *agon* ganha expressividade na voz de Manoel⁹ que, segundo os registros históricos¹⁰, perdera seus trinta alqueires em 1945 e, embora pagasse corretamente todos os impostos, fora indenizado somente por três alqueires.

Nunca saí dessas beirada. Quando eu era menino só tinha duas fazenda, o resto era mata e cada um de nós tinha uma posse. Desde que a estrada grande passou pela terra da mata, virou tudo uma anarquia. Só restou fazenda das maior. Ninguém tinha dinheiro p'ra comprar arame farpado e cercar as posse. Quando vimos, a gente é que estava cercado. Parece que a estrada foi passando e largando dono p'ra todo lado. E tudo com possança! P'ra continuar foi preciso morar de favor (ANDRADE, 1957-63, p. 254).

Manuel começou a trabalhar como agregado no ano de 1948, na fazenda Itatiaia de José Aarão de Quadros. Ali construiu “uma casa cômoda para a família e para sua filha Maria, que se casara” (CASTALDI, 1957, p. 41). Por volta de dois anos depois, o proprietário vendeu essa parcela de terras em que vivia Manuel, oferecendo a ele a possibilidade de mudar-se para a clareira do Catulé, que se tratava de um local de difícil acesso. Sem alternativa, ele transfere-se para lá, sendo, aos poucos, seguido pelos demais agregados com os quais possuía relações de parentesco ou de compadrio. De Malacacheta ao Catulé havia uma distância de 24 quilômetros com altas montanhas

⁸ José de Souza Martins (1983) observa que a condição de posseiro traz uma “relação jurídica com a terra” (MARTINS, 1983: 39), pois, embora o camponês tenha tomado posse de uma terra, aparentemente, sem dono, ela não é de seu domínio. O parceiro trata-se de um trabalhador rural que, em acordo com o proprietário da terra, passa a cultivá-la, devendo pagar-lhe com a metade da produção. O arrendatário, por sua vez, prevê um contrato com o proprietário das terras, no qual ficam estabelecidas as condições de uso da terra e a porcentagem da produção que cobrirá a renda.

⁹ Observe-se que em *Vereda da Salvação* está grafado *Manoel* e em *A Aparição do Demônio no Catulé Manuel*. Dessa forma, utilizou-se ambos os modos de escrita de acordo com o referido texto.

¹⁰ Estes dados constam no texto *A aparição do demônio no Catulé* de Carlo Castaldi – um dos capítulos da obra *Estudos de Sociologia e História* (1957) – que foi escrito a partir de uma pesquisa empírica realizada pelo antropólogo italiano Carlo Castaldi e sua equipe.

compondo a paisagem. Essa distância precisava ser vencida a pé, ora subindo as montanhas, ora descendo-as, ora contornando-as. Essa localização geográfica é importante para a reflexão sobre o drama social dessas personagens da história e a forte exaltação místico-religiosa na qual elas se envolveram naquela Semana Santa de 1955. Isso porque a solidão geográfica dessas dez famílias isolava-as também das lutas camponesas que vinham sendo organizadas no país nessa mesma época, colocando-as, de fato, frente ao “sem saída” no plano sócio-político. Além disso, a altitude das grandes elevações montanhosas propiciava uma atmosfera metafísica de contemplação e transcendência.

O motivo do messianismo, como pôde ser verificado, emoldura a composição estética das três obras abordadas. Em *Os Sertões* e *Pedra Bonita* despontam esperanças milenaristas marcadas pelo regresso de D. Sebastião. No texto dramático *Vereda da Salvação*, a fábula se desenvolve em torno da crença na volta de Cristo ao mundo “pobre” como um agregado e “mais sofredor” do que todos os meeiros do Catulé juntos (ANDRADE, 1957-63, p. 242) e na transposição desses “escolhidos” para o paraíso celeste. Em síntese, observe-se que o termo messianismo se desenha a partir da crença no Messias, enviado divino, presente no mundo para dar amparo espiritual a homens injustiçados e para orientar a instauração de uma nova ordem em que prevaleça justiça, condições dignas de existência e felicidade.

Portanto, a figura do Messias, no entrecho das obras estudadas, suscita uma importante reflexão sobre o traço psíquico da coletividade em que ele se manifesta. Vale lembrar que toda representação artística encerra um “ato socialmente simbólico”¹¹, visto que a obra de arte se edifica na estrutura de um sistema de valores e de significados relacionados ao mais amplo sentido de orientação que rege os movimentos do homem, suas expectativas e percepções a respeito de si mesmo e do mundo social que o envolve. Nessa perspectiva, o mérito das três obras aqui estudadas é, sem dúvida, mostrar que o mito se perfaz no interior de situações sociais e históricas desfavoráveis a quem é arrebatado por ele. Assim, o surgimento da crença indica um descontentamento de determinadas coletividades com o núcleo organizacional da sociedade e “afirma formalmente a esperança numa transformação positiva das condições penosas de existência” (QUEIROZ, 1976, p. 383). A partir disso, vê-se que a principal proposta das obras é a problematização da séria questão sócio-histórica agrária, a partir da reflexão

¹¹ Essas são palavras utilizadas por Jameson em: JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como um ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.

crítica que os elementos intrínsecos ao messianismo propõem, fazendo emergir das categorias estéticas exploradas o reconhecimento dos mecanismos que levam os homens à fuga de uma situação opressiva de miséria, dando vazão ao mito.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Jorge. *Marta, a árvore e o relógio*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BASTIDE, Roger. *Prefácio à 2ª Edição*. In: QUEIROZ, Maria Izaura Pereira. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa Omega, 1976.
- BARTHES, Roland. *Crítica e Verdade*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, vol.I. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do rio bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda, Ed. 34, 2001.
- CASTALDI, Carlo. *A aparição do demônio no Catulé*. In: Maria Isaura Pereira de Queiroz et al. *Estudos de Sociologia e História*. São Paulo: Anhembi, 1957.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 2000.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NETO, João Cabral de Melo. *Morte e vida severina*. In: AGUIAR, Flávio. (Org.) *Com palmas medida: terra trabalho e conflito na literatura brasileira*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- PAVIS, Patrice. *Dicionário de teatro*. Trad. J. Guinsburg e Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- QUEIROZ, Rachel de. *Memorial de Maria Moura*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *A caminho do paraíso: o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo, FFLCH/USP,CER, 1995.
- QUEIROZ, Maria Izaura Pereira. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa Omega, 1976.
- REGO, José Lins do. *Pedra bonita*. Rio de Janeiro: Olympio, 1979.

RÓNAI, Paulo. *O surgir de uma vocação*. In: REGO, José Lins do. *Pedra bonita*. Rio de Janeiro: Olympio, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade na história e na literatura*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Patriarcalismo e rupturas em Cartilha do silêncio

Maria Luzia Oliveira Andrade

Mestranda do curso de Letras da UFS

RESUMO

Este artigo analisa a representação do patriarcalismo no romance *Cartilha do Silêncio*, de Francisco José da Costa Dantas, e a conseqüente permanência do peso colonial/patriarcal nas relações sociais do interior sergipano, configuradas nesse texto de ficção literária. Para tanto, usamos, entre outras, algumas considerações teóricas de Gilberto Freire sobre patriarcalismo e sistema colonial brasileiro, bem como de Raymond Williams sobre a mediação entre o texto literário e a sociedade. De modo que, investigamos como ocorrem as cristalizadas relações de poder dentro e fora do âmbito familiar e em que medida se dão as pequenas, mas significativas, rupturas para com os valores de uma sociedade que ainda conserva resquícios de um Brasil escravista, configurado nas arcaicas relações tanto de ordem familiar como de ordem empregatícia e social.

Palavras-chave: Patriarcalismo, colonialismo, rupturas.

ABSTRACT

This article analyses the representation of the patriarchalism in the novel *Cartilha do silêncio*, by Francisco José da Costa Dantas, and the consequent permanence of the colonial/patriarchal trait in the social relations of Sergipe countryside, shaped in this text of literary fiction. So, we take, among others, some theoretical considerations of Gilberto Freire about patriarchalism and Brazilian colonial system, and also of Raymond Williams on the mediation between literary text and society. By doing this, we investigate how the crystallized power relations take place inside and outside the familiar extent, as well as the extend consequences of the small, but meaningful, breaks in the values of a society that still preserves traits of a slavish Brazil, shaped in the archaic relations in the familial, servant and social order.

Key-words: Patriarchalism, colonialism, breaks.

*Cartilha do silêncio*¹² (1997), da autoria do sergipano Francisco Dantas, é um romance muito peculiar, se levarmos em conta que, mesmo dentro de um contexto temático, no qual os narradores-personagens experimentam a mais pura solidão, o que nos remete aos valores de uma época contemporânea marcada pelo individualismo exacerbado, na qual a obra foi produzida e publicada, ainda assim, a família e com esta o patriarcalismo, inserem-se na narrativa, conforme força e marca de uma sociedade tradicional e autoritária representada.

Patriarcalismo esse herdado do processo de colonização do Brasil – das primeiras famílias portuguesas que vieram povoar as terras brasileiras no século XVI – e consolidado na estruturação de uma sociedade agrária (cf. FREIRE, 2006) e rural que, ainda, hoje, no século XXI, coexiste em vários pontos do interior do Nordeste e do vasto interior do Brasil. Com isso, no texto ficcional em foco, Dona Senhora, Arcanja, Remígio, Mané Piaba e Cassiano Barroso têm, na obra, tanto a função de contar as suas histórias – recuperadas pela memória – quanto de testemunhar a cultura do autoritarismo, quanto ainda, de compor o configurado quadro dessa sociedade patriarcal ainda presente na sociedade brasileira como um todo, especialmente em Sergipe: o espaço configurado no texto literário que é o foco da nossa análise.

Também o fato da obra ser dividida em cinco partes datadas e referentes a cada um dos narradores-personagens acarretam implicações interpretativas, que podem perfeitamente ser consideradas dentro de um âmbito histórico-cultural, pois as datas no início de cada parte (1915, 1951, 1955, 1964, 1974) evidenciam que a época em que se vive é condicionante para a compreensão dos valores sócio-culturais. Um outro fato remete-nos a evidência de, embora ao falecido patriarca Romeu Barroso não ser destinada nenhuma parte específica da obra e, conseqüentemente, ele não se constitua num narrador-personagem, esse patriarca está sempre presente, em forma de lembranças, em todos os momentos desse texto ficcional – mediante o resgate da memória dessas vozes narrativas.

Isso são indícios de que a cultura autoritária do pai, da lei e das regras se impõe pela força e pela tradição secular de uma família que, nas condições da narrativa, representa um autêntico microcosmo social. Assim, vale ressaltar o fato de, mesmo nesse contexto sócio-familiar tipicamente dominado pela força da tradição, as narradoras-mulheres se oporem a esse estado de coisas, a ponto de constituírem-se no elemento complexo e

¹² Nas citações da obra *Cartilha do silêncio*, será usada a sigla CDS.

numa “promessa” de transgressão social, é altamente sugestivo, uma vez que denota as pequenas mudanças ocorridas no seio da sociedade.

Como pensar em literatura é também refletir sobre as condições materiais do contexto de sua produção e as conseqüentes implicações de uma conjuntura social na obra, vale ressaltar a importância do Rio-das-Paridas, local interiorano para onde as narrativas construídas por Dantas constantemente se deslocam. Assim, esse lugarejo é, num primeiro plano da narrativa, a representação de Riachão do Dantas, antes vila e hoje cidade das proximidades de Lagarto, região centro-sul de Sergipe. No segundo plano, Rio-das-Paridas configura-se segundo uma localidade como tantas outras do vasto Brasil escravista, em que a política do mais forte – ratificada na figura do pai e do homem – persiste e compõe um lídimo e restrito universo, onde as tradições são impostas e confirmadas na divisão das classes sociais e na importância da própria família, conforme uma instituição milenar de controle que reproduz a estratificação social de uma sociedade.

Segundo a historiografia brasileira, “a família, não o indivíduo, nem tão pouco o Estado, nem nenhuma companhia de comércio, é a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa da América”(FREIRE, 2006, p.81) e na força de organização político-social do Brasil. Instituição essa que, no texto fictício em foco, está em crise, assim como também está na sociedade contemporânea e, embora atualmente a família não seja o lugar mais atraente para o indivíduo, ainda detém uma força imprescindível à vida e às lutas travadas dentro e fora de casa para a manutenção do *status quo* social. Conseqüentemente, nas condições das narrativas construídas por Francisco Dantas, mais especificamente, *Cartilha do silêncio*, verifica-se, de imediato, os antagonismos de uma sociedade sergipana que oscila entre o peso dos valores coloniais/patriarcais e os valores de uma sociedade moderna, que começa a surgir, colocando, aos poucos e timidamente, a mulher no centro das representações e dos interesse econômicos, políticos e sociais.

Dentro desse contexto analítico, pensamos a “literatura como uma categoria social e histórica especializada” (WILLIAMS, 1979, p.58) na medida em que não pode ser dissociada da vida sócio-cultural nem das condições materiais de sua produção, mas pensada a partir da importância das relações sociais e da vida cultural (cf. WILLIAMS, 1979). No entanto, como o conceito de cultura é muito amplo, por envolver quer seja toda e qualquer prática artística e intelectual, quer seja o modo de vida de um povo (cf.

WILLIAMS, 1979), neste artigo, ao analisarmos *Cartilha do silêncio* a partir de uma perspectiva cultural, estamos simplesmente considerando o sujeito representado tanto como portador de valores, que estão em processo de construção, quanto como alguém dentro de padrões culturais, nos quais homens e mulheres estão inseridos.

Essas tradições ou determinações culturais são – nas condições da narrativa e da realidade que o texto literário em foco representa – timidamente modificadas mais pela força das necessidades imediatas do cotidiano dos narradores-personagens e pela manutenção dos vestígios de uma condição sócio-econômica, do que propriamente por uma postura transformadora dos seres envolvidos numa trama sócio-familiar. Aqui não se nega o caráter irrequieto e contestador de dona Senhora, mesmo nos moldes da primeira metade do século XX, e de Arcanja já no início da segunda metade do século XX, mas a supremacia da pressão social calando vozes e ceifando vidas – uma vez que não só a consciência do indivíduo determina sua realidade, mas as realidades institucionais – família, por exemplo – também determinam a consciência do indivíduo.

Em *Cartilha do silêncio*, as vozes caladas evidenciam tanto a determinação da materialidade político-social à realidade de cada indivíduo, quanto o aspecto ideológico deste texto de ficção, no sentido estrito, e da literatura no sentido mais amplo; afinal,

considerada em si, a função social da literatura independe da vontade ou da consciência dos autores e consumidores de literatura. Decorre da própria natureza da obra, da sua inserção no universo dos valores culturais, mas quase sempre tanto o artista quanto o público estabelecem certos desígnios conscientes, que passam a formar a camada de significação da obra. O artista quer atingir um determinado fim, o leitor quer que lhe mostre um determinado ponto da realidade. Todo este lado voluntário da criação e da recepção ocorre para uma função específica da obra que se poderia chamar de função ideológica (CANDIDO, 2000, p.46).

Dentro do caráter ideológico do texto literário, as estruturas sociais de mando e desmando, do autoritarismo propriamente dito, estão bem representadas na obra, uma vez que o poder do patriarcado aparece logo em um dos primeiros episódios da narrativa, no qual Romeu Barroso – numa postura autêntica de senhor feudal – chega a proibir a esposa Rosário de usar o próprio nome e, a partir dessa primeira castração, passa a exigir que todos a chamem de Senhora, simplesmente dona Senhora, esposa e mulher anulada na construção de sua identidade.

É bom lembrar que originalmente dona Senhora, ou melhor, Rosário, representa uma mulher à frente do seu tempo, que renunciou ao sonho de bailarina do Teatro Santa Isabel, em Maceió-Alagoas, e, conseqüentemente, a outros sonhos e ao futuro de mulher independente para casar-se por opção e paixão, escandalizando as primas do esposo e as *socialites* de Aracaju, da primeira metade do século XX.

O que hoje parece uma postura trivial, quando vista à luz do processo histórico-cultural da constituição da sociedade sergipana – lídimo retrato de um Brasil arcaico – foi vista como uma afronta ao clã familiar, no qual as mulheres eram tomadas por esposas e não tinham o direito de escolher um marido e muito menos apaixonarem-se com todo o tipo de tara por esse homem que, segundo os padrões sociais da época, deveria ser apenas o seu dono. Aliás, depois de casados, tomá-la como propriedade o marido o faz, quer seja por imposição social de uma época em que o homem ainda deveria ser uma fortaleza e o símbolo de distinção numa família, quer seja para manter a posição sócio-familiar de verdadeiro centro, rocha e manutenção do prestígio de chefe de um clã, cargo esse almejado e disputado dentro da própria família pelo então Belisário.

Se formos contextualizar, do ponto de vista histórico, essa situação configurada em *Cartilha do silêncio* remete-nos às disputas que sempre ocorreram no interior de Sergipe, porque ser o chefe de uma família – dependendo do prestígio e do poder econômico dessa própria família – em algumas situações, significava (infelizmente ainda hoje significa!) ser o chefe político ou deter um prestígio considerável nas decisões políticas de uma região. Além disso, à luz do processo histórico que essa narrativa representa, a família rural ou semi-rural, por unidade, tanto se constituiu sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, quanto de uma variedade das funções sociais e econômicas; inclusive, a do mando político (cf. FREIRE, 2006). Daí a posição econômico-social ser tão almejada pelos irmãos de Romeu Barroso. Também reside aí a importância da manutenção dos papéis hierárquicos dentro da instituição familiar, autêntico microcosmo da sociedade.

Dentro desse contexto social, em que o homem é o senhor, o dono, o mandachuva da família – enquanto as mulheres são tratadas como propriedades e reduzidas a mais nefasta condição de objeto – num desdobramento da situação de igual autoritarismo e das conseqüentes posteriores disputas pela herança de Romeu. O irmão Belisário como todo sujeito que reza pela cartilha do capitalismo faz de tudo para apossar-se dos bens da família, primeiro ao tentar seduzir a cunhada, depois, ao interná-la no hospício:

Agindo em nome da Justiça, a primeira providência séria que Belisário tomou foi meter tia Senhora numa camisa-de-força e empurrá-la num vapor endereçada a um hospício do Recife. Tanto a pegaram de mau jeito, que lhe faturaram a munheca da mão direita. A hora do embarque foi um drama da mais nefanda impiedade. Esgadanhada, vertendo catarro, lágrimas e baba, tia Senhora gritava socorro, se retorcendo em vão pra se soltar, clamando ao vento que ia morrer afogada. A quanta desgraça a gente tem de agüentar! E ainda sem se mover! Uma miséria de Calibre, se representando desumana a findar assim funesta, só acontece mesmo com uma viúva desamparada e perdida que não aprendeu a se reger (CDS, p. 147).

Esse episódio grotesco cala definitivamente a voz de dona Senhora, em seguida, repete-se numa proporção menor, mas não menos autoritária, em relação ao jovem Cassiano Barroso, filho de Romeu e Senhora, quando Belisário usurpa a posição de líder dos Barrosos e coloca Cassiano num internato no Rio de Janeiro. Em decorrência disso, o novo patriarca assume a gerência dos negócios da família e, conseqüentemente, apossa-se do dinheiro e do prestígio que, por direito, seria de Cassiano. Daí, o que temos é uma pequena amostra de como muitas fortunas foram formadas no Brasil: pela força e pela posse indevida.

O interessante é o fato de que dentro desse contexto familiar, Mané Piaba é o elemento periférico da narrativa, despercebido, mas a testemunha ocular de sessenta anos de história de uma família que conheceu o auge e a derrocada do próprio poderio econômico e do prestígio social. Decerto que muito da história dos Barrosos é costurada pela memória testemunhal de Mané Piaba, pois este representa, na narrativa, a voz dos velhos funcionários da fazenda e da casa da cidade, os quais presenciaram a grandeza e a derrocada dos descendentes de Romeu Barroso. No entanto, no caso de Mané Piaba, o que nos interessa é o espaço que lhe foi reservado na casa. O espaço de Mané Piaba na casa dos Barrosos é o da condição de empregado-agregado.

Acostumado a viver sob a suposta posição de Romeu Barroso, aquele indivíduo revolta-se com o tratamento que Cassiano Barroso lhe destina, quando este fica adulto e retorna à fazenda para assumir o que restou dos bens da família. Isso porque ainda na concepção do empregado da década de 60, o patrão conversar com o funcionário era mais importante do que propriamente este receber o seu salário em dia, o que tanto denota uma relação escravocrata das relações de trabalho, quanto reforça a premissa de que a “linguagem literária é um elemento constitutivo da prática social material e

prática material é um processo no qual muitas atividades complexas são realizadas”(WILLIAMS, 1979, p.165), inclusive as de ordem políticas e econômicas.

É claro que, nessa prática econômica, a superestrutura está presente, pois as idéias que os indivíduos fazem de si próprios e das relações sociais são, em muito, condicionadas pela sua realidade material. Com isso, ao longo do processo histórico das relações de trabalho, o que mais tem ocorrido na sociedade brasileira são os padrões usarem de uma suposta amizade com os empregados para dominá-los e, com isso, negarem-lhes alguns direitos trabalhistas. Essa prática aparece de maneira tão sutil nas relações sócio-econômicas que, quando um empregador não adota essa forma patriarcal de dominação, o próprio empregado sente-se numa condição desfavorecida e desprestigiada.

Nas condições da narrativa *Cartilha do silêncio*, esse estado de coisas está muito bem colocado, pois, os empregados acabam sendo a extensão do domínio da casa. Conseqüentemente, da mesma forma que o “chefe” da família se arroga ao direito de controlar o comportamento das mulheres, também o sentem no similar direito de controlar a vida dos empregados. Isso só prova que estrutura e superestrutura, economia e sistema de idéias caminham juntos, a ponto de um interagir com o outro, um influenciar o outro, ou ainda, um condicionar o outro. Daí, na realidade empírica, os empregados sentem-se confortáveis dentro de uma relação de suposta amizade entre patrão e empregado.

O texto literário enquanto mediação dessa realidade reproduz essas relações sociais traçadas pela política da cultura do favor. Não é à toa que o narrador-personagem Mané Piaba sente saudades do tempo em que o patrão Romeu conversava com ele; da mesma forma, reconhecerá esse tempo na terceira geração, configurada em Remígio Barroso, uma espécie de reestruturador do que sobrou do patrimônio dos Barrosos.

No entanto, há de se entender a não adaptação de Cassiano Barroso ao modo de vida da tradição desse clã familiar pelo fato de ele ter vivido boa parte da sua juventude fora de casa e numa grande cidade, onde certamente as relações de poder são postas em outra ordem: longe da intimidade com os funcionários. Nesse sentido, quando Cassiano retorna à velha casa dos Barrosos, ele o faz como o olhar de um estrangeiro, olhar esse intelectualizado que analisa a tudo e a todos de cima, de uma posição supostamente privilegiada de quem teve outras experiências e que, em decorrência disso, está numa posição fronteira entre o local e o nacional.

Da mesma forma Rosário, rotulada dona Senhora, aparece numa posição semelhante a de Cassiano, pois chega ao interior sergipano com uma vivência da capital alagoana, considerada, por ela, um local avançado em relação a Sergipe. De modo que esses dois narradores-personagens têm comportamentos que os fazem estar o tempo todo no entre-lugar da cultura, na medida em que o entre-lugar é o espaço da diferença, da negociação, onde mesmo as identidades podadas estão num contínuo processo de formação e, por isso mesmo, nesse espaço, o sujeito questiona o seu pertencimento identitário, porque “os entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”(BHABHA, 2007, p.20).

Noutras palavras, é no entre-lugar da cultura que o sujeito analisa o local com os valores e com a visão de fora, do estrangeiro, do diferente, do intelectual que vivenciou outras e diferentes experiências e, por isso, avalia os valores culturais de um ponto de vista diferenciado. Reside aí a razão de, nessas posições e nesses espaços de estranhamento cultural, os sujeitos serem formados e pensarem os outros indivíduos, a partir desse lugar de deslocamento sócio-cultural. Nesse espaço, o sujeito tanto pode conquistar a liberdade de construir as suas identidades na relação do eu com o outro, quanto de escolher se é conveniente ou não pertencer a tal cultura ou a tais valores culturais, segundo o faz Cassiano, ao se afastar das práticas locais comuns no trato com os empregados e as pessoas em geral.

No caso de dona Senhora, inicialmente uma mulher à frente do seu tempo, visto que, no início do século XX, escolhe as amigas e a pessoa com quem irá se casar, renunciando ao sonho de bailarina do Teatro Santa Isabel e ao futuro de mulher independente, não por uma promessa de amor romântico, mas por uma decisão supostamente madura de casar-se por opção, por paixão e viver outras experiências além do seu nicho cultural. Essa atitude, aliás, scandaliza as primas do esposo e as *socialites* de Aracaju, da primeira metade desse século XX e, conseqüentemente, do ponto-de-vista social, coloca-a nas categoria de elemento cultural estranho, estrangeira no próprio país.

Além disso, a partir dessa escolha e suas conseqüências, dona Senhora olha a família do marido, em especial as mulheres, de uma posição privilegiada: a de alguém que não apenas trocou a posição de mulher pela posição de mãe, mas de uma mulher que ousou simplesmente viver e pagar o preço de suas decisões, o que, conforme já foi

mencionado anteriormente, ocorreu primeiro quando foi destituída do seu próprio nome e, com isso da sua personalidade transgressora, e depois, quando o patrimônio e a liberdade lhe são tomados, culminando com o seu internato e morte no hospício: um preço alto demais pago pela ruptura para com o *status quo* social destinado às mulheres da época.

A ruptura, é bom lembrar, deu-se ao escandalizar ao marido com o seu desejo de fêmea, considerado impróprio aos padrões da época. Para os antigos valores de peso colonial/patriarcal, a mulher branca é destinada para o casamento, a mulata para o sexo e a negra para o trabalho (cf. FREIRE, 2006). Então, Romeu Barroso considerou um ultraje, à tradição patriarcal e familiar, uma mulher branca, mãe e esposa, comportar-se e querer exercer também a função de um mulata: depositária do desejo e do prazer do seu homem. Outras rupturas de dona Senhora ocorrem tanto ao tratar o cunhado com o desdém que lhe custou a liberdade, quanto, ao transmitir à Arcanja o ideal de liberdade e independência cultivado durante quase toda a vida. Arcanja, a sobrinha e nora da matriarca dos Barrosos, posteriormente, passa a ser tanto a mulher forte e implacável — aos olhos do marido e dos agregados da casa e da fazenda — quanto a lei, o direcionamento, o exemplo, o porto seguro do filho Remígio e do próprio Cassiano.

Arcanja vive a ruptura no plano sexual, ao ter a lucidez e a consciência de não querer ter homem como dono; com isso, permite-se viver um relacionamento cheio de tara, pelo prazer de desafiar os cuidados e as regras do pai, pelo desafio de sair de casa e ter uma profissão. Ainda rompe com as regras familiares pré-estabelecidas, ao tomar o primo Cassiano por esposo e retornar à família numa nova posição: a de matriarca dos Barrosos, àquela a quem, numa nova situação, detém a posição de chefe da família de um marido vivo, numa época em que as mulheres ainda não tinham se libertado das amarras do poder patriarcal.

No entanto, essa ruptura de Arcanja constitui-se numa ruptura e numa permanência dentro do *status quo* social. Ruptura com o estabelecido, porque Arcanja não é tomada em casamento, mas toma um homem em casamento (uma lídima reviravolta nos valores do patriarcado!). Permanência, com os valores estabelecidos, porque, conforme sabemos, os casamentos entre parentes, tão comuns no Brasil do tempo da escravidão e nas localidades interioranas, ajudaram a manter as terras e o patrimônio de algumas famílias dentro do próprio clã familiar. Todavia, sabe-se que esses casamentos entre familiares,

nunca impediram que lutas tremendas separassem primos e até irmãos, genros e sogros, tios e sobrinhos, extremando-os em inimigos de morte; que grandes famílias se empenhassem em verdadeiras guerras por questões de herança ou de terras, às vezes por motivos de honra ou de partidário político (FREIRE, 2006, p. 425).

Por outro lado, dentro do antagonismo ruptura/convergência, para com os valores sociais cristalizados na sociedade sergipana representada, protagonizado por Arcanja, sobressai a personalidade avassaladora dessa mulher que restitui o equilíbrio familiar sobre os pilares da força feminina: uma lídima inovação numa sociedade tradicionalmente patriarcal.

É nesse novo espaço social configurado onde Remígio nasce e cria-se para a vida, assume a identidade de um sujeito debochado, que vive fazendo pilhérias contra o pai, mas admira a força e a ousadia da mãe e, ainda, faz o jogo social de mostrar-se humilde e desprendido no trato com os empregados, numa tentativa de reconstrução de parte de um mundo patriarcal dos Barrosos, perdido na má fé de Belisário e pela não adaptação de Cassiano aos negócios da família. O comportamento de Remígio é uma ruptura às avessas, pois, de certa forma, refaz o percurso deixado para traz pelo pai: a fazenda, os poucos negócios.

Finalmente, Cassiano é o último a dar explicitamente o testemunho sobre sua história, contada pela perspectiva dos outros narradores-personagens, como a opinião ressentida do funcionário Mané Piaba:

Vá entender! A bem da verdade largou essa responsabilidade na mão do filho, não apenas para mantê-lo ocupado e desasnar as suas aptidões, mas sobretudo por nojo de pegar em dinheiro velho, de tratar com gente fedorenta (CDS, p.323).

Assim, depois de tantas acusações aferidas ao longo dos anos – inapto ao trabalho, juízo desregulado, arrogante, inseguro, bestalhão, fraco – ele se justifica, ao reservar a si próprio, o direito à palavra, ao juízo e ao julgamento final:

Daqui pra frente, sem mais nenhum objetivo, ir para adiante significa mais claramente recuar. Não adianta trastejar de banda ou sair aos esperneios. Nem major Romeu, nem dona Senhora, nem Arcanja passaram pelo transe dessa provação, visto que não envelheceram, não tiveram esta fornada dos piores anos (CDS, p.345).

Os últimos e piores dias de Cassiano – “desfrutando” amargamente da indiferença do filho Remígio – não são menos agonizantes que os de dona Senhora, induzida à loucura e à morte precoce, nem os da culpa de Arcanja por não ter conseguido ajudar a tia, nem os da posterior morte tuberculosa de Arcanja, nem os da asma e da mágoa de Mané Piaba em continuar servindo na Fazenda Varginha. Todas essas vidas solitárias que compõem as vozes atormentadas de *Cartilha do silêncio* são a imagem de um ciclo familiar que se fecha e finda-se, assim como findaram-se inúmeras famílias tradicionais Brasil a dentro.

De modo que, se pensarmos o patriarcalismo no âmbito de uma cultura que ainda impera no interior do Brasil, presente na constituição das famílias e, mais ainda, se pensarmos nos antagonismos de uma sociedade contemporânea que conserva os valores de uma sociedade colonial/patriarcal, face aos novos valores da sociedade moderna, que coloca a mulher como parte integrante das pequenas mas importantes transformações sociais, a contribuição de uma leitura que coloque em perspectiva tanto a cultura do patriarcado quanto as pequenas mas significativas rupturas no seio dessa prática social, é de salutar importância.

A relevância dessa leitura – que coloca as históricas práticas sociais, familiares e culturais em perspectiva – tanto confirma que “o texto literário não é uma materialidade textual intocável, mas uma prática altamente cultural” (cf. WILLIAMS, 1979), quanto porque basicamente confirma a experiência da maioria dos leitores, para os quais a literatura deve ser analisada como parte constitutiva da cultura e da sociedade. Afinal, como se sabe, em se tratando de literatura, a crítica especializada teoriza sobre as obras literárias, mas cabe aos leitores, destes mesmos textos de ficção, o veredicto final.

BIBLIOGRAFIA

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo, T.A. Queiroz, 2000.

FREIRE, Gliberto. *Casa-Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

DANTAS, J. C. Francisco. *Cartilha do silêncio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaide La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

LAMBE-SUJO E CABOCLINHOS: UMA LEITURA ALÉM DOS SENTIDOS

Avelar Araujo Santos Junior¹³

Resumo

Tomando como linha interpretativa a participação dos povos indígenas na constituição dos elementos identitários da sociedade brasileira, delineamos esta proposta de análise a partir das expressões observáveis e sentidas na magnitude das criações estéticas e figurativas da cultura popular, com destaque para as relações de poder e as suas representações simbólicas. Utilizando-se como exemplo elucidativo a manifestação popular Lambe-sujo e Caboclinhos esta proposta busca contribuir com novas idéias na compreensão das problemáticas dicotômicas da formação da sociedade brasileira.

Palavras-chave: povos indígenas; cultura popular; relações de poder; simbolismo; resistência.

Abstract

Taking as interpretative line the participation of indigenous peoples in the formation of identity elements of the Brazilian society, we designed this suggestion of analysis taking as the starting points the expressions observable and felt in the magnitude of figurative aesthetic creation in popular culture, emphasizing the power relations and their symbolic representation.

The Lambe-sujo and Caboclinhos popular exhibitions are used as illustrative examples of this proposal that seeks to contribute with new ideas in the understanding of the problematic dichotomies identified in the formation of the Brazilian society.

Keywords: indigenous peoples, popular culture, power relations, symbolism; resistance.

¹³ Licenciado em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe (1998-2001), Mestre em Geografia (área de concentração em Arqueologia) pela Universidade Federal de Sergipe (2002-2005), Mestre em *Estudios Ameríndios* pela Universidad Complutense de Madrid (2006-2007).

E-mails: avelargeo@yahoo.com.br; avelargeo@hotmail.com

End.: Rua Alexandre Oliveira Porto, 91. Bairro Luzia, Aracaju/SE.

CEP: 49045-750. Tel.: (79) 3231-1226

1. A gênese de uma Nação

A partir de concepções societárias engendradas pelo invasor ávido por conquistas e fortunas, desenvolveu-se no território hoje conhecido como Brasil um processo de confluência entre três matrizes étnicas: a do colonizador europeu, a do indígena nativo e a do negro africano, cada qual com seus multiculturalismos internos. Esse “povo novo” (RIBEIRO, 1995, p.19) formou-se através de relações eminentemente híbridas que transformaram seus aspectos culturais germinais, criando identidades particulares e intercambiantes dinamizadas nas circunstâncias da colonização.

Esse panorama regulado a partir de premissas civilizatórias foi sintomático do modelo sócio-econômico então vigente na Europa, fundamentado na lógica mercantilista de expansão territorial e de apropriação de espaços, onde a escravização e a exploração das populações autóctonas (assim como do contingente africano recém-chegado) e dos recursos naturais disponíveis em suas terras, serviram de sustentáculo para o enriquecimento das nações metropolitanas européias. Em nossa perspectiva de análise, isto se aplica, sobretudo, à Espanha e Portugal que, a partir do século 15, encontravam-se em difusão geopolítica em nível intercontinental atrelada ao emergente modo de produção capitalista, desenvolvendo esquemas práticos de gestão do território e de manutenção do domínio sobre esses espaços potencialmente lucrativos ocupados na América. Neste contexto, a conquista era necessária e oportuna na medida em que engendrava os projetos nacionalistas desses Estados europeus em franco processo de consolidação.

Dentre variadas maneiras os ideais nacionalistas são fundamentados em símbolos e discursos que criam e recriam enfáticas representações identitárias associadas a um imaginário coletivo no qual esferas políticas, econômicas e culturais se articulam estrategicamente na constituição material e imaterial do território nacional e sua sociedade, logo, de suas auto-afirmações. Sendo assim, como consequência dos mecanismos de dominação aplicados durante o processo formador do Brasil, numa perspectiva de longa duração, edificou-se um Estado-Nação à luz de uma ideologia de unificação étnica que, de fato, tinha como projeto a constituição de uma civilização determinada por arquétipos culturais europeus, escamoteando evidentes e profícuas diferenças étnicas, como também, desigualdades sociais, conflitos e resistências.

Delineava-se, assim, uma camada intermediária de sensações – distanciamento, descontinuidade, clivagem etc. – que iam balizando as manifestações do cotidiano, em meio às quais ia se formando algo que poderíamos pensar como uma mentalidade colonial, esboço de uma fugidia identidade nacional em gestação. (NOVAIS, 1997, p. 29)

A liberdade e a aceitação recíproca entre os participantes dessa diversidade foram suprimidas pelo autoritarismo e intolerância que deram caráter oficial ao crescente subjulgamento das idéias e expressões populares¹⁴ relegadas a um nível de inferioridade e “primitivismo”. Contudo, este mesmo sistema ordenador, utilizou-se do paradoxal ideário da unidade correspondente a tentativa de homogeneização territorial, política e cultural, direcionada pela supressão de qualquer tendência que visasse a composição de uma sociedade autoconsciente dos seus aspectos culturais formadores constituídos historicamente e das problemáticas sociais em que está inserida. Subjacente a esta hipotética uniformidade cultural brasileira manipulada ideologicamente pelas elites, observam-se as inúmeras estratégias repressivas contra qualquer tipo de sublevação antidespótica, visando impossibilitar qualquer alteração no *status quo* estruturalmente hierarquizado. Destarte, a legitimidade do poder estatal torna-se questionável na medida em que este corrobora para a progressiva assimetria social e seus respectivos conflitos.

Nesse campo ideológico, os detentores do poder criaram paradigmas falsos de “democracia racial e social”. Aos que estão às margens das decisões foi delegado o papel de resignar-se perante esta ordem, propagada como um sistema sagrado e irreversível, mas que privilegia tão somente valores de uma minoria que imprime a dinâmica ao conjunto.

Refutando essa lógica dominante na construção histórica da nação brasileira, destacam-se os contínuos e diversos mecanismos de resistências desenvolvidos pelos grupos indígenas e afro-descendentes (que, em suas interações, compõem a maior parcela nos “empréstimos” criativos das expressões populares) contra tais ditames conservadores em diferentes momentos e regiões do país em contínua formação, possibilitando o seu uso político e ideológico em distintos contextos sociais como importantes referências para a conscientização e transformação dessas coletividades secularmente oprimidas.

¹⁴ Reconhecidas aqui como as manifestações sócio-culturais (re)criadas e vividas no cotidiano pelos agentes históricos alheios ao sistema hegemônico dominante.

Influenciados por fortes tendências apologéticas, o discurso oficial vem objetivando obscurecer essas alternativas libertárias insistindo em disseminar que a “unificação civilizatória” não encontrou qualquer tipo de refutação devido ao caráter pacífico (lê-se resignativo) desses grupos étnicos, idealizando como fatídica e legítima a superioridade enganosa. Deste modo, exemplos de sublevações põem em risco a manutenção do controle na medida em que evidenciam as causas e conseqüências da dominação histórica, sendo potencialmente capazes de instigar indesejáveis insurgências populares, tão necessárias e inevitáveis.

Transgredindo essas imposições através de suas complementárias diversidades criativas, o povo brasileiro (já reconhecido como tal), desenvolveu variadas expressões contrariando lógicas normativas em suas cotidianas manifestações espaciais, artísticas, iconográficas, religiosas, corporais, culinárias e lingüísticas, por exemplo. As representações populares tradicionais denominadas pela academia, meios de comunicação de massa e instituições oficiais como folclóricas, que sumarizam tais manifestações supracitadas, são sintomáticas desse processo de reinvenção libertária capaz de reproduzir até mesmo esquemas e ditames repressores, mas a partir de percepções contrárias a essas mesmas lógicas, reconfigurando-os com criticidade, ironia, teor contestatório e/ou espontaneidade criativa próprias do imaginário popular em sua organicidade.

2. A indianidade não perdida

Agentes co-participantes dessa gênese transformadora, os povos indígenas vêm contribuindo de modo determinante na invenção de signos e expressões populares enriquecendo-as com seus simbolismos da cultura material e imaterial, linguagens, criatividades estéticas e cosmo-visões marcadas por sentidos de reciprocidade e complementaridade, dentre outros. De maneira geral, a cultura popular brasileira vem representando a imagem do indígena sob diferentes perspectivas, desde maneiras enaltecidas às mais pejorativas e caricaturescas, sendo esta última a predominante até a contemporaneidade.

Sem pretender traçar caracterizações homogeneizantes e buscando valorizar as eloqüentes linguajes e concepções expressas pelos seus próprios criadores, pretendemos levantar novas problemáticas e proposições críticas, principalmente, no que se refere à visibilidade dos povos indígenas e às suas respectivas respostas (negando falsas

interpretações de passividade) perante a sociedade envolvente, discernindo causas e conseqüências das intolerâncias que se reproduzem continuamente e que distância ainda mais a respeitabilidade e convivência salutar entre as culturas, num país onde ainda tão largamente são propalados discursos de aceitação e livre união das alteridades.

A proposta aqui desenvolvida usa como referências elucidativas desses processos híbridos algumas das diversas manifestações populares permeadas por elementos das culturas indígenas adaptadas às diferentes condições geo-culturais do Brasil, a exemplo de folguedos, narrativas, ternos e expressões rítmicas musicais e corporais como o Maracatu, Cacumbi, Caboclinhos, Cavalo-Marinho, Lambe-Sujos e Caboclinhos, Bumba-Meu-Boi, Carimbó, Pastoris, Reisados e o Cateretê; festas profanas e/ou religiosas, como as juninas, os carnavais, cavalcadas e folias de reis; mitologias e lendas, como as da Vitória Régia, Boitatá, Caipora, Matinta Perêra, a do Boto Cor-de-Rosa, Curupira, Yara (Uiara), Boiúna (Cobra Norato); representações iconográficas presentes nos signos das cores e estilos de indumentárias; nas concepções espaciais, como a idéia de “fechar uma roda”; nas linguagens gestuais; nas produções e usos cotidianos de cultura material, a exemplo de uma panela de barro decorada que, por sua vez, está associada a criações culinárias também marcadas por referenciais étnicos expressivos. Numa perspectiva fenomenológica¹⁵, transcendendo às conceitualizações unilaterais, herméticas e fragmentadas, sem pretender cair em descrições simplistas, está tentativa de análise deixa em aberto as possibilidades quanto aos exemplos pela própria multiplicidade e dinâmica do imaginário popular.

Apreendendo os complexos culturais como sistemas de signos e estímulos, entendidos como fenômenos de comunicação, percebe-se que “a semiologia mostra-nos no universo de signos, sistematizado em códigos e léxicos, o universo das ideologias, que se refletem nos modos pré-constituídos da linguagem. (ECO, 1997, p. 85)

A partir de representações estéticas, o simbolismo produzido por uma determinada comunidade se corporifica, de modo a canalizar as relações sociais em sua diversidade de conhecimentos, tradições, valores, comportamentos, equilíbrios, contradições, discrepâncias, transições e conflitos. A eloqüência e inteligibilidade dos símbolos

¹⁵ A partir da fenomenologia pode-se explicitar um certo grupo de fenômenos e ordená-los de acordo com suas relações (SAUER, 1998, p. 19).

correspondem a sua capacidade de sintetizar a complexidade, vinculando distintos contextos sociais, espaciais e temporais entre si. Para Tuner, “o pensamento simbólico e ritual tem uma função nodal com respeito a séries de classificações que se entrecruzam”¹⁶.

Perceber as condições de produção anteriores de certas realidades sociais, muitas vezes “esquecidas” nas práticas do presente, é um modo de ação transformadora essencial. Assim, desmistificar imagens estereotipadas e auxiliar na adequada valorização e reconhecimento das qualidades culturais dos povos indígenas e suas contribuições para a cultura popular brasileira requer uma sensível análise sócio-antropológica deste processo histórico-cultural, compreendendo os grupos indígenas como agentes que não se limitam a um passado perdido, mas que atuam e interferem no contexto atual de maneira direta.

Investigar o que ocorre nos grupos e instituições relacionando as ações humanas com a cultura e as estruturas sociais e políticas, tentando compreender como as redes de poder são produzidas, mediadas e transformadas, parte-se do pressuposto de que nenhum processo social pode ser compreendido de forma isolada, como uma instância neutra acima dos conflitos ideológicos da sociedade. Ao contrário, esses processos estão sempre profundamente vinculados às desigualdades culturais, econômicas e políticas que dominam nossa sociedade. (ALVES-MAZZOTTI & GEWANDSZNAJDER, 1998, p. 139)

3. Lambe-sujo e Cabloquinhos: experiências íntimas de identidades

Tomemos como modelo explicativo desse processo o caso de uma manifestação popular representada no município sergipano de Laranjeiras (Brasil), o folguedo Lambe-sujo e Caboclinhos. Como principais fontes de idéias utilizamos experiências vividas pelo autor desta proposta, em seguidos anos (de 2000 a 2005), sob diferentes ópticas, desde como “estrangeiro” e atônito expectador a partícipe como um personagem Lambe-sujo. A variedade das perspectivas não nos outorga o direito de determinar explicações absolutas, porém instiga a analisar e elucubrar a partir de intuições pessoais o complexo desse fenômeno sócio-cultural. Assim é a cultura popular em suas vias de acesso (abertas ou restritas), níveis de interpretações e percepções livres.

¹⁶ Víctor Tuner, *El proceso Ritual*, Madrid, Taurus, 1988, p.52.

Apresentando como enredo básico a luta entre negros “fugidos” ou aquilombados e índios cooptados pelos brancos, o folguedo é permeado por inúmeras características dos fatos históricos do período colonial em que determinados grupos indígenas, forjados a atar alianças com os colonizadores por necessidades de sobrevivência, tiveram de servir como brigadas na captura de escravos insurgentes que escapavam dos engenhos da zona açucareira nordestina¹⁷, em busca da liberdade em áreas interioranas de difícil acesso. O conhecimento geográfico da região e das táticas de guerrilhas e emboscadas adaptadas às condições físico-espaciais serviu como principais justificativas para o uso dos indígenas por parte dos brancos nas inúmeras tentativas de reaverem seus custosos escravos, valorizados como mercadorias humanas. Tais conflitos evidenciam a postura malevolente dos colonizadores na medida em que colocavam em oposição grupos étnicos subjugados ao sistema colonial que, unificados, poderiam sublevar de maneira significativa contra a ordem dominante. A reatualização e reinterpretação desse momento do nosso processo formador, sob a orientação do que consideramos aqui como popular e sua capacidade contestatória, indica a possibilidade ativa de mudanças estruturais nas problemáticas ainda existentes na sociedade brasileira.

As interações entre hegemônicos e subalternos são palcos de luta, mas também onde uns e outros dramatizam as experiências da alteridade e do reconhecimento. O confronto é um modo de encenar a desigualdade (embate para defender a especificidade) e a diferença (pensar em si mesmo através daquele que desafia). (Canclini, 2000, p. 279)

Pela variedade dos vieses interpretativos do folguedo consideramos como foco de análise essas relações de poder inter-étnicas e suas simbologias, sobretudo, a partir do ponto de vista do indígena, sem pretender traçar perfis maniqueístas ou subestimar a importância de outros elementos diacríticos da festa, tais como, os contribuídos pelos

¹⁷“Duas grandes revoltas urbanas de escravos negros e mulatos livres foram registradas em 1835 e 1837 em Laranjeiras. Os escravos fugitivos organizavam-se em mocambos e quilombos nas matas dos próprios engenhos. Os mais famosos líderes negros foram João Mulungu, Laureano, Dionísio e Saturnino. Para recuperar seus escravos, muitos senhores chegavam a colocar anúncios nos jornais. O grande ano de fugas de escravos foi 1867. Ficam célebres alguns atos, como o enforcamento dos escravos Crispim e Malaquias, que eram acusados de assassinar seus senhores brancos; a fuga do escravo João Mulungu do Engenho Flor da Roda em 1868, sendo que muito tempo depois foi capturado e enforcado. Mas as ações cruéis dos senhores com os escravos provocaram protestos da população até a chegada da ‘abolição’.” (http://www.infonet.com.br/cinformmunicipios/municipio_laranjeiras.htm).

afro-descendentes e europeus, pois, de fato, constituem-se todos intrinsecamente plasmados.

As praças, escadarias, adros e ruas da sede do município de Laranjeiras transformam-se no palco dinâmico do cortejo realizado no segundo domingo do mês de outubro, isto é, nas proximidades do dia de Nossa Senhora Aparecida, santa católica padroeira do Brasil, e de Nossa Senhora do Rosário, correspondente sincrético no candomblé. Por envolver parte significativa do espaço público da cidade, o cotidiano espacial vivido por seus habitantes inevitavelmente é alterado em suas circulações, cores, cheiros, sons, ornamentações gráficas (desde enfeites às publicidades políticas) e expectativas, mesmo para os que não compartilham com a festa.

Um olhar geográfico sobre um espaço público deve ser capaz de identificar, por um lado, sua configuração física e, por outro, o gênero de práticas sociais que aí se desenvolvem. Sob este ângulo, o espaço torna-se um conjunto indissociável de formas e de práticas sociais. Aliás, parece-nos que esta é a única maneira de estabelecer uma relação direta entre a condição cidadã e o espaço público, isto é, concebendo este espaço como configuração física, como teatro de certas práticas e como um terreno investido de uma efetiva vivência social. (ROSENDAHL & CORRA, 200, p. 95)

Após dias de organizações prévias delineadas pelos mestres¹⁸ e seus auxiliares, como na arrecadação de mantimentos, preparação das indumentárias e afinações dos instrumentos musicais¹⁹, dá-se o início da festa na alvorada dominical, tendo como local primordial o “Mocambo” (com aspecto de maloca) construído a base de bambus extraídos nas cercanias da cidade. Como forma de delimitação temporal e espacial da cerimônia são disparados fogos de artifícios, entoados cantos e toques de abertura. Pelas ruas começa a euforia (des)organizada, até então, apenas com a participação dos Lambe-sujos ainda incompletos em sua caracterização (bermuda e gorro ou “gurita” de flanela vermelha²⁰) e já em estado de embriagues ascendente que aguçar a sensibilidade para as dramatizações, danças e cantos. Sobre esse estado psíquico, levemos em consideração o que analisa Suess (1997, p. 28): “Uma palavra, um mantra,

¹⁸ Como principal figura temos o Mestre Zé Rolinha, conhecido por seu largo envolvimento com as questões culturais tradicionais de Laranjeiras.

¹⁹ Tambores, pandeiros, reco-recos, ganzás, caixas, onças (cuícas), etc.

²⁰ Os Lambe-sujos se mostram como saci-pererês, um dos personagens mais conhecidos do conjunto das lendas brasileiras e que tem associação direta com a questão da escravatura do período colonial. Os brincantes agregam livremente acessórios estéticos, tais como, chupetas, óculos escuros e variados adornos de acordo com os gostos particulares.

uma sigla ou canção são capazes de criar emoções, sentimentos, movimentos e mudanças na realidade visível e no estado de espírito”.

Pela manhã, os Lambe-sujos seguem em breves cortejos até chegar ao adro da igreja matriz Sagrado Coração de Jesus, onde é celebrada uma missa campal seguida de orações, loas e batucadas frenéticas, num sincretismo litúrgico que transcende aos padrões cerimoniais católicos, daí o fato de ser realizada fora da igreja. Erguendo foices de madeira (ícone do trabalho no canavial) e já pintados com a solução enegrecida entre mel de cabaú extraído da cana com pó xadrez industrializado, dando ainda mais realce a etnicidade negra, partem dispersos e de forma jocosa em busca de donativos (com divertidas ameaças de melar com “cabaú” os que não colaboram) que irão contribuir na compra de cachaça, cigarros, comida e outros estimulantes para garantir a “disposição” para o largo dia de festa. Por volta do meio-dia, os Lambe-sujos se fartam na feijoada que demarca o momento de descanso antes dos episódios mais excitantes que estão por vir.

Ao entrar pela tarde, o folguedo ganha um ritmo mais intenso e teatralizado. De forma quase discreta, entra em cena o grupo dos Caboclinhos dando nova dinamicidade e delineamento aos cortejos. Em menor número de participantes (sobretudo, crianças e adolescentes), os Caboclinhos são representados, principalmente, por crianças e adolescentes trajados com indumentárias que mesclam desde iconografias indígenas generalizantes a cores e símbolos emblemáticos da nacionalidade brasileira. Os Caboclinhos se apresentam com todo o corpo pintado de vermelho, enaltecendo a indianidade dos seus personagens. Variando de acordo com o status do personagem e a criatividade individual, de maneira geral, os brincantes vestem coletes, caneleiras, saíotes, cocares e braceletes ornamentados com plumas e pequenos adereços, tais como, insígnias de santos, pequenos bonecos, amuletos, correntes douradas e medalhas. Esta simbiose figurativa denota a condição em que se encontravam os indígenas nestas relações interétnicas de conflito, já sob a influência cultural direta dos europeus, daí o uso de medalhas e seu aspecto militar, imagens de santos e anjos com conotação crista, e o destaque das cores verde, amarelo e azul, quiçá, indicando a integração desses povos na sociedade nacional.

Regidos pelo Cacique (com postura majestosa de um rei) e ritmados pelos toques marcados das caixas, tal qual uma marcha militar dividida em dois pelotões, os Caboclinhos circulam pelas ruas em busca dos negros fugidos com ar de guerreiros disciplinados, algo talvez sintomático da associação limitada e vulgarizada dos

indígenas à aspectos beligerantes tão difundida na sociedade. O caráter ritualizado do combate, indiretamente, reproduz algumas das características que tinham as guerras e suas relações interculturais praticadas por certos povos indígenas desde períodos pré-coloniais, treatralizando-se seus sentidos e valorizações míticas, sociológicas, territoriais e de parentesco. Vide a representação do rapto²¹ da Princesa dos Caboclinhos pelos Lambe-sujos, sendo um dos momentos cruciais do enredo, denotando que o conflito encenado envolve mais que meras questões da captura de negros aquilombados.

Seguindo diferentes trajetos, por vezes, ocorrendo encontros prévios e ameaçadores de uma batalha eminente e por momentos de embaixadas (diálogos e negociações entre as batalhas), os dois grupos realizam de maneira distinta suas “obrigações” passando por lugares de importância simbólica que dão significado seqüencial à intriga, como terreiros de candomblé e casas de figuras populares com reconhecido prestígio na comunidade, onde são intercambiadas canções e batucadas por benzeduras, reverências e muitas bebidas caseiras tradicionais, as “meladinhos”.

Incrementando a composição dramática, ao longo do itinerário desses espaços simbólicos vão sendo incorporados novos personagens, tais como, a Mae-Suzana, o Pai Juá, o Rei e o Príncipe para os Lambe-Sujos; o Pajé, a Rainha, o Príncipe e a Princesa para os Caboclinhos. Cada figura desempenha seus diferentes papéis utilizando-se de expressões que vão desde o mais burlesco e satírico ao majestoso e sisudo.

Interpretamos esse jogo de opostos como um sistema de complementaridade que reflete a própria complexidade sociológica de inversão, marcada por interações de mensagens sensitivas que se sumarizam no antagonismo entre ordem e transgressão, apreços e desrespeitos, temores e atitudes de irreverência. Como exemplo desta ambigüidade, observa-se o receio por parte do Lambe-sujos para com os chamados Taqueiros (homens caracterizados como jagunços sertanejos), dois personagens que tentam controlar o grupo dos negros através de chibatadas, tais como, os antigos feitores que trabalhavam para os senhores de engenho. Em contrapartida, os mesmo Lambe-Sujos exacerbam o mais puro sarcasmo e indiferença ao passarem em frente a delegacia municipal exibindo gestos obscenos e proferindo palavras de indignação e rebeldia sob os olhares incapazes dos representantes da lei.

²¹ A encenação de raptos é tema freqüente em diversas manifestações folclóricas brasileiras, a exemplo da Chegança, Marujada e Cavalhadas.

Os Lambe-sujos e Caboclinhos seguem seu destino rumo à praça onde se encontra o Mocambo, principal referência espacial da festa, e aonde esta chega ao seu mais alto grau de dramaticidade. Neste momento, é representado o rapto da Princesa dos Caboclinhos, que é levada para o interior do Mocambo, seguido pela evacuação dos seus “parentes”. Os Lambe-sujos comemoram tal feito com a efervescência dos cantos e com a performacem exaltadas dos seus personagens protagonistas, tais como, a veneração do Rei aos seus guerreiros, as danças delirantes da Mãe Suzana e o estouro de explosivos por Pai Juá. Contudo, a aparente vitória ainda não está garantida.

Durante esta temporária comemoração, do alto de um mastro, um dos Lambe-sujos espreita atentamente a aproximação dos Caboclinhos que retornam decididos a resgatar sua Princesa. O vigilante por meio de brados desesperados clama a atenção dos seus companheiros para os perigos que os aguardam. Dá-se o combate final.

Sem cessar os batuques (agora expressando maior tensão emotiva), abre-se uma grande roda em frente ao Mocambo e, mesmo em menor número, os Caboclinhos atacam intrepidamente os Lambe-sujos com a estratégia da ofensiva surpresa e fulminante. Aproveitando-se do momento de tumulto, sorrateiramente alguns Caboclinhos adentram ao Mocambo e libertam sua Princesa do cativeiro. Perplexos, por meio da força e de insultos carregados de extrema vivacidade, os Lambe-sujos tentam reagir à captura dos Caboclinhos que pretendem cumprir com o acordo de aprisionar os negros. Por fim, alguns Lambe-sujos são dominados e levados como troféus por seus captores.

Espalhadas pelas ruas, as duplas de algozes e prisioneiros partem em busca da colaboração dos expectadores para o pagamento da alforria que libertará o negro cativo, representando outro fenômeno histórico importante. O dinheiro arrecadado servirá para os últimos instantes de sensibilização e alteração física sensorial que, de alguma maneira, instiga reflexões e descobertas cognoscitivas correspondentes às auto-percepções individuais, sociais e identitárias, sobretudo, relacionadas aos aspectos conflitivos que ainda são reproduzidos sob novas formas nas multitudes da sociedade brasileira.

4. Considerações Finais

Reconhecendo a magnitude desta manifestação, limitamo-nos no presente artigo a analisar brevemente apenas alguns dos seus aspectos mais emblemáticos, contudo, torna-se necessário considerar outros fatores que influenciam diretamente a composição

da festa, tais como: a presença de estudiosos, fotógrafos e repórteres que colaboram para certa visibilidade acadêmica e midiática do folguedo, por vezes, infelizmente, seguida dos “riscos” de uma notoriedade superficial e descontextualizada que acaba por criar “slogans” e imagens massificadas que privilegiam alguns elementos em detrimento de outros, vide a própria supervalorização dos Lambe-sujos e a conseqüente desconsideração da importância dos Caboclinhos no que se refere à compreensão deste complexo fenomenológico; questões de segurança pública que, a propósito, vêm se tornando cada vez mais problemáticas por conta da própria exacerbação da rebeldia festiva, interpretada por alguns poucos de maneira distorcida; os recorrentes oportunismos das autoridades políticas que se utilizam de discursos sobre valorizações identitárias e da tradicionalidade pouco fundamentados para assim obter maior aceitação popular, principalmente, em anos eleitorais; e as inevitáveis reformulações que agregam novas mensagens sensíveis à festa, inclusive, as que não atendem às próprias demandas dos brincantes, mas que não deixam de ser reconfiguradas e adaptadas aos contextos continuamente atualizados. A busca de autonomia nessas transformações contingenciais tem sido um dos maiores desafios enfrentados por esses agentes criadores do imaginário popular frente às incertezas da modernidade.

O que já não se pode dizer é que a tendência da modernização é simplesmente provocar o desaparecimento das culturas tradicionais. O problema não se reduz, então, a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade. (Canclini, 2000, p. 218)

Ponderando o quadro dos estudos sobre as questões identitárias e suas dialéticas envolventes, depreendemos que é necessário de engendrar novos parâmetros reflexivos na busca de um entendimento crítico referente ao processo histórico formador da sociedade brasileira, principalmente, sobre as questões que envolvem a participação dos povos indígenas nesse sistema societário. Quando a sociedade brasileira souber reconhecer a exploração histórica praticada sobre seus povos nativos originais e perceber que, apesar de toda opressão, eles ainda mantêm uma participação ativa e fundamental nas constituições identitárias brasileiras, talvez assim possamos vislumbrar rumos alternativos para um país que ainda não se entende em sua diversidade e por isso não consegue desfazer-se dos seus problemas mais elementares. A possibilidade de realizar profícuas análises a partir da riqueza temática das manifestações populares

sugere novos entendimentos e paradigmas inovadores na constituição desses novos horizontes.

Referências bibliográficas:

ALVES-MAZZOTTI, Alda & GEWANDSZNAJDER, Judith. *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. São Paulo, SP: Pioneira, 1998.

BEZERRA, Felte. *Etnias sergipanas: a contribuição ao seu estudo*. Aracaju, SE: J. Andrade, 1984.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo, SP: Global, 2001.

CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL. *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2003.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1997.

FREIRE, Felisbello. *História de Sergipe*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1978.

NOVAIS, Fernando A. (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. *Guerra dos bárbaros: resistência indígena e conflitos no Nordeste colonial*. Recife, PE: UFPE, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAUER, Carl O.. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato & ROSENDAHL, Zeny. *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ, 1998.

SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, DF: MEC/ UNESCO, 1995.

TUNER, Víctor. *El proceso Ritual*. Madrid, Taurus, 1988.

WEIL, Pierre; D'AMBROSIO, Ubiratan & CREMA, Roberto (orgs). *Rumo à nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento*. São Paulo, SP: Summus, 1993.

http://www.infonet.com.br/cinformmunicipios/municipio_laranjeiras.htm

ASPECTOS FUNDAMENTAIS PARA O ESTUDO DO MARRANISMO

Marcos Silva

Doutor em História da Educação/UNIMEP

Departamento de História

Universidade Federal de Sergipe.

RESUMO

O texto, de caráter iniciático, tem como objetivo lançar alguns fundamentos para o estudo do fenômeno marrano, a saber: caracterizar o fenômeno em suas linhas gerais, expor a historiografia brasileira sobre o marranismo, revelar os principais debates que surgiram em torno do assunto e sugerir um enquadramento teórico adequado para as pesquisas.

PALAVRAS CHAVE: Marranismo; História Oculta; Resistência Cultural.

ABSTRACT

This text, considered as a preliminary study, was aimed to display some foundations for the marrane phenomenon: characterize the phenomenon in general terms, expose the Brazilian historiography upon the marranism, reveal the main debates that can be found upon the subject and suggest an appropriate theoretical framing for the researches.

Keywords: Marranism; hidden History; Cultural Resistance.

INTRODUÇÃO

Estudos a respeito do criptojudaísmo têm sido desenvolvidos nos Estados Unidos, Portugal, França e na América Latina. Apesar de nossa historiografia contar com alguns destacados estudiosos que se dedicam ao tema da inquisição na América portuguesa, o marranismo tem sido um tema pouco explorado, notabilizando-se apenas Anita Novinsky com seu grupo de pesquisa e Ronaldo Vainfas. Porém, o Nordeste brasileiro destacou-se como importante palco do desenrolar de uma epopéia subterrânea, a história dos cristãos-novos que desenvolveram estratégias para manter na clandestinidade sua identidade judaica. Algumas práticas e costumes características do marranismo ajudaram a consolidar a cultura popular no Nordeste brasileiro e uma cosmovisão ou universo simbólico peculiar se formou na região. Um olhar atento para a cultura popular do interior do Nordeste brasileiro é capaz de revelar uma influência constituinte do marranismo, praticado às escondidas.

CARACTERÍSTICAS GERAIS DO MARRANISMO

A - FORMAÇÃO DE REDES COMERCIAIS E DE AUXÍLIO MÚTUO

Jacques Attali, em seu *Os Judeus, o Dinheiro e o Mundo*, após descrever a opressão dos judeus na Península Ibérica ao final do século XV e a subsequente diáspora sefardita, analisa a situação econômica do mundo nesta passagem de século. Mostra como em Flandres se concentrou a atividade econômica do período. Em Bruges, encontravam-se alguns mercadores judeus, a exemplo de Juan Luis Vives (1492-1540). Também menciona a importância de Antuérpia que, segundo ele, tornou-se “a capital da economia mundial”. Attali (2003, p. 315).

Os poucos judeus conversos que se arriscaram a viver nestas regiões foram bastante perseguidos, inclusive sendo denunciados como judaizantes com o fito de atrapalhar seus negócios, como foi o caso de Diego Mendes, em 1532. Segundo informa Attali (2003, p. 315) os judeus de Antuérpia importavam de Portugal anualmente em torno de 300 mil ducados em especiarias. No entanto, no decorrer do século XVI, Amsterdã assume a liderança econômica do mundo. A partir de 1593, com a independência das Províncias Unidas, é para lá que se dirige importante fluxo de marranos. Destes, em 1609, vinte e quatro participam na criação da Bolsa de Amsterdã, juntamente com

outros setecentos acionistas. Os judeus então residentes na Holanda mantêm relações comerciais com Espanha e Portugal mas, segundo Jacques Atalli, a prosperidade dos mesmos é apenas aparente. Isto pode ser comprovado pela informação de que “em 1683, apenas 200 judeus holandeses (entre os quais dois asquenazes) num total de cinco mil são proprietários de suas casas.” Atalli (2003, p. 322)

A participação dos judeus na exploração das Américas permitiu a constituição de “extraordinárias redes mascaradas entre judeus e marranos instalados em todos os países da cristandade.” Atalli (2003, p. 322). Formaram-se dois grupos de mercadores para controlar o comércio de especiarias do Oriente com a Europa. As mercadorias trazidas pelo ‘contrato indiano’ do Oriente até Lisboa eram revendidas aos negociantes do ‘contrato europeu’ que, por sua vez, faziam o comércio com o resto da Europa. Segundo Atalli (2003, p. 322) “os judeus mascarados estão presentes nos dois ‘contratos’, amplamente organizados por mercadores conversos a partir de Bordeaux e Antuérpia e, a seguir, de Amsterdã e Londres.”

Apesar de admitir a pequena participação dos judeus na Companhia das Índias Orientais, criada em função dos conflitos dos holandeses com Espanha e Portugal, Atalli (2003) demonstra o papel central que aos poucos os judeus marranos passaram a exercer dentro da Companhia das Índias Ocidentais, formada em 1621 para lutar contra os espanhóis pelo domínio comercial do Atlântico. Apesar de uma participação incipiente no início, a partir de 1633 os conversos dos Países Baixos se envolvem firmemente na luta contra os espanhóis e portugueses, através das ações da Companhia. Quando da instalação dos holandeses em Recife, a participação dos judeus marranos torna-se tão significativa que, em 1652, “a principal fonte de renda da comunidade de Amsterdã é a taxa que ela recebe sobre a renda das partes judaicas no seio da Companhia.” Atalli (2003, p. 324).

Calcula-se que, em 1648, a população européia do Brasil holandês era de cerca de 12 mil habitantes; destes, 1450 eram judeus que haviam chegado da Hungria, Polônia, Turquia, Marrocos, Espanha, Portugal, Holanda e Alemanha. O movimento comercial em Pernambuco era tão grande que permanentemente 100 navios faziam a ligação entre Recife e Amsterdã. Atalli (2003, p. 329).

O interessante é que, apesar da Guerra dos holandeses com Portugal, as redes marranas conseguem que comerciantes judeus de origem ibérica sediados em Amsterdã recebam do Porto, norte de Portugal, várias mercadorias, inclusive caixotes de açúcar, provenientes da América portuguesa. Atalli (2003, p. 329).

Refletindo sobre estas redes secretas de marranos, Wachtel (2002, p. 275) explica a posição da América portuguesa na economia política dos marranos. Diz ele:

Os conversos que emigravam para o Novo Mundo eram, na sua maioria, de origem portuguesa, como sabemos, e daí o papel essencial do Brasil na difusão e perpetuação do marranismo no continente americano. A colônia lusitana funcionava como uma placa giratória, da qual os fluxos migratórios se prolongavam ou para o norte, na direção das Caraíbas e do México, ou para o sul, na direção do Rio da Prata e do Peru (...). A essa posição central se junta o interesse suplementar do episódio do Brasil holandês, breve, é certo (de 1630 a 1654), mas que no contexto do marranismo se reveste de um particular significado com a criação, no Recife, da primeira comunidade oficialmente judaica da América.

Na opinião de Nathan Wachtel as redes de solidariedade estabelecidas através dos continentes pelos cristãos novos de Lisboa, Sevilha ou Antuérpia com “judeus novos” de Livorno, Veneza, Salonica, Amsterdã eram de natureza familiares ou comerciais. Wachtel (2002, p. 21). E Poliakov (1996, pp. 200 e 201) esclarece melhor a natureza destas redes de marranos:

Durante o século XVI, os ousados *homens de negócios* portugueses enxameiam por todas as partes do mundo conhecido e, pioneiros do capitalismo em marcha, tecem uma rede de novas relações mercantis. Eles não se expatriam unicamente para fugir à Inquisição e poder judaizar em paz, conforme imaginou uma historiografia ingênua; mas é igualmente errado, no estudo de seus périplos e de seus empreendimentos, fazer abstração de sua condição e negligenciar suas crenças, como tenta fazer hoje em dia uma erudição demasiado sofisticada. Ao final de contas, o negócio, através de vários desvios, podia alimentar uma fé sem dúvida bastante arrefecida nos corações de numerosos grandes exportadores e mercadores.

De fato, cumpre não esquecer o papel que desempenhou na vida comercial de então os vínculos de parentesco e de clã. Ser marrano, era ser também afiliado a uma vasta sociedade secreta de proteção e auxílio mútuo; voltar, mais tarde, a Salonica ou a Amsterdã, ao judaísmo aberto era também agregar-se a um poderoso consórcio comercial, e essas naturalizações *sui generis* podiam ser seguidas de notáveis *revivals* religiosos.

B - O DIA-A-DIA DO MUNDO MARRANO

Entender o cotidiano de pessoas que são forçadas a viver uma religião secreta não é tarefa fácil para quem tem o privilégio de vivenciar uma identidade minimamente integrada nos padrões da sociedade dominante. Alguns autores expressaram o

significado da experiência cotidiana dos marranos. Por exemplo, Novinsky (2006, p 153) afirmou: “Cristãos-novos armaram-se de estratégias clandestinas que passaram de geração em geração. A sociedade ibérica ficou dividida em dois mundos, um visível e outro secreto.”

Em função disto, uma realidade que precisa ser conhecida pelos estudiosos do assunto é que:

Não houve um marranismo, mas muitos marranismos, que diferiam de uma região para outra, em uma mesma família, entre pais e filhos. Mas o que deve ser salientado nos estudos referentes à imigração dos cristãos novos para o Novo Mundo é a especificidade, que o fenômeno marrano adquiriu no Brasil, tanto como grupo religioso quanto como social. Isso não elimina o fato de alguns traços e costumes da cultura original terem se mantido, por mais forte que haja sido o sincretismo e a originalidade da resposta brasileira. (NOVINSKY, 1992, p XIX).

Algumas profissões foram costumeiramente exercidas por cristãos novos. Em função disto, Omegna (1969) relacionou em seu livro as profissões que “diabolizavam”, posto que exercidas com proeminência pelos judeus. Estas profissões foram a medicina, a prática dos empréstimos a juros, a intelectualidade, a arte da impressão, o clero, as atividades fazendárias e o comércio. Na explicação do autor as discriminações contra os que exerciam estas profissões eram feitas como uma forma deliberada de eliminar a competição ou como uma maneira de reduzir o *status* social destes que inspiravam inveja.

Mas não somente nestas atividades notórias os cristãos novos se empregaram. Novinsky (1992, pp. 65 e 69) traça um perfil abrangente das ocupações destes:

No Brasil em construção, o cristão-novo experimentou de tudo; foi o desbravador do sertão, lavrador, mecânico, mestre de açúcar, soldado, ‘peruleiro’ e até fidalgo, senhor de engenho e capitão-mor.
... Os cristãos-novos se dedicavam à mercancia, tanto para Portugal como para Flandres e França e muitos eram senhores de engenho e donos de muitas fazendas. (...) Grande parte dos cristãos novos aqui residentes se dedicavam ao cultivo da terra, o que vem contradizer opiniões generalizadas sobre a inabilidade e inaptidão do cristão novo para a agricultura.

Este quadro é completado por Assis (2006, p. 183): “... Muitos cristãos-novos ocupavam cargos de importância para os interesses colonizatórios – ouvidores da Vara Eclesiástica, mestres de latim e aritmética, senhores de engenho, religiosos,

profissionais letrados, médicos, advogados, vereadores, juízes, escrivães, meirinhos e almoxarifes.”

C – A RELIGIOSIDADE MARRANA

David M. Gitlitz que escreveu uma obra de fôlego sobre a religião dos cripto judeus da Espanha, Portugal, México, Peru e Brasil, conforme pesquisou durante quinze anos, caracterizou o sistema de crenças cripto judaicas e detalhou aspectos fundamentais de sua religiosidade, tais como superstições, costumes no nascimento, rituais de purificação e higiene, costumes funerários, guarda do sábado, dias santos, orações e leis alimentares.

A perspectiva geral que ele traça parte da consideração de que quando os descendentes dos conversos dos judeus da Península Ibérica viram-se isolados do judaísmo tradicional e imersos em um mundo de fé cristã, os princípios centrais de sua crença sofreram profundas transformações.

Os cripto judeus não possuíam livros judaicos para instruir suas crianças em Hebraico, nem escolas talmúdicas para refinar o entendimento dos adultos e nem sessões de estudo no Sábado à tarde em que debatessem sutilezas da lei. Embora alguns agrupamentos de cripto judeus continuassem a praticar a sua religião durante gerações após a expulsão, especialmente os velhos, os dados que temos sobre suas conversas religiosas sugerem que o judaísmo que estas pessoas discutiam com os seus amigos não era profundo nem muito ortodoxo. Eles perderam rapidamente a familiaridade com as sutilezas da teologia judaica e as complexidades da observância judaicas.

Para estas pessoas, que, sem dúvida, constituíam a maioria dos cripto judeus, o judaísmo deixou de ser um sistema autónomo e auto-referencial. Em vez disso, o cristianismo se tornou seu ponto comum de referência, o modelo contra o qual as suas crenças e práticas cripto judaicas foram medidas. Portanto, cada vez mais eles não eram Judaizantes por que eram diferentes dos cristãos, mas eles eram judaizantes à medida em que divergiam dos cristãos. Gitlitz (2002, pp. 99 e 100)

Como é possível depreender pelo exposto acima, a religiosidade marrana era bastante variada, fruto das combinações estabelecidas nos diversos lugares e do maior ou menor acesso a orientações de pessoas minimamente qualificadas. De um modo geral, dependia-se da memória para celebrar ritos e orações carregados de complexidade e detalhes como é a prática do judaísmo. Na verdade, rezavam na intimidade como

seguidores da lei de Moisés, falando apenas ao Deus de Israel. Wachtel (2002, pp. 144, 145) descreve a prática religiosa do jejum:

O rito, sem dúvida, mais praticado nos meios marranos. Os judaizantes impunham-se a si próprios, não só por ocasião das grandes obrigações anuais, como as do Grande Dia (*Kippur*) ou da comemoração da Rainha Ester, mas também muito frequentemente durante as semanas ordinárias, a até duas ou três vezes na mesma semana, de preferência à segunda e à quinta (era o jejum completo de vinte e quatro horas, segundo o ‘costume judaico’, entre o cair da noite de um dia e o cair da noite do dia seguinte). Assim se fazia com muito variadas intenções, como implorar o perdão dos pecados, a salvação das almas ou a vinda do Messias ou manifestar simplesmente a fé na lei de Moisés, mas também, mais prosaicamente, para pedir a cura de uma doença ou o êxito de uma viagem ou de uma operação comercial.

Esta frequência do jejum entre os judaizantes pode ser explicada por motivos, principalmente práticos. O rito do jejum tinha a vantagem de poder ser cumprido da maneira mais discreta e correspondia, no fim das contas, ao estilo marrano: era facilmente mantido em segredo, ninguém de fora o notava.

Na sua vivência dúplice, os cristão novos judaizantes adotavam uma atitude, no seu íntimo, de reserva mental em relação à participação nos rituais católicos, pedindo perdão a Deus através de orações e jejuns antes de participar da confissão e receber a hóstia. Também formavam comunidades secretas em torno de um guia espiritual e se reuniam em assembléias clandestinas que eram divulgadas de forma original e disfarçada aos seus componentes, como no caso em que um líder espiritual enviava um de seus escravos a passear pelas ruas vestindo um fardamento característico de seus criados. Wachtel (2002).

Assis (2006, p. 184) amplia o escopo desta religiosidade:

Na documentação produzida pelo Santo Ofício português durante a visitação às capitanias açucareiras do Nordeste entre 1591 e 1595, encontram-se indícios do judaísmo vivenciado na colônia, mormente ligado a ritos, prática da ‘esnoga’, cultos funerários, interdições alimentares, formas de benzer heterodoxas, negação à religião dominante em seus símbolos e dogmas, em que, indiscutivelmente, a importância da resistência feminina ganha destaque.

Um dos elementos mais decisivos e críticos da religiosidade marrana dizia respeito à sua transmissão. Poliakov (1996, p. 199) assim explica como os cristãos novos judaizantes resolviam esta questão:

Como se transmitia, de geração em geração, a tradição marrana? Evidentemente não podia tratar-se de uma revelação desde a infância, enquanto as crianças ainda não tivessem aprendido a segurar a língua. No mais das vezes, era feita na adolescência, e parece até que o rito do Bar-Mitzvá, ou maturidade religiosa, transformou-se numa espécie de mistério de iniciação. Amiúde, estava a cargo da mãe de família e, de um modo geral, o criptojudaísmo perpetuava-se não raro graças às mulheres, que, no fim de contas, tornar-se-ão verdadeiras consagradas, as *sacerdotisas* dos últimos marranos do século XX.

Assim, podemos afirmar que uma das características mais importantes do criptojudaísmo foi exatamente o papel essencial desempenhado pelas mulheres no interior das casas, esforçando-se por preservar e transmitir a herança cultural judaica.

QUESTÕES HISTORIOGRÁFICAS

A grande questão em torno do estudo do marranismo é o confronto de duas interpretações principais do fenómeno. Uma diz que a opressão aos cristãos novos foi decorrência dos conflitos ideológicos referentes ao sagrado e a outra afirma que os *anusssim* foram perseguidos em função das competições de carácter sócio-económico-profissional. Omega (1969, p. 25).

Estas duas posições se consolidaram em torno de uma acirrada polémica envolvendo dois historiadores no período entre Maio e Setembro de 1971 através do Diário de Lisboa. A origem do debate foi a publicação, em 1969, por António José Saraiva do livro *Inquisição e Cristãos-Novos*, onde o mesmo defendia que “a Inquisição em Portugal não foi mais do que um episódio da luta de classes entre a aristocracia tradicional que detinha o poder e a burguesia mercantil em ascensão.” Veloso (2008). Na apresentação da obra clássica de Cecil Roth *História dos Marranos*, Herman P. Salomon assim resume os argumentos de António José Saraiva:

A tese de Saraiva é a de que o propósito ostensivo da Inquisição Portuguesa de extirpar as heresias judaicas era uma fachada; e que o verdadeiro propósito do Santo Ofício era, mais do que a destruição, a fabricação de “judaizantes” com vista a enriquecer-se a si mesma com os confiscos acumulados e, mais importante ainda, para justificar a sua própria existência e poder; que a “casta” ou “raça” dos cristãos-novos era na verdade a incipiente burguesia portuguesa, que o tecido feudal da sociedade portuguesa não podia tolerar; que a maior parte ou praticamente todas as vítimas da Inquisição eram católicos sinceros, que com frequência tinham pouca ou mesmo nenhuma ascendência judaica. Salomon (2001, p. 13)

Na explicação de Novinsky (1992, p. XVIII) a polémica é a seguinte:

os cristãos novos eram verdadeiramente judaizantes secretos, ou a Inquisição forjava criminosos, para extorquir-lhes os bens e impedir o progresso da burguesia, que podia pôr em xeque os valores tradicionais e os privilégios das facções dominantes? Podemos dar crédito aos processos inquisitoriais ou eles transmitem o que os Inquisidores queriam encontrar?

Nota-se, assim, que a polémica também envolvia uma dúvida sobre a validade dos documentos, os processos da Inquisição. António José Saraiva considerava-os como

um produto elaborado para justificar a existência do Santo Ofício e classificava-os como *autênticos* mas não *verdadeiros*.

Com relação a isto, Novinsky (1992, p.p. XVIII e XIX) arremata: “... ao enfocar a questão dos marranos, já não se hesita hoje em afirmar a falta de credibilidade dos processos, a laicidade de alguns cristãos novos e a total apostasia do judaísmo de outros.”

A tudo isto se opôs veementemente Israel Révah. O conjunto de argumentos que Révah expôs contra as teses de Antônio José Saraiva parecem muito fortes para não se propugnar uma interpretação ampla, que leve em conta não somente os aspectos econômico-sociais, mas também os culturais e/ou religiosos, quais sejam: O grupo étnico-religioso dos cristãos-novos era muito complexo, persistindo, em muitas famílias, a fé e as práticas cripto-judaicas; desde o século XV ao século XVIII continuaram a sair de Portugal milhares de judeus; a adesão ao judaísmo após a expatriação foi muito alta, o que mostra que a conversão dos cristãos novos não era sincera; em pleno século XX foram encontrados em Portugal grupos criptojudeus com homogeneidade étnica e religiosa; muitos dos perseguidos pela Inquisição eram pobres e não pertenciam à burguesia mercantil abastada. Veloso (2008).

Uma terceira questão diz respeito à quantificação da população sefardita na Península Ibérica ao final do século XV. Quantos judeus viviam na região quando do decreto de expulsão, em 1492? Quantos se converteram ao catolicismo? Quantos migraram para Portugal? Quantos se tornaram criptojudeus e quantos se assimilaram? Estima-se que houve cerca de 30.000 criptojudeus nas colônias espanholas da América, e em torno de 10.000 no Brasil. Provavelmente, o número de cristãos novos assimilados foi muito superior. Gitlitz (2002, pp. 73 a 75).

Outra questão que interessa influencia muito a interpretação do fenômeno do retorno dos descendentes de marranos, os chamados *bnei anussim*, ao judaísmo. Alguns estudiosos sugerem que muitos destes que reivindicam ser marranos e praticam rituais judaicos secretos descendem de cristãos que adotaram as tradições judaicas e não de conversos forçados que fugiram de Portugal e Espanha. Além disso, algumas tradições marranas, tais como acender candelabros na Sexta-Feira e amortilhar os mortos, facilmente poderiam ter sido aprendidas a partir dos judeus e até dos documentos da Inquisição. Outros porém, contra-argumentam dizendo que seria sobremodo imprudente para cristãos velhos manter qualquer prática judaica que poderia levar à sua prisão ou morte e que somente os *anussim* teriam interesse em preservar sua herança

arriscando sua vida e de suas famílias em consideração de tradições proibidas. Ross (2000, pp. 161, 162).

HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA SOBRE O MARRANISMO.

Apesar de existir uma tradição nos estudos sobre o marranismo em países como Portugal, Estados Unidos e França, no Brasil pode-se afirmar que a investigação sobre o criptojudaísmo está longe de se consolidar.

Alguns pioneiros, porém, precisam ser mencionados. Iniciemos com José Gonçalves Salvador, pela quadrilogia que lançou demonstrando como os cristãos novos contribuíram na “elaboração do complexo socioeconômico brasileiro”, conforme sua expressão. Salvador (1976, p. XVII).

No entanto, o autor se concentra naquilo que ele chama “as capitanias do Sul”, uma vez que até meados da década de 1970: “... quase tudo quanto já (sic) se escreveu, gira ao redor da Bahia e de Pernambuco, estribando-se os autores nas visitas do Santo Ofício em 1591 e 1618.” Salvador (1976, p. XVII).

Os quatro livros são: “Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquisição (Aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul, 1530-1680)”, lançado em 1969; “Os Cristãos-Novos: Povoamento e Conquista do Solo Brasileiro (1530-1680)”, publicado em 1976; “Os Cristãos-Novos e O comércio no Atlântico Meridional: Com enfoque nas capitanias do sul (1530-1680)”, de 1978 e “Os cristãos-novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755): Relações com a Inglaterra”, em 1992.

Contemporâneo a estes estudos pode ser mencionado também Elias Lipner (1916 – 1998), que em 1969 lançou a obra “Os Judaizantes nas Capitanias de Cima”, onde denunciou um verdadeiro “genealogicídio” perpetrado por Antônio José Vitoriano Borges da Fonseca (1718-1786) em sua *Nobiliarquia pernambucana*, publicada no final do século XVIII e pelo Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão (1695 -1763) em seu *Catálogo Genealógico das principais famílias que procederam de Albuquerque e Cavalcantis em Pernambuco e Caramurús na Bahia*, manuscrito de meados do século XVIII e que foi publicado pelo IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) em 1889.

A explicação para o esforço de negar a origem cristã nova da maioria das principais famílias do Nordeste foi dada por Evaldo Cabral de Mello, em *O Nome e o Sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial*:

Numa sociedade como a do Brasil colonial, (...) caracterizada pela fenda étnica, social e religiosa entre cristãos-velhos e cristãos-novos, a genealogia não podia constituir o passatempo inofensivo que é hoje. Ela era, na realidade, um saber vital, pois classificava ou desclassificava o indivíduo e sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, contribuindo assim para a reprodução dos sistemas de dominação. Mello (2000, p. 13).

Efetivamente um ancestral judeu poderia significar a ruína de uma família rica e acostumada ao poder. Mello (2000). Assim, justificava-se a necessidade de escamotear sua ancestralidade cristã nova.

Uma obra de destaque é a de José Antônio Gonsalves de Mello. Em *Tempo dos Flamengos*, cuja primeira edição foi lançada em 1947, no capítulo intitulado “Atitude dos holandeses para com os portugueses e os judeus e as religiões católica e israelita” ele traça um amplo quadro da história dos cristãos novos em Pernambuco, desde a denúncia da esnoga existente em Camaragibe ao visitador da Inquisição Heitor Furtado de Mendonça, a partir de 1593, passando pela vida intelectual, comunitária e econômica da “nação judaica do Recife” durante o domínio holandês.

Merecem menção neste capítulo as preciosas informações de que a comunidade judaica em Recife, nesta época, já era constituída de judeus *ashkenazim* e sefarditas, todos vindos para cá através da Holanda. Além disso, o fato de que os judeus passaram a dominar os principais negócios da colônia: “o comércio a retalho, a venda de açúcar, os contratos para cobrança de impostos, a venda dos negros, a corretagem”. Mello (1979, p.259). Também os registros das manifestações de anti-semitismo por parte dos holandeses aqui residentes comprovados por documentos enviados à Holanda e resgatados pelo autor.

Em 1989, José Antônio Gonsalves de Mello lançou *Gente da Nação: Cristãos-Novos e Judeus em Pernambuco: 1542-1654*, no qual “faz um estudo desde a mais antiga referência à doação de terras a cristão-novos até a invasão holandesa em Pernambuco. Relata a história da presença dos judeus, desde os primeiros anos da ocupação do Nordeste, e sua participação no comércio e nos contratos fiscais da conquista”. Biblioteca Virtual JAGM (2008). Os trabalhos de José Antônio Gonsalves de Mello são fruto de pesquisa não somente no Arquivo da Torre do Tombo, mas também em arquivos da Espanha, Inglaterra e, sobretudo, em arquivos dos Países Baixos,

especificamente na documentação da Companhia das Índias Ocidentais, responsável pela conquista e domínio do Nordeste no período de 1530 a 1654.

Também destaca-se a obra de Nelson Omegna (1903-1987), *Diabolização dos Judeus: Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial*, de 1969. O peculiar neste livro é a sua incipiente perspectiva cultural, demonstrando como determinadas profissões, convivência e costumes foram motivos para a discriminação e perseguição aos cristãos novos.

O principal nome a se mencionar é o de Anita Waingort Novinsky, destacando-se sua obra seminal “Cristãos-novos na Bahia – 1624/1654”, que consiste de sua tese de doutoramento orientada por Sérgio Buarque de Holanda. Ela também contribuiu com diversas obras sobre a Inquisição, artigos sobre o marranismo e as chamadas “obras documentais”, tais como *Inquisição: Rol dos Culpados, Fontes para a História do Brasil, Séc. XVIII* e *Gabinete de Investigação: Uma ‘caça aos judeus’ sem precedentes*. Deste mesmo tipo de literatura podemos mencionar também Geraldo Pieroni, com o seu *Banidos: A Inquisição e a Lista dos Cristãos-Novos Condenados a Viver no Brasil* e o *Dicionário Sefaradi de Sobrenomes*, obra de vulto de autoria de Guilherme Faiguenboim, Paulo Valadares e Anna Rosa Campagnano, além da vasta bibliografia sobre o tema fruto de pesquisas acadêmicas no Brasil e no exterior.

Dos historiadores mais novos, destaca-se Ronaldo Vainfas que, além de publicar alguns artigos em periódicos a respeito dos “judeus novos” ou “judeus de crença”, publicou vários capítulos de livros no Brasil e exterior sobre o tema e organizou o livro “Confissões da Bahia - Santo Ofício da Inquisição de Lisboa” em 1997, onde reúne os depoimentos dos colonos “sodomitas, bígamos, fornicários, blasfemos, bruxas e cristãos novos” que sofreram a primeira visitação do Santo Ofício em 1591.

Outro novel é Ângelo Adriano Faria de Assis, cuja tese de doutorado, sob orientação de Ronaldo Vainfas, versou sobre o criptojudaísmo praticado pela família de Heitor Antunes e Ana Rodrigues, senhores de engenho em Matoim, na Bahia. O título de sua tese foi “Macabeas da Colônia: criptojudaismo feminino na Bahia - séc. XVI -XVII” e demonstrou a importância das mulheres na manutenção da cultura dos marranos.

Não pode faltar nesta lista o trabalho de Lina Gorenstein, “A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII”, onde demonstra como as mulheres foram alvo preferencial da Inquisição, através da análise das portuguesas de origem judaica que viveram no Rio de Janeiro e foram presas pelo crime de judaizarem.

A mesma historiadora, em artigo intitulado *Brasil Marrano: As pesquisas atuais*, faz um levantamento dos trabalhos que já foram desenvolvidos e que estão sendo implementados sobre o assunto no Brasil. Em seu texto, destaca os estudos sobre os marranos em Pernambuco e Bahia no século XVI e início do XVII e também sobre as pesquisas a respeito do criptojudaísmo na Paraíba. Além destes locais, também destacam-se pesquisas sobre os cristãos novos em Minas Gerais e Rio de Janeiro.

FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Além do aporte teórico da micro-história, alguns pesquisadores do marranismo têm procurado desenvolver uma teoria da persistência cultural que se interessa pelo papel das mulheres na preservação de características étnicas e culturais que estão em risco de extinção.

Assim, a casa do criptojudeu pode ser considerada como um centro de resistência onde a mulher procurava contrapor-se à influência hegemônica do cristianismo dominante. A morte da vida institucional judaica em 1492 deixou o universo judaico masculino sem sua estrutura de funcionamento: sem a Sinagoga, a Yeshiva (casa de estudos) e sem as organizações comunitárias. Ao contrário, as mulheres, cuja religiosidade nunca tinha dependido de um centro fora de casa mas, tradicionalmente, acendiam a vela de Shabat a cada Sexta Feira ao pôr do sol, preparavam a refeição de Shabat, assavam a matsah e observavam as leis dietéticas, viram agora estas observâncias se tornarem o maior símbolo do criptojudaísmo. Jacobs (2002).

Cecil Roth (2001, p. 123) assim explica a participação das mulheres na religião criptojudáica:

O sexo fraco era tanto ou mais firme na observância do que os homens. No primeiro período inquisitorial na Espanha, somos informados como as mulheres eram a maioria dos poucos que mantinham o judaísmo até ao fim, e assim morriam como verdadeiras mártires. É significativo que as mulheres tivessem parte decisiva na iniciação ao judaísmo em vários casos conhecidos, mostrassem familiaridade especial com as orações, e fossem, em vários casos, particularmente meticolosas na observância. Foi pelas mães e pelas esposas que foi presidido e inspirado o círculo marrano do México, na primeira metade do século XVII. Por fim tornou-se costume que a mulher actuasse como a guia espiritual dos grupos marranos. É uma manifestação notável da posição vital ocupada pela mulher na vida judaica.

A importância das mulheres no desenvolvimento do criptojudáismo foi tal que os inquisidores identificaram nas mulheres um dos alvos principais de suas perseguições. Gorenstein (2007, p. 75) aprofunda assim esta constatação:

Os Inquisidores consideravam as mulheres como um dos maiores perigos para a sociedade católica, uma vez que acreditavam que o Judaísmo, a religião dos antepassados dos cristãos-novos, era transmitido às novas gerações pelo sangue, pela memória feminina e até mesmo através do leite materno.

Muito ligado a este fato está a prática disseminada entre os cristãos novos da endogamia. Entre as mulheres cristãs novas fluminenses do século XVIII, pesquisadas por Lina Gorenstein, 63,82% casaram-se com homens da própria família. Segundo o estudo:

É possível ver nesse comportamento vários significados: proteção do patrimônio familiar, proteção do segredo do criptojudáismo e um reflexo da discriminação a que estavam submetidos: os cristãos-velhos não procuravam o casamento com os cristãos-novos, que traria a ‘mancha de sangue’ para suas famílias, e ao mesmo tempo, levavam os cristãos-novos a se reunirem em sua própria comunidade. Gorenstein (2007, p. 74).

Assim, a chamada Sociologia do Segredo de Georg Simmel, um sociólogo judeu do século XIX, tem sido utilizada como horizonte teórico que pode auxiliar no entendimento do marranismo.

A importância da teoria de Georg Simmel para o estudo do marranismo pode ser divisada a partir de alguns parágrafos de sua autoria. Primeiro, veja-se a natureza histórica e sociológica do segredo:

A evolução histórica da sociedade se manifesta em muitas partes, pelo fato de muitas coisas que antes eram públicas, entrarem na esfera protetora do segredo; e inversamente, muitas coisas que antes eram secretas, chegarem a prescindir desta proteção, tornando-se manifestas. É uma evolução do espírito que se assemelha a outra em virtude da qual, atos que antes se realizam conscientemente, descem depois ao nível inconsciente e mecânico, enquanto ao contrário, o que antes era inconsciente e instintivo, ascende à consciência e à visibilidade. Como esta evolução perpassa as diversas formações da vida privada e da vida pública? Como leva a estados cada vez mais adequados levando-se em conta que por um lado o segredo, torpe e indiferenciado começa a se estender demais e por outro só mais tarde

haverá de revelar suas vantagens em muitas coisas? Até que ponto se modificam as conseqüências da intensidade do segredo em função da importância maior ou menor do seu conteúdo? Todas estas perguntas, ainda que sejam apenas questões, indicam a importância do segredo na estrutura das ações recíprocas humanas. O sentido negativo que se atribui moralmente ao segredo não nos deve induzir ao erro. O segredo é uma forma sociológica geral que se mantém neutra e acima do valor dos seus conteúdos. Simmel (2008).

Ora, a teoria de Simmel também ajuda a esclarecer que, para o cristão novo, criptojudeu, seu estilo de vida, apesar de lhe produzir uma cisão psicológica profunda, posto que em público tinha que professar uma identidade que não correspondia à que vivia na intimidade de seu ser e na privacidade de seu lar, não era de todo desprovido de vantagem:

O uso do segredo como uma técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual em termos do social não se poderiam alcançar certos fins, parece bem claro. Não tão claros são os atrativos e os valores que a conduta secreta possui, prescindindo ela desta camada de sentido pela sua própria forma, mesmo sem levar-se em conta o conteúdo. Logo de saída, a exclusão enérgica dos demais produz um senso de propriedade, que por sua vez vem com a energia que lhe corresponde. Para muitos temperamentos, a posse não alcança a importância devida se se limitar a possuir; além disso, precisa da consciência de que outros têm de menos aquilo que se possui. É evidente que esta atitude está fundamentada na nossa sensibilidade para a *diferença*. Por outro lado, como a exclusão de outros ocorre especialmente quando se trata de coisas de grande valor, é fácil chegar psicologicamente à conclusão inversa de que aquilo que se nega a muitos deve ser particularmente valioso. Graças a isto, as mais variadas espécies de propriedade interior adquirem mediante a forma do segredo, um valor característico; o conteúdo do que é silenciado cede em importância ao simples fato de permanecer oculto aos demais. Simmel (2008).

No caso dos cristãos novos, não se pode esquecer que o horizonte último é o risco de vida sob a estrutura de relações instaurada pelo Tribunal do Santo Ofício. A prática do criptojudaísmo era crime, heresia, punida com os cárceres da Inquisição e, no limite, as fogueiras dos autos-de-fé. Portanto, o arcabouço teórico para o estudo do marranismo necessariamente precisa dar conta da realidade por meio de indícios, colhidos a partir dos traços que se revelaram do segredo, da realidade oculta que não se revela ao olhar negligente.

A natureza do fenômeno diz respeito a uma estrutura mental de longa duração, uma cultura que resiste na clandestinidade consubstanciada como uma herança que passa de

geração a geração através do hábito e da tradição oral. Assim, também, os estudos em torno da memória e seus mecanismos de preservação são imprescindíveis para o seu esclarecimento. Especificamente, se deve fazer menção da memória feminina e a transmissão oral de conhecimentos da tradição criptojudáica, consolidada em orações e alguns poucos rituais sobreviventes.

CONCLUSÃO

Para efeito de conclusão, um aspecto essencial da produção deste artigo precisa ser destacado, a saber: a sua natureza introdutória. Além de apresentar uma estrutura básica dos principais fundamentos para o estudo do marranismo, o texto tem o objetivo de servir de programa de trabalho, devendo cada um de seus componentes ser revisitado à medida que o estudo seja aprofundado.

Sobre os impasses teóricos aqui apresentados, estes talvez se devam ao fato de algumas correntes de interpretação do marranismo negligenciarem a natureza não dualista da cosmovisão dos *anussim*. A tal ponto de se admitir uma vertente familiar de manifestação do criptojudaísmo e também uma vertente profissional. A própria interpretação de Poliakov (1996, p. 201) sobre as redes internacionais de marranos, na verdade redes de solidariedade, demonstrando não ser possível “fazer abstração de sua condição e negligenciar suas crenças”, demonstra como a religiosidade estava integrada em todos os aspectos da existência dos criptojudeus.

Por outro lado, a emergência da história cultural na segunda metade do século XX, sobretudo o modelo do paradigma indiciário, trouxe novas perspectivas para o estudo do marranismo, possibilitando uma interpretação do fenômeno que escape ao pensamento estrutural, inspirado no materialismo histórico e pouco sensível à subjetividade.

De um modo geral, julgamos que ficou patente o vasto campo de possibilidades para os estudos do marranismo, especialmente no Nordeste brasileiro, como também a riqueza do referencial teórico adequado à elucidação conceitual do fenômeno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. As “mulheres-rabi” e a Inquisição na colônia: narrativas de resistência judaica e criptojudaísmo feminino – Os Antunes, macabeus da Bahia (séculos XVI-XVII). In: VAINFAS, R.; FEITLER, B. & LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em Xeque: Temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

_____. Intolerância em nome da fé. *Nossa História*. São Paulo, v. Ano 3, n. número 32, p. 16-22, 2006.

GORENSTEIN, Lina. A Inquisição Contra as Mulheres (Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; SANTANA, Nara Maria Carlos de & ALVES, Ronaldo Sávio Paes (orgs.). *Desvelando o Poder. Histórias de Dominação: Estado, religião e sociedade*. Niterói: Vício de Leitura, 2007.

ATTALI, Jacques. *Os Judeus, o Dinheiro e o Mundo*. São Paulo: Futura, 2003.

BIBLIOTECA VIRTUAL José Antônio Gonsalves de Mello. Disponível em: <http://bvjagm.fgf.org.br/> Acesso em 30 Jun. 2008.

GITLITZ, David M. *Secrecy and Deceit: The religion of the crypto-jews*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2002.

GORENSTEIN, Lina. Um Brasil subterrâneo: cristãos-novos no século XVIII. In: GRINBERG, Keila (Org.). *Os Judeus no Brasil: Inquisição, Imigração e Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Brasil Marrano: As pesquisas atuais. Disponível em: <http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/104> Acesso em: 03 Ago 2007

JACOBS, Janet Liebman. *Hidden Heritage: The Legacy of The Crypto-Jews*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2002.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. 2ª ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

_____. *Tempo dos Flamengos*. 2ª ed. Recife: Departamento de Cultura. SEC. Governo do Estado de Pernambuco, 1979.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia: A inquisição no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. A Sobrevivência dos Judeus na Visão de Baruch Spinoza: O exemplo da Paraíba. In: VAINFAS, R.; FEITLER, B. & LIMA, Lana Lage da Gama (orgs.). *A Inquisição em Xequê: Temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

_____. Ser marrano em Minas Colonial. *Rev. bras. Hist.*, 2001, vol.21, no.40, p.161-175. ISSN 0102-0188.

_____. A nova historiografia sobre os judeus no Brasil: perspectivas para o século XXI. In: SEMINÁRIO DE TROPICOLOGIA: o Brasil e o século XXI: desafios e perspectivas, 2001, Recife. **Anais...** [prelo]. Disponível em: http://www.tropicologia.org.br/conferencia/2001nova_historiografia.html. Acesso em: 19 Ago. 2005.

OMEGNA, Nelson. *Diabolização dos Judeus: Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Record, 1969.

POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos Marranos: História do anti-semitismo II*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

_____. *De Cristo aos Judeus da Corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

ROSS, James R. *Fragile Branches: Travels through the Jewish Diaspora*. New York: Riverhead Books, 2000.

ROTH, Cecil. *História dos Marranos*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2001.

SALOMON, Herman P. Apresentação. In: ROTH, Cecil. *História dos Marranos*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2001.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os Cristãos-Novos: Povoamento e conquista do solo brasileiro, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira, 1976.

SIMMEL, Georg. *A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas*. Tradução Simone Carneiro Maldonado. Disponível em: <http://cassandra.veras.tripod.com/sociologia/simmel/secretas.htm> Acesso em: 08 Jan. 2008.

VELOSO, A. J. Barros. *Inquisição e Cristãos Novos*. Disponível em: C:\Documents and Settings\Marcos\Meus documentos\Marranismo\debate teorico sobre marranismo.pdf
Acesso em: Jul 2008.

WACHTEL, Nathan. *A Fé da Lembrança: Labirintos Marranos*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

ESTUDANTES VIGIADOS: ÓRGÃOS DE SEGURANÇA E INFORMAÇÃO NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE (1969-1977)

José Vieira da Cruz

Professor Adjunto da Universidade Tiradentes

Doutorando em História Social pela Universidade Federal da Bahia

RESUMO

Este trabalho examina a correspondência mantida pelos órgãos de segurança e informação nacional com a Universidade Federal de Sergipe, no período de 1969 a 1977, e os estudos já desenvolvidos sobre este olhar em Sergipe, focalizando, em particular, como esses órgãos mantiveram constante vigilância sobre os universitários. O estudo desta documentação e bibliografia possibilita um entendimento dos mecanismos institucionais de controle das atividades estudantis e do ensino superior no país, no período posterior à decretação do AI-5, fora dos grandes centros nacionais. A análise deste olhar sobre os estudantes revela padrões de vigilância e controle, como também cicatrizes de um presente passado da história nacional no qual quem fazia parte do movimento estudantil passou a ser visto como “agitador”, “subversivo” e/ou “baderneiro”.

Palavras-chave: Ditadura militar, movimento estudantil, ensino superior.

ABSTRACT

This study examines the correlation maintained by the National Security and Information Agencies with the Federal University of Sergipe in the period from 1969 to 1977 and studies already undertaken on this look in Sergipe. Focusing in particular on how these agencies remained constant surveillance over the university. The study with this bibliography and documentation allows an understanding of the institutional mechanisms of control of student activities and about the college education in this Brazil during the period after the regulatory act AI-5 all over the country. The analysis of the military point of view over the students showed how the vigilance and control was done, as well as scars from a past of this national history in which anyone who was part of the student movement is now seen as a "troublemaker", "subversive" and / or "baderneiro."

Keywords: military dictatorship, student movement, college education.

Introdução

Estamos encaminhando a V. S. o nome do estudante dessa Unidade, que, juntamente com outros universitários, promoveu movimentos e dele participou, prejudicando as atividades da comunidade e criando a intranquilidade entre os seus habitantes, no ano findo, conforme nos certificam as autoridades responsáveis pela manutenção da Ordem Pública e da Segurança Nacional. (Of. do Reitor da Universidade Federal de Sergipe para a Diretoria do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, datado de 26 de fev. de 1969)

As duas décadas que se seguiram ao golpe de 1964 fazem parte de um passado ainda muito presente, provocador de lembranças, ressentimentos e interesses os mais diversos. A abertura de arquivos até então não disponíveis para os pesquisadores, a denúncia de arquivos oficiais que são destruídos e a descoberta de arquivos valiosos que trazem à tona documentos tidos como perdidos ou destruídos têm sido noticiadas com destaque pela imprensa, nos últimos anos. Isto tem gerado expectativas em torno da (re)interpretação desse “passado-presente”. O ofício encaminhado pelo Reitor da Universidade Federal de Sergipe, Dr. João Cardoso Nascimento Júnior, à Diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Prof.^a Maria da Glória Monteiro, em 26 de fevereiro de 1969, ano seguinte à criação desta Universidade, alguns meses após a decretação do Ato Institucional nº5, revelam uma parte deste passado nacional ocorrido em Sergipe.

Este documento faz parte do conjunto de correspondência recebida e expedida entre os órgãos de informação e segurança e a Universidade Federal de Sergipe, em particular, com o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Em termos historiográficos, a importância política de documentos como este possibilitou a realização, até o presente momento, de três importantes trabalhos de pesquisa. O primeiro destacou a interferência dos órgãos de informação sobre a administração da Universidade Federal de Sergipe (DANTAS, 1997). O segundo, uma importante compilação, reúne o conjunto de documentos relativos à correspondência “... mantida entre a Assessoria Especial de Segurança e Informações (AESI), órgão instalado na Reitoria da Universidade Federal de Sergipe (UFS), vinculado à rede de informações do Serviço Nacional de Informações...” (CARVALHO, 2005, p.10). E o terceiro acrescenta ao exame das fontes documentais a contribuição do uso metodológico da história oral, através de entrevistas com atores sociais que viveram essa experiência política e social (CARVALHO, 2008). Ambos os trabalhos destacam o valor desses documentos, assim

como atentam para a situação de vigilância a que estavam submetidos estudantes, professores e funcionários, no período destacado.

Dialogando com esses três estudos, esta pesquisa pretende destrinchar o olhar institucional dos órgãos de informação e segurança sobre os estudantes da UFS, buscando entender como os estudantes que participaram do movimento estudantil foram “vigiados” durante o período de que trata essa documentação, que se estende de 1969 a 1977, além de compreender, a partir da documentação disponível, como os órgãos de segurança e informação passaram a estabelecer mecanismo de controle sobre professores, funcionários e, em particular, sobre os estudantes universitários em Sergipe. Esta reflexão enlaça uma discussão sobre as fontes de pesquisa, a bibliografia produzida, e a vigilância dos órgãos de segurança e informação nacional sobre os estudantes na UFS.

Discutindo as fontes

... Assessoria de Segurança e Informação – ASI – da Universidade Federal do Ceará – UFC – E a desativação da mesma, na prática, foi, sem dúvida, uma ousada investida dos estudantes contra esse órgão que é o braço do Serviço Nacional de Informação – SNI – dentro das Universidades. (Gisela Mendonça, Presidente da UNE, entrevistada em 1987. In: A UNE contra o SNI, 1987).

Pode-se fazer uma comparação entre o que aconteceu com as fontes sobre o movimento estudantil, durante o período militar, em especial as produzidas pelos órgãos de segurança e informação e o que Ruy Barbosa, então Ministro da Fazenda do Governo Republicano Provisório, fez com os documentos relacionados à escravidão no Brasil. Ele, com a intenção de apagar a mancha representada pela escravidão na história nacional, mandou queimar a referida documentação (SLENES, 1983). Respeitados os devidos contextos e as respectivas intenções que envolvem esses acontecimentos, algo próximo ocorreu com a documentação relacionada aos órgãos de segurança e informação, parte dela foi sendo filtrada pelas autoridades responsáveis à medida que o processo de redemocratização avançava no país, e outra parte foi destruída como forma de protesto pelos estudantes. Ilustra a situação de protesto o episódio em que os estudantes da Universidade Federal do Ceará, ao descobrirem os arquivos dessa natureza, promoveram uma invasão com a intenção de interromper as atividades

daquele órgão de vigilância – órgão que se mantinha em funcionamento em pleno período de transição democrática –, e ao mesmo tempo desativá-lo.

A invasão da ASI, na UFC, não parece ter sido um caso isolado. A análise da entrevista de Gisela Mendonça, então presidente do UNE, intitulada a “UNE segue os rastros”, revela que o movimento estudantil se colocava de modo engajado contra o Sistema Nacional de Informações e as ASI/AESI. Nota-se, também, que Sergipe não foi uma exceção a esse posicionamento. Lideranças do movimento estudantil universitário, no período e funcionários que atuaram junto a AESI/UFS, confirmam episódio parecido, no qual estudantes descobriram arquivos semelhantes e, como forma de protesto, os destruíram (CARVALHO, 2008).

Não obstante a importância simbólica desses protestos e mesmo a intenção de apagar os traumas e ressentimentos que esses documentos poderiam suscitar, os registros destes órgãos de segurança e informação configuram-se em importantes fontes de estudo sobre os estudantes, a universidade e a sociedade brasileira, no período.

Observa-se, assim, um duplo desmonte desses arquivos junto às Instituições de Ensino Superior, no país: - um oficial, ocorrido com o esvaziamento dos arquivos pelas autoridades, e outro social, decorrente dos protestos estudantis contra as reminiscências da ditadura. Esses desmontes, por algum tempo, alimentaram a impressão de que só seria possível trabalhar o assunto através de entrevistas, notas esparsas nos jornais ou acessando arquivos do SNI ou sobre a ditadura localizados no Rio de Janeiro, São Paulo ou Brasília.

Mas apesar de tudo isso, nos arquivos do Programa de Documentação e Pesquisa Histórica – PDPH/DHI/UFS – e no Arquivo Central da UFS, alguns registros sobreviveram e têm sido trabalhados nas últimas décadas: correspondências expedidas e recebidas, atas de conselhos, peças teatrais censuradas, termos de inquérito e relatórios. Limitando-se ao exame da correspondência expedida e recebida, percebe-se que, a partir de 1969 a Divisão de Segurança e Informação – DSI, um dos braços de apoio do Sistema Nacional de Informações, elegera como foco de suas preocupações a atuação política e/ou cultural dos estudantes universitários. Preocupação que a levaria a montar em 1971, junto à UFS, a Assessoria Especial de Segurança e Informação – AESI –, mais um tentáculo da comunidade de informações e segurança nacional (Resolução nº 16/ CONSU, 06 de agosto de 1971).

Os primeiros registros dessas correspondências, mantidas entre a reitoria da universidade e o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, apontam alguns estudantes

como causadores da “intranquilidade pública”. E, em anexo, a essa primeira correspondência, seguiu uma lista com os nomes dos alunos que participaram da agitação estudantil de 1968 (Of. 26 de fevereiro de 1969). Neste documento, especificamente, aparece o nome de Laura Marinho Tourinho Ribeiro, estudante de História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Logo em seguida, no dia 01 de março de 1969, o ofício circular nº 10/69/GR, fazendo remissão ao ofício confidencial de 26 de fevereiro daquele ano, solicita que os respectivos diretores das instituições que passaram a compor a Universidade Federal de Sergipe, no caso as então faculdades isoladas, naquele momento ainda denominadas de institutos e atualmente denominadas de centros, tomassem providências em relação aos “(...) estudantes constantes nas relações que acompanharam o ofício CONFIDENCIAL (...)” , comparecendo para tratar de assunto “urgente e inadiável”.

O exame desta documentação chama atenção pelo volume de referências feitas aos estudantes universitários, em Sergipe, por esses órgãos. Essa documentação persistentemente recomenda às autoridades vigilância e controle em relação às experiências políticas e/ou culturais estudantis. Escovar os contrapelos desta documentação, parafraseando Walter Benjamin, pode ajudar a entender melhor uma parte dessa história (1994, p.225).

Discutindo a bibliografia

...instituições viviam sob o acompanhamento dos órgãos de informação, as relações pessoais predominando de modo mais acentuado, as formas de participação sendo substituídas pelos métodos de cooptação, as forças intermediárias enfraquecidas (1997, p.63)

Em Sergipe, como em outros estados, estes órgãos passaram a vigiar as manifestações políticas e culturais dos estudantes. Encontros, comemorações, passeatas, desfiles, trotes, jornais ou mesmo grupos de estudos e de teatro passaram a ser objeto de atenção destes órgãos. O país vivia um momento no qual o exercício das liberdades políticas e de expressão, sofria restrições e era crescente o medo e a insegurança causados pelo clima de delações. Em descompasso com as diretrizes colocadas pelo Estado que buscava controlar a sociedade, uma parte da juventude mostrou-se irreverente, criativa e disposta a alternativas. Eles não silenciaram e criticaram a conjuntura política naquele

momento. As frases colocadas no trote dos calouros aprovados no vestibular de 1967, ainda nos tempos das faculdades isoladas, um ano antes da criação da UFS, em 1968, ilustram essa crítica irreverente e política:

*“A Revolução e a Democracia:
Revolução ajudou a Democracia”.*
*“A Energipe é ...
De parabéns a Energipe que proporcionou o aumento da população”.*
*“Matemática Moderna:
Matemática moderna o Progresso dos Estados Unidos está
diretamente proporcional ao subdesenvolvimento do Brasil”*
*“Castelo:
Castelo, casarão velho que vive nos assustando com histórias de
Fantasmas”.* (Gazeta de Sergipe, 12 de março de 1967).

Estes estudantes universitários passaram então a despertar o olhar vigilante da nova ordem política e de sua Ideologia de Segurança Nacional (MARTINS FILHO, 1987; ORTIZ, 1985).

Dentro de uma lógica estrategista e disciplinar, a chegada ao poder dos militares, em 1964, através de um golpe de Estado, atendia aos interesses de setores da sociedade civil brasileira preocupados com os rumos que as reformas de base estavam tomando, particularmente, em regiões onde as tensões sociais ligadas à terra e aos movimentos de educação e cultura popular se avolumavam (BACELAR, 2007, p.35). Neste contexto, o golpe atendia aos interesses de setores da sociedade civil que estavam temerosos com o rumo que os discursos e algumas ações reformistas estavam seguindo. Mas do ponto de vista político, para além dos discursos populistas que apontavam para um movimento “revolucionário” de aprofundamento das transformações sociais, o golpe civil-militar ocorreu sem grandes resistências, mesmo em estados onde os governadores ensejavam um discurso de apoio às reformas de base, como foi o caso de Sergipe (DANTAS, 2004).

Em parte, isso pode ser explicado pela opção política de João Goulart, então presidente do país, em evitar o conflito armado e mesmo, enquanto ruralista, em não levar à frente uma proposta efetiva de reforma agrária. Em parte, também, devido às orientações do Comitê Central do Partido Comunista Brasileiro, que, desde 1958, esboçara como estratégia para o país o caminho do nacional-popular que deveria percorrer o campo das disputas democráticas e da legalidade (VIANNA, 1996). Não obstante o sucesso da revolução cubana que empolgava o imaginário social de estudantes, sindicalistas, militantes políticos, trabalhadores urbanos e rurais. Ainda estava viva e não cicatrizada

nas memórias do alto comando do partido, o duro aprendizado político da não bem sucedida Intentona Comunista em 1935. Processo que levou o país à ditadura do Estado Novo, e, com esta, prisões, torturas e assassinatos de importantes quadros do partido.

Os militares, por sua vez, ao tomarem o poder, buscaram impor ordem e disciplina à sociedade brasileira. Para isso, valeram-se de sua formação e das estratégias que conheciam para combater “os inimigos da ordem pública e da segurança nacional” (BAFFGA, 1998). Mas quem seriam esses inimigos que mereceriam a atenção dos órgãos de segurança e informação nacional? Era necessário identificá-los, conhecê-los e agir preventivamente, antecipando os seus passos. Foi dentro dessa lógica que os militares passaram a fortalecer o Serviço Nacional de Informação, ligando-o diretamente à presidência. Procedimento também aplicado à Divisão Segurança e Informação – DSI, que passou a atuar diretamente junto aos Ministérios (FIGUEREDO, 2005). E, por fim, as Assessorias Especiais de Segurança e Informação – AESI/ASI, que passariam a atuar junto a diferentes órgãos e instituições da administração federal, no caso em tela, junto à Reitoria da Universidade Federal de Sergipe.

Entender os estudos sobre como atuaram os órgãos de segurança e informação no sentido de identificar, vigiar e controlar os estudantes classificados como agentes causadores da “intranquilidade pública” expressa o norte desta discussão. A respeito, vale mencionar a reflexão de Roberto Schwarz (2007) que, ao examinar a política cultural brasileira, no período, percebeu a clara divisão de águas entre atuação dos estudantes, antes e depois do golpe de 1964, tendo em vista que, após este acontecimento, o governo buscou romper as relações dos estudantes com os movimentos de educação e cultura popular, com os sindicatos, com as ligas camponesas e com os partidos de esquerda.

Laços construídos através de experiências/movimentos que vinham desde os anos 50, como Movimento de Cultura Popular e o Movimento de Educação de Base, nos quais os estudantes universitários participavam como monitores, e da UNE-Volante e dos Centros Populares de Cultura que disseminavam a idéia da arte engajada, através de jovens estudantes e artistas (FÁVETO, 1983; RIDENTI, 2000). Tentativa de rompimento que se revelou insuficiente para conter a reorganização e os protestos estudantis, nos anos seguintes. Protestos que se intensificaram em Sergipe, como em outros estados do país, no decorrer 1968 (MARTINS FILHO, 1987). As repercussões destas mobilizações serviram de justificativa para que os militares decretassem o fechamento dos órgãos de representação estudantil e passassem a vigiar, prender e

torturar os líderes estudantis, enrijecendo ainda mais o Golpe de Estado decretado em 1964.

Interpretando o contexto dessa nova ordem política, o historiador Ibarê Dantas evitou a polêmica entre aqueles que defendiam a idéia de “revolução”, como estratégia para positivar o regime, e aqueles que interpretaram como golpe os fatos decorrentes da nova ordem política, aproximando-se de uma terceira postura interpretativa que passou a tratar a questão como uma “contra-revolução”, tendo em vista que para aqueles que compartilham desta posição “... antes havia uma revolução em marcha, visando a transformar o regime liberal democrático em socialista...”. Entendimento que para Dantas seria “... mais apropriado qualificar a intervenção dos militares de contra-revolução, tanto pelo seu caráter preventivo e neutralizador das tendências que se esboçavam, quanto pelo seu sentido propositivo...” (DANTAS, 1997, p.xix). A “contra-revolução” teria ocorrido como uma resposta à ameaça representada pelos partidos e grupos políticos simpáticos à idéia do nacional-popular que ganhavam forma e corpo no prelúdio da crise de representação política do populismo no Brasil, às vésperas de março de 1964.

Este trabalho, por sua vez, apropria-se da percepção de que os estudantes partilhavam as discussões políticas e culturais do período em estudo no sentido “ (...) da crítica política, da crítica dos costumes, na luta para destruir e superar determinadas correntes de sentimentos e crenças, determinadas atitudes diante da vida e de mundo (...)”(GRAMSCI, 1978). Mas não incorpora a idéia de que se vivia um momento contra-revolucionário, e, sim, os desdobramentos de um golpe contra a democracia, as reformas de base, a liberdade de expressão e as garantias estabelecidas pelo Estado de Direito (DREIFUSS, 1987; TOLEDO, 2004; FICO, 2004).

Posição historiográfica assentada no entendimento de que não havia uma revolução em curso, por ocasião da tomada do poder por parte dos militares apoiado por uma parcela da sociedade civil. Apesar dos discursos inflamados que antecederam a deposição de João Goulart, não havia nenhuma orientação por parte das esquerdas no sentido de tomar o poder pela força, a exemplo do que havia ocorrido em Cuba, alguns anos antes. Não havendo uma revolução em curso, logo não haveria como alegar trata-se de uma “contra-revolução”. Em Sergipe, não se notou um movimento pré-revolucionário, de caráter armado, não obstante Sergipe ter um governador afinado com o discurso das reformas, um bispo progressista que estimulava os movimentos de educação e cultura popular e a organização dos camponeses e de setores da grande imprensa simpáticos a

causa socialista. A presença do PCB, com sua orientação legalista, à frente de movimentos sociais em Sergipe naquele momento, parece ter corroborado no sentido de evitar posturas mais radicais. No que se refere aos estudantes, o próprio Ibarê Dantas observou, que de modo geral, “... ficou bem caracterizado o predomínio do grupo do PCB dentro do meio estudantil universitário sergipano” (1997, p.81).

Essa liderança do PCB entre as fileiras do movimento estudantil em Sergipe, já se evidenciava em 1964. Naquele momento, os estudantes não esboçaram uma reação mais ordenada contra a nova ordem política que se estabelecia, não obstante o sentimento de engajamento político que vinham demonstrando desde o início dos anos 60, a exemplo da greve por um terço de representação estudantil nos conselhos deliberativos das Instituições de Ensino Superior. Acontecimento que havia desgastado os líderes estudantis ligados à ala progressista da Igreja Católica que estavam à frente das entidades representativas dos estudantes universitários (LIMA e ARANTES, 1984). Em Sergipe, estes acontecimentos culminaram com a substituição da Juventude Universitária Católica por integrantes do PCB na liderança no movimento estudantil, antes do golpe civil-militar em 1964 (CRUZ, 1999). Estes, por sua vez, estavam mais suscetíveis às orientações do partido que não tinha como propensão nem a luta armada nem recursos logísticos para se contrapor ao golpe. A expressão de um estudante, recém formado na ocasião do golpe, de que se vivia “(...) um silêncio profundamente eloqüente” (Alencar Cardoso, entrevistado pelo autor em 1998), ilustra o sentimento de relativa “imobilidade” de muitas das lideranças estudantis na época. Se após o golpe de 1964 os militares buscaram controlar as instituições estudantis tentando transformar os centros acadêmicos em diretórios acadêmicos, as uniões estudantis em diretórios estaduais, e a UNE em diretório nacional, em 1968, foi preciso decretar a ilegalidade de suas instituições, prender seus líderes, e, sobretudo estudá-los e vigiá-los para estabelecer o controle e a disciplina que a ordem pública desejava.

Evidentemente, Ibarê Dantas tem o mérito de descortinar parte destes acontecimentos da história nacional em Sergipe. Sua análise sobre os documentos apontados discute a posição da Universidade Federal de Sergipe em relação às “ordens” de enquadramento dos estudantes listados pelos órgãos de segurança, nos artigos do Decreto-Lei nº 477, de 26 de fevereiro de 1969, o que significaria a expulsão dos respectivos estudantes. Posição não assumida pela então Reitoria da UFS que encaminhou os processos no sentido de repreender disciplinarmente os estudantes e mesmo cassando seus direitos políticos sem, contudo, expulsá-los.

Postura não coincidente com a assumida pela Universidade Federal da Bahia- UFBA, cuja Reitoria assumiu o discurso e a identidade da Ideologia de Segurança Nacional, colocando-se contra professores, funcionários e estudantes que não estivessem ao lado da nova ordem que se estabelecia (BRITO,2003). Em particular, essa análise comparativa é ainda mais reveladora quando confrontada com o estudo sobre a atuação da AESI/UFBA junto ao Instituto de Física na Bahia, no período análogo (CLEMENTE, 1996). Este autor esmiúça o trabalho de espionagem, perseguição e punição comandado por esse órgão de segurança e informação, com a chancela da reitoria da UFBA, contra estudantes, professores e funcionários daquele Instituto.

A comparação destes dois trabalhos reforça a tese, que se avoluma nesta reflexão, de que não é possível pensar a ditadura militar, no Brasil, apenas como uma deliberação dos órgãos centrais de Segurança e Informação. No caso em tela, os desdobramentos desta política ideológica deve ser avaliada também a partir dos diferentes contextos estaduais e institucionais em que ela foi implementada ou não. É nesta perspectiva que os documentos encontrados nos arquivos da Universidade Federal de Sergipe possibilitam apreender o olhar específico dos órgãos de segurança e informação sobre os estudantes. Interpretação que se insere na atual tendência da historiografia, sobre essa discussão, em valorizar os estudos regionais (FICO, 2004). E a partir deles entender como a ditadura não foi apenas algo pensado de cima para baixo, mas também foi articulada a partir das experiências e desdobramentos ocorridos nos diferentes estados do país.

Neste sentido, é importante valorizar também a contribuição de trabalhos como o de Adriana Melo Carvalho (2005) e o de Gislaine Santos Carvalho (2008). O primeiro, por reunir os documentos relativos à correspondência dos órgãos de segurança e informação com a Universidade Federal de Sergipe, em particular, o então Instituto de Filosofia. Estes documentos localizados junto à documentação do Departamento de História da UFS, atualmente sobre a guarda do Programa de Documentação e Pesquisa Histórica -PDPH, relevam determinações, orientações, listas e relatórios que, em seu conjunto, destacam os estudantes como objeto de preocupação dos órgão de segurança e informação que atuaram junto à UFS. O segundo trabalho destaca-se por esmiuçar a história da AESI/UFS, a partir do confronto dos documentos existentes no PDPH com os documentos correlatos encontrados junto a atas do Conselho Universitário e do Arquivo Geral da UFS. Este trabalho também se destaca por ter realizado entrevistas, através do uso metodológico da história oral, com atores sociais que, à época, eram

estudantes e funcionários da universidade. Esses trabalhos indicam, a partir das fontes pesquisadas, possibilidades para aprofundar a compreensão de parte desta história ainda muito presente.

A vigilância sobre os estudantes da UFS

Pressionada pelos militares da 6ª Região Militar, representada em Sergipe pelo 28º Batalhão de Caçadores, a administração da UFS resolveu não expulsar os estudantes que apareciam na lista dos que, segundo os militares, “lideravam os movimentos que intranquilizam” os estudantes e a sociedade (Portaria nº1 de 19 de março de 1969). Curiosamente, aqueles que, anos antes, desfilavam nas ruas de Aracaju, comemorando a entrada no ensino superior e parando as principais ruas do centro comercial e administrativo da Capital do Estado, como se pode acompanhar pelos noticiários do período:

O trote dos calouros de nossas escolas superiores, comprovadamente, faz parte de nossa paisagem urbana. Era incalculável o número de pessoas que se aglomeravam desde o início da Rua Pacatuba na Praça Fausto Cardoso, atingindo os prolongamentos das ruas João Pessoa e José do Prado Franco para assistir a essa demonstração de espírito juvenil (Gazeta de Sergipe, 26/04/1960),

passaram, neste outro contexto, a ser vistos como causadores da “intranquilidade pública” e tiveram seus direitos de representação estudantil suspensos. Ilustram essa mudança de perspectiva as alíneas “a” e “b” da estabelecidas pela Portaria nº 29, referendada pelo Conselho Universitário da UFS:

- a) SUSPENDER DO EXERCÍCIO DE SUAS FUNÇÕES, a partir desta data, os estudantes cujos nomes constam da referida citação e que estão dispondo cargos nas Direções dos Órgãos de Representação estudantil ou exercendo a Representação do cargo ... (sic)
- b) DETERMINAR QUE NENHUM DOS QUE TEM seu nome incluído na relação poderá concorrer a eleições ou ser indicado para exercer as representações aos cargos referidos na alínea anterior. (Portaria nº29 de 19 de março de 1969).

Essa resolução colocava um encaminhamento para as determinações dos órgãos de segurança e informação que propugnavam pela expulsão dos estudantes listados como

agitadores provocadores da “intranquilidade pública”. Embora dura, essa deliberação do Conselho Universitário, expresso na portaria assinada em 01 de março e publicada em 19 de março daquele ano, permitiu que estes estudantes não fossem expulsos, mais respondessem disciplinarmente por suas atitudes e tiveram restringidos os seus direitos de representação política, não podendo exercer cargos nem participar de eleições estudantis. Ibarê Dantas, ao consultar a documentação, identificou estes estudantes a partir de seus cursos: no curso de Direito, estavam: Antonio Jacinto Filho, Benedito Figueiredo, Carlos Cleber Nabuco Teixeira, Elias Hora Espinheiro, Jackson Barreto Lima, Jackson de Sá Figueiredo, João Augusto Gama da Silva, João de Deus Góis, Jonas da Silva Amaral Neto, José Anderson Nascimento, José Sérgio Monte Alegre, Josefa Lourindo Novais, Mario Jorge Menezes Vieira, Moacir Soares da Mota, Otoniel da Silva Vieira Neto, Paulo Parrocho Nou, Wellington Dantas Manguiera Marques; do curso de Economia: Antonio Vieira da Costa e Dilson Menezes Barreto; do curso de Letras: Janete Correia de Melo e Elvidina Macedo de Carvalho; do curso de Medicina: Ilma Menezes Fontes, José Alves Nascimento, José Rolemberg Filho e Maria Janete Sá Figueiredo; do curso de Química: Francisco Carlos Nascimento Varela e José Jacob Dias Polito; e do curso de Serviço Social: Elze Maria dos Santos, Hendricks Johannes Sprabel e João Bosco Rolemberg Côrtes (DANTAS, 1997, pp.102-103).

Em julho de 1970, uma segunda relação coloca mais cinco estudantes no *roll* dos que deveriam ser enquadrados no Decreto-lei nº 477. Entre estes, chama atenção o nome do estudante de história José Ibarê Costa Dantas. Segundo Dantas, diante desta nova “... interpelação, João Cardoso do Nascimento Júnior não se intimidou. (...), repetindo o procedimento anterior. Baixou portaria acrescentando os nomes referidos ‘à relação de que trata a portaria nº 29 de março de 1969 (DANTAS, 1997, p.105). E ainda a criação de uma comissão de inquérito presidida pelo prof. Fernando Porto para apurar os atos de estudantes acusados de gerar “intranquilidade pública”. O presidente desta comissão de inquérito reduziu a termo o depoimento dos estudantes, e ainda ouviu os professores a respeito da conduta dos alunos cujos nomes foram acrescentados na portaria nº29. Ao fim do processo, o nome destes últimos alunos foi retirada da lista daqueles que tiveram seus direitos estudantis suspensos.

Avaliando a documentação e a bibliografia a respeito, observa-se que as constantes cobranças dos órgãos de segurança e informação, em parte, se deviam em razão da demora nos encaminhamentos solicitados e mesmo por conta das resoluções que estes encaminhamentos recebiam. O não atendimento às demandas da DSI, que funcionava

junto à Delegacia da Educação do Ministério da Educação e Cultura – DEMEC, a qual a universidade estava vinculada, pode ter inclusive justificado a criação de mais uma órgão para a comunidade de segurança e informação. Uma assessoria especial passou a funcionar diretamente junto a instituições federais como a UFS para efetivar a política vigilância e controle do SNI.

Observa-se também que a atitude protelatória da reitoria e a postura corporativa dos conselheiros contribuíram, em certo sentido, para preservar a autonomia universitária e proteger o seu corpo discente, docente e funcional. Terminando por adiar e mesmo evitar determinadas sanções e enquadramentos que os militares através dos órgãos de segurança e informação, buscavam impor.

Em relação aos estudantes, é possível ainda acrescentar mais um ponto para reflexão, não obstante o momento político que o país atravessava. O “espírito juvenil” que eles representavam à luz do olhar da sociedade civil, em Sergipe, não se configurava como uma ameaça, mesmo considerando as discordâncias de cunho político e ideológico. Isto pode ser mensurado a partir das posturas de professores, funcionários e alunos ouvidos na comissão de inquérito presidida pelo prof. Fernando Porto:

Apesar de tão diversas fontes, nenhuma informação incriminou pessoas ou fatos de comportamentos suspeito, nem mesmo levantando – suspeitos que justificassem um prolongamento ou aprofundamento da investigação, inclusive no que diz respeito à constituição do Diretório cuja a diretoria foi composta mediante entendimento entre a Direção – e o corpo docente, como se vê dos diversos depoimentos, confirmados pelas próprias declarações da Diretoria do Instituto. (Of. s/nº de 28 de fevereiro de 1970 encaminhado ao Magnífico Reitor da UFS)

além das orientações e cobranças constantes para que as universidades controlassem os estudantes para que eles não participassem de atividades classificadas pelos militares como “agitações”. Foram divulgadas informações sobre livros que não deveriam ser lidos, os perigos da imprensa estudantil, a exemplo do jornal “movimento”, da necessidade de proibir a participação dos estudantes em encontros, numa clara referência à então recente memória do XXX Congresso da UNE, realizada em Ibiúna, São Paulo, em 1968.

Entre os documentos localizados, chama atenção um relatório dos órgãos de segurança e informação, baseado em documentos apreendidos em um aparelho do PCB. Este relatório foi divulgado com a intenção de informar às autoridades a acerca do grau de

organização do movimento estudantil e de como os movimentos de esquerda estavam infiltrados no Movimento Universitário – UM. Mas o conteúdo deste relatório, feitas as devidas ponderações em razão da finalidade de sua divulgação, também revela como quadros do PCB avaliaram o movimento estudantil, a partir da conjuntura política naquele momento.

Esta situação ajudou a repressão dirigida à Universidade, facilitando o fechamento da maioria dos DA e a expulsão de grande número de seus membros; o término das entidades coordenadoras; a aposentadoria compulsória de professores esquerdistas e a desmontagem da imprensa estudantil esquerdista. Isto, conjugado com a política dos esquerdistas, agravou os problemas do movimento de massa e levou à deteriorização crescente a vida política e orgânica do UM. (Relatório da situação atual do “ movimento estudantil”, através da análise de documentos apreendidos e informações obtidas).

Fechamento dos Diretórios Acadêmicos – DA's –, fechamento da UNE, aposentaria de professores e desmonte da imprensa estudantil, este é o quadro avaliado pelo PCB, nos documentos apreendidos. Estas informações, mesmo que filtradas e manipuladas, revelam não só a intenção dos militares em informar a situação em que se encontrava o movimento estudantil universitário, com também deixa escapar a leitura do PCB a respeito daquele período histórico, em particular, a respeito do movimento estudantil. O relatório deixa sobressair a crítica do PCB às denominadas descendências reformistas democráticas pela luta armada, as quais o partido também atribuiria parte da responsabilidade pelo enrijecimento imposto pela ditadura militar contra os movimentos de massas, posição de enfrentamento que o partido não assumiu.

Considerações finais

Ao ressaltar a riqueza desta documentação e a importância da bibliografia trabalhada, esta reflexão mostra que este é ainda um tema em aberto e chama atenção para o fato de que sua interpretação ainda não foi devidamente aprofundada. Em particular, levanta a necessidade de se buscar, junto aos arquivos da UFS outros documentos que possam ampliar o horizonte dessa discussão, ao tempo que reforça o debate acadêmico e político a respeito da liberação dos arquivos atinentes à ditadura militar no Brasil e na América Latina.

Nesta perspectiva, o presente estudo colabora no entendimento de que os desdobramentos da ditadura militar e de sua repressão sobre o movimento estudantil também ocorreram em estados fora do eixo Rio-São Paulo. Exemplos como os narrados neste artigo podem contribuir para alargar o entendimento a respeito deste passado ainda muito presente.

Referências bibliográficas:

- A *UNE contra o SNI*. São Paulo: Alfa-Omega, 1987. (Obra coletiva)
- BAFFGA, Ayrton. *Nos porões do SNI: o retrato do monstro de cabeça oca*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet, 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BRITO, Antonio Mauricio F. *Capítulos de uma história do Movimento Estudantil na UFBA (1964-1969)*. Salvador: UFBA, 2003. (Dissertação de mestrado).
- CARVALHO, Adriana Melo. *Universidade Viglada: Documentos para a História da Ditadura Militar na UFS (1969-1977)*. São Cristóvão: UFS, 2005. (monografia de graduação)
- CARVALHO, Gislaine Santos. *Espionagem, vigilância e perseguição: a história da AESI em Sergipe*. São Cristóvão: UFS, 2008. (monografia de graduação)
- CLEMENTE, José Eduardo Ferraz. Perseguições, espionagem e resistência: o Instituto de Física da Universidade Federal da Bahia durante a ditadura militar (1964 – 1979). In: *Revista da SBHC*, Rio de Janeiro: v. 4, n. 2, , jul | dez 2006.
- COMBLIN, Joseph. *A Ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina*. RJ: Civilização Brasileira, 1978.
- CARVALHO, Gislaine Santos. *Espionagem, vigilância e perseguição: a história da AESI em Sergipe*. São Cristóvão: UFS, 2008. (monografia de graduação)
- CRUZ, José Vieira da. “O engajamento político-cultural dos estudantes sergipanos no início dos anos 60” in: *Caderno do Estudante*. São Cristóvão: UFS/CIMPE,v.2, 1999, pp.99-114.
- CUNHA, Luiz Antônio; Góes, Moacyr de. *O Golpe na Educação*. 11º edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.
- DANTAS, Ibarê. *A Tutela Militar em Sergipe. 1964-1984: partidos e eleições num estado autoritário*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1997.
- _____. *História de Sergipe: República (1889-2000)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- DREIFUSS, René Armand. *1964: A Conquista do Estado – Ação política, Poder e Golpe de Classe*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FÁVERO, Osmar (Org.). *Cultura popular e educação popular: memórias dos anos 60*. Rio de Janeiro: Edições Graal,1983.

FICO, Carlos. *Como Eles Agiam – Os Subterrâneos da Ditadura Militar: Espionagem e Polícia Política*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 24, nº 47, 2004.

FIGUEIREDO, Lucas. *Ministério do Silêncio : A história do serviço secreto brasileiro de Washington Luís a Lula: 1927-2005*. RJ: Record, 2005.

GRAMISCI, Antônio. *Literatura e vida nacional*. Tradução e seleção Carlos Nelson Coutinho. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LIMA, Aroldo e ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular da JUC ao PC do B*. São Paulo: Alfa-omega, 1984.

MARTINS FILHO, João Roberto. *Movimento Estudantil e Ditadura Militar, 1964-1968*. Campinas: Papirus, 1987.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira Identidade Nacional*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RIDENTI, MARCELO. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

SLENES, Robert W. O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. *Estudos Econômicos* 13, nº. 1, 1983, pp. 117-150.v

TOLEDO, Caio Navarro de. “1964: O golpe contra as reformas e a democracia” in: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.24, nº47, jan-jun, 2004, p.13-28.

VIANNA, Luiz Werneck. Caminhos e Descaminhos da Revolução Passiva à Brasileira. *Revista Dados*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, 1996.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

COMUNICAÇÕES

“CABELO, BARBA E BIGODE”: MEMÓRIA DOS BARBEIROS EM SERGIPE (1960-2007)²²

Eduardo Lopes Teles

Graduando em História da Universidade Federal de Sergipe
(PIBIC-CNPq/UFS/HOPNET)

Antônio Fernando de Araújo Sá

Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe
(orientador – HPOPNET/UFS)

RESUMO

A historiografia contemporânea, cada vez mais, tem se voltado para o registro de grupos sociais anteriormente excluídos do discurso histórico. Nesse sentido, o Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste, vinculado ao Departamento de História e ao Mestrado em Letras, lançou o projeto “*Cabelo, Barba e Bigode*”: memória dos barbeiros em Sergipe (1960-2007), com o objetivo de reconstituir a trajetória de uma categoria profissional sobre a qual as informações são quase inexistentes. A pretensão é perceber as formas de organização e parte da história silenciada dos barbeiros em Sergipe através de suas memórias, onde nos valem da História Oral. Escrever a história dos barbeiros em Sergipe possibilitou-nos pensar as transformações do mundo do trabalho em nosso estado ao longo dos últimos cinquenta anos, contribuindo também para reiterar a importância da História Oral para a escrita da História Social do Trabalho.

Palavras-chave: História Social do Trabalho, História Oral, Barbeiros

ABSTRACT

The contemporary historiography, more and more, turns itself to the register of social groups previously excluded from historical speech. Then, the *Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste* entailed to the History's Department and at the Language Mastership, has launched the project "Hair, beard and Mustache": memory of barbers in Sergipe (1960-2007), with the objective of reconstituting the trajectory of a professional category even knowing the information is practically inexistent. The pretension is to perceive the forms of organization and part of the silenced history of the barbers in Sergipe through their memories, in which we will use the Oral History. Writing their history in Sergipe enabled us to think about the changes in the job field in our state in the last fifty years, also contributing to reiterate the Oral History importance for the Social History of Work writing.

²² Esta comunicação é uma versão adaptada do Relatório Final do projeto “Cabelo, barba e bigode”: memória dos barbeiros em Sergipe (1960-2007) apresentado a Coordenação de Pesquisa (COPES) vinculada a Pro-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROGRAD) da UFS, que concorreu ao Prêmio Destaque Iniciação Científica da UFS obtendo Menção Honrosa.

Key-words: Work's Social History, Oral History, Barbers.

A Escola dos Annales, ao se pautar pela idéia de que todas as ações humanas são dignas da atenção da História, colocou em xeque a História construída com base nos grandes acontecimentos, grandes personagens, propugnando a ampliação da noção de fonte histórica para além do documento escrito oficial. Desse modo, as pesquisas desenvolvidas pelos estudiosos ligados a esta Escola contribuíram para o registro de personagens anteriormente excluídos da escrita histórica, os que estão fora dos documentos oficiais. Isso vai requerer o desenvolvimento de metodologias para o auxílio no trato com uma maior variedade de evidências por parte do historiador, explicando o diálogo com as ciências humanas e a incorporação de metodologias oriundas de outros campos do saber (como a Sociologia e a Antropologia) na contemporaneidade.

A moderna História Oral surgiu logo após a Segunda Guerra Mundial, em 1948, na Universidade de Columbia em Nova York, onde Allan Nevis utilizou o termo pioneiramente para indicar uma nova postura em relação à formulação, difusão e tratamento das entrevistas. Foi resultado da necessidade de se captar as experiências vividas pelos que estiveram envolvidos nesse conflito, conjuntamente com o avanço dos meios de comunicação, que permitiu que as narrativas orais fossem registradas por meio do gravador. Esse processo vai se acentuar com a utilização das entrevistas nos programas de rádio e a transcrição dos depoimentos nos jornais e mais tarde na televisão, onde os primeiros programas de entrevistas deram destaque a heróis e grandes figuras.

Somente na década de 1960, na Universidade de Essex, na Grã-Bretanha, é que a reunião de relatos pessoais se volta para as pessoas comuns, os que não detém o poder, destacando-se o trabalho do historiador Paul Thompson, pioneiro na reflexão e na utilização desse método de registro histórico (FREITAS, 2002, p. 30). A História Oral emerge então como uma metodologia necessária no trato com um novo tipo de fonte: a memória. A incorporação dos depoimentos como fonte histórica traz à luz os mais diversos grupos que dão vida a sociedade como sujeitos ativos na construção da História, em detrimento dos grandes homens. Desde então, negros, prostitutas, homens

pobres, mendigos tem suas histórias de vida recolhidas através de um gravador e incorporadas como fontes para o discurso histórico.

O interesse do professor Samuel Cohn, do Departamento de Sociologia da Universidade Texas A & M (EUA) em registrar para sua pesquisa alguns depoimentos de barbeiros e cabeleireiros, fez com que nos voltássemos para esses profissionais excluídos de nossa historiografia, sobre os quais paira uma escassez de fontes. Como a proposta do *Grupo de Pesquisa História Popular do Nordeste* é produzir novas versões historiográficas, principalmente as que contestam a hegemonia da História Oficial, juntamos o útil ao agradável, e colocamos em execução o projeto “*Cabelo, barba e bigode*”: *memória dos barbeiros em Sergipe (1960-2007)*, já que as pesquisas do professor norte-americano, mesmo sendo de cunho sociológico, já indicavam que a memória coletiva dos barbeiros nos forneceria amplas possibilidades de contar o que não foi contado sobre a História de Sergipe.

À medida que avançávamos na recolha dos testemunhos, percebíamos que nosso trabalho era a ponta do *iceberg* sobre a parte que cabe aos barbeiros na História do Trabalho em nosso estado. Diga-se de passagem, sobre este campo da História de Sergipe ainda permanecem muitas lacunas.

Neste artigo, pretendemos socializar os resultados obtidos após um ano de execução do projeto. Para isso, faremos um breve histórico da trajetória dos barbeiros no Brasil, com base na escassa literatura que conseguimos levantar e uma breve análise sobre cinco entrevistas transcritas das nove colhidas pelo projeto.

UM POUCO DA HISTÓRIA DOS BARBEIROS NO BRASIL

Os indícios acerca dos barbeiros no Brasil remontam ao início do período colonial quando o ofício aqui chegou com os padres jesuítas. Em 1549, os barbeiros, como os cabeleireiros, eram inseridos nas classificações de artes e ofícios no Brasil como artes distintas, diferença que permanece até os dias de hoje. Porém, a atuação e modo de trabalho dos barbeiros não são registrados, embora possamos constatar indícios de sua existência apenas (AUED, 1999, p. 23).

O ofício de barbeiro como todos os demais ofícios trazidos pelos jesuítas eram ensinados aos nativos brasileiros com o objetivo de instaurar a civilização na nova terra. Para impor a forma de vida dos jesuítas, destituíam-se as formas sociais de produção e a

vida dos índios. Criar a laboriosidade entre os índios não foi nada fácil, isto devido a seu nomadismo ancestral (AUED, 1999, p. 22). Mas foram os “*cirurgiões-barbeiros*”, *portugueses e castelhanos, cristãos-novos ou meio-cristãos-novos dos séculos XVI e XVII* que podem ser considerados os primeiros barbeiros do Brasil (SANTOS FILHO, 1991, p. 340).

Do século XVII até fins do século XIX, a profissão de barbeiro vai ser relegada aos escravos, que se destacavam como barbeiros ambulantes. Eles trabalhavam para os seus senhores cortando cabelo e aparando barbas dos negros de ganho e dos homens livres pobres que, *muitas vezes possuíam aprendizes escravos* (SANTOS FILHO, 1991, p. 341). Esses negros, mulatos e até homens livres pobres, que atuavam como barbeiros, possuíam um *instrumental que incluía navalhas, pentes, tesouras, lancetas, ventosas, sabão, pedras de amolar, bacia de cobre, escalpelos, boticões, escarificadores, alçapremas, torqueses e sanguessugas* (SANTOS FILHO, 1991, p. 341).

Debret vai retratar a atuação deste profissional que, no Rio de Janeiro, durante o início do império é *quase sempre negro ou pelo menos mulato* e desenvolve a atividade de *barbeiro hábil, um cabeleireiro exímio, um cirurgião familiarizado com o bisturi e um destro aplicador de sanguessugas*, que sabia até *executar, no violão ou na clarineta, valsas e contradanças* (DEBRET, 1965, p. 151). Daí pode-se entender que há um acúmulo de atividades por esse profissional, que o diferencia de certa forma do cabeleireiro. Debret ainda explicita que *alguns cabeleireiros mais decentes, hispano-americanos, vindos em 1822 de Montevideu, e, principalmente, os camarins perfumados dos cabeleireiros franceses da Rua do Ouvidor. Aí, com efeito, se instalou um dos meus compatriotas, trânsfuga de uma loja elegante da rua Saint-Honoré, em Paris... com uma modista muito inteligente* (DEBRET, 1965, p.153). Isto nos faz perceber que o cabeleireiro tinha um maior prestígio social, se tivermos em conta que os mais decentes eram estrangeiros e viviam em um meio cujos freqüentadores tinham condições financeiras razoáveis: teatros e camarins. Enquanto que os barbeiros, por serem escravos ou homens livres pobres, detinham um menor prestígio social, sendo seus fregueses pessoas de classes mais baixas.

Além disso, se os barbeiros destacavam-se *pela variedade que sabem dar ao corte de cabelo dos negros de ganho* (DEBRET, 1965, p. 149), os cabeleireiros fabricavam perucas e se instalavam com modistas. A presença de mulheres no local de trabalho dos cabeleireiros é significativa, pois, de acordo com as reflexões sobre o cirurgião-barbeiro do século XVIII, Betânia Figueiredo argumenta que *não encontramos nenhuma*

referência à presença de mulheres no ofício dos barbeiros (FIGUEIREDO, 1999). A questão de gênero é muito importante na diferenciação entre barbeiros e cabeleireiros. Isso nos leva a pensar que o barbeiro estava mais para área da saúde e das classes mais pobres e o cabeleireiro para área da higiene e beleza e das classes abastadas.

Em 1871, a atividade do barbeiro encontra-se dividida em três áreas: o barbeiro que faz barbas e corta cabelos, o barbeiro de lanceta, sangrador e o barbeiro de espadas (FIGUEIREDO, 1999). A utilização de instrumentos cortantes era um fator que identificava essas três atividades, pois eles possuíam *a habilidade de desempenhar trabalhos a partir da utilização das navalhas e dominavam o mesmo instrumental de trabalho: as navalhas, as lâminas, todos instrumentos cortantes e afiados* (FIGUEIREDO, 1999). Além disso, o barbeiro tinha como marca o trabalho manual. Uma atividade que, por estar vinculada com *a carne e o sangue* em uma *sociedade marcada pela presença do trabalho escravo, o prestígio do barbeiro não era elevado* (FIGUEIREDO, 1999). À medida que adentramos o século XX, sua atuação vai se restringindo apenas a fazer barbas e cortar cabelos.

Embora tenhamos apenas indícios dos barbeiros desde a chegada dos colonizadores, com os jesuítas, a trajetória destes profissionais é algo sobre o qual os historiadores muito pouco se debruçaram. Devido à escassez de fontes, registramos este pequeno esboço histórico para mostrar que eles estiveram presentes desde o início da colonização portuguesa no Brasil. Contudo, nossa proposta concentrou-se na atuação dos barbeiros em Sergipe no período de 1960 a 2007, valendo-se da metodologia da História Oral.

OS BARBEIROS EM SERGIPE (1960-2007)

Trabalhamos com histórias de vida de uma categoria profissional. Sobre esta modalidade, Bom Meihy diz que *o impacto conjunto da definição profissional pesa em determinadas realidades, o sentido profissional ganha relevo, onde as categorias profissionais que encontram razão de ser em procedimentos comuns, que determinam suas histórias* (MEIHY, 2005, p. 160-161). Nesse sentido, o entrevistado analisa a importância da profissão para a sociedade em que vive. Nesse caso, médicos, políticos, engenheiros, funcionários públicos de alto escalão podem ter uma maior facilidade de falar sobre sua vida profissional. Em outras profissões que “não possuem” tal prestígio

social, principalmente as que estão no campo da informalidade, há certa resistência dos depoentes em comentar sua profissão.

No caso dos barbeiros, foi notória a análise da importância de sua profissão acompanhada da reflexão de sua inserção na sociedade. Como o fez José Gonçalves dos Santos, quando disse que os *profissionais não sabem que ele (...) é um profissional digno da sociedade. Procurado pela sociedade. Um profissional muito aceito pela sociedade. Advogado, médico, engenheiro, todo mundo procura um barbeiro. Seja analfabeto, seja semi-analfabeto.*

O que percebemos durante o registro dessas narrativas de vida é que existe um grupo de profissionais que possuem uma identidade bem definida. São barbeiros que passaram por experiências parecidas. Estamos falando de uma geração de barbeiros das mais velhas de Aracaju, que tem como característica comum, em suas narrativas, a idealização do passado, acompanhada por uma idéia de decadência da profissão, quando não da afirmação de que o ofício está em vias de extinção. Numa das entrevistas concedidas, o barbeiro Luiz Francisco dos Santos demonstra essa idéia:

antigamente o barbeiro se destacava. Tinha um barbeiro em tal lugar: “Fulano é barbeiro!” (...) Pois! Mulher de rico, em Aracaju tem curso de cabeleireiro. E corta cabelo em casa. (...) Na frente [de cada casa] bota uma cadeira. (...) todo dia ganha dez ou vinte reais por dia, já ganhou seiscentos reais por mês. Pra quem tá desempregado não tem jeito como empregar valeu.

Essa característica pode ser resultado de uma não identificação dessas pessoas com as mudanças do tempo e do meio profissional em que vivem. O mundo está passando por rápidas transformações, que não são acompanhadas por alguns profissionais mais velhos. Vejamos uma passagem da narrativa de vida de José Gonçalves dos Santos: *[barbeiro] Tá em extinção. Quando essa (...) Geração que tem, acabar, já foi. Esse que resta, quando terminar, já vem novos métodos de trabalho, tudo diferente... Pra quem é antigo... Vai estranhar muito.*

Sendo assim, quatro são as questões principais acerca da realidade atual dos barbeiros, que apontam para uma crise de identidade profissional.

A primeira é a respeito das transformações no mundo do trabalho, mais especificamente ao avanço tecnológico que introduz novos tipos de ferramentas de trabalho, que, por sua vez, alteram o significado do ofício de barbeiros. Isso pode ser observado na citação abaixo do barbeiro Luiz:

Ói, a gente trabalhava com isso [com navalha]! E aqui é couro [assentador]. Que é pra amolar. Se não souber amolar e se tiver barba ruim passa e: “Ô rapaz, essa navalha tá ruim.” Aí passa tcha, tcha, tcha, tcha. Agora não, você pega uma bandinha de gilete... e bota [na navalheta]. Faz sua barba. Ou corta seu cabelo. Quando acabar joga aí. Pega uma outra nova e bota. Com uma gilete atende dois freguês. Barbeiro ruim é que não sabe amolar navalha.

Pela passagem acima, percebemos que Luiz define barbeiro pelo trabalho com a navalha. Saber amolar uma navalha é imprescindível para que se possa trabalhar de barbeiro. Sendo assim, se não há mais necessidade de navalha, pois ela foi substituída pelo navalhete, que tem lâminas substituíveis, como podemos definir um barbeiro, já que o instrumento que os identifica foi substituído? Estamos falando de um profissional que tem como marca o trabalho manual. *O trabalhador torna-se em peça humana que acompanha a máquina. Sua tarefa resume-se em manter a máquina em funcionamento que tem, como consequência, a eliminação não só das mãos, mas também dos próprios homens* (AUED, 1999, p.31). A utilização de aparelhos elétricos, como o secador e a máquina de cortar cabelo, revela as mudanças no modo de trabalhar dos barbeiros, que são obrigados a reinventar suas formas artesanais. Histórias de vida que parecem confirmar que a profissão está passando por um período de transição, por metamorfoses.

A luta entre o velho e o novo impele a que os primeiros sejam quebrados, e ela encontra arrefecimento quando novos costumes são instituídos. Mas até que isto se efetive impõe-se uma significativa transição histórica. Para sobreviverem, os personagens sociais reinventam formas artesanais, disseminam práticas de outros tempos históricos. (AUED, 1999, p.9).

A segunda questão se refere ao problema do desemprego, lembrada por Damascena:

Eu atribuo à concorrência [a decadência da profissão]. Meu irmão, tem milhares e milhares de salões por aí. Ói, não tem base né. Você tirou um curso, fez um curso hoje, dois a três meses. (...) [Bota] o salão aí lá se vai ele trabalhar com você, mesmo que não saiba. Aí vai fazer o que, vai cobrar dez? Vai cobrar dois, três mil réis. Porque ali amassa um, entorta outro né? Pra acabar de aprender. (...) Ô! Não tem emprego né. Você vê uns meninos aí, os rapazinhos novos, bom de trabalhar, fazer outra coisa, vai trabalhar de barbeiro. Ói! Home aí não tem no mundo quem acabe mais.

Esses jovens que adentram na área da higiene pessoal, em especial cabeleireiros, com formação no Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC), disputam a mesma clientela com essa geração de velhos barbeiros. Isto é facilitado, também, pela introdução dos novos equipamentos elétricos. No entanto, eles possuem um novo modo de comportamento e um novo modo de trabalho, realçando diferenças entre as profissões de cabeleireiro e barbeiro. É interessante notar que os cabeleireiros entrevistados têm uma visão de seu campo profissional mais otimista, como é o caso de Edgar Ribeiro Filho, que afirma que a profissão de barbeiro não está em extinção, mas passa por uma evolução. Daí a substituição do termo barbeiro por cabeleireiro.

O desmerecimento da profissão de barbeiro se manifesta na forma de conduta de alguns novos profissionais, que não se preocupam com a indumentária. Como nos diz Gonçalves:

Por que o barbeiro, décadas atrás era médico, (...) um dentista. E sempre usou branco! Mesmo trabalhando no interior, no mato, dia de domingo (...) no alpendre, meu guarda-pó era passado ferro, arrumadinho. Hoje os barbeiros trabalham sem guarda-pó. Falta de respeito. De chinela havaiana. Ou chinelo aberto (...) não sabem que [são] dignos da sociedade (...) advogado, médico, engenheiro, todo mundo procura um barbeiro. Seja analfabeto, seja semi-analfabeto.

Um elemento diferenciador entre barbeiros e cabeleireiros é o preço dos cortes de cabelos, pois os primeiros cortam mais barato, enquanto os segundos cobram mais caro pelo corte. Como sua clientela é moldada pelo poder aquisitivo, a concorrência e o desemprego incidem de forma mais contundente no trabalho dos barbeiros. Neste ponto, uma análise da influência do SENAC na formação de novos profissionais a cada ano é muito importante.

A terceira questão é a entrada da mulher neste campo do mercado de trabalho. Nos últimos cinquenta anos, em Sergipe, como em quase todo mundo, as mulheres vem ocupando cada vez mais espaço como já disse Luiz: *Hoje não tem uma mulher que não é cabeleireira casada. Não é. Mulher casada não devia ser cabeleireira. Pois! Mulher de rico, em Aracaju tem curso de cabeleireiro. E corta cabelo em casa. Leva as amigas dela e ganha dinheiro.*

Podemos arriscar fazer uma ligação do fato da entrada das mulheres no campo de trabalho dos barbeiros, cuja hegemonia era masculina há mais ou menos meio século atrás, com as assertivas de Stuart Hall de que um dos fatores que contribuem para o descentramento do sujeito e também para fragmentação das identidades é o impacto do

feminismo, que emergiu com força na década de 60. Ele abriu para *contestação política, arenas inteiramente novas de vida social: a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado das crianças, etc* (HALL, 2006, p.45). Isto vem afetar diretamente os sujeitos que tem sua identidade bem definida como é o caso dos velhos barbeiros.

A reflexão sobre identidade fica mais visível quando se vê que homossexuais trabalham no campo da higiene e beleza. Os barbeiros acham que homossexuais desqualificam a profissão. Se um gay pode cortar cabelo e fazer barba, e ocupar um lugar predominantemente masculino, o que é, afinal, ser um barbeiro hoje? Podemos entrever que, nas narrativas analisadas, a decadência da profissão também coloca em evidência a questão de gênero, que se relaciona com as mudanças dos costumes com o feminismo e a questão homossexual.

É interessante observar que nos anos 1970, a “época dos cabeludos” é citada pelos barbeiros como um tempo de crise. Assim nos diz Rivaldo Feitosa de Gouveia:

Quanto menos trabalha, mais dificuldade. Eu diria que o período dos difíceis, por queda, nos anos 70, com a chamada onda dos cabeludos (...) Movimento hippie. Isso houve uma queda muito grande (...) eu não tenho certeza. Não gravei. Sei que foi na época justamente dos cabeludos, mas não sei se no início da década de 80, não posso colocar, a memória não firmou essa parte.

Por fim, a crise de identidade dos barbeiros em Sergipe se mostra mais contundente na desorganização da categoria, com o afastamento da Associação Profissional dos Barbeiros, Cabeleireiros e Similares Autônomos de Sergipe, que, anteriormente, controlava a abertura e os preços de corte de cabelo das barbearias. Como recorda Damascena:

Você não podia abrir assim [uma barbearia sem autorização da associação]. E outra coisa, tinha preço. Você tinha seu preço ali, eu tinha meu aqui, o outro tinha ali. Hoje é tudo misturado. Eu corto aqui de dez, vamo dizer, você abre um salão encostado a mim de dois mil réis. Quer dizer, vai me acabar né?

A necessidade de um órgão atuante, principalmente durante o governo do presidente José Sarney (1985-1990), é muito lembrado pelos barbeiros. Segundo ele, o congelamento dos preços foi um empecilho para o desenvolvimento normal do trabalho. O afastamento de um órgão que os represente faz com que essas pessoas se distanciem

individualmente, já que se perde um ponto de encontro para discussão em comum. Esta situação faz com que haja entre os entrevistados certa idealização do passado. Damascena explica que quando trabalhava na barbearia do *Palace ganh[ava] muito dinheiro. Ali bastava a gente trabalhar meia hora, duas horas, tava bom. Já podia ir pra casa. Tinha o povo da Petrobrás.*

Também não podemos esquecer que estes depoimentos recolhidos trazem a história de barbearias em Aracaju, como o Salão Democrático, Barbearia Nova Barra Limpa, Parque Salão, Máximo Cabeleireiros, Navalhão ou Tesourão, possibilitando acompanhar as transformações do mundo do trabalho dos barbeiros e, ao mesmo tempo, uma contribuição para a História de Aracaju, vista de um ângulo pouco comum na historiografia sergipana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, gostaríamos de esclarecer que os resultados do projeto foram positivos e instigantes para o desenvolvimento de novas abordagens sobre a história do trabalho em Sergipe. O projeto *“Cabelo, barba e bigode”: memória dos barbeiros em Sergipe (1960-2007)* não se restringiu como pretendia inicialmente, a produzir fontes históricas. A equipe executora, ao mesmo tempo em que produzia essas fontes e se preocupava em transcrevê-las para disponibilizar a público, se voltou para a análise das entrevistas, preparando artigos para serem apresentados em eventos locais e nacionais. Afinal, o trabalho do historiador não se restringe à coleta das fontes, mas passa pela reflexão com o objetivo de contribuir para difusão do conhecimento apreendido.

As discussões teóricas foram de grande valia e a ida a campo sempre surpreendia. Houve momentos de emoção, de cordialidade e até de impaciência entre entrevistador e entrevistado. Isto nos fez crescer na formação acadêmica, como também nos tornar pessoas mais humanas.

Por fim, parte da lacuna sobre a trajetória dos barbeiros em Sergipe é agora preenchida, o que vem a contribuir para a História do Trabalho em nosso estado. Ao mesmo tempo, nossa pesquisa foi importante por possibilitar aos barbeiros refletir sobre o seu significado social na sociedade contemporânea e estreitar os laços da Universidade com a sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Orais

Entrevista de José Gonçalves dos Santos concedida a Antônio Fernando de Araújo Sá e Eduardo Lopes Teles. Aracaju/SE. 16 de novembro de 2007.

Entrevista de Ascendino de Assunção concedida a Eduardo Lopes Teles. Aracaju/SE. 29 de novembro de 2007.

Entrevista de José Damascena dos Santos concedida a Antônio Fernando de Araújo Sá e Eduardo Lopes Teles. Aracaju/SE. 29 de fevereiro de 2008.

Entrevista de Luiz Francisco dos Santos concedida a Eduardo Lopes Teles. Aracaju/SE. 14 de março de 2008.

Entrevista de Edgar Ribeiro Filho concedida a Eduardo Lopes Teles. Aracaju/SE. 14 de maio de 2008.

Fontes Bibliográficas

ARAÚJO, Maria Paula e FERNANDES, Tânia Maria. O diálogo da história oral com a historiografia contemporânea. In. VISCARDI, Cláudia M. R. e DELGADO, Lucília de A. Neves (orgs.). *História Oral: Teoria, Educação e Sociedade*. Juiz de Fora/ MG: Editora da UFJF/ CAPES, 2006, pp. 13-32.

AUED, Bernardete Wrublevski. *História das Profissões em Santa Catarina: Ondas largas “civilizadoras”*. Florianópolis: Ed. Do Autor, 1999. 116 p.

BARBOSA, Agnaldo de Souza. A propósito de um estatuto para a História Local e Regional: algumas reflexões. *História & Perspectiva*, Uberlândia, (20-21): 117-128, jan.-dez, 1995.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007. 484 p.

COHN, Samuel & MATOS, Sílvia. *Os Barbeiros e as Cabeleireiras de Aracaju: Seis histórias orais*. College Station/Texas: s. ed., 2004 (xerografado).

COSTA, Emília Viotti da. Estruturas versus Experiência. Novas tendências na História do Movimento Operário e das Classes Trabalhadoras na América Latina: o que se perde e o que se ganha. *BIB*. Rio de Janeiro, nº 29 pp. 3-16, 1º semestre de 1990.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagens Pitoresca e Histórica do Brasil*. Vol. 2. 4ª ed. São Paulo: Martins Editora, 1965. pp.149-154.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 135 p.

FREITAS, Sônia Maria de. *História Oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 143 p.

FIGUEIREDO, B. G.: 'Barbeiros e cirurgiões: atuação dos práticos ao longo do século XIX'. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, VI(2): 277-91, jul.-out. 1999. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S01045-9701999000300003&script=sci_arttext&tlng=es> Acesso em: 17/01/2008.

GRUPO DE MEMÓRIA POPULAR do CCCS/Universidade de Birmingham. Memória Popular: teoria, política, método. In. FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de e KHOURY, Yara Aun (orgs.). *Muitas Memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'Água, 2004, pp. 282-295.

HALBWACHES, Maurice. A memória coletiva. Trad. Beatrix Sidou. São Paulo: Centauro, 2006. 224 p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.^a ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 104 p.

História Falada: memória, rede e mudança social. Coordenadores Karen Woreman e Jesus Vasquez Pereira. São Paulo: SESC SP: Museu da Pessoa: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, pp. 17-43; 219-237 e 265-271.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 5^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 291p.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e Silêncio. In. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15.

SAMUEL, Raphael. História Local e História Oral. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.9 n°19, pp.219-243, set.89/fev.90.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História Geral da Medicina Brasileira*. Vol.1. São Paulo: HUITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991. pp. 340-345.

THOMPSON, E. P. A história vista de baixo. In. NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sérgio (orgs.) *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, pp.185-201.

RESENHA

OLHARES MÚLTIPLOS SOBRE IDENTIDADES²³

Aaron Sena Cerqueira Reis

Graduando em História e bolsista PIBIC-FAPITEC/UFS

A discussão sobre a temática identidade, promovida pelo Fórum Identidades e Alteridades: diálogos (im)pertinentes em 2007, no Campus Universitário Prof. Alberto Carvalho da UFS, em Itabaiana, resultou na obra *Identidades: teoria e prática*, organizada por Carlos Magno Gomes e Marcelo Alario Ennes.

Produto dos debates entre pesquisadores de áreas distintas, como Letras, Sociologia, História, Antropologia e Educação, a obra pretende dialogar a referida temática a partir de diferentes metodologias. Para tanto, está dividida em quatro partes, onde se discutirão questões teóricas e suas relações com os espaços geográficos e as práticas docentes, além do gênero feminino.

Inicialmente, o trabalho apresenta teorias e métodos, cujas contribuições dos autores proporcionam uma reflexão sobre o sujeito moderno. Neste ponto, Christina Ramalho discorrerá sobre os problemas provocados pelo chamado “caos teórico”, ou seja, as transformações no campo científico que influenciaram as concepções de identidades e personalidades do sujeito, resultando no que ela conceitua como “homem moderno híbrido”, isto é, um sujeito “cada vez mais plural”.

Em seguida, o sociólogo Marcelo Alario Ennes, conceberá uma ligação entre os estudos culturais e os estudos sobre identidades. Desta forma ele aponta alguns problemas dos primeiros que afetam os segundos, principalmente no que diz respeito ao rigor científico e profundidade das análises. Apesar disso, os estudos culturais vêm corroborar para compreensão do mundo contemporâneo, em face do desenvolvimento das pesquisas sobre as identidades.

Encerrando a primeira parte, o historiador Antônio Fernando de Araújo Sá mostra como as identidades nacionais são construídas a partir das memórias coletivas. Pelo caráter indissociável que une estes conceitos e a subjetividade expressa, notamos a implicação destes traços na construção, ou reconstrução, do passado histórico, o que evidencia as diversas facetas de uma identidade nacional.

²³ GOMES, Carlos Magno; ENNES, Marcelo Alario (organizadores). **Identidades: teoria e prática**. São Cristóvão: Editora UFS, 2008, 174p.

Apesar de permear toda a obra, é nesta discussão inicial em que notamos a influência teórica de Stuart Hall de maneira preponderante, visto que os textos de Ramalho, Ennes e Sá estruturam-se com base nos conceitos de fragmentação e deslocamento do sujeito moderno.

A segunda parte aborda a caracterização da identidade feminina através de obras literárias. Assim, Maria Goretti Ribeiro analisa as atitudes de Lilith, Eva e Pandora, mulheres que as tradições cristã e mitológica consideraram transgressoras. Entretanto, na concepção de Ribeiro, foram estas rupturas com os padrões estabelecidos pelos homens, no decurso da história, que possibilitaram os desenvolvimentos culturais e científicos de homens e mulheres.

Novamente, a linha teórica de Hall é evidenciada. Desta vez, Carlos Magno Gomes percebe os conflitos gerados pelos diferentes gêneros identitários que afastam mãe e filho na obra “A Sentinela” de Lya Luft. No decorrer do romance, Nora passa a aceitar as diferenças do filho Henrique. Assim, Gomes estabelece uma relação prática entre identidade e literatura, ao mostrar que o trabalho de Luft prega a tolerância como um exercício de identidade.

Encerrando o debate acerca das representações femininas na literatura, Ana Leal Cardoso analisa a obra “A Sombra do patriarca”, de Alina Paim. Outra vez surge a imagem da mulher transgressora, agora na figura da personagem Raquel que vai de encontro à sociedade patriarcal vigente na década de 1930. Cardoso nota que este romance já denota, nos anos 1950, uma discussão sobre o descentramento do gênero feminino.

O estudo das identidades femininas através da literatura indica que esta forma de expressão narrativa acompanha os desdobramentos dos estudos modernos da temática identidade, principalmente quando se percebe, novamente, a relação das obras com as teorias de Hall.

Em seguida, a abordagem segue o viés da territorialidade e de como estes espaços são construídos a partir das identidades afro-descendentes, em Sergipe, além de serem construtores das mesmas. Neste sentido, notamos que os trabalhos do antropólogo Frank Marcon e do mestre em educação Robson Anselmo se complementam, visto que o primeiro analisa a construção do espaço negro, em Sergipe, a partir das identidades afro-brasileiras e o segundo, a construção das identidades a partir dos espaços.

Baseando-se nas pesquisas que desenvolve sobre os discursos de identidade afro-brasileira em Sergipe, em especial a região do Vale do Cotinguiba, Marcon propõe uma

reflexão sobre os processos de identificação e as construções das diferenças que, em sua concepção, é uma nova maneira de pensar as divisões territoriais, distinta daquelas predominantemente estabelecidas que configuram os meios naturais e humanos como divisores espaciais.

Já nas pesquisas sobre as comunidades quilombolas da Mussuca, em Laranjeiras, e Patioba, em Japaratuba, Anselmo percebe outros elementos que definem as comunidades quilombolas como tais. Ao contrário da idéia ultrapassada que prega o quilombo como local de escravos fugidos, a comunidade quilombola é o espaço onde seus habitantes compartilham tarefas semelhantes, além de tradições comuns, assim o território é a base da identidade.

Finalmente, a quarta parte do livro discute sobre a construção das identidades nas escolas. De imediato, Marcos Ribeiro de Melo já aponta que a escola não é um espaço que promove o acolhimento à diversidade, principalmente a diversidade sexual. Em sua explicação, Melo aponta que o principal motivo é o despreparo da escola em problematizar o binário heterossexual/homossexual e descaracterizá-lo como uma hierarquia.

No âmbito deste debate, Ednéia Tavares Lopes apresenta alguns resultados de sua pesquisa, na UFS de Itabaiana, com os alunos do curso de licenciatura em química, a fim de tentar compreender o perfil dos futuros docentes. Lopes aponta a incerteza da profissão e os referenciais que os alunos possuem de um bom professor, como problemas que impedem um melhor preparo destes profissionais.

Retomando a discussão levantada por Melo, Maria Batista Lima analisa as práticas promovidas nas escolas na tentativa de inclusão dos estudantes negros. Partindo de modelos existentes desde o império até as Leis 10.639/2003 e 11.645/08, que tornam obrigatório o ensino da História e da cultura afro-brasileira no Ensino Básico, Lima concebe a necessidade de se potencializar o reconhecimento deste grupo “historicamente discriminado” e atenta para um dos principais fatores que contribuem para a segregação nas escolas: o silêncio dos professores.

Diante desta análise, percebemos que os diálogos promovidos pelo Fórum Identidades e Alteridades, ao contrário do que sugere seu subtítulo, foram pertinentes. As discussões levantadas em *Identidades: teoria e prática* mostram que não existe apenas uma perspectiva para se estudar e compreender as identidades, mas diversas metodologias que constantemente se aproximam e se completam, ainda mais num mundo pós-moderno, como postula Stuart Hall, onde os sujeitos se agrupam de diversas maneiras.