

*Maria Augusta Mundim Vargas**

Resumo

O texto traz uma reflexão sobre experiências e vivências que consideraram a paisagem, o patrimônio e a cultura popular como construtos para a compreensão de suas associações e aproximações. Aborda, com ênfase nas festas populares, diversas investigações sobre manifestações culturais dos sergipanos em seus múltiplos territórios. Os entrelaços são revelados pelas práticas impregnadas por saberes e emolduradas pelo sentimento de pertencimento, constitutivos do sentido de patrimônio como um bem cultural.

Palavras-chave: Cultura, Paisagem cultural, Paisagem-patrimônio.

* Graduada em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe e Doutora em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Ocupou cargos na administração acadêmica no Departamento de Geografia e no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente e, nas Pró-Reitorias de Assuntos Estudantis (Codae) e de Extensão (Cecac). Atualmente é profa. voluntária do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Análise Regional e Geografia Cultural. Coordena o grupo de pesquisa Sociedade e Cultura atuando principalmente nos seguintes temas: cultura, território, sustentabilidade, meio ambiente, agricultura familiar.

Popular culture, heritage and landscape: crossings of resistances and re-existences

Cultura popular, patrimonio y paisaje: entrelazados de resistencias y re-existencias

Abstract

The text reflects on experiences that considered landscape, heritage and popular culture as constructs for understanding their associations and approaches. It addresses, with an emphasis on popular festivals, several investigations on cultural manifestations of Sergipe people in their multiple territories. The ties are revealed by practices impregnated with knowledge and framed by the feeling of belonging, constitutive of the sense of heritage as a cultural asset.

Keywords: Culture, Cultural landscape, Landscape-heritage.

Resumen

El texto reflexiona sobre vivencias que consideraron el paisaje, el patrimonio y la cultura popular como construcciones para comprender sus asociaciones y enfoques. Aborda, con énfasis en las fiestas populares, diversas investigaciones sobre las manifestaciones culturales del pueblo de Sergipe en sus múltiples territorios. Los lazos se revelan en prácticas impregnadas de conocimiento y enmarcadas por el sentimiento de pertenencia, constitutivos del sentido del patrimonio como bien cultural.

Palabras clave: Cultura, Paisaje cultural, Paisaje-patrimonio.



Introdução

A intenção deste texto é realçar a cultura popular pulsante como patrimônio e reveladora de paisagens que resistem e reexistem a despeito das crises desencadeadas e agravadas pela sindemia globalizada que se instalou após fevereiro do ano de 2020¹. A abordagem é delimitada pela temática desafiadora nesta contemporaneidade que nos conduziu a reflexões sobre patrimônio e paisagem pelo olhar da geografia cultural, situando-a, pois, no debate dos entornos de vivências, existências e resistências.

Os limites constitutivos tratados no texto consideram a cultura popular sergipana como objeto e chão das reflexões sobre a paisagem e o patrimônio. E, assim, o distanciamento físico desse chão ocasionado pelas condições atuais nos conduziu ao encontro de entrelaços pelo conhecimento acumulado sobre as expressões e manifestações populares sergipanas com as ideias debatidas recentemente em diversos eventos e publicações recentes promovidos por instituições e pesquisadores da Geografia.

Isto posto, apresentamos este texto como uma reflexão que resgata o acúmulo de experiências e vivências que tiveram a paisagem, o patrimônio e a cultura popular como construtos para a compreensão de suas associações e aproximações. Tais experiências e vivências incluem a inserção em campo para investigação e compreensão das manifestações culturais dos sergipanos em seus múltiplos territórios, tornados lugares reveladores de paisagens constituídas pelas práticas, impregnadas por saberes e emolduradas pelo sentimento de pertencimento e pelo sentido de patrimônio como um bem cultural. Com relação ao debate contemporâneo, de forma complementar, mas não menos importante, acrescentam-se a docência, as orientações, as inserções extensionistas, a participação em eventos e as publicações como impulsionadoras das

1 No sentido do agravamento de uma pandemia ou crise sanitária, com o surgimento de problemas sociais, culturais e econômicos e, no Brasil, acréscido de uma crise política.

investigações tanto quanto do nosso olhar atento aos movimentos da cultura popular sergipana².

Assinalamos o fato de a pesquisa estruturante deste texto ter sido conduzida por procedimentos alinhados pelos levantamentos bibliográfico, documental e cartográfico, que possibilitaram revisar estudos realizados, mas, sobretudo, adensar o diálogo com diversos autores e ampliar nosso olhar sobre os temas tratados pela reflexão de suas resistências e reexistências. Nesse sentido, dialogamos com autores clássicos, tais como: Paul Claval (2013); Milton Santos (1994); Denis Cosgrove (1998, 2003); Yi-Fu Tuan (1983) e James Duncan (2004), nos apropriando de suas conduções sobre cultura, percepção, cultura popular e paisagem. Recorremos também a teses, dissertações e artigos decorrentes de estudos acadêmicos, o que proporcionou a imersão em diversas realidades e escalas de abordagens sobre cultura, cultura popular sergipana, paisagem, patrimônio e patrimonialização, dentre os quais se destacam os estudiosos D. Santos (2018); Ramos (2018); R. Santos (2015); Vargas (2014); Torres (2013); Bonjardim (2011), Vargas e Neves (2009).

A construção do texto resultou na organização dos conteúdos em três partes, além desta introdução. De pronto tratamos do entrelaço proposto entre cultura popular, patrimônio e paisagem, pontuando e delineando seus constitutivos, para, em seguida, trazer o foco do chão analítico apresentando nosso olhar para algumas paisagens culturais de Sergipe e dos sergipanos. Nas considerações finais, levantamos questões sobre a resistência e reexistência dessas paisagens.

Delineamento: cultura popular, patrimônio e paisagem

A palavra cultura tem várias acepções, e, quando transportado para o campo dos estudos das ciências humanas, o conceito de

2 Destacamos os eventos ocorridos após junho de 2020: o Ciclo de Debate Pautas da Geografia no Brasil em Crise"; o IV Seminário Tempos Espaços da Pesquisa Qualitativa – Lugares, gentes e saberes e, Semana da Geografia promovida pelo Departamento de Geografia da UFS



cultura traz os sentidos do termo e do conceito construídos historicamente por povos e sociedades. O fato é que a cultura “faz parte de uma família de conceitos totalizantes”, isto é, conceitos com finalidades comuns, apreendidos pelos processos simbólicos da sociedade e “por esse motivo estão envolvidos total ou parcialmente de ideologias, mentalidades, representações sociais, imaginário social, hegemonia etc.” (MONTIEL, 2005, p. 31). A esse respeito Certeau (1995, p. 239) tece reflexões sobre os acúmulos, as espessuras e os atrasos das mentalidades em contraposição às invenções extraídas pelas gerações futuras como cultura erudita e ressalta a dicotomia do termo, observando que “[...] a cultura oscila mais essencialmente entre duas formas, das quais uma sempre faz com que se esqueça da outra. De um lado, ela é aquilo que ‘permanece’; do outro, aquilo que se inventa”.

Ainda que brevemente, asseveramos nosso entendimento sobre a adjetivação do popular e pontuamos nossas reflexões com relação às festas populares dos sergipanos. Isso ocorreu ao elaborar o Inventário Cultural de Sergipe, contabilizar mais de 3.000 festas populares ocorrentes em todo o Estado e exclamar: Sergipe é uma festa! (VARGAS; NEVES, 2009). Assim, nos deparamos com as questões inerentes ao termo/conceito popular, carregado de sentidos, seja no senso comum – popular, do povo –, seja como conceito modelado por aqueles que não veem o povo e as ‘coisas’ populares, seja, ainda, pelas interpretações associadas à ‘massa’, ao não erudito, entre outras. Tem-se a situação da cultura popular como ‘cultura do povo’ de forma a explicitar que é ‘produzida’ pelo povo (CHAUÍ, 1981) e, portanto, “qualifica um modo de relação, uma maneira de utilizar os objetos ou as normas que circulam em toda a sociedade, mas que são recebidos, compreendidos, manipulados de diversas formas” (CHARTIER, 2003, p. 152).

Há décadas essas questões permanecem debatidas e são abordadas assinalando-se a necessidade de contextualizar o popular devido ao universo polissêmico em que encontramos as expressões cultura popular e festas populares. No Dicionário do Iphan, Costa (2015, verbete, s/d) chama atenção especial com relação à cultura popular fundamentada na preservação da tradição, em que



pese considerar a singularidade da autoria das manifestações, “já que as expressões da cultura popular costumam estar associadas à ausência de estilos individuais ou de obras assinadas, ao anonimato e à pequena margem para a inovação”. Nesse universo, mantemos nosso entendimento de que o popular que adjetiva a cultura (e as festas) deve ser apreendido como substantivo, isto é, como o chão promotor das manifestações tradicionais, em que o passado sobrevive no presente, mas também impulsiona novas e múltiplas formas de fazer e de festar.

Os conceitos de cultura e de cultura adjetivada (popular, festa, massa, pop etc.), em permanente diálogo com as mentalidades e em permanente ‘movimento’, conferem sentido aos seus produtores, aos seus intérpretes e a quem deles se apropria; foram esclarecidos e expostos por Clifford Geertz (1989), ao considerar a cultura como uma rede tecida pelas sociedades e, como tal, carregada de significados, visto que a cultura ocorre na mediação das relações dos indivíduos entre si e na produção de seus sentidos. Assim, a cultura dá sentido às ações individuais e coletivas.

Por sua vez, a noção de patrimônio, atribuída em decorrência das ações individuais e coletivas, também carece de ser contextualizada, ou seja, se atribuída ao sentido de propriedade, ao que se herda, ou ainda aos conjuntos históricos e naturais, às práticas tradicionais, aos conhecimentos e às experimentações. Ao abordar o patrimônio cultural nos limites do que nos propomos neste texto, ao menos dois aspectos merecem ser considerados: o sentido de apropriação e o sentido de patrimonialização.

O sentido de patrimônio cultural apropriado na mediação das relações dos indivíduos entre si com a produção de sentidos e significados, tal como posto por Geertz (1989), é, no nosso entendimento, essencializado como um bem pelo zelo carregado de significados na sua produção, introduzindo-o como pertencente aos valores individuais e coletivos. Tal como o patrimônio cultural, a pertença e o pertencimento são produto da cultura em movimento, constitutivos das identidades como algo construído pelo sentido do que se produziu, ‘como invenção e não como descoberta’ (BAUMAN, 2005).



Mas, ao tomar o patrimônio no contexto da produção das normativas sociais considerando-se os determinantes políticos e econômicos e os vieses ideológicos, ele é inserido nos deveres do Estado como executor da vontade coletiva de se qualificar do que se produz, bem como proteger, resguardar e conservar os objetos, os saberes e os fazeres que significam e identificam seu povo. Bezerra (2018, p. 2) destaca que a noção de cultura “homologada à noção de patrimônio aparece, pela primeira vez, na Constituição de 1988” e, pontua que “quem atribui valor às coisas é o ser humano, permanecendo no texto [da Constituição] o imaginário social resultante de compacta formação ideológica”.

Sem nos desprendermos da essência do bem cultural pelo zelo e pela pertença, Carsalade (2015, p. 14) deixa clara a apropriação do conceito de bem cultural pelo aparato normativo, pois “pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação [...] fazendo com que no jargão patrimonial – por força de convenções internacionais –, a locução *bem cultural* queira se referir ao bem cultural protegido”

Considerando essa apropriação imbricada nos processos de produção das normativas sociais, nos debruçamos sobre as contradições da relação entre bem patrimônio cultural/bem cultural patrimonializado, a partir da análise das Leis e dos Decretos Federais e Estaduais, isto é, dos bens patrimonializados em Sergipe desde 1937 até março de 2021 (VARGAS, 2021). As fragilidades sobre preservação, proteção e tombamento³ são assinaladas com destaque para: (i) até o ano de 2002, observa-se o interesse do lphan e do Estado para o tombamento de bens materiais referentes à herança portuguesa; até então, o legislativo estadual não despendia atenções para o patrimônio cultural; (ii) após 2002, nota-se a incorporação de registros de saberes, formas de expressão e modos de fazer e se amplia a atuação do lphan; ocorre com um ‘repentino’ interesse



3 Os termos “preservar” e “conservar” são utilizados para bens naturais e unidades de conservação; “tombar” para preservação e conservação de bens materiais, e “registrar” para a preservação e conservação de bens imateriais. Ainda são usados de forma inadequada e, de certa maneira, de difícil compreensão.

do Legislativo pela patrimonialização de bens imateriais⁴; (iii) após 2019, observa-se a ‘suspensão’ dos tombamentos do lphan em Sergipe bem como a inoperância do órgão estadual sem ocorrência de tombamento desde 2016; a banalização das Leis estaduais para com os bens culturais imateriais, que, embora significativas para Sergipe e os sergipanos, vêm sendo promulgadas com nítida associação à regionalização dos votos do/a Deputado/a proponente, sem registro de memorial e, sequer, consulta ao executivo⁵.

Com esse delineamento de cultura popular, patrimônio e patrimonialização, pode-se apreender a paisagem cultural como um construto social, mas também como um caminho fecundo para se pensar as geografias e as geograficidades das paisagens. Tal como colocado no verbete do Dicionário do lphan (NASCIMENTO; SCIFONI, 2010, p. 32 apud SCIFONI 2016), “[...] paisagem cultural traz a marca das diferentes temporalidades da relação dos grupos sociais com a natureza, aparecendo, assim, como produto de uma construção que é social e histórica e que se dá a partir de um suporte material, a natureza”.

É evidente a atuação do lphan após a Portaria nº 127/2009, que regulamentou a Chancela da Paisagem Cultural com ênfase na relação sociedade e natureza. Mas, embora a paisagem cultural seja incorporada como categoria produto dessa relação, permanece a chancela de paisagens em que os elementos da natureza são mais destacados (RIBEIRO, 2015). Em Sergipe, a patrimonialização de paisagens dá-se em consequência da normatização dos preceitos da Constituição, na medida em que, em 1990, o trecho do rio Sergipe entre Aracaju e Barra dos Coqueiros é declarado ‘paisagem notável’ e, em 2001, o trecho sergipano do rio São Francisco é declarado ‘patrimônio paisagístico turístico’⁶. Também pelos preceitos

4 Sergipe é beneficiado com o registro de bens de abrangência regional pelo ofício das Rodas de Capoeira e pelo modo de fazer a Renda Irlandesa. (i) De 1937/2002: 41 Decretos e 2 Leis; (ii) de 2003/2018: 14 Decretos e 20 Leis; (iii) de 2019 a março de 2021: nenhum Decreto e 41 Leis.

5 O desmanche da estrutura e gestão da cultura pelo executivo federal impacta sobremaneira o lphan, o que motivou a criação do Fórum de Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro em outubro de 2019.

6 Respectivamente, Lei nº 2.825 e Lei nº 4.491.



da Constituição, o Iphan, em 1995, tomba o ‘conjunto arquitetônico e paisagístico urbano de Laranjeiras’ mas, curiosamente, após a referida Portaria, não ocorreu o tombamento de paisagens culturais em Sergipe.

Todavia, para a Geografia, a paisagem é uma categoria que perpassa a história de seu pensamento, ora em evidência, ora secundarizada, mas sempre considerada pelos diversos métodos, seja como suporte para se avaliar mudanças, seja como forma para análise simbólica ou política. Vale, contudo, sublinhar as interpretações advindas do movimento nomeado “Virada Cultural”, ocorrido na passagem dos séculos XX e XXI, e, mais recentemente, as reflexões decorrentes dos movimentos epistêmicos que insurgem frente à condição colonial dos espaços geohistóricos periféricos, identificados em correntes “decoloniais, (des)coloniais, epistemologias transgressoras, epistemologias do Sul”. São movimentos novos e pulsantes em diversas grafias que se encontram na mudança de posicionamento do ‘lugar que pensa’, isto é, o giro do olhar reflexivo pela realidade dos espaços geohistóricos periféricos: uma produção epistêmica a partir de nossa fala, nosso olhar, nossa visão de mundo.

Paul Claval, no texto “A virada Cultural em Geografia”, traduz a dimensão da cultura por uma nova abordagem, assinalando a distinção da paisagem como um *status* de elementos determinados pelo sistema de produção, tal como produzido pelo paradigma positivista, pois “o sentido de identidade de muitas coletividades sociais está ligado às paisagens da lembrança e da memória” (2013, p.97)

Esse texto de Claval é citado por traduzir tanto o diálogo da escola francesa com a inglesa quanto as releituras fenomenológicas e marxistas em que pesem suas significações de paisagem traduzidas por vários autores. Dentre eles situamos a leitura marxista de Cosgrove na singeleza de sua afirmação “A geografia está em toda a parte”, mostrando-nos que, como construto da Geografia, a paisagem está “intimamente ligada, na Geografia humana, à cultura, à ideia de formas visíveis sobre a superfície da terra e à sua composição” (1998, p. 98) e, como tal, não se resume à leitura ‘restrita’ do cultural, uma vez que considera as dimensões política e econômica.



Sua análise desvela paisagens da cultura dominante e paisagens das culturas alternativas – aquelas que, segundo ele, podem ser residuais, excluídas ou emergentes, cujo ponto de partida interpretativo se dá pela ‘leitura’ da paisagem como um texto a ser decodificado. E nos diz também: “assim, paisagem é um conceito unicamente valioso para uma Geografia efetivamente humana” (COSGROVE, 1998, p. 100).

Ao interpretar a paisagem num percurso etnogeográfico e tomando a observação no processo de descoberta, nos deparamos com a difícil tarefa de ler e escrever sobre ela, como que embarcados “em um jogo que ora expõe revelações, ora enigmas a serem desvelados, pois é inegável sua apreensão como imagem, como tudo que a visão alcança, o que percebemos com nossos sentidos” (VARGAS, 2020, p. 99)⁷. E, assim, nas trilhas de Dardel (2011), para quem a paisagem assume diferentes sentidos segundo o modo de olhar, e de Cosgrove (1998), para quem a paisagem, embora construção coletiva, é interpretada individualmente, apresentamos em seguida os entrelaços das paisagens culturais sergipanas pelo nosso olhar, revelando-as pelo conhecimento e pela memória em paisagens marcas e matrizes de sua geohistória; paisagens expressões de seus signos e paisagens sensoriais das festas que se fazem e se desfazem.

Paisagens marcas e matrizes, sensoriais e efêmeras

Ir ao encontro de paisagens culturais sergipanas é, de pronto, se permitir entrar num jogo de entrelaçamento entre o conhecimento advindo de práticas cotidianas com a paisagem, com o entendimento de que as práticas e a objetivação da paisagem têm e produzem os sentidos da vida, daquilo que nos pertence e daquilo que pertencemos. Essas colocações vão ao encontro de Merleau-Ponty (1999), para quem a visão de mundo não retrata o que pensamos sobre ele, mas o quanto e o tanto que o significamos pela vivência. Em sintonia, Duncan (2004) traz a paisagem em movimento, agindo como

7 Traduz-se aqui a paisagem como categoria analítica pelas obras, principalmente, de Yi-Fu Tuan (1980) e Denis Cosgrove (1998).



um sistema de signos, e Cosgrove (1998) a considera reveladora de significados e habilidades cuja leitura deve considerá-la como um texto a ser decodificado, não mais somente por seus elementos físicos e morfológicos.

Assim, esclarecemos que, devido às atuais circunstâncias de isolamento social, discorrer sobre as paisagens culturais nos incita a ativar a memória e trazer as paisagens culturais, com ênfase nos espaços festivos e nas festas, como uma imagem de múltiplos significados. Consideramos, ainda, a impossibilidade de trazer a cultura sergipana em sua totalidade e o fato de esse olhar corresponder às nossas vivências e às imagens analisadas nas pesquisas sobre as festas. Assumimos aqui o acionamento da memória e não propriamente seu resgate (HALBAWACHS, 2006) de forma a atender aos nossos interesses em tratar das paisagens culturais sergipanas em tempos de pandemia/sindemia. Esclarecemos que as paisagens anunciadas – geohistóricas, simbólicas e sensoriais – não se distinguem como tipologia, mas sim como elementos de sua leitura interpretativa enquanto marca e matriz e, portanto, produção e representação, assim como (re)apresentação de como nós a percebemos.

Enxergamos, como Cosgrove (2012), uma paisagem produto de relações hegemônicas em que a supremacia econômica e política imprimiu formas e fixos em extensas áreas de cana de açúcar – nomeada região da Cotinguiba, impregnada de signos geoculturais valorativos, tais como casarões e igrejas católicas. Ao observarmos com mais atenção, enxergamos enclaves, segundo esse autor, uma outra camada de significados dessa paisagem hegemônica, constituída como uma subcultura, uma paisagem alternativa, expressa por povoados, muitos deles antigos quilombos, como Mussuca, pertencente ao município de Laranjeiras.

No entrelaço dessa constituição, direcionamos nosso olhar para as regiões Agreste e Litorânea. A região Agreste, contígua à Cotinguiba no sentido do interior ou Sertão, emerge no ciclo da cana de açúcar como fornecedora de gado e alimentos para a próspera região da Cotinguiba. No início do século XXI, sua paisagem passa a traduzir a hegemonia do cultivo de milho pela visibilidade de placas de multinacionais fornecedoras de insumos fixadas nas cercas. Aí



se desvela uma camada que resiste como, por exemplo, o povoado Catuabo, no município de Frei Paulo. Por sua vez, o litoral, recortado por seis estuários, foi funcionalmente utilizado como canais exportadores de cana de açúcar, sem atenção às terras arenosas e ao emaranhado de canais bordeados por manguezais e restingas, inóspitas aos cultivos, onde se instalaram, também, povoados quilombolas, como Brejão, no município de Brejo Grande, ao Norte, e Cajazeira, no município de Santa Luzia do Itanhy, ao Sul. São as gentes e os espaços “invisibilizados” (SANTOS, R., 2015), portanto, pela paisagem cultural dominante, são lidos somente pela camada da paisagem cultural alternativa.

Nesses povoados e em inúmeras localidades das regiões citadas que se constituíram nessa ‘camada’, pulsa uma cultura popular que se visibiliza por saberes e fazeres associados ao sincretismo das matrizes culturais portuguesa, africana e indígena, com destaque para os folguedos festivos, para o artesanato da pesca e para o preparo de alimentos vindos de suas pequenas roças e da pesca.

Em sequência, enxergamos o Sertão que fez história pelos caminhos de gado, pelos pousos de boiadas que se fizeram Vaquejadas e Pegas de boi e pelas beiras do rio São Francisco que, de passagem dos animais para abastecer os centros da economia açucareira e mineira, se fizeram vilas e cidade (VARGAS; NEVES, 2009). Essa paisagem, encontrada em relatos de quando se forjou a pecuária no século XIX, tem como testemunho casarios e muros de pedra resistindo como marcas do passado. A paisagem se transforma após 1960 em pasto. ‘Sai’ a caatinga e, dela, o boi solto pé-duro, isto é, sem raça, e ‘entra’ a pecuária com cercas, pastos e animais de raça, sinalizando o quê e quem domina. As atuais povoações alternam-se entre os marcos do passado – como os quilombos Mocambo e Serra da Guia (nos municípios de Porto da Folha e Poço Redondo, respectivamente) –, os currais de pedra do município de Gararu e os marcos recentes advindos de assentamentos da reforma agrária constituídos após a década de 1990.

Enxergamos os municípios ribeirinhos do rio São Francisco conformando-se pelas relações com o rio, seja pelo transporte oferecido por gaiolas e canoas de tolda que cederam aos motores, seja



pela pesca e pelos cultivos nas várzeas de inundação, ou seja, aquelas áreas que eram inundadas pelas cheias do rio que não ocorrem mais devido à regularização de seu curso. A passagem de boiadas conformou tradições festivas. Aí, como no Sertão, permanecem as festividades relacionadas a animais de monta, ressignificando o passado e dinamizando o presente, como as Pegas de boi no mato, as Corridas de argola e as Vaquejadas. O rio, entretanto, permanece fornecedor de sentidos e mantenedor de tradições, como as procissões de barco reverenciando Bom Jesus dos Navegantes. (VARGAS; NEVES, 2009; VARGAS, 2020)

Esse relato do que se olha e enxerga - o que se vê na primeira camada e o que se desvela em outras camadas de significados, é demonstrativo de que toda e qualquer paisagem é prenhe de significados atribuídos pelas vivências das pessoas e suas relações espaciais. Milton Santos (1994, p. 61-62) traduz a paisagem como “tudo que nós vemos, o que nossa visão alcança [...] pode ser definida como o domínio do visível [...] Não é formada apenas por volumes, mas também de cores, movimentos, odores, sons etc. [...] e, por isso, a dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos”. Claval, por sua vez, assinala em seus textos as paisagens como expressão de marcas sociais e culturais em constantes apropriações, sejam elas materiais ou simbólicas (1999, 2013).

Com efeito, os sons *toc-toc* dos teares para a confecção de esteiras são guardados na memória de moradores do povoado Brejão, cuja toponímia indica a ‘fartura’ da matéria-prima, o junco, encontrado com facilidade nos brejos dos arredores. Em 1999, D. Maria, àquela época resistindo como artesã de esteiras, descreveu o manuseio de seu ‘putauá’, isto é, de seu tear: “*a gente coloca o junco no putauá e vai dando amarração com os pares de cambito com corda de croá*” (VARGAS; ALMEIDA, 1999, p. 70)⁸. E Oliveira (2017), ao adentrar esse povoado, mostra os signos e os significados dos maracatus que movimentam o lugar. Um deles traz a tradição dos

8 Nos dicionários “putauá” é uma variação de “patauá”, palmeira de mata pluvial que dá uma espécie de piaçava. Assim constatamos que em Brejão a corruptela do termo foi apropriada para a confecção de esteiras.

ancestrais quilombolas que o introduziram ali, e, o outro, criado em 2006, se apropria da tradição como uma das estratégias para visibilizar a luta de assentados que reivindicam terras em seus arredores. Os tambores e as roupas coloridas os unem em maracatus, todavia as letras e as motivações de suas existências os distinguem. Observamos, pois, tempos plurais expondo a efemeridade da paisagem, mas sem que se percam seus significados.

As materialidades e os simbolismos impressos nas paisagens reforçam nosso olhar sobre os significados da ‘camada’ festiva produzida pela cultura popular. Na cidade de Estância, observamos exemplos de tensões decorrentes de diferentes temporalidades. Citam-se as mais de sessenta manifestações levantadas em doze espaços mapeados (cf. SOUZA; SANTOS; VARGAS, 2014)⁹. Dentre eles, destacamos o microcosmo da produção dos barcos-de-fogo, modo de fazer que envolve um saber único de Estância, estudado por Ramos (2018, p.47) que associou os signos produzidos na confecção do barco à imagem e identidade de ‘ser estanciano’. Tal como no espaço do bairro Porto de Areia onde se produz o barco de fogo e manifestações a ele associadas, o ‘fazer a festa’ traduzem as tessituras das festas sergipanas.

A respeito das diferentes lógicas temporais, ressaltamos as paisagens como expressão de marcas sociais e culturais em constantes apropriações, sejam elas materiais ou simbólicas (CLAVAL, 2013). A racionalidade da reprodução de folguedos e festas, embora tradicional, revela a apropriação pela lógica material, tal como ocorrido com as quadrilhas, que, concomitantemente à diminuição em número, foram se destacando umas poucas com produções cada vez mais complexas e inseridas no circuito de mercado, distintas, pois, das demais quadrilhas e dos muitos folguedos, que se apresentam para ‘o santo na festa’ e ‘no tempo de brincar’, imbuídos pela

9 Artigo produzido em decorrência da pesquisa “A Dimensão Territorial das Festas Populares e do Turismo: Estudo Comparativo do Patrimônio Imaterial nos Estados de Goiás, Ceará e Sergipe”, Edital Pró-Cultura 2008-Capes/Minc. Dentre as manifestações levantadas se distinguem aquelas tradicionais – corrida de barco, cortejo dos grupos Batucada e Pisa Pólvora, apresentações de quadrilhas, demonstração e ‘guerra’ de espadas e buscapés, procissões, bênção de fogueiras e brincadeiras; outras tantas ressignificadas como as quadrilhas, os concursos, as brincadeiras, os shows e os arrastões de forró com trios elétricos.



lógica simbólica de suas manifestações. Estes se quedam minoria, como as Taieiras de Laranjeiras, que saem em cortejo apenas para a coroação da Rainha, os Penitentes na quaresma, a Queima de Judas no Sábado de Aleluia, as Sarandagens na noite de 31 de maio, entre outros (VARGAS, 2014).

Já Daniele Santos (2019, p. 272) aborda o comando da política nas paisagens efêmeras dos cortejos ao analisar os territórios das cavalgadas, mostrando-nos como foram se distanciando dos sentidos originais e se mantendo como tradição ressignificada pela apropriação de “líderes comunitários, vereadores, empresários e, principalmente gestores municipais [...] o que possibilita aos produtores e participantes da festa novos usos, interesses e percepções que podem alterar o seu sentido”. Ademais, em povoados e sedes, principalmente do Sertão e Baixo São Francisco, as Vaquejadas, Pegas de boi e Corridas de argola também movimentam lugares e ‘levantam poeira’ durante todo o ano, além dos Casamentos de Matuto, nos meses de junho, provocando o questionamento sobre o sentimento de valorização da identidade ser superado pela apropriação política e econômica, o que, evidentemente, altera suas paisagens.

E, para além do olhar demonstrado nos exemplos citados, enxergamos as paisagens das festas populares, cujo espaço visual se faz, também, por múltiplos espaços auditivos e tátil-sensoriais (cf. Tuan, 1983), pois, ao se fazerem e se desfazerem – efêmeras nos tempos festivos –, vão fixando objetos alusivos, enraizando o festar nas práticas e modos de ser e, assim, singularizando lugares de Sergipe. Acrescentam-se, então, cantos, coreografias, cheiros, cores, luzes, sabores, rituais, brincadeiras, entre outros, merecedores de registros de pertença tanto quanto de registros dos sentidos de suas ocorrências como manifestações e expressões que singularizam as paisagens culturais sergipanas e, por conseguinte, a cultura sergipana. Com esse delineamento, o conjunto das tradicionais festas de padroeiros bem como o Encontro Cultural de Laranjeiras – ECL, que se realiza desde 1976, revestem as paisagens sergipanas em múltiplos espaços auditivos e tátil-sensoriais.



402

A paisagem de Laranjeiras é impactante. As formas e o arranjo de seu sítio conferem-lhe o tombamento¹⁰, em 1995, de seu conjunto arquitetônico e paisagístico urbano; sua geohistória fez surgir o Encontro Cultural, que, por sua vez, adensa a paisagem, desvelando, nos primeiros dias de janeiro, a um só tempo, as camadas de suas paisagens residuais, excluídas e emergentes. Saem às ruas e se apresentam em vários palcos, folguedos, grupos musicais, formações de danças locais, estaduais e de várias localidades do país. Artesãos e artesãos expõem suas criações, pesquisadores discutem – em um Simpósio – a cultura sob diversos vieses; a rádio comunitária informa a programação ‘da hora’ e os locais; fogos, tambores, zabumbas e triângulos anunciam a passagem de algum folguedo – para a alegria dos brincantes e visitantes; a feira de sábado se instala como se o dia fosse normal, interrompe a passagem ‘de tudo’ do Encontro Cultural, mas expõe frutas, verduras, legumes, tubérculos, lanches, bolos, tapiocas, bebidas, roupas, calçados, ervas, ou seja, ‘um tudo’ para laranjeirenses e visitantes.

Mas, no segundo domingo, ocorre o grande encontro de todos os grupos do município e participantes de outras localidades. Eles são encabeçados pelas Taieiras, pela Chegança Almirante Tamandaré e pelo Cacumbi, conformando um belo e significativo cortejo de louvação a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Há que se esclarecer, no entanto, que é o ECL que se instala no tempo dos festejos de Reis! Beatriz Góis Dantas (2015, p. 12), traz à luz ‘a conjugação de esforços’ que impulsionou sua realização: em 1972, o então ministro da Educação e Cultura, Jarbas Passarinho, em visita afirmou: “Laranjeiras é um museu a céu aberto”. Segundo ela, “Os laranjeirenses apropriaram-se dela, inflaram-na com novos significados e transformaram-na num mote para mudar a feição da cidade e reconstruir sua identidade. São, pois, indescritíveis as sensações oriundas da movimentação dos grupos pela profusão de sons, cores e performances promovidos pelo encontro de múltiplas tradições dos cortejos de louvação, dança, ‘lutas’ e brincadeiras. Além dos citados grupos de Taieiras, Chegança e Cacumbi de Laranjeiras,

10 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Portal <http://portal.iphan.gov.br/>.

‘enlaçam’ os significados das performances individuais e do grande cortejo do domingo outros Cacumbis, Cheganças, Reisados, Pastoris, Batalhões, Guerreiros, São Gonçalos e muitos outros.

A construção das identidades pelas reproduções de festas religiosas, sobretudo a de padroeiras, é sublinhada por Almeida (2018, p. 81) com alusão à escala da paisagem na perspectiva dos sujeitos produtores e dos assistentes/visitantes, ou seja, ‘os de dentro e os de fora’, ao descrever “como se existissem duas festas, uma dentro da outra: uma festa central, institucionalizada, de interesse econômico dos políticos e até religiosos, e outra periférica, que continua sendo organizada pela mobilização da comunidade”. A paisagem produzida pela igreja católica em Sergipe é posta em relevo por Bonjardim (2011), tanto pela impressão na paisagem de mais de 500 festas de padroeiros quanto pelos signos impressos, fixos do presente e do passado. O microcosmo das festas de padroeiros singulariza lugares, como o município de Pedrinhas reverencia São José, com a participação dos padroeiros dos povoados no cortejo (DOURADO; VARGAS, 2018) que se adentram a sede pelas macro e microescalas, ou seja, por sua amplitude, alcance e, pelo fazer a festa.

Citam-se, ainda, os objetos e elementos relacionados às manifestações e às festas tomados como ‘marca’ (BERQUE, 1998) ou como ‘símbolo’ (BONNEMAISON, 2002). Eles são claramente configuráveis e legíveis, como a forma, a cor e a disposição que suscitem fortes imagens como referentes que conferem sentido à realidade vivida. Esses elementos podem ser pontos fixos ou móveis que agem como referentes ao observador como, por exemplo, a passagem de um cortejo popular ou de uma procissão ou como bandeirolas e estátuas fixadas e identificáveis na paisagem estática do lugar ou das festas/manifestações, como sinais especiais do e no espaço.

Esses elementos são, assim, referentes de ligação entre as comunidades e as paisagens, intermediando os significados e os sentidos de ser, como mostrado na cartografia cultural do município de Japarutuba pelos eixos norteadores de seu repertório cultural de acordo com jovens de nove povoados e da sede (VARGAS, 2015, p. 6): (i) *a herança rural*, demonstrativa do saber fazer; (ii) *as tra-*



dições demonstrativas do festar; (iii) *a contemporaneidade* pela conexão que se dá entre as escolas e as redes sociais dos jovens. Nesse universo se materializam expressões tradicionais enraizadas pelo reconhecimento aos produtores, aos participantes e aos brincantes. Com efeito, a carga simbólica das narrativas dos jovens constrói suas identidades e “identifica e qualifica os lugares, os sítios, os monumentos, as paisagens e os lugares ordinários, como uma fazenda, um povoado, uma capela” (ALMEIDA, 2018, p. 57).

Acrescenta-se, ainda, que a paisagem da festa é, também, uma paisagem de rua, de salas e salões, de quintais, isto é, uma paisagem em movimento. A festa envolve a animação de rua, bem como de praças e até de lugares pouco frequentados rotineiramente, como povoados. A festa envolve preparação para quem executa, planos para quem a frequenta, sonhos para quem a deseja. No momento da festa, os lugares se enchem de vida, saem de uma espécie de torpor e se oferecem às mais diversas manifestações, segundo as características dos espaços e do tempo nos quais ocorrem.



Considerações finais

Pelo exposto, sublinhamos a materialidade da cultura popular, do patrimônio e da paisagem pelos sentidos do festar, para nós percebida, dentre outros, pelo modo de as pessoas se vestirem; pelo modo de as pessoas enfeitarem suas casas; pelo preparo dos alimentos; pela significação dos lugares. Pelo modo de as pessoas se vestirem – se em festas religiosas, os participantes apresentam-se com suas melhores vestimentas; se em festas populares de rua, os brincantes colorem a paisagem, seja nos entrudos e carnavais de bandas e trios, nas festas das cabacinhas ou nos cortejos de folguedos.

Pelo modo de as pessoas enfeitarem suas casas, janelas, portas e o chão de ruas, praças, palcos, cercas e quintais, observam-se as formas distintas, seja para os cortejos dos santos padroeiros ou para os cortejos de rua e de rio para Bom Jesus dos Navegantes, ou, ainda, pelas cores das manifestações populares ensejarem enfeites pelos brincantes e pelos assistentes seguidores, a exemplo do

amarelo dos Cacumbis e do azul e branco das Cheganças, além do vermelho dominante nas paisagens juninas.

Pelo preparo dos alimentos, nos festejos juninos mesas e cadeiras são deslocadas para calçadas e ruas, muitas destas interditadas ao trânsito de carros; fogueiras são construídas e acesas para o preparo de milho e batata e para acender fogos. No entanto, mais comedidos, mas não menos significativos, preparam-se o pão de Santo Antônio, o caruru de São Cosme e Damião, a peixada da corrida de barcos, as ceias de Natal, o almoço da rainha do Cacumbi etc. Aí se tem uma síntese dos sentidos do festar: paisagem que se faz em cada preparo, imagem que se aciona ou é retomada pelas lembranças.

Pela significação dos lugares, muitos dos geossímbolos destacados na paisagem se associam às festas que dão significado aos seus moradores. Assim o é para os fixos, estátuas erigidas em relevo com destaque em pórticos e praças na entrada dos lugares, bem como para os móveis, aqueles visualizados no tempo das festas como bandeirolas, adereços e luzes que vestem as ruas. Aos sentidos dos geossímbolos incorporam-se os constitutivos sensoriais das paisagens barulhentas e esfumaçadas de fogos, desde as queimas em comemoração aos santos e à passagem dos anos até os múltiplos buscapés, espadas, barcos-de-fogo, que demarcam os tempos e os sons de cada junho.

Sublinhamos o entendimento de que pertencer e pertencimento estão no entrelaçamento da cultura com o patrimônio e a paisagem marcada por bens tomados como patrimônio, por bens patrimonializados e por signos e referentes que vão sendo estabelecidos. Assim, continuamente, vão conferindo novos sentidos à apropriação. A inserção da pertença no sentido de patrimônio nos permite superar a relação dual entre material e imaterial, oferecendo-nos que se apropriar de um patrimônio pelo sentimento de pertença significa, portanto, essencializar o bem pelo zelo; é materializar a cultura pelo cuidado.

Todavia, sublinhamos o estado de opressão política que vivenciamos com o inquestionável dismantelamento das instituições de cultura que desqualifica os sentidos de heranças e pertencimento do que se reconhece como valores individuais e coletivos. Essa

realidade vem sendo acirrada pela sindemia global que assola a todos e coloca as expressões e manifestações da cultura popular numa situação delicada, além de pôr em suspensão os constitutivos das paisagens culturais, despidas de suas camadas materiais e simbólicas.

Nesse contexto, ressaltamos o movimento do giro epistemológico sinalizado pelas epistemologias transgressoras como caminho a ser perseguido, mas também o longo caminho metodológico ainda a ser desbravado pelos estudos sobre as manifestações da cultura popular e as interpretações das paisagens culturais, pois ainda persistem aquelas que teimam reproduzir o pensamento colonial. Nesse sentido, no entrelaço de resistência e reexistência da cultura popular, a Geografia tem muito a contribuir com a interpretação de um processo de ressignificação questionador, contestador, criador e propositivo de alterações nas práticas e nos espaços, isso porque as temáticas e os objetos de estudo surgem, exatamente, desse estado de suspensão e opressão.

406



Referências

ALMEIDA, Maria G. de. Festas de padroeiras e festas rurais: territórios de identidades na contemporaneidade – México e Brasil. In: ALMEIDA, Maria G. de (Org.). **Geografia Cultural: um modo de ver**. Goiânia: Gráfica UFG, 2018, p. 17-34.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática para uma Geografia Cultural. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 84-91.

BEZERRA, Ricardo. A cultura na constituição federal. **Correioforense.com.br**. A justiça do Direito Online, 18/10/2018. Disponível em: <https://www.correioforense.com.br/colunas/a-cultura-na-constituicao-federal/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

BONJARDIM, Solimar G. M. Patrimônio cultural religioso: território e paisagem da igreja católica de Sergipe. **Anais do IX Enanpege – A pesquisa e a produção geográficas: o pulsar no tempo e no espaço**. Goiânia, UFG, 2011.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L. (Orgs.). **Geografia Cultural**: um século. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-116.

CARSALADE, Flávio. Bem. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: EdUFSC, 1999.

CLAVAL, Paul. A virada cultural em Geografia. In: ALMEIDA, M. G. de; ARRAIS, T. A. (Orgs.). **É geografia, é Paul Claval**. Goiânia: Funape, 2013, p. 92-105.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no Plural**. São Paulo: Papyrus, 1995.

CHARTIER, Roger. **Formas e sentido, cultura escrita: entre distinção e apropriação**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2003.

CHAUÍ, M. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Ed. Moderna, 1981.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte - cultura e simbolismo nas paisagens. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 92-123.

_____. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-134.

_____. *Mundos de Significados: Geografia cultural e imaginação*. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural: Uma antologia**. Vol. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 105-118.

COSTA, Maria Elisabeth de Andrade. Cultura popular. In: REZENDE, Maria B. et al. (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. ISBN 978-85-7334-279-6.

DANTAS, Beatriz G. **Encontro cultural de Laranjeiras – 40 anos do Simpósio**. Aracaju: IHGSE, 2015.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DOURADO, A. M.; VARGAS, M. A. M. Permanências e singularidades da festa de São José no município de Pedrinhas/SE. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 12, n. 3, p. 195-211, 2018.

DUNCAN, J. A paisagem como sistema de criação de signos. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagens, textos e identidades**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 90-132.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: Zahar Ed., 1978.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTIEL, Gilberto G. **Teoría y analisis de cultura**. Mexico DC: Instituto Coahuilense de Cultura, 2005.

NASCIMENTO, Flávia B.; SCIFONI, Simone. A paisagem cultural como novo paradigma para a proteção do patrimônio cultural: a experiência do Vale do Ribeira-SP. **Revista CPC**, São Paulo, n. 10, p. 29-48, maio/out. 2010.

OLIVEIRA, Edivaldo A. de. **Os territórios dos maracatus do povoado Brejão/Brejo Grande/SE**. 2017. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2017.

RAMOS, Luan L. **Materialidades e simbolismos do Barco-de-fogo em Estância/SE**. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão/SE, 2018.

RIBEIRO, R. W. **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. ISBN 978-85-7334-279-6.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p. 23-73.

SANTOS, Daniele L. As cavalgadas de Itaporanga D'Ajuda/SE: pelos trotes da pesquisa qualitativa. In: VARGAS, M. A. M. et al. (Orgs.). **Tempos e espaços da pesquisa qualitativa**. Aracaju: IFS, 2019. p. 253-278.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Rodrigo H. dos. Os suaílis sergipanos: apropriação e formação de territórios pelas comunidades litorâneas. In: VARGAS, M. A. M.; DOURADO, Auceia M.; SANTOS, R. H. (Orgs.). **Práticas e vivências com a geografia cultural**. Aracaju: Edise, 2015, p. 217-256.

SCIFONI, Simone. Paisagem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio**



Cultural. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. ISBN 978-85-7334-299-4.

SOUZA, Angela F. G. de; SANTOS, Rodrigo H. dos; VARGAS, Maria A. M. Tempos conectivos: os festejos juninos de Estância, Sergipe. In: ALMEIDA, Maria G. de. **Territórios de tradições e de festas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018, p. 59-92.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

VARGAS, M. A. M. Festas Patrimônio: os ciclos natalino e junino de Sergipe. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 252-273, ago. 2014.

_____. **Cartografia cultural: patrimônio cultural e identidade dos jovens do município de Japaratuba/SE.** Aracaju: Instituto Banese, 2015.

_____. O exercício da observação no estudo da paisagem: redundâncias e essencialidades. **Caminhos de Geografia**, Uberlândia, v. 21, n. 76, p. 98-115, ago. 2020.

_____. Os ribeirinhos do Baixo São Francisco: outros sentidos de ser. *Geograficidade*, v. 10, n. 1, p.58-75, verão 2020.

_____. Referentes das Paisagens Culturais na Legislação em Sergipe – do Patrimônio e da Patrimonialização. **Revista Sociedade e Território**, Natal. [aceito para publicação 2021].

VARGAS, M. A. M.; ALMEIDA, M. G. de. **Expressões culturais:** Vale do São Francisco – região de tabuleiros costeiros e pediplano sertanejo. Relatório. Aracaju: Convênio Codevasf/Seplantec/UFS-Fapese, 1999.

VARGAS, M. A. M.; NEVES, P. S. da Costa. **Inventário cultural dos territórios de Sergipe** - elaboração de um atlas da cultura sergipana. Relatório. Aracaju: UFS/PPGEO; Seplan, 2009.



SEÇÃO LIVRE

Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado

Arivaldo de Lima Alves*

Resumo

Neste trabalho, proponho discutir meu reposicionamento no campo de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras. Ao fazer isso, aproximo meu posicionamento transitivo como negro pesquisador e adepto da religião do candomblé à perspectiva do Caboclo quando aponta para o sincretismo como um todo maior que aproxima ao mesmo tempo em que afasta as “águas” ou nações de candomblé, considerando suas supostas teologias puras. Meu interesse pela reflexão acadêmica e escrita sobre o universo das religiões afro-brasileiras é um desdobramento da minha inserção nesse universo não como pesquisador e sim como praticante iniciado. Do ponto de vista etnográfico, mas também de formação e experiência cotidiana, o Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, um candomblé angola, é a referência do debate proposto.

Palavras-chave: Candomblé, pesquisador, iniciado.



* Graduado em Comunicação Social pela Universidade Federal da Bahia, Mestre em Comunicação e Cultura (UFRJ) e Doutor em Antropologia Social (UNB). Professor Titular Pleno da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Campus II/UNEB). Coordenador do Núcleo das Tradições Orais e Patrimônio Imaterial (NUTOPIA/UNEB). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando nos seguintes temas: relações raciais, patrimônio imaterial, cultura popular e negra. Tem atuado como pesquisador ou consultor em vários projetos de extensão sobre cultura popular e negra, tal como, o inventário sobre o samba de roda do Recôncavo baiano encomendado pelo IPHAN (2005) e o Projeto Cantador de Chula (2009) que registrou a história e o canto de mestres cantadores do samba chula na Bahia. Em 2019, concluiu estágio Pós-Doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHSS) em Paris, França.

Traditional knowledge
and scientific knowledge:
the perspective
of an initiated
researcher

Conocimientos
tradicionales y
conocimientos científicos:
la perspectiva de un
investigador iniciado

Abstract

In this paper, I propose to discuss my repositioning in the field of research on Afro-Brazilian religions. In doing so, I bring my transitive position as a black researcher and adept of the Candomblé religion closer to the Caboclo perspective when he points to syncretism as a larger whole that brings together at the same time it moves away the “waters” or Candomblé nations, considering their supposed pure theologies. My interest in academic reflection and writing on the universe of Afro-Brazilian religions is a consequence of my insertion in this universe not as a researcher but as an initiated practitioner. From an ethnographic point of view, but also in terms of training and daily experience, the Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, an Angolan Candomblé, is the reference for the proposed debate.

Keywords: Candomblé, researcher, initiate.

Resumen

En este artículo propongo discutir mi reposicionamiento en el campo de la investigación sobre las religiones afrobrasileñas. Al hacerlo, acerco mi posición transitiva como investigador negro y adepto de la religión Candomblé a la perspectiva Caboclo cuando apunta al sincretismo como un todo mayor que aglutina al mismo tiempo que aleja las “aguas” o Naciones Candomblé, considerando sus supuestas teologías puras. Mi interés por la reflexión académica y la escritura sobre el universo de las religiones afrobrasileñas es consecuencia de mi inserción en este universo no como investigador sino como practicante iniciado. Desde un punto de vista etnográfico, pero también en términos de formación y experiencia diaria, el Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, un Candomblé angoleño, es la referencia para el debate propuesto.

Palabras clave: Candomblé, investigador, iniciado.



Desde quando iniciei o estudo e pesquisa sobre relações raciais e culturas negras, há cerca de 25 anos, decidi que não realizaria pesquisa de campo nem escreveria sobre religiões afro-brasileiras. Isto porque, desde a infância, em maior ou menor grau, estive imerso como praticante no universo religioso afro-brasileiro. Acreditava que o posicionamento, o deslocamento e crítica que o trabalho acadêmico exigia de mim era incompatível com o posicionamento, o deslocamento e crítica que o culto de deuses africanos, afro-brasileiros e caboclos me propunha. Não obstante, ao longo da minha formação como estudioso, pesquisador e, em seguida, professor das relações raciais e culturas negras na Bahia, fui compelido a revisar boa parte da literatura clássica sobre religiões afro-brasileiras e, na medida do possível, acompanhar a produção contemporânea sobre esse tema tão curioso. Desde então, obtive, através dos livros, um razoável conhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras, ou melhor, da tradição do Candomblé Ketu - também conhecida como Nagô ou Iorubá - uma vez que a grande maioria dos pesquisadores se dedica à descrição de rituais e ao estudo da formação dessa tradição a despeito da existência de outras vertentes tais como a Jeje e a Angola. Tal tendência, aliás, foi definida como nagocentrismo (DANTAS, 1982) e explica também o interesse ainda mais restrito pelo estudo e compreensão do papel dos caboclos no “sincrético” e “impuro” (CARNEIRO, 1991; LANDES, 1967) Candomblé de Caboclo e Angola, também conhecido como Candomblé Banto.

Além disso, Figueiredo e Araújo (2013) observam que entre o final do século XIX e início do século XX, muitos terreiros de candomblé de origem iorubá instalados na Bahia reivindicaram um lugar na história através da afirmação de uma origem africana.

Esse imaginário mobilizou um duplo processo: por um lado, incentivou a estigmatização e exclusão das manifestações consideradas crioulas e, por outro, enalteceu a identidade iorubá ou nagô, como portadora dessa africanidade. [...]. Entretanto, um dado é fundamental nessa altura da discussão: os povos iorubás cultuavam divindades chamadas orixás. Já os bantus cultuavam os nkisis. Hoje, no Brasil, quando



se fala de religiões afrobrasileiras, automaticamente se pensa em orixás. [...]. Assim, se partirmos do pressuposto que o Candomblé é um sistema religioso que nasce em fins do século XIX como resultado de múltiplos processos de reinterpretação e sincretismos, é possível afirmar que o modelo bantu esteve presente na sua conformação. (FIGUEIREDO e ARAÚJO, 2013, p.36; 37).

A partir do ano de 2010, por razões de ordem pessoal, intensifiquei meu interesse religioso pelo candomblé a ponto de ser iniciado na nação ¹ Angolão Paquetan Malembá do Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, no ano de 2015. Ocorreu então que contrariando minha expectativa, meu orientador espiritual, sacerdote Mutá Imê, assim como um Caboclo que o acompanha, Tupiaçu, repetiram a ideia de que deveria escrever sobre práticas religiosas afro-brasileiras também, desde que trilhasse um caminho de pesquisa, reflexão e questionamento diferente daquele muitas vezes seguido pelos estudos sobre o Candomblé Ketu. Ou seja, eles me deram uma pauta: não deveria incorrer na revelação dos mistérios do candomblé, tornando-o ainda mais desencantado e mundano. Não deveria insistir na descrição de fundamentos ². Não deveria permitir que meu reposicionamento, meu deslocamento e crítica acadêmica bloqueasse o

- 1 Sobre o conceito de “nação de candomblé”, Vivaldo da Costa Lima afirma que, apesar dos empréstimos recíprocos e ostensivos e das influências perceptíveis tanto no ritual quanto na linguagem, os terreiros de candomblé mantêm “os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. [...] A ‘nação’, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. ‘Nação’ passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e da mudança nos tempos”. (LIMA, 1984, p.19-20).
- 2 Os praticantes do candomblé costumam usar o termo “fundamento” quando se referem a informações relacionadas a determinados rituais, orações, cânticos, oferendas, palavras, modos de fazer que acionem forças ou energias extraordinárias. Idealmente, os fundamentos só devem ser revelados àquelas ou àqueles escolhidos pelos deuses e antepassados depois de terem adquirido maturidade espiritual e vivência no candomblé. Tornam-se, a partir deste momento, guardiões do segredo e continuadores de uma tradição ancestral.

retorno à minha “própria natureza”, experiência fundamental que o Candomblé Angolão Paquetan Malembá me propôs. Essa foi a primeira motivação para a elaboração da reflexão que agora apresento.

A segunda motivação ocorreu a partir da observação do discurso de segmentos do Candomblé Angola baiano que argumentam a importância de definir e defender as diferentes “águas” ou nações do candomblé baiano, porém cultuam e tomam, muitas vezes, como referência fundamental uma categoria étnico-racial, um sujeito e entidade espiritual que se define e se distingue pela trajetória, pelo aparecimento e representação sincrética, o caboclo. Esse sujeito social e entidade espiritual, por sua vez, embora sincrético, reivindica sempre marcadores diacríticos em relação ao modo de seu culto e à sua origem, vinculada, sobretudo, à herança do contato e pertencimento a grupos indígenas distintos que desde sempre estiveram presentes em território nacional. Encontramos o culto ao caboclo não apenas na Bahia, como também em vários outros estados brasileiros. Ocorre, entretanto, que, apesar dos tangenciamentos, é variado e inusitado o modo como o caboclo pode ser cultuado, sincretizado e particularizado desde o contexto social, cultural e histórico considerado (CARNEIRO, 1991; SANTOS, 1995; FERRETI, 1996; AMIM, 2009; TROMBONI, 2012; ASSUNÇÃO, 2014). Outro aspecto importante é a referência ao culto do caboclo já nos primeiros autores (LANDES, 1967; PIERSON, 1971; RODRIGUES, 1988; RAMOS, 1988; CARNEIRO, 1991) que observaram e elaboraram na Bahia, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, estudos sobre a prática do candomblé, marginal ao catolicismo, considerado, no passado, religião oficial do Estado e do povo brasileiro. Acredito que meu reposicionamento no campo de estudo das religiões afro-brasileiras e a trajetória do caboclo se tangenciam, primeiro, pela situação de transitividade num caso e sincretismo no outro, em seguida, pelo fato de que a minha experiência transitiva e o sincretismo do caboclo, no modo como o compreendo, não pretendem ratificar o amálgama político-ideológico e cultural proposto pelo argumento da mestiçagem (FREYRE, 1989). Ao contrário disso, pretendem afirmar a diferença cultural ainda que em seu viés mais discreto (BARTH, 1998).



Reitero que meu interesse, aqui expresso, pela reflexão acadêmica e escrita sobre o universo das religiões afro-brasileiras é um desdobramento da minha inserção neste universo não como pesquisador e sim como praticante. Um caminho quase sempre oposto ao da grande maioria dos pesquisadores, sobretudo aqueles clássicos, predominantemente brancos, que fundaram esse campo de pesquisa. Além disso, a essa altura da minha trajetória intelectual já me definia como um “negro intelectual” e não, tal qual ordinariamente ocorreu no passado, como um “intelectual negro”. A propósito, Santos (2007) define o “negro intelectual” ou “negro pesquisador” como aquele que porta:

uma ética da convicção anti-racismo adquirida ou incorporada dos Movimentos Sociais Negros, bem como um *ethos* acadêmico-científico ativo, posicionado pró-igualdade racial e pró-políticas de promoção da igualdade racial; *ethos* este oriundo da interatividade daquela ética com uma ética acadêmico-científica adquirida ou incorporada de cursos acadêmico-científicos. (SANTOS, 2007, p. 226).



De fato, comecei o processo de iniciação no Candomblé Angolão Paquetan Malembá no ano de 2010, cinco anos antes do ritual de feitura³. Desde aquele momento, fui informado por meu orientador espiritual, e através dele, pelo oráculo, que estava prevista minha iniciação e preparação para uma carreira tardia, porém longa no candomblé. Desse modo, foi-me também dito que era fundamental que me dispusesse à escuta interessada todas às vezes que fosse convocado a ouvir, à observação o mais silenciosa possível dos outros e de mim mesmo e à obediência aos mais velhos, ao “divino”, ao “sagrado” e a um “mestre pessoal” (BÂ, 1982) que pouco a pouco se revelaria para mim. A princípio, não fui proibido de anotar ou gravar conversas, porém fui motivado a privilegiar a escuta e, além disso,

3 No candomblé brasileiro, normalmente, a consagração da iniciação religiosa se dá através de um ritual chamado de “feitura”. Nessa ocasião, o/a orientador(a) espiritual e toda a comunidade do terreiro ou casa, durante um período que pode variar de 30 a 90 dias, realizam uma série de rituais sagrados e secretos que objetivam aproximar o novo filho de sua energia sagrada particular – seu santo – assim como introduzi-lo ao vasto e complexo campo de saberes tradicionais do candomblé.

as circunstâncias têm sempre favorecido o acesso oral à informação, a relatos e fundamentos enunciados de maneira assistemática e inesperada. Desde então, portanto, tenho ampliado minha vocação para a escuta e ampliado minha percepção da realidade recorrendo a todos os sentidos assim como tenho acionado o meu treino antropológico como observador. Nesse sentido, falo muito menos do que escuto e procuro estar atento a todo tipo de informação acessível. Na medida do possível e do permitido, tenho recorrido à gravação de conversas, assim como às anotações em um “caderno de fundamento” que é também um “caderno de campo” (SILVA, 1995; CASTILLO, 2010; ARAÚJO, 2016) ou vice-versa.

Aliás, a propósito dos “cadernos de fundamento”, Araújo (2016), ao mesmo tempo em que se refere aos seus autores como rebeldes e insubmissos, afirma:

Os cadernos confeccionados por seus próprios autores iniciados podem ser de toda sorte de cores, formatos e tamanhos. Um ponto que vale a pena ressaltar é que não existe um tempo estabelecido para que um iniciado tenha um caderno de fundamento. É possível que alguns já tenham mesmo antes de serem iniciados – abiã ⁴. Mas também há cadernos criados pelos próprios sacerdotes – como uma espécie de módulo ou cartilha – para serem entregues aos seus filhos (as) iniciados. Esta modalidade de caderno, adotada por algumas casas mais novas e, talvez por isso, com maior flexibilidade com a escrita, dividem os cadernos em dois tipos básicos: caderno de iaô/iyàwó ⁵ para os iniciados com menos de sete anos e caderno de ebomi/egbomi para os filhos com mais de sete anos de iniciação cumpridas. Segundo relatos informais, as diferenças de um para o outro estão na quantidade de fundamentos. Nos cadernos de ebomi, por exem-

4 Na tradição do Candomblé Ketu, aquele ou aquela que ainda não foi submetido (a) à feitura do santo é nomeado (a) “abiã”. Na tradição do Candomblé Angola essa mesma pessoa é nomeada “ndumbe”.

5 Na tradição do Candomblé Ketu, aquele ou aquela que já foi submetido (a) à feitura do santo é nomeado (a) “iaô”, na tradição do Candomblé Angola esta mesma pessoa é nomeada “muzenza” durante os sete anos seguidos à feitura.

plo, encontram-se os fundamentos do jogo de búzios. (ARAÚJO, 2016, p.121).

E quem pode ou pôde acessar os cadernos de fundamento mais desejados do candomblé? Normalmente, esse acesso é franqueado aos discípulos mais próximos em algum momento, aos discípulos mais confiáveis, aos discípulos mais curiosos e rebeldes, mas também aos pesquisadores que por razões não reveladas têm acesso privilegiado às lideranças, aos segredos e fundamentos que, a princípio, só deveriam ser de domínio de poucos iniciados e praticantes longínquos do candomblé. Entre os clássicos, Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger, Juana Elbein dos Santos ou, mais recentemente, Reginaldo Prandi e Miriam Rabelo são exemplos de pesquisadores senão assumidamente iniciados – como é o caso de Pierre Fatumbi Verger e Miriam Rabelo, foram indicados para a iniciação ao mesmo tempo em que eram pesquisadores de grande intimidade de lideranças importantes do Candomblé Ketu. Independente de qual seja o caso, é muito provável que esses autores tenham tido acesso aos cadernos das lideranças com as quais conviveram (CASTILLO, 2010; ARAÚJO, 2016). A propósito, muitas vezes tenho ouvido no contexto do Candomblé Angolão Paquetan Malembá que as lideranças ketu permitiram acesso exagerado assim como revelaram “segredos” e fundamentos que deveriam ter sido mantidos e transmitidos apenas oralmente aos iniciados e, em alguns casos, apenas aos iniciados mais graduados e mais confiáveis.

Vou me deter um pouco mais na questão do “segredo” no candomblé, assim como na questão do “divino”, do “sagrado”, da revelação do “mestre pessoal” e do retorno à “própria natureza” prometida pelas “águas” do Candomblé Angolão Paquetan Malembá, uma vez que o desenvolvimento dessas questões favoreceu a minha autocompreensão como iniciado e minha reflexão sobre o candomblé. No que diz respeito à questão do segredo no candomblé, ocorre que a não revelação ou revelação parcial de determinadas informações está relacionada à compreensão de que o poder, a legitimidade e o respeito de um iniciado fora e dentro do candomblé são diretamente proporcionais ao quanto ele conhece sobre os mais importantes



fundamentos no que diz respeito ao culto dos orixás, inquices, voduns ou caboclos, assim como ao quanto ele conhece do sentido dos mitos, da identificação e uso das folhas ou dos elementos que deverão compor um ritual simples ou complexo. Do mesmo modo, a palavra precisa, em língua portuguesa ou língua africana, que aciona o sagrado de modo mais eficaz é poder e domínio de poucos que aprenderam com outros poucos ou foram escolhidos por deuses e energias invisíveis às pessoas comuns para ver, ouvir, sentir e sonhar com essas informações secretas e poderosas. Nesse sentido,

Da natureza intocável do saber sagrado decorrem também outras questões interligadas. Primeiramente, pela existência de um saber secreto, requer-se um sistema hierárquico, segundo o qual um pequeno grupo de pessoas é encarregado da responsabilidade de regular o acesso ao conhecimento interno. Em segundo lugar, a dificuldade de acesso ao segredo faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, o que gera uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca para, e domínio sobre, tal saber. Uma terceira questão acerca do segredo resulta da inserção dos terreiros no contexto social externo. A longa história de perseguição do candomblé provocou um aumento no espaço discursivo do que era considerado secreto. Como veremos, a etnografia sobre o candomblé, à medida que expõe o saber religioso para o olhar público, apresenta uma ameaça, pois desestabiliza o controle hierárquico sobre este saber. (CASTILLO, 2008, p. 32-33).

Ainda no que diz respeito à questão do segredo, Carvalho (1987) também afirma que os mais antigos não transferiram todos os conhecimentos que possuíam. Ou então, transferiram espécies distintas de conhecimentos para pessoas distintas. Desse modo, é cada vez mais raro encontrar um especialista completo. Além disso, o autor chama a atenção para uma “prática suicida” de se deixar de realizar propositalmente alguns rituais importantes e de grande eficácia mágica de modo a impedir que presenças indesejáveis, inimigos ou potenciais continuadores pudessem aprendê-los pela observação.

Enfim, para Carvalho, a “estrutura do segredo” no candomblé, seu longo processo de iniciação, seus registros basicamente orais ou através de cadernos e práticas que só são revelados pouco a pouco levam todas as vertentes dos cultos afro-brasileiros a sofrerem crises periódicas e reincidentes de perda de memória, sentimento nostálgico, orgulho de pertencer a um mundo religioso que já foi tão glorioso e carência da ausência daqueles mortos que dominaram de modo extraordinário todas as funções: o canto, a dança, a música, a evocação de energia do processo iniciatório e mesmo do mais simples ato cotidiano. Assim, os saberes fundamentais, a continuidade com a plenitude do passado é retomada, pelos mais novos, através de leituras sobre o continente africano, de etnografias de grande impacto no mundo do candomblé, de contatos intermitentes e mal vistos com lideranças de variados terreiros ou através da proximidade forçada ou casual com África e africanos.

422



Em todo caso, há que se dizer também que o segredo, o veto à enunciação oral e mais ainda ao registro escrito indiscriminado de certas informações, está relacionado a aspectos que são constitutivos do modo como o candomblé - nesse caso, falo mais especificamente na pedagogia do Candomblé Angolão Paquetan Malembá – concebe a verdade, o processo de transmissão de informação e conhecimento, a “dimensão divinal” e “sagrada” da realidade. Em outras palavras, para o candomblé, tudo que existe no mundo e tudo que pode ter sua existência suscitada é energia e tem força de ação e reação sobre as pessoas, sobre as coisas (SANTOS, 1986). E a palavra falada, sobretudo, mas também a palavra escrita são instrumentos fundamentais que acionam, que revelam, que evocam o que existe ou pode vir a existir. Nesse sentido, do ponto de vista da teologia do candomblé, utilizada sem a devida propriedade, a palavra pode ter um efeito perturbador e destrutivo sobre a ordenação das coisas e sobre a ação dos sujeitos. Além disso, o acesso à informação parece estar diretamente relacionado também ao grau de sensibilidade do iniciado. Ou seja, o iniciado teria que trazer em sua “própria natureza” uma acuidade dos sentidos que se manifestaria desde a mais tenra idade, seria desenvolvido a partir de algum momento específico do seu processo vital

ou de iniciação religiosa. A sabedoria, portanto, o acesso ao conhecimento dos fundamentos seria resultado de uma inteligência que permite aprender mais ou menos, acionar a memória mais ou menos, mas seria também uma determinação divina conferida à natureza de um sujeito específico.

É porque a sabedoria daquela época num era só uma sabedoria por ter vivido muito, a sabedoria daquela época, era muito uma sabedoria de sensibilidade. As pessoas tinha uma audição muito forte. Os seus inquices falava muito aos seus ouvidos, né. Qualquer coisa que mexesse no fundamento o santo avisava logo o pai de santo ou a mãe de santo. Se acontecesse alguma coisa com o filho de santo em tal lugar, o santo ia avisar logo à mãe de santo. Então tinha muito esse tipo de sabedoria, que hoje assim pela própria evolução do candomblé, o candomblé se abriu muito, em função da própria evolução pra vida, da sobrevivência e aí o candomblé vai perdendo essa força. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 29 de janeiro de 2012).

Eu lhe diria assim. Eu acho que não necessariamente você precise guardar as coisas, mas também você não pode queimar essas etapas. A gente tá indo muito na onda da quantidade e não da qualidade. Por exemplo, naquela época elas demoravam de ensinar porque tinham medo de que esses ensinamentos caísse na mão de pessoas não éticas e que fossem inclusive vendidos e todo esse processo que tá aí escrito foi tudo vendido. Porque a cada ano que você fazia a sua *abrigação*, você aprofundava o seu conhecimento. Não é que elas não passassem, elas passavam sim, de forma gradativa. Claro que o ser humano é muito curioso e quer aprender o mais rápido possível, isso desde o tempo que se descobriu o fogo. Então você tinha sete anos para aprender. [...] Esses segredos que eram guardados, eram passados ao longo do tempo. Agora sim, muita gente não tem interesse ou se tem interesse, tem interesse em usar de forma diferenciada, mal-dosa, então esses pais e mães de santo não ensinava mesmo. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 9 de fevereiro de 2012).

A concepção de candomblé do sacerdote Mutá Imê compreende uma distinção entre “divino” e “sagrado” que, por ora, também orienta minha conduta como pesquisador e como filho de santo. Em seus termos, o “divino” e o “sagrado” aparecem relacionados ou são coordenados ao que ele também compreende como “mestre pessoal” que, por sua vez, se confunde ao mesmo tempo em que é um desdobramento da presença, no indivíduo, do santo ou inquite que lhe corresponde. Ou seja, o “mestre pessoal” é uma fala, uma manifestação “sagrada” do “divino” que se acopla à consciência, à existência física e espiritual do iniciado, mas é também, a partir de um determinado momento de sua trajetória, a própria consciência, a existência física e espiritual do iniciado.

Aliás, o pensamento teológico e tradicionalista de Mutá Imê se aproxima bastante daquilo que também afirma Hampaté Bâ (1982) sobre o “divino”, o “sagrado”, o “mestre pessoal” de cada um e o valor da palavra oral. Nesse caso, seguindo Bâ (1982), a primeira referência importante é o valor moral e sagrado atribuído à palavra oral nas tradições africanas. Ou seja, na tradição oral, o material e o espiritual estão associados um ao outro. De tal modo que a palavra oral é capaz de criar movimento, gerar forças que agem sobre os espíritos que são, assim, potência para a ação social. Do mesmo modo, afirma o autor, o que se sabe, o que se fala é o que se vive. Além disso, ao mesmo tempo em que a experiência vital é carregada de intensidade, categorias de sujeitos distintos, desde que iniciados no mundo tradicional africano, têm acesso distinto à palavra, acesso distinto ao conhecimento, e, por conseguinte, responsabilidades distintas no que diz respeito ao uso e transmissão da verdade que a palavra oral emana.

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. [...] a tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é



ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. [...] Pois existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem (BÁ, 1982, p. 169; 172; 182).

Enfim, para Mutá Imê, se o “divino” se manifesta como uma energia ou força transcendente ao humano, o “sagrado” se manifesta como evidência parcial da ação dessa grande energia sobre a realidade natural – a diversidade e valor específico das tantas folhas, das águas, dos minerais, dos animais, do ar – e humana. Por outro lado, no que diz respeito à sua concepção de “mestre pessoal”, afirma:

Todos nós trazemos o nosso mestre e o mestre superior tem a obrigação de cuidar daquele mestre que tá procurando ele, seja ndumbe, seja iniciado, seja muzenza... Tenha sete, dez, quinze anos, esse mestre tá ali pra ser cuidado, pra ser respeitado por esse grande mestre que é chamado de tata ou mameto. Então esse respeito vai se dando na medida em que um vai seguindo o outro. Você como mestre, eu lhe sigo, na medida em que eu estou lhe seguindo, você está me seguindo, você não só está me direcionando, você está me seguindo... Então, nós, bakongo, temos a visão de que cada um de nós traz um mestre dentro de nós. Esse mestre pode ser evoluído ou não. Você pode pegar uma criança que vem com um mestre, com uma sabedoria muito antiga. Você pode pegar uma criança muito esperta, sabida, inteligente assim como você pode pegar uma criança que vem com uma sabedoria muito antiga, mas já sem muito desenvolvimento, porque ela traz um mestre antigo, mas já cansado, menos desenvolvido no sentido de abertura de caminho, com o caminho mais pesado, que precisa ser melhor trabalhado com as ervas, com os ebós, com muita conversa. São pessoas que são muito ligadas ao chão, presas ao chão, que traz muitas coisas, muitos fundamentos que não podem ser feitos de qualquer jeito, a qualquer hora e isso é trabalhado dentro da comunidade com os mais velhos, com os mais antigos, jogando búzio, chamando os inquices mais velhos para se pergun-



tar coisas. Então essa filosofia de educação ela vai se dando na medida em que a pessoa vai percebendo a sua responsabilidade. Então, voltando àquela história de que os antigos não ensinavam muito... Eles não ensinavam muito quando percebiam que você não trazia muita responsabilidade para sua vida. Não era só a capacidade de aprendizado, mas responsabilidade com a sua vida! Você era uma pessoa que veio por vim, que acaba não desenvolvendo um processo, que fica brincando ali de ser grande. Então, quando eles percebiam isso, eles não ensinavam, porque eles sabiam que era uma pessoa que ia botar pra fora, dar, vender, emprestar de qualquer jeito. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 29 de fevereiro de 2013).

Ainda segundo Mutá Imê, esse mestre pessoal que é o santo, o inquite de cada um, de fato, conduz à compreensão e entendimento de uma “natureza” africana ou afro-brasileira roubada pela condição de escravo, mas que pode ser recuperada pela experiência da “abrigação” em rituais importantes ocasionais, como a feitura, e, desse modo, se desdobrar no cotidiano vulgar daquele que se apropria de uma atitude sacerdotal sem que seu mestre venha a se manifestar em seu corpo ou altere sua consciência através do transe. A partir daí, é possível se estabelecer um diálogo consigo mesmo “de dentro, para dentro, para fora”. Nesses termos, a iniciação religiosa no candomblé e sua renovação periódica ao longo do sacerdócio não seria uma “obrigação” com o santo, com o inquite, ao contrário disso, é resultado, sobretudo, de uma escolha responsável. É “abrigação”.

Ah é... O termo é abrigação, sempre foi. Abrigação significa você abrigar em si a responsabilidade por estar vivo, né, abrigar em você esta responsabilidade por você, pelo outro, pela família, pela comunidade, pela sociedade, pelo mundo, buscar a paz é uma abrigação. Eu acho lindo! Ai, minha mãe quando falava isso, eu ficava, viajava... Minha mãe, meus mais velhos falavam abrigação. [...] Obrigação, obrigação de quê? Os tabus, as dificuldades que são colocadas num são nem tão ruins assim, é o seu entendimento. Por isso, volta



aquela questão de que os pais, as mães de santo naquela época não ensinava, num davam na mão beijada, porque elas não se sentiam na obrigação, obrigação de quê? Todos esses “não pode”, “não pode” por quê? E é isso que as pessoas não querem entender, e é isso que as pessoas não sabem. Isto é falta de conhecimento da filosofia do candomblé. Ou seja, se você tá fazendo um trabalho pra você, tá cuidando de você, da sua centralização, então você não pode uma série de coisas, porque aí você vai estar descentralizando. Então você tem que ficar quietinho den da roça, se cuidando, naquele período de tempo você poder se encaixar dentro de si mesmo, se encontrar na sua abrigação. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 9 de fevereiro de 2012).

Esta compreensão da pedagogia do candomblé sobre o segredo e o trânsito da informação e do conhecimento, muitas vezes, se choca com a concepção sobre a informação e o conhecimento que o iniciado pesquisador já traz consigo. Ou seja, a “obrigação” de ter acesso o mais rápido possível à qualquer tipo de informação e conhecimento. A “obrigação” de acessar a informação e o conhecimento sem que tenha tempo disponível para vivenciar as experiências relacionadas a cada informação ou conhecimento recebido. A “obrigação”, sobretudo de explicar e escrever sobre as coisas, os sujeitos, as situações e nunca de se abrigar naquilo que não é revelado nem é dito. Quer dizer, o pesquisador contumaz das religiões afro-brasileiras repercute o mito da ciência que pretende a “transparência absoluta, a lucidez total, a literalidade, a compartimentação segura, e principalmente: a disposição e a compulsão, mais que a necessidade, de revelar universalmente suas descobertas”. (CARVALHO, p. 9).

Há casos, por exemplo, de pesquisadores iniciados ou indicados para iniciação que descrevem e revelam em documentos escritos e publicados, aspectos de rituais os quais, normalmente, os iniciados não pesquisadores evitam descrever e comentar publicamente e sobre os quais só escrevem em seus cadernos secretos de fundamento. É o caso, por exemplo, de descrições muito minuciosas e atentas

de rituais secretos tal a “comida de cabeça” ⁶ (RABELO, 2014; SILVA, 1995). Essa atitude causa estranheza no que diz respeito a uma ética consignada com o candomblé, no que diz respeito ao relativo distanciamento exigido ao pesquisador em relação ao seu contexto sacerdotal e também no que diz respeito ao relativo distanciamento do iniciado em relação à sua condição de pesquisador.

Em outras palavras, a meu ver, o pesquisador que tem tal atitude não se torna o outro iniciado tampouco se aproxima da sua experiência como iniciado e continua a atuar como pesquisador em todas as circunstâncias. Do mesmo modo, tal atitude não se justifica nem mesmo quando o pesquisador não “roda no santo” ⁷ uma vez que mantida, em grande medida, sua consciência dos fatos, ao estar imerso na performance de um ritual secreto, sua condição de sujeito e objeto ritualístico lhe exige um alto grau de concentração. Nas situações em que tem dificuldade pessoal em atingir a concentração indicada, cabe àquele ou àquela liderança que conduz o ritual, impedir a apreensão detalhada daquilo que lhe “afeta” ou lhe sucede em uma circunstância específica.

Por fim, vou voltar à afirmação que venho fazendo desde o início quando me defini como um pesquisador transitivo. Confesso que, por diversas vezes, diferente de outras situações em que atuei como pesquisador, não tive e não tenho ansiedade e interesse em anotar ou gravar falas ou informações importantes. Percebi que, não raro, enquanto acesso informação e conhecimento, e, dessa forma, aprofundo minha iniciação no candomblé, meu corpo por inteiro e todos os meus sentidos, todas as possibilidades de apren-

6 A teologia e o pensamento da tradição do candomblé no Brasil consideram a “cabeça” o principal órgão do ser humano. De tal modo, o processo de iniciação de um novo adepto deve ocorrer através de um ritual para a “cabeça” em um sentido abstrato, metafórico e sobre a “cabeça” em sentido concreto, físico. É sobre a “cabeça” que se depositam objetos que simbolizam os segredos ancestrais e é a cabeça dos novos e antigos adeptos que deve guiar o contato com o sagrado e a condução responsável no tempo e no espaço das práticas, do pensamento e da instituição religiosa. Uma “cabeça” enfraquecida, desprotegida está sempre vulnerável a todo tipo de ameaça espiritual ou a ações e pensamentos que não deveriam lhe corresponder.

7 “Rodar no santo” é a expressão que o povo de candomblé usa para se referir àquela pessoa que ao ter um contato com elementos ou energia relacionada ao deus/deusa ao qual/à qual foi consagrada perde sua própria consciência e assume parcialmente a personalidade arquetípica desse deus ou dessa deusa.



dizado, conscientes e inconscientes, são invocados. Desse modo, há situações de inconsciência, de semiconsciência e até mesmo de consciência em que a possibilidade do registro escrito ou o uso do gravador significaria a interrupção ou um desvio de um fluxo dos sentidos, da consciência e do inconsciente no processo de iniciação e absorção daquilo que é transmitido pelo que se fala ou não se fala, pelo que se vê ou não se vê, pelo gesto que se faz e por atitudes, circunstancialmente, requisitadas ao corpo. Além disso, em várias situações, para aprender e ser reeducado, sou convocado a atuar, a performar - no mais variado sentido que se possa entender a performance (DREWAL, 1992; ZUMTHOR, 2000), o que impossibilita o registro escrito uma vez que todo o meu corpo, circunstancialmente, se dedica a uma determinada e multifacetada atividade que exclui a escrita ou o manuseio de um gravador. Sendo assim, em certo sentido, o registro escrito de uma atividade ou performance enquanto a realizo se torna impossível. Do mesmo modo, o registro escrito de uma ou outra após sua realização parece ser possível enquanto excesso etnográfico ⁸.

Sendo assim, admito que não tenho sido, rigorosamente, um etnógrafo. Por outro lado, não tenho sido, rigorosamente, um filho de santo. Ou seja, tenho vivenciado experiências sobre as quais não devo falar, não quero falar, não posso falar ou sobre as quais não devo escrever porque a linguagem oral e, sobretudo, a linguagem escrita, acionadas, resultariam em dispersão de um caminho para o autoconhecimento, para o acesso aos mistérios do candomblé, assim como dispersão de um compromisso com uma ética sacerdotal e vital que o sistema religioso do candomblé me exige. Ou seja, há coisas que se veem, que se ouvem, que se fazem que devem ser guardadas e mantidas em segredo. Apesar disso, estou de acordo com Carvalho (1989) quando ele diz que o candomblé não exclui o inquirir racional sobre o mundo, ao contrário disso, traz a revelação do segredo para o interior do mito e da estrutura iniciática já que



8 Ao se referir a “excessos etnográficos”, Certeau (1989) aponta o papel e o poder da escrita etnográfica em pôr os objetos e identidades em seu devido lugar. Ou seja, a escrita faz história daquilo que se esvanece num corte cultural de alteridade, na oralidade, na inconsciência, na espacialidade ou quadro sincrônico de um sistema sem história.

“se o segredo existe supostamente para não ser contado, paradoxalmente, a graça está em contá-lo, do contrário ele desaparece” (CARVALHO, 1989, p. 19).

Não obstante, mantenho também o vínculo com o caminho para o autoconhecimento prometido pela racionalidade acadêmica, o interesse pela elaboração de perguntas e busca de respostas para dilemas da realidade social desde casos específicos, tal qual o candomblé ou a condição social do negro, e esforço pelo respeito e correspondência à ética característica do trabalho acadêmico-científico. Nesse sentido, acredito que devo, quero e posso falar e escrever sobre problemáticas úteis para o aperfeiçoamento do fazer acadêmico-científico das ciências humanas e sociais, assim como úteis para melhor compreensão das demandas e dilemas característicos da trajetória sociocultural e histórica de africanos e descendentes na sociedade brasileira. Portanto, devo, quero e posso descrever, discutir e produzir teoria e crítica sobre os mecanismos coletivos de trânsito de ideias e, por conseguinte, de afirmação e negação de agência dessa religião e de sujeitos particulares que lhe dizem respeito, qual seja o Caboclo como categoria étnico-racial, sujeito social e espírito sem lei ou o sujeito que emerge, em um determinado tempo histórico, como negro pesquisador e iniciado no candomblé angola. Sendo assim, acredito que compenso o impedimento circunstancial da minha fala e escrita, acionando em um segundo momento a fala e a escrita como experiências singulares, protegidas pela memória, recuperáveis através de atitudes e performances que reaparecem inscritas em uma nova fala de um novo corpo negro e em um novo texto etnográfico que pretende ser inteligível na academia e no candomblé. (GOLDMAN, 2003, p. 460).

Portanto, aqui, confesso estar sob o impacto do “coque”, do “toque no juízo” (CARVALHO, 2001, p. 141) que o Candomblé Angolão Paquetan Malembá proferiu sobre minha cabeça – meu “mutuê”, em língua quimbundo utilizada no Angolão Paquetan Malembá - de modo que venha a se abrir um ‘terceiro olho, uma passagem no meu mutuê para um plano superior da humanidade, da fraternidade, da solidariedade, do conhecimento, da sabedoria e da justiça’ social.

Referências

- AMIM, Valéria. *Águas de angola em Ilhéus*: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia. 2009. 303 f. Tese de Doutorado em Cultura e Sociedade. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.
- ARAÚJO, Leandro Alves de. *Oralidade e escrita na diáspora religiosa afro-brasileira*. Travessias, rupturas e confluências. 2016. 174 f. Dissertação de Mestrado em Crítica Cultural. Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Universidade d Estado da Bahia. Alagoinhas, 2016.
- ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de. A tradição de Acais na Jurema natalense: Memória, identidade, política. *Revista da Pós Ciências Sociais*, São Luís: PPGSOC/UFMA, v.11, n. 21, p. 143-165, jan/jun. 2014.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África. I*: metodologia e pré-história da África. Tradução UNESCO. 2ª Edição. São Paulo: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-228.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Tradução de Maria Elois Capellato e Olívia Krähenbühl. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: Rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: Negros Bantos. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- CARVALHO, José Jorge de. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Série Antropologia*, Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, n. 59, p. 1-36. 1987.
- CARVALHO, José Jorge de. Nietzsche e Xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento. *Série Antropologia*, Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, n. 80, p. 1-37. 1989.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, n. 15, ano 7, p. 107-147, julho. 2001.



CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CERTEAU, Michel de. Etnografia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria e Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1989. p.188-218.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

DREWAL, Margaret Thompson. **Yoruba ritual**. Performers, play, agency. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

FERRETI, Mundicarmo. Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. 1996, p. 1-9. Disponível em <http://www.geocities.com/Augusta/1531/tambor.htm>. Acesso em 9/11/2021.

FIGUEIREDO, Janaína de e ARAÚJO, Patrício Carneiro. Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaina de (org.). **Nkisi na Diaspora**: raízes Bantu no Brasil. São Paulo: Associação de cultura Banto do Litoral Norte, 2013. p.30-41.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 27ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 1989.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo: Editora USP, v. 46, n. 2, p. 445-476. 2003.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. “Nações-de-Candomblé”. Encontro de nações-de-candomblé. Salvador: IANAMÁ/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/ Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. p. 10-26.

PIERSON, Donald. **Branços e Prêtos na Bahia**. Estudo de contacto racial. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Nacional (Col. Brasileira, n. 241), 1971.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **RBCS**, São Paulo: ANPOCS, v. 16 n. 47, 43-58, outubro. 2001.

RABELO, Miram C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: Etnografia religiosa e psicanálise. 2ª. ed. Recife: FUNDAJ/ Editora Massangana, 1988.



RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 7ª Edição. São Paulo/ Brasília: Ed. Nacional/ Ed. Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. 555 f. Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Os Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

TROMBONI, Marcos. A jurema das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, Maria Rosário de e CARVALHO, Ana Magda (orgs.). *Índios e caboclos: A história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 95-125.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2000.





RESENHA

*Danilo Mota de Jesus**

437

Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual

* Mestre em Educação pela Universidade Federal de Sergipe. Especialista em Odontologia Legal pela Faculdade Ingá (UNINGÁ). Graduado em Pedagogia e Odontologia (UNIT). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre História do Ensino Superior (GREPHES/UFS/CNPq).

1 O mesmo ensaio também faz parte do livro de sua autoria *Identity and Difference*.

Trata-se de dois povos que dividiram por cinquenta anos uma unidade política e econômica, além de partilharem um local e vários aspectos culturais de suas vidas cotidianas. No entanto, o ponto mais interessante desse diálogo, é o fato de que o miliciano buscando a própria identidade acaba por afirmar que eles (sérvios) e os croatas são todos iguais, em suas palavras, “lixos dos Balcãs”.

Nesse diálogo, a identidade é claramente marcada por símbolos, a exemplo do cigarro, que no contexto, funciona como um significante da diferença e da identidade, e que pode ser associado à masculinidade. Woodward nos leva a compreender que a identidade é uma construção simbólica e social. Ainda com base no diálogo, a autora traz o conceito de identidade nacional, um conceito que é produzido por figuras masculinas e ligadas por uma ideia militarista de masculinidade.

438



A autora aponta que a identidade é marcada pela diferença, a emergência das diferenças de identidades é histórica e está localizada em um momento específico do tempo. Buscar no passado a reafirmação das suas identidades pode produzir novas identidades, e era isso que estava acontecendo com os sérvios e croatas. Essa redescoberta do passado faz parte de um processo que a autora chama de construção da identidade, processo esse que tem como características o conflito, a contestação e uma possível crise, e que segundo ela é algo que está acontecendo no mundo neste momento. Mas, o que nos leva a crer que existe uma crise da identidade?

Para responder essa e outras questões, Kathryn Woodward afirma que é necessário um quadro teórico que possa ampliar a compreensão dos processos que fazem parte da construção da identidade, e estabelecer os conceitos centrais que estão envolvidos na discussão. Os pontos abordados neste capítulo são permeados pelo conceito de identidade, por visões de identidade, pela relação identidade e diferença, pelo vínculo da identidade com condições sociais e materiais, pela construção e a manutenção das identidades com base no social e no simbólico, pela não unificação das identidades, e pelo fato das pessoas assumirem posições de identidade e se identificarem com elas.

Para analisar o conceito de identidade é necessário examinar como a identidade é inserida no circuito da cultura² (identidade, representação, regulação, consumo e produção), e para compreender por que este conceito é tão importante, é preciso examinar as preocupações da atualidade com questões de identidade e diferença. A autora coloca a diferença como um elemento central dos sistemas classificatórios por meio dos quais são produzidos os significados, e discute esse conceito com bases em obras de Lévi-Strauss e de Mary Douglas.

Woodward fecha sua linha de raciocínio acerca das questões identitárias discutindo como a identidade e a subjetividade são colocadas como termos de mesmo sentido, uma vez que para ela a subjetividade envolve os pensamentos e as emoções (conscientes e inconscientes) que compõem as nossas compreensões de quem nós somos. E para discutir essa dimensão psíquica da identidade a autora se apropria de conceitos de Althusser e Lacan, e conclui afirmando que

439



A discussão das teorias psicanalíticas sugeriu que, embora as dimensões sociais e simbólicas da identidade sejam importantes para compreender como as posições de identidade são produzidas, é necessário estender essa análise, buscando compreender aqueles processos que asseguram o investimento do sujeito em uma identidade (p.68).

Assim, é possível concluir desse ensaio que as diferenças e as identidades são construídas e estão em constante mudança, uma vez que não são fixas. Porém, ainda investimos em identidades porque elas podem nos ajudar a compreender e participar da subjetividade da psicologia humana.

2 É necessário analisar os processos de representação, identidade, produção, consumo e regulação. Como se trata de um circuito, é possível começar em qualquer ponto; não se trata de um processo linear, sequencial.

A produção social da identidade e da diferença

Em seu ensaio, Tomaz Tadeu da Silva dá continuidade a discussão sobre identidade e traz explanações que, a meu ver, ficaram incompreendidas no texto de Woodward. E inicia sua escrita abordando uma perspectiva sobre a diversidade e como ela tende a naturalizar a diferença e a identidade. De forma bem didática, ele afirma que “a identidade é simplesmente aquilo que se é”(p.74), é o “ser”: “sou homem”, sou sergipano”, “sou jovem”; já a diferença, “é aquilo que o outro é”, “ela é índia”, “ela é mulher”, “ela idosa”. A diferença e a identidade são codependentes e elas simplesmente existem.

Em um mundo homogêneo, onde as pessoas partilham a mesma identidade, as afirmações de identidade não teriam sentido. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade, afirmando essa mútua dependência, identidade e diferença são indissociáveis, e elas são criações sociais e culturais. O autor afirma que, a identidade (ou mesmidade) apresenta sempre o traço da diferença (ou da outridade). Embora exista essa co-dependência entre elas, a diferença e a identidade são impostas e disputadas, pois estão em uma estreita relação de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas do poder (p.81). Não há inocência na relação entre a identidade e a diferença.

O autor traz na sua escrita um ponto sobre as relações de identidade e diferença que também foram apontados por Woodward em seu ensaio. Segundo Silva, esses dois conceitos ordenam-se em torno de oposições binárias: homem/mulher, branco/preto, homo/hetero. Ele também chama a atenção para o caráter cultural e construído do gênero e da sexualidade, e afirma que a teoria feminista e a teoria *queer* corroboram para o questionamento das relações binárias, nas quais se baseiam o processo de fixação das identidades sexuais e de gênero. Assim, a possibilidade de ultrapassar as linhas das fronteiras e de “ficar em cima do muro”, de ter uma identidade dúbia, indefinida, é uma demonstração de caráter imposto artificialmente por identidades fixas.

Compreendendo a identidade como um significado atribuído ao sistema cultural e social, os estudiosos da teoria cultural têm expres-

sado esse mesmo pensamento através do conceito de representação. Silva defende que é por meio da representação que a identidade e a diferença adquirem sentido, pois é através dela que a identidade passa a existir. Ainda segundo ele, quem tem o poder de representar, também tem o poder de definir e determinar a identidade. Nesse contexto, questionar a identidade e a diferença significa questionar os sistemas de representação que lhes dão suporte e sustentação.

Embora em termos conceituais o ensaio de Silva apresente algumas ideias que também são discutidas por Woodward, o segundo ensaio do livro aborda um campo relacionado à identidade e a diferença que muito me chamou a atenção, uma compreensão pedagógica a respeito de identidade e da diferença. O autor considera que essa questão vai além de um problema social, é também pedagógico e curricular, se mostrando ele a favor de uma estratégia pedagógica e curricular que aborda a identidade e a diferença e que leva em conta as contribuições da teoria cultural recente, na qual tratariam a identidade e a diferença como um problema político. Na visão dele, uma política pedagógica e curricular da identidade e da diferença tem por obrigação colocar em seu centro uma teoria que permita não apenas celebrar e reconhecer a diferença e a identidade, mas também questioná-las.

De uma forma generalizada podemos concluir do escrito de Silva que a identidade não é uma essência, não é um dado, não é um fato, não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente, homogênea, definitiva, acabada, tampouco idêntica. Ela é uma construção, um feito, um processo de produção, é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente e inacabada. Em resumo, identidade é o que se é!

Quem precisa de identidade?

O último ensaio do livro é de autoria Stuart Hall, o título que enuncia o texto é o ponto de partida utilizado por ele para iniciar a discussão. Mas antes disso, ele traz uma afirmação que faz o leitor refletir sobre o conceito de identidade na contemporaneidade. Segundo Hall, a emergência de discussões acerca da questão da identidade tem trazido também duras críticas ao conceito. Mas, na verdade, quem precisa de identidade?



Para responder a esse questionamento Hall aponta dois caminhos, o primeiro “consiste em observar a existência de algo que distingue a crítica desconstrutiva à qual muitos conceitos essencialistas têm sido submetidos” (p.103). o segundo caminho “exige que observemos onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a *irredutibilidade* do conceito de identidade” (p.104). Buscando expressar melhor as questões que permeiam a identidade, o autor se embasa em escritos de Foucault, e afirma que é buscando redefinir a relação entre sujeitos e práticas discursivas que as questões da identidade (ou de identificação) reaparecem. Além de Foucault, Stuart Hall evoca outros teóricos para desenvolver sua escrita, dentre eles Freud, Lacan e Althusser.

O conceito de identidade que Hall desenvolve não é um conceito essencialista, e sim um conceito estratégico e posicional. A concepção de identidade, segundo ele, não tem como referência aquele segmento do “eu” que permanece idêntico ao longo do tempo, tampouco aquele “eu coletivo que se esconde dentro de outros eus”. A identidade é concebida em um discurso e, nesse discurso, precisamos entendê-la como produto de um determinado sítio histórico, por meio de estratégias e medidas específicas, e na formação e práticas discursivas específicas.

Diferente dos outros textos presentes no livro, esse último se atenta às questões de identidade e identificação. Stuart Hall reforça o que foi escrito por Woodward e Silva, quando afirma que as identidades não são unificadas, nem singulares, e estão sujeitas a uma historicização radical e, com isso, estão em constante processo de mudança e transformação. Mas ele não aborda as questões sobre diferença de maneira explícita.

A leitura deste livro é de grande valia, visto que ele gira em torno da identidade e da diferença de uma forma clara e bem fundamentada. O tema é bastante atual e importante para discutir nosso contexto contemporâneo. Os autores trazem um conteúdo rico e profundo e uma escrita agradável de ler porque seus depoimentos não são enfadonhos.





HOMENAGENS PÓSTUMAS

Aqlaé D'Avila Fontes

445

...devemos nos conformar
...foi Deus quem quis
...a vida continua

A palavra, pela sua força, tem poder de convencimento. Soa aos ouvidos de todos e começa a limpar as lágrimas choradas, as ausências sentidas porque, afinal, a vida continua.

Por isso, é preciso que se fale dos que foram levados pela morte, para que o som do seu nome seja repetido, para que a melodia da vida seja cantada.

Os anos de 2018-2020 foram cruéis com o IHGSE pois tivemos o falecimento de grandes sócios:

Pedrinho dos Santos
Estácio Bahia Guimarães
João Gomes Barreto
João Alves Filho
Luiz Eduardo Magalhães

446



A cada um, a saudade do IHGSE, pois como diz o poeta:

“E hoje, dizer seus
Nomes é fazer
Música como elegia
Aos que foram
Para o silêncio”
(Wagner Lemos)

Estácio Bahia Guimarães

Conheci Estácio no Conselho Estadual de Cultura, quando fazíamos parte do mesmo colegiado. Aprendi a admirar aquele moço que tinha sempre uma forma educada de opinar sobre os temas estudados ou nos pareceres que sabiamente apresentava nos processos culturais.

Depois, fiquei sabendo que era advogado, escritor, formado também em administração, empresário, com um tempo de vida ilustrado por muitas ações culturais, vindas de sua família, Bahia, no sobrenome. Estácio nasceu em Salvador, no dia 9 de fevereiro de 1943, filho de Carlos da Silva Guimarães e de Silvia Regina Bahia Guimarães.

Sua família respirava arte. Sua mãe era pianista e a tia, Maria Bahia, também formada em música, era professora de piano e cravo na UFBA vindo a casar-se com Joaquim Kellrouther, músico alemão radicado no Brasil e fundador dos Seminários Livres de Música da UFBA dos quais fui aluna. Para completar, o seu tio José Bahia, esteve presente nas artes visuais baianas com destaque, tendo sido aluno de Pancetti. Isto sem falar no avô Álvaro Bahia, que sempre estimulou a família na área de literatura e das artes em geral.

Não é, pois, de estranhar que esse clima respirando arte, tenha levado o jovem Estácio a se inscrever nos cursos de música e de teatro da UFBA. Na música, escolheu como instrumento a clarineta e, no teatro, chegou a participar sob a direção de Martins Gonçalves de várias montagens como “A ópera dos três tostões”, de Bertold Brechet; “A longa jornada noite adentro”, de Eugène O’Neill, Sara e Tobias de Paul Clodel, sem falar na “Rosa Tatuada”, de Tennessee Williams.

Pela relação dos autores, se pode ver o nível da dramaturgia trabalhada na formação do jovem Estácio. Suas experiências culturais também o levaram para a área das artes visuais e esta a conquistou completamente. Teve seus trabalhos selecionados para o Salão Esso de Artistas Plásticos do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Depois, veio a Primeira Bienal Nacional do Artes Plásticas da Bahia, em 1966. E em 1986 ganhou a Medalha de Prata do Salão Nacional de Artes Plásticas “Genaro Carvalho”.

O menino que fez ginásio nos “Maristas” e segundo grau no “Antônio Vieira” se via agora a descobrir seu caminho na arte, e a maturar seus conhecimentos na UFBA. Na verdade, as artes visuais e a literatura exerceram um encanto maior na sua vida. Isto sem falar no amor, quando conheceu Amélia da Cruz Leite Franco, com a quem veio a se casar em 1968. A união foi enriquecedora com a chegada de Carlos Augusto, Silvia, Gustavo e Estácio, filhos queridos, que lhe deram certidão afetuosa de sergipanidade. Além disso recebeu título de ‘Cidadão Aracajuano’, em 1995, pela Prefeitura a partir da indicação da vereadora Suzana Azevedo. Confirmado em 1999 pelo Governo do Estado como cidadão sergipano, indicado



pelo deputado Jorge Alberto, pois ‘Sergipano’ já era pelo afeto e pelo compromisso cultural com nossa gente.

Escritor, poeta modernista e contista, deixou sua marca de grande sensibilidade nos livros que escreveu, fora os artigos em revistas e jornais. “Respingos” e “Tecidos de Arco-íris” são alguns de seus livros.

Quando assumi a presidência do IHGSE em 2018, ele já era sócio efetivo desde maio de 2013. Sua capacidade intelectual era sempre comentada pela beleza dos seus pronunciamentos, discursos e poesias. A Academia Sergipana de Letras o acolheu como membro eleito na cadeira nº 29, em 2001, cujo patrono é Jackson de Figueiredo e fundador Abelardo Cardoso. Antes dele a cadeira foi ocupada por Padre Domingos Fonseca e Luiz Rabelo Leite. Sua posse foi na verdade, uma noite memorável, pelo discurso brilhante do acadêmico empossado que traçou um perfil do seu patrono.

Sempre havia uma conversa agradável nos eventos que frequentávamos. Assim é que numa solenidade do Instituto Banese, falávamos sobre a importância da cultura popular, e sua presença no Largo Sergipano, e a música que unia todos os personagens, quando Estácio lançou uma pergunta:

“Professora, a senhora quer um piano para o Instituto?”

Não existe não para uma instituição que, no passado, teve um piano de cauda destruído por um caminhão desgovernado quando saía para ser consertado. Dele, guardamos os teclados de suas notas silenciadas. Então, a ideia de um piano para o Instituto soava como um canto dos anjos. Estácio confirmou que o piano era da sua família e que estava sem uso com a ida do filho para São Paulo. Terminei sabendo que o piano estava no sétimo andar do prédio onde se situava seu apartamento, para o qual fui convidada a visitar.

A procura de uma firma que fizesse retirada do piano e sua chegada ao IHGSE foi outra uma ação dificultosa, pois o Instituto não podia arcar com seus custos. Mas, Estácio, o homem gentileza, deu um jeito na situação, pedindo ao Dr. Albano Franco, também sócio do Instituto, que se responsabilizar pelos Dois mil reais cobrados



pela firma. E assim, o piano alemão saiu das alturas do apartamento para o Auditório do IHGSE. Hoje, aguarda uma revisão técnica para ser tocado.

Tenho certeza, que se estivesse ainda entre nós, o Estácio sensível a arte, o grande poeta e artista plástico, iria descobrir uma forma do som do piano, que marcou os saraus familiares e acompanhou as escalas, minuetos e sonatas do seu filho, voltar a soar junto à história do nosso IHGSE.

João Gomes Cardoso Barreto

Quando dr. João Gomes Barreto nos deixou, ficou um grande vácuo no IHGSE. Na sua ficha de sócio benemérito estava escrito: “Nasceu a 8 de abril em Maruim, filho de Bráulio Meneses Barreto e de Cecília Cardoso Barreto”. E era o dia 9 de maio de 2020.

A descoberta das letras e da leitura ele fez em Maruim mesmo, com a prof^a Leopoldina Batista de Almeida. Os cursos ginásial e técnico em Contabilidade foram feitos nos colégios Tobias Barreto e Salesiano, pois a família se mudou para Aracaju. Aos 16 anos já começou a trabalhar e foi ganhando experiência no Escritório dos Irmãos Barreto e depois na Ribeiro & Cia. Foi aluno da 1ª turma de Administração da UNIT.

Sua integridade lhe deu um passe para entrada no Serviço Público pela mão do deputado Francisco Porto – pai do médico Lauro Porto. Depois foi a vez do Prefeito Cleovansóstenes Pereira de Aguiar (1971 a 1975), convidá-lo para o posto de Secretário de Administração. Aí sua trajetória se firmou, participando de várias outras administrações, principalmente, a de João Alves Filho de quem se tornou grande amigo. O acompanhou quando o amigo foi desempenhar o cargo de Ministro do Exterior. Por várias vezes foi Secretário de Educação, Chefe de Gabinete Civil; sempre requisitado pela sua honestidade e capacidade de trabalho.

Tive a honra de substituí-lo no último governo João Alves como Secretário de Educação. Por onde passava, Dr. João Barreto era apreciado pela educação, integridade e respeito no trato público. Possuía uma forma muito especial de transitar no meio político;



acalmando ânimos exaltados, aconselhando em situações conflituosas.

Foi reconhecido pela sua atuação e agraciado com a Medalha Serigy pelo então Prefeito José Carlos Teixeira. Recebeu também a Medalha de Mérito Cultural Aperipê no Governo João Alves Filho, e agraciado com a Medalha Rio Branco pelo Presidente Sarney.

Quando assumi o IHGSE, em 2018, ele já era sócio muito participativo e cooperativo; o que o tornou 'sócio benemérito', título sempre honrado com posições significativas. Um exemplo da sua preocupação com os destinos do sodalício se deu em 2019, quando passamos por um período de grande dificuldade financeira. Fiz um apelo aos sócios beneméritos, pedindo ajuda para fecharmos o ano. Era uma tarde qualquer, quando um carro parou em frente ao IHGSE e o motorista me entregou um envelope enviado pelo Dr. João Barreto. Pensei, no momento, que fosse um cartão de Natal. Era mais do que isso! Havia um cheque de 3 mil reais, o que nos permitiu pagar o salário do nosso funcionário e outras despesas. Quando me volvei para agradecer, já havia partido. Ficou a ação generosa, a gentileza do gesto, e a nossa gratidão. Esse é o seu perfil, de sensibilidade e de grande generosidade!

Quando nos deixou, em plena pandemia, estava sempre acompanhado de sua querida esposa Olga, outra pessoa de igual beleza moral e sensibilidade. Faleceu com 90 anos, em 9 de maio de 2020.

A bandeira a meio-pau no IHGSE foi como expressamos nosso sentimento de perda. Era muito pouco para aquela espécie de ser humano que, cada dia vai rareando entre nós!

Um canto de adeus para João Alves Filho

A um grande homem, dolorosa é a forma de se dizer adeus. Não há preparo que nos torne aptos, e as palavras fogem, inúteis e incompletas. Não há estrutura emocional que não seja derrubada, na hora de se dizer adeus. Ainda não conseguimos penetrar na filosofia da vida e do adeus que a morte provoca. Só nos resta mesmo, arrumar as lembranças...

451

Estão aí para provar seu grande compromisso com o Estado, que se fez grande pela sua mão administrativa. Na área cultural, deixou marcas profundas: o Centro de Criatividade, a primeira unidade de arte educação do Estado (1985); a Orquestra Sinfônica de Sergipe (1985); o Centro Cultural de Aracaju, o guardião da memória da cidade e irradiador da memória (2014); a Orla da Atalaia com seus três espaços distintos: a Roda de convivência Cultural, que valoriza os grandes vultos da cultura sergipana; Os Formadores da Nacionalidade, homenagem aos grandes brasileiros; e o louvor a Inácio Barbosa, fundador da cidade. Espaços ornados por esculturas que, pelas mãos criativas de Leo Santana e Otto Dumovich, tornaram viva a história brasileira e sergipana. E ainda, o Teatro Tobias Barreto, sonhado e construído no seu tempo e apenas inaugurado em outro governo. Todos são espaços que transformaram a cidade, que era dele por nascimento e bem querer.

Sua caminhada foi marcada pelo dinamismo e por realizações muito importantes para o crescimento da cidade e do Estado de Sergipe. Homens desse porte fazem muita falta quando dão Adeus. Mas fica a memória e essa não pode ser esquecida, porque é forte e viva, ultrapassando o tempo.

O Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe também integra a lista das suas realizações. Instituição comprometida com a memória

da cultura sergipana, encontrou em João Alves Filho o apoio para sua estabilidade física e cultural, através de uma grande reforma por ele autorizada e concluída em 1992. Do IHGSE se fez sócio benemérito, com os ouvidos e o coração abertos para lhe dar o apoio sempre que solicitado. Já como Prefeito de Aracaju, em dezembro de 2013, dotou o sodalício de uma ajuda anual de dez mil reais, através da Lei Municipal nº 4.479. Depois dele, não cumprida.

O IHGSE se despede do seu benfeitor, João Alves Filho, com um Canto de Adeus doloroso, pois esteve contemplado na sua trajetória administrativa. E a História não se apaga!



Luiz Eduardo Magalhães (1938-2021)

Ibarê Dantas

Faleceu na capital de Sergipe, vítima de câncer, em 09.10.2021, Luiz Eduardo de Magalhães, cidadão participativo que muito se empenhou pelo progresso do seu estado.

Nascido em 1938, em Aracaju, Luiz Eduardo viveu grande parte de sua infância em Itabaiana, onde seus pais, Maria Violeta de Farias Magalhães e Luiz Magalhães, residiram no período 1942-1956.¹ O casal viera do Ceará. A mãe, da cidade de Baturité e o pai, de Canindé para ocupar o cargo de promotor em Neópolis. Depois foi nomeado juiz de Itabaiana, certamente a comarca mais difícil do estado para o exercício da judicatura. Era o tempo em que os líderes políticos voluntariosos Euclides Paes Mendonça (UDN) e Manoel Teles (PSD) competiam entre si, atuavam de forma agressiva e, nos ajustes de conduta, o Tribunal de Justiça do Estado não garantia segurança aos seus magistrados.²

Apesar desse clima muitas vezes tenso, o filho do juiz, Luiz Eduardo, ao apresentar seu texto autobiográfico ao Rotary, escreveu:

“Se meu mundo é o Nordeste, minha pátria é Itabaiana. Pois, embora nascido em Aracaju, são dali os sons, os cheiros e as cores que indelevelmente marcam os meus sentidos. São dali as primeiras ami-

1 Cf. Vladimir Carvalho em carta de 29.09.1983 ao autor e em seu livro *Santas Almas de Itabaiana Grande*. Itabaiana, O Serrano, 1973, p. 123.

2 Ver José Ibarê Costa Dantas. *Coronelismo e Dominação*. Aracaju, Diplomata/UFS, 1987, 110 p. 2ª. Edição. Criação. Aracaju, 2019, 295 p.



zades e as primeiras paixões. São dali também as primeiras lições sobre a dureza das lutas pelo poder político em nosso interior”.³

Em discurso no ingresso da Academia Itabaianense de Letras, também evocou suas professoras “Dona Terezita, Dona Candinha e Dona Bebé (Isabel Esteves de Freitas)”, os amigos com quem compartilhou as brincadeiras e as “férias anuais com toda a família a Bom Jardim”⁴ no pé da serra.

Após a instrução básica, Luiz Eduardo esteve interno no Colégio Jackson de Figueiredo de 1950 a 1953, quando ampliou sua amizade com Augusto Newton Costa e construiu novos amigos, entre os quais Fernando Sampaio Leite e José Monteiro Sobral, preservando-os até a morte. Agregador, polido, desde cedo revelou sua personalidade afável, tolerante, solidário com os companheiros e afeito a boa convivência.

Concluído o curso ginasial, Luiz Eduardo transferiu-se para Fortaleza (CE), onde, hospedado na casa do seu tio Josa Magalhães, frequentou o Liceu Cearense.⁵ O economista Marcos Melo, grande amigo, parceiro de viagens e um dos maiores conhecedores de sua trajetória, em um texto rico em dados, afirmou que, ao servir o exército, no quadro do Centro de Preparação dos Oficiais da Reserva (CPOR), o acadêmico “potencializou a sua natural vocação de líder, tornando-se um especialista em comandar homens em situações críticas.”⁶

Por ocasião da seca de 1958, ainda morando no Ceará, Luiz Eduardo observou de perto o drama e o desespero dos flagelados. Sensibilizado, dedicou-se a estudar os problemas do semiárido com o ardor de sua mocidade. Ao deparar-se com as relações sociais entre os proprietários de terra e os trabalhadores, tendeu para o

3 Luiz Eduardo Magalhães. *Autobiografia* apresentada à Academia Brasileira Rotária de Letras de Sergipe, cadeira n. 20, distrito 4392, patrono Sadi Paulo Castiel Gitz.

4 Luiz Eduardo Magalhães. Discurso de posse na Academia Itabaianense de Letras, enviado por e-mail ao autor.

5 Marcos Melo. Saudação a Luiz Eduardo de Magalhães na posse no Conselho Diretor da Universidade Federal de Sergipe, enviado por e-mail ao autor.

6 Idem.



socialismo e filiou-se ao partido comunista.⁷ Ingressou no curso de engenharia em Campina Grande (PB), dedicou-se à política estudantil, como membro do diretório acadêmico, e prosseguiu investigando a região. Empolgou-se com a Operação Nordeste, continuou ativo na militância e, cada vez mais envolvido na atividade clandestina, tornou-se um quadro de certo destaque. Não por acaso foi selecionado para, em 1962, comparecer “ao Festival da Juventude em Helsinque, na Finlândia, Organizado pela Internacional Socialista,” que “congregava jovens comunistas e simpatizantes do mundo inteiro.”⁸ Ao fazer um tour pela Europa, inclusive pela Alemanha Oriental, começou a ver a realidade dos países do Leste europeu sob intervenção de Moscou e desencantou-se.

Graduado em engenharia em 1963, primeiramente atuou como executivo de órgãos públicos. Trabalhou no Departamento Nacional de Obras Contrás as Secas: o DNOCS. Na Sudene, especializou-se em programação global em curso ministrado pelo ILPES/CEPAL e “no Departamento de Industrialização, adquiriu sólida experiência na elaboração e implantação de projetos industriais, assumindo, também, a direção desse importante órgão.”⁹

Posteriormente, emprestou seus conhecimentos no DER-SE. No quadriênio 1980-1983 foi prefeito do campus da UFS na gestão do Reitor Gilson Cajueiro e, posteriormente, esteve como superintendente do Instituto de Pesquisa Econômicas (INEP) 1986-1989.

Além da experiência no setor público, dedicou-se à iniciativa privada como um liberal empreendedor. Operou como consultor empresarial junto a Conai S.A., a maior firma de consultoria do Nordeste. Foi o mentor e também sócio da Curtinbra, em Itaporanga, anos depois transformada numa unidade industrial da Azaléia. Dirigiu a Cerâmica Sergipe S.A., associou-se com o engenheiro Sadi Gitz e contou com o aporte da Construtora Norcon, daí nascendo a Cerâmica Escurial, que se revelou uma das grandes produtoras de piso e azulejo por vários anos.

7 Idem.

8 Idem.

9 Idem.



Sua presença adquiriu grande visibilidade e importância nos órgãos corporativos. Cortês e respeitoso nos debates mais candentes, dotado de mente criativa, fundamentada em estudo e reflexão, exercitou habilidades em construir um clima de entendimento. Atuou nos órgãos de classe com nítido destaque no seio do empresariado, dialogando com o setor público. Coordenou vários seminários sobre desenvolvimento do Nordeste. Esteve como vice-presidente da Associação Comercial de Sergipe, presidente do Fórum Empresarial de Sergipe e do Clube de Engenharia de Sergipe.¹⁰ Comandou por vários anos o grupo de estudos debates na sede do Conselho Regional de Economia (Corecon) e exerceu a presidência do Instituto de Engenharia. Dirigiu a Fundação Oviêdo Teixeira e participou do Conselho Diretor da UFS.

Liderou e/ou encampou várias campanhas cívicas, entre as quais em prol do parlamentarismo no Brasil em 1992. Em todos os ambientes, empenhou-se em contribuir para formação de uma mentalidade liberal voltada para o desenvolvimento do Brasil.

Solidário, sua disponibilidade para servir revelou-se, por exemplo, no período de 2003-2009, quando me empenhava para reformar o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Junto com seu filho João Ricardo, Luiz Eduardo orientou e apoiou a presidência nas obras mais difíceis, inclusive colaborando com a logística. Fez expressivas doações ao patrimônio do IHGSE e tentou tornar o Instituto um órgão autônomo financeiramente com a incorporação do edifício da antiga Sociedade da Cultura Artística, o que não se realizou. Ademais, colaborou na Revista da casa, n. 37/2007 com artigo sobre “a migração de cearenses para Sergipe” e n. 47/2017 tratando de “O sergipano Euclides Roxo na educação matemática no Brasil”.

Enfim, era um homem empenhado, nos diferentes espaços públicos, para melhorar o quadro econômico, político, social e cultural do estado e do país. Crítico dos governos populistas, defensor do papel do empresariado, era também um cidadão sonhador, cheio de projetos e iniciativas surpreendentes, entre as quais o financiamento de “uma embarcação para navegar nos sete mares”, na previsão

10 Cf. Currículo de Luiz Eduardo de Magalhães.



elevada de seu amigo Marcos Melo.¹¹ Mas singrou apenas no Rio São Francisco e nas águas do Atlântico.

Casado com a portuguesa Maria de Fátima Maia Magalhães, deixou quatro filhos – os engenheiros João Ricardo, Paulo Renato e Mário Jorge e o advogado Carlos Henrique.

11 Marcos Melo. Saudação a Luiz Eduardo de Magalhães na posse no Conselho Diretor da UFS.



BALANÇO DE GESTÃO (2018-2021)

IHGSE: Balanço de Gestão

A Diretoria

No ano de 2018, com a edição n. 48 da Revista do IHGSE, a Presidente Aglaé D'Ávila Fontes se manifestou nessa publicação, através do discurso de posse que tomou suas sete últimas páginas. Ali fez uso da “Palavra” e, pela “palavra”, declarou os seus receios e registrou algumas das “palavras” que a convenceram a assumir tamanho desafio. Algumas ‘palavras’ diziam de dela, da sua trajetória no cenário cultural sergipano; quase nenhuma promessa fazia...

Assim, deu continuidade às atividades costumeiras do sodalício, especialmente as comemorações relativas ao 08 de Julho, Emancipação Política de Sergipe, e aos aniversários do Instituto, nos dias 06 de agosto de cada ano. Deve-se registrar que, em razão das restrições impostas pela Pandemia da Covid-19, nos anos de 2020 e 2021, essas se deram de modo virtual, com vídeos produzidos e veiculados no Canal Youtube do IHGSE.

Há cerca de 20 anos, os museus brasileiros costumam chamar a atenção das comunidades para sua importância enquanto espaços de guarda e exposição da memória histórica do país, através da conhecida Semana Nacional dos Museus. Há tempos, o IHGSE vem se engajando na iniciativa e, desde 2018, procuramos incrementar essa participação realizando eventos que divulgam o acervo do Museu Galdino Bicho. Na 19ª Semana Nacional dos Museus, por exemplo, o evento “Nas Trilhas das Artes”, apresentou e historiou as obras de arte presentes no nosso museu.



Em 2019, iniciamos o “Café com Prosa”, uma iniciativa que, no formato de entrevista descontraída, realizada na nossa ‘sala de cafezinho’, trouxe à público temas da história e da cultura da nossa gente. A primeira edição comemorou o Dia da Criança (Outubro/2019), onde rememoramos antigas brincadeiras populares interagindo com crianças convidadas. Em outra edição, a biblioteconomista Rosângela Soares de Jesus, diretora da biblioteca e do arquivo do IHGSE, falou sobre a organização que estava promovendo na seção sergipana da biblioteca do instituto (Agosto/2020); com a mesma colaboradora, fizemos uma edição comemorativa ao Dia do Folclore (Agosto/2020). No café seguinte, a Vice-Presidente Tereza Cristina Cerqueira da Graça (Fevereiro/2021), falou sobre o seu livro “Malinos, Zuadentos, Andejos e Sibites: o Aribé nos anos 70 e 80” que estava sendo finalizado. Em mais uma edição entrevistamos o professor mestre em História, Wanderlei de Oliveira Menezes, que falou sobre a mudança da capital de Sergipe de São Cristóvão para Aracaju (Março/2021). Todos os episódios foram gravados e veiculados pelo Youtube.

462



Transformamos a seção sergipana da biblioteca geral do IHGSE na Biblioteca Manoel Bomfim, e a inauguramos no dia 11 de setembro de 2020. O espaço foi revitalizado e todo o acervo catalogado, limpo e rearrumado dentro das mais atuais normas arquivísticas. É, portanto, uma biblioteca especializada na produção acadêmica sergipana, com um programa de busca digital que permite ao pesquisador localizar a obra que deseja em poucos minutos. Feito isto, passamos a reorganizar a Biblioteca Geral e o Arquivo, cujo processo está ainda em andamento

Por ocasião da realização do VI Congresso dos Institutos Históricos do Nordeste, na capital pernambucana, em 2019, o IHGSE se ofereceu para recepcionar o congresso seguinte, dentro das comemorações dos 200 anos da Emancipação Política do nosso Estado. Por conta das medidas restritivas de prevenção contra a pandemia da Covid-19, iniciadas no país no mês de março de 2020, não pudemos realizar o evento de modo presencial. Mas, não esmorecemos.

Assim, de 13 a 15 de julho deste ano de 2021, realizamos o VII Congresso dos Institutos Históricos do Nordeste, de forma virtual,

contando com o apoio decisivo da Universidade Federal de Sergipe e de outros parceiros. Institutos de oito estados nordestinos estiveram representados no evento, além de onze institutos municipais. O evento prestou homenagem à Emancipação de Sergipe e discutiu as dificuldades pelas quais passam os sodalícios e os desafios impostos pela pandemia.

Como nossos congêneres, aprimoramos os canais de comunicação com as comunidades, revitalizando nosso site e ampliando nossas redes sociais (Facebook, Instagram, Youtube). Foram iniciativas que permitiram divulgar nossas ações, realizar reuniões, trocar informações e trazer o usuário para ‘dentro do IHGSE’. Seguindo as orientações dos órgãos de saúde, adquirimos equipamentos e materiais necessários à proteção dos funcionários e visitantes, e conseguimos manter o instituto aberto ao pesquisador, mediante escala semanal.

A Revista do IHGSE, desde sempre, agrega estudos e pesquisas de autores locais, nacionais e estrangeiros e, nos últimos anos, conquistou a avaliação *Qualis A* por parte da CAPES, figurando entre as melhores publicações de instituições congêneres do país. Sem perder de vista a qualidade conquistada, resolvemos promover mudanças nesta última edição, algumas delas necessárias pela renovação de quadros e pelas limitações de recursos financeiros. Assim, a nossa publicação ganhou uma nova equipe editorial, recompôs seu Conselho Editorial e, embora mantenha o design gráfico anterior, precisou diminuir o tamanho físico pelo barateamento de custos. Além disso, trouxe a lume dois temas (dossiês) pouco recorrentes em sua trajetória histórica e reabriu o espaço para informes, balanços, discursos, obituários, encômios e outros textos necessários e do interesse da diretoria.

Nos últimos anos, instituições como o IHGSE têm enfrentado muitas dificuldades para sobreviver. Continuar guardando e cuidando da memória histórica dos seus estados e servindo às suas coletividades vem sendo uma luta hercúlea. Atualmente, o nosso instituto conta com apenas um funcionário e 4 estagiários, sendo 02 cedidos pelo Instituto Banese e 02 pela Secretaria de Estado da Educação e Cultura (SEDUC). Uma pequena subvenção do Governo de Sergipe,



anuidades pagas pelos sócios e o trabalho contínuo e persistente de voluntários sustentam nosso sodalício.

Quando a Professora Aglaé Fontes assumiu a Presidência do Instituto Histórico em 2018, a necessidade de uma reforma em suas instalações já era conhecida. Somente no início do seu segundo mandato, conseguimos verbas do Governo do Estado e outros recursos oriundos de emendas impositivas de deputados estaduais e um federal, em diferentes cotas. Desse modo, as esperanças se renovaram em setembro deste ano, quando foi aberto processo licitatório ainda em tramitação. A esperança continua acesa e os esforços revigorados na certeza de nosso prédio ganhará os melhoramentos de que tanto precisa. Será, com certeza, um dos maiores feitos de uma Diretoria atuante e comprometida com o presente e o futuro do nosso Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.



Edição	: 2021
Impressão	: Gráfica J. Andrade
Papel de miolo	: Off Set 75g/m ² da Suzano
Papel da capa	: Supremo 350g/m ² da Suzano
Tiragem	: 150 Exemplares
Tipologia	: Philosopher