IMAGINÁRIOS SOCIAIS EM MOVIMENTO

oralidade e escrita em contextos multiculturais

Organizadores

Júlia Miranda - Universidade Federal do Ceará

Ismael Pordeus Jr. - Universidade Federal do Ceará

François Laplantine - Université Lyon2

N.Cham. 306 I31

Título: Imaginários sociais em movimento : oralidade e escrita em

14188316 Ac. 158305

BCCE

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON2

Pontes

UFC

Ao longo de oito anos, pesquisadores da Universidade Federal do Ceará e da Universidade Lyon2 juntaram esforços em um projeto comum: o desenvolvimento de pesquisas sócio-antropológicas que ora contemplavam as especificidades culturais francesas ora se voltavam para o universo empírico representado pela sociedade brasileira. Não raras vezes buscaram estabelecer comparações entre ambos. De interlocuções freqüentes e de pesquisas de campo realizadas de um e de outro lado do Atlântico se alimentou esse convívio que, transbordando os limites da atividade dos professores, foi aos poucos incluindo também os doutorandos. Laços acadêmicos antigos, consolidados em acordos Capes/Cofecub – mais de uma vez renovados – entre ambas as universidades, marcam o quadro no interior do qual essa rica troca teve lugar.

Um primeiro programa científico permitiu que se estabelecessem as bases de uma reflexão comparada sobre a memória e o imaginário no Brasil – mais precisamente no Nordeste – e na França, contemplando as representações do Brasil pelos franceses e da França pelos brasileiros. Patrimônio cultural, memória e religião constituíram, então, dimensões privilegiadas na análise.

Ac. 158305
R_14188316
04/09/15

IMAGINÁRIOS SOCIAIS EM MOVIMENTO

oralidade e escrita em contextos multiculturais

306
I31

PERGAMUM
BCCE/UFC

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Miranda, Júlia
Imaginários sociais em movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais / Júlia Miranda, Ismael Pordeus, François Laplantine (orgs.) – Lyon, França: Universidade de Lyon 2 – Fortaleza, Brasil: Universidade Federal do Ceará – Campinas, Brasil: Pontes Editores, 2006.

Bibliografia.
ISBN 85-7113-232-1

1. Sociologia 2. Cultura - Sociologia da Cultura
I. Título II. Organizadores

CDD – 301
– 306

Índices para catálogo sistemático
1. Sociologia 301
2. Cultura - Sociologia da Cultura 306

IMAGINÁRIOS SOCIAIS EM MOVIMENTO

oralidade e escrita em contextos multiculturais

Organizadores

Júlia Miranda - Universidade Federal do Ceará

Ismael Pordeus Jr. - Universidade Federal do Ceará

François Laplantine - Université Lyon2

Pontes

2006

PERGAMUM
BCCE/UFC

Copyright by © dos organizadores representantes dos colaboradores

Coordenação editorial: Ernesto Guimarães
Editoração eletrônica e Capa: Eckel Wayne
Revisão: Maria Erilene da Silva
Equipe de revisores da Pontes Editores

PONTES EDITORES
Av. Dr. Arlindo Joaquim de Lemos, 1333
13100-451 Campinas SP Brasil
Fone (19) 3252.6011
Fax (19) 3253.0769
ponteseditores@ponteseditores.com.br

www.ponteseditores.com.br

2006
Impresso no Brasil

SUMÁRIO

Apresentação 7

Recomposições dos imaginários sociais em contextos muticulturais

Imaginários sociais, religião e política no Brasil 13
Júlia Miranda

O poder da linguagem no imaginário da sedução 31
José Machado Pais

Figurações de um Presidente: Lula traidor, companheiro, populista ... 57
Maria Auxiliadora Lemenhe

Le mythe du général de Gaulle dans l'oralité océanienne, africaine et européenne: une triple transformation de l'imaginaire social 71
Raymond Mayer

Imagens, narrações e rituais

Os processos de reetinização da Umbanda pelos grupos indígenas no Ceará 93
Ismael Pordeus Jr.

A cidade que se conta: narrativas e rituais de apresentação em Lyon 107
Irlys Alencar Firmo Barreira

Os rituais carismáticos e a transformação das práticas católicas 127
Roseane Freitas Nicolau

Entre vozes e imagens – itinerário de pesquisas realizadas no Brasil .. 151
François Laplantine

Expressões da fé: entre oralidade, escrita e performance 163
Titus Riedl

PERGAMUM
BCCE/UFC

Tradições orais e sua relação com a escrita

Traditions orales, traditions littéraires et "modernité": les limites d'un combat poétique à la fin du XIXe siècle à Fortaleza 181
Norbert Bandier

L'art de conter, un art de l'autre? enquêtes menées en région lyonnaise: le point sur une recherche 197
Nadine Decourt

A transversalidade da voz: Carlos Magno da Idade Média ao sertão 213
Martine Kunz

Le rapport à l'écrit et l'autorité en situation migratoire 223
Abdelhafid Hammouche

Na memória afetiva dos corpos: códigos emocionais e democracia racial 243
Martin Soares

Conflitos políticos, patrimônio cultural e imaginários sociais

Identidade, honra e conflito na Córsega: breves notas de pesquisa 255
César Barreira

Fantasias Lusotropicais: uma livre resposta a visão carnavalesca das raízes do Brasil 275
Thierry Valentin

O voto como adesão 281
Beatriz M. A. de Heredia e Moacir Palmeira

Sob os Sels de França uma esfera pública plebéia desponta: ensaio de interpretação sociológica do Système d'Exchange local 299
Maria Neyára de Oliveira Araújo

Cidade, cultura e patrimônio em tempos de globalização: o caso do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza-Ce 319
Linda M. P. Gondim

APRESENTAÇÃO

"Desde que as ciências contemporâneas passaram a destacar o papel do observador, pode-se dizer que o imaginário representa o mapa com o qual lemos o cosmos"
(Joël THOMAS)

Ao longo de oito anos, pesquisadores da Universidade Federal do Ceará e da Universidade Lyon2 juntaram esforços em um projeto comum: o desenvolvimento de pesquisas sócio-antropológicas que ora contemplavam as especificidades culturais francesas ora se voltavam para o universo empírico representado pela sociedade brasileira. Não raras vezes buscaram estabelecer comparações entre ambos. De interlocuções freqüentes e de pesquisas de campo realizadas de um e de outro lado do Atlântico se alimentou esse convívio que, transbordando os limites da atividade dos professores, foi aos poucos incluindo também os doutorandos. Laços acadêmicos antigos, consolidados em acordos Capes/Cofecub – mais de uma vez renovados – entre ambas as universidades, marcam o quadro no interior do qual essa rica troca teve lugar.

Um primeiro programa científico permitiu que se estabelecessem as bases de uma reflexão comparada sobre a memória e o imaginário no Brasil – mais precisamente no Nordeste – e na França, contemplando as representações do Brasil pelos franceses e da França pelos brasileiros. Patrimônio cultural, memória e religião constituíram, então, dimensões privilegiadas na análise. O movimento representado pelos esgotamentos, ressurgimentos e recomposições dos imaginários sociais deu o fio condutor para as pesquisas então iniciadas. O interesse por essa dinâmica foi, posteriormente, aprofundado a partir do estudo das imagens, mitos e narrativas que tornam inteligíveis os imaginários sociais urbanos, principalmente, mas não apenas, nas cidades de Lyon e Fortaleza.

Entendido como um sistema, uma relação, uma lógica dinâmica de composição de imagens – que permaneceriam ininteligíveis enquanto fragmentárias – os imaginários sociais foram analisados com base na identificação dos símbolos e mitos de que se compõem, e conforme o suposto de que é a organização destes últimos que confere sentido aos dados brutos da memória ou da percepção, tornando-as ao mesmo tempo autônomas e capazes de uma fecundidade que não é apenas reprodução, mas criação.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Esta coletânea é constituída, majoritariamente, por artigos de pesquisadores franceses e brasileiros envolvidos nesse esforço comum de pesquisa científica e que foram apresentados e discutidos no colóquio internacional *Oralidade, Textualidade e Transformação dos Imaginários Sociais*.

Confrontados com fenômenos os mais diversos; com a pluralidade textual e lingüística; e com diferentes níveis de enunciados, os pesquisadores aqui reunidos abraçaram variadas formas de oralidade e de textualidade que se encontram e se unem, analisando discursos eruditos, populares, escritos e orais; coletando materiais heterogêneos como imagens iconográficas e não iconográficas, que permitissem, através da ênfase nas recomposições dos imaginários sociais, compreender processos sociais, grandemente conflituais e às vezes violentos, em curso nas sociedades estudadas.

A multiplicidade de abordagens do imaginário – nas suas formas escritas e contadas, bem como nos seus rituais – assim também a heterogeneidade dos sujeitos dessa escrita e dessa palavra, obrigaram os autores a se orientarem grandemente pelo desafio de se manterem alertas à tensão existente entre o tempo da descrição etnográfica e o da explicação antropológica; entre os contos e narrativas e o texto científico.

Tal como explicitado no projeto científico a perspectiva de análise adotada buscou elementos para responder a questões como: qual o lugar da memória no processo de presentificação do passado? Como se passa da oralidade à textualidade, preservando os elementos que a permitiram e que tornam compreensível essa transposição? Como se esgotam, ressurgem e se recompõem os imaginários sociais em diferentes contextos sócio-históricos e culturais?

Esta obra está dividida em três partes que buscam agrupar – de acordo com a perspectiva, o assunto e o material utilizado – os 19 textos que a integram. Assim, o tema **Recomposições dos Imaginários Sociais em Contextos Multiculturais** reúne a análise de Júlia Miranda sobre o "voto da fé" – no estado do Ceará – e suas implicações, como elemento relevante para a compreensão de recomposições contemporâneas dos imaginários sociais da religião e da política no Brasil; o estudo de Machado Pais sobre a linguagem no imaginário da sedução; as conclusões a que chegou Auxiliadora Lemenhe sobre as circunstâncias, os sujeitos envolvidos e os sentidos das representações de que é objeto o presidente Lula ao longo de seu mandato; e a proposta de Raymond Mayer para analisar o mito do general De Gaulle, através de uma "dinâmica da heterogeneidade", em contextos culturais de continentes distintos.

Imagens, Narrações e Rituais dá título à segunda parte do livro e aproxima o estudo, feito por Ismael Pordeus, sobre o processo de reetni-

zação da umbanda por grupos indígenas cearenses; a análise das narrativas e rituais de apresentação através dos quais a cidade de Lyon se dá a conhecer, realizada por Irlys Barreira; o trabalho de Roseane Nicolau sobre as transformações impressas pela Renovação Carismática às práticas dos católicos em Fortaleza; o desfilar dos cenários, das imagens e de seus fragmentos, como modos e momentos de apreensão do Brasil por François Laplantine; e os elementos de oralidade, escrita e performance, minuciosamente coletados por Titus Riedl, no afã de compreender a fé dos nordestinos.

As **Tradições Orais e sua Relação com a Escrita**, que introduz a terceira parte do livro, estão no foco da atenção de Norbert Bandier e sua análise do movimento literário cearense chamado *Padaria Espiritual*; de Nadine Decourt e seu estudo sobre a "arte de contar" entre as populações emigradas da cidade de Lyon; a pesquisa feita por Martine Kuntz sobre a permanência da tradição oral ligada ao imaginário medieval, no sertão cearense, de modo especial na cidade de Morada Nova; a proposta de compreensão das relações de autoridade de imigrantes magrebinos através da relação com a prática da escrita, que é feita por Abdelhafid Hammouche, com base em casos observados na cidade de Lyon; e o trabalho de Martin Soares sobre os processos que envolvem a construção e as dinâmicas afetivas no seio das relações sociais brasileiras.

Conflitos Políticos, Patrimônio Cultural e Imaginários Sociais fecha esta coletânea, e reúne pesquisa realizada na Córsega por Cesar Barreira, na qual o interesse principal são as representações da nacionalidade e da honra, bem como as práticas através das quais elas são transpostas para o cotidiano; a reflexão de Thierry Valentin sobre os debates contemporâneos que enfocam o racismo no Brasil; as conclusões de Beatriz Heredia e Moacir Palmeira, com base na atribuição e significado do voto, sobre a percepção social dos processos e atividades em que se envolvem os distintos segmentos da população e sobre as suas conseqüências; a caracterização dos sistemas de troca local franceses feita por Neiara Araújo, que os vê como uma modalidade de regulação de conflitos; e o estudo de Linda Gondim sobre o processo de requalificação de áreas históricas na cidade de Fortaleza, com base no caso do *Centro Dragão do Mar de Arte e Çultura*, destacando que, mesmo em um estado com economia de "modernização incompleta", empreendimentos como esse têm conferido à capital cearense uma paisagem urbana típica das chamadas "cidades globais".

As etnografias e transcrições de mitos, narrativas e contos, assim como as reflexões que elas alimentaram, buscam acrescentar dados e apontar possibilidades para a compreensão das intricadas relações entre

PERGAMUM
BCCE/UFC

oralidade e textualidade e para o acompanhamento dessa dinâmica própria aos imaginários sociais. Finalmente, quer esta coletânea, dar testemunho do sucesso dessa interlocução permanente, da riqueza das trocas e da importância de acordos como aquele de que aqui se trata, para o pleno desenvolvimento das ciências sociais.

Na Universidade Federal do Ceará o intercâmbio com a Universidade Lyon2 se fez através do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, que teve como parceiro francês o Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques (CREA), a cujo diretor, Jean-Baptiste Martin, agradecemos a inestimável colaboração.

Fortaleza, 17 de março de 2006

Os organizadores
Profa. Dra. Júlia Miranda
Prof. Dr. Ismael Pordeus (coordenador brasileiro do Acordo)
Prof. Dr. François Laplantine (coordenador francês do Acordo)

RECOMPOSIÇÕES DOS IMAGINÁRIOS SOCIAIS EM CONTEXTOS MUTICULTURAIS

PERGAMUM
BCCE/UFC

IMAGINÁRIOS SOCIAIS, RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL

Júlia Miranda[1]

A religião dos brasileiros do século XXI, em particular o cristianismo, parece vir representando, principalmente nas últimas duas décadas, um elemento importante de significação do político. A novidade certamente não reside na relação entre essas esferas, no Brasil tradicionalmente próximas, no caso do catolicismo, desde os primórdios da colonização. Aliás, que sociedade de matriz religiosa cristã não está marcada por uma particular combinação do trono com o altar? Os fatos que me levam a essa constatação, no entanto, são relativamente recentes; remetem à segunda metade do século XX e, de modo particular, à presença na cena político-partidária de candidatos e parlamentares identificados por seus grupos religiosos de pertença, assim como às práticas políticas que lhes são características.

Este artigo inicia a análise desses fatos por uma perspectiva que privilegia os imaginários, tomando-os como dimensão da existência de indivíduos e sociedades responsáveis pela construção das idéias-imagens instituintes do social. Penso que a política, por definição, compreende uma dimensão utópica, espécie de instância onde se relacionam o cotidiano e as expectativas por ele criadas. Na qual cada sociedade projeta o seu "outro" ideal. Esse espaço prospectivo, como lembra Baczko, parece ter fronteiras movediças, absorvendo uma dinâmica que não é estranha aos "esgotamentos e ressurgimentos" dos imaginários sociais e às funções que eles preenchem nos diferentes campos de pensamento e ação, como o político, por exemplo. Interessam-me em particular os ressurgimentos e recomposições, histórica e culturalmente condicionados, desses imaginários.

Baczko diz que as funções preenchidas pelos imaginários sociais variam conforme diferentes momentos da experiência coletiva, destacando as situações conflituais; como a guerra e a revolução. Penso que podemos acrescentar-lhes as campanhas eleitorais,

1. Professora titular da Universidade Federal do Ceará – UFC, pesquisadora do CNPq e coordenadora do Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política (Nerpo) do Programa de Pós-graduação em Sociologia.

PERGAMUM
BCCE/UFC

nem menos coletivas, nem menos conflituais do que elas. Também nos processos eleitorais, "as imagens exaltadoras dos objetivos a atingir e dos frutos da vitória procurada são condição de possibilidade da ação das forças em presença". Torna-se difícil separar os agentes e seus atos das imagens que têm de si próprios e dos inimigos, uma vez que se pode considerar que as ações são guiadas – de formas variadas – por essas representações; modelam nelas os comportamentos e com base nelas mobilizam-se as energias e legitimam-se até as violências.

Desde 1996 (eleições de 1996, 1998, 2000, 2002 e 2004) venho observando os processos eleitorais brasileiros sob variados ângulos – embora sempre buscando relacionar o político e o religioso – e é a eles que recorro como base empírica para esta reflexão. Parto da hipótese de que a presença desses candidatos e parlamentares que portam o "selo" de suas denominações religiosas – personagens de identificação imprecisa e com peculiaridades que foram objeto de análise em outros textos[2] – se constitui elemento de importância não desprezível para se pensar os imaginários; religioso e político nacionais, numa perspectiva de ressurgimentos e recomposições.

"Os mecanismos combinatórios da imaginação coletiva parecem dispor de um número relativamente limitado de fórmulas" diz Girardet, na esteira de uma rica e interdisciplinar tradição que tem em Bachelard, Jung, Eliade, Durand, Castoriadis, Baczko e Bloch alguns de seus principais expoentes. A aceitação da universalidade dos fenômenos imaginários e da recorrência dos seus temas fundadores não parece colocar problemas no âmbito das ciências sociais nesse início de século XXI. É nesse pressuposto que me apóio para tentar entender como a religião, através das crenças e condutas subentendidas nas práticas dos grupos religiosos cristãos, reelaboras figuras sempre presentes no imaginário político, em especial o brasileiro, tais como *o povo*, *o salvador*, *a sociedade-outra* (idade do ouro, paraíso), *a conspiração*, *a unidade/divisão* e *a justiça*, bem como pensar suas implicações para o estabelecimento de uma sociedade atenta a valores como democracia e cidadania.

---

2. Entre eles, MIRANDA, Júlia: O jeito cristão de fazer política – representações, rituais e discursos nas candidaturas pentecostais e carismáticas. In: *Candidatos e candidaturas – enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume, 1998. A dimensão política do cristianismo contemporâneo no Brasil – o que dizem as eleições. In: *Revista de Ciências Sociais*, vol. 34, nº 2, Edições UFC, 2004; e Nós, vocês e eles – desafios de uma convivência (in)desejada. In: *Os votos de Deus – política e pentecostalismo no Brasil*. Recife: Ed. Fundação Joaquim Nabuco, 2004.

As eleições de 2004 e o Voto da Fé

O Ceará[3], até as eleições municipais de 2004, apresenta uma curiosa simbiose entre o Partido Liberal e a Igreja Universal do Reino de Deus, além de registrar, nos dois últimos pleitos, um crescendo das candidaturas tanto de pastores da IURD[4] quanto da Assembléia de Deus; no primeiro caso com espetaculares vitórias e, no caso da AD, com as derrotas de 2004 se seguindo aos sucessos de 2000. Mas, aqui – talvez dada a sua posição de segundo estado mais católico do país e de importante pólo da Renovação Carismática Católica – surgem novos e inquiridores elementos para análise, quando observado também o campo católico.

Detenhamo-nos em dois momentos das eleições de 2004, para acompanhar a campanha e a eleição dos candidatos Fátima Leite, membro de uma comunidade da Renovação Carismática Católica e Gelson Ferraz, pastor da Igreja Universal do Reino de Deus. Esses dois casos, que chamo respectivamente de *A Voz da Misericórdia* e *O Candidato da Igreja*, são exemplares de práticas político-eleitorais que vêm se repetindo ao longo do período citado, embora a cada eleição novos elementos lhes sejam acrescentados.

1. A Voz da Misericórdia

Fátima Leite, 48 anos, pedagoga nascida na cidade de Mauriti, onde foi professora de primeiro grau, poderia ser vista como "zebra" nessas eleições municipais em Fortaleza. Foi eleita vereadora pelo PHS, com 5.220 votos, sem nenhum investimento financeiro, sem ter feito ou participado de um comício – do tipo convencional – sequer, e principalmente, sem qualquer contato anterior com a política. Não há como classificar o voto de que ela foi beneficiária, como "de escracho", de "indignação", ou alusivo a outra das qualidades atribuídas por exemplo, ao voto que elegeu Enéas deputado federal por São Paulo ou a striper Débora Soft vereadora de Fortaleza nestas mesmas eleições. Tampouco este é um voto "institucionalmente" religioso. Fátima Leite elegeu-se rezando o terço – o *Terço da Misericórdia* – nos mais diferentes locais da capital – casas, churrascarias, mercearias, oficinas, pizzarias e mesmo ruas fechadas para esse fim (com autorização do Detran) entre outros – a convite de moradores da periferia da capital. Ficou conhecida como a *Voz da Misericórdia*.

3. O Estado é conhecido pela grande religiosidade de seu povo, sendo o segundo mais católico do país. Nele se encontram dois importantes centros de peregrinação – Juazeiro do Norte e Canindé. Registra também significativos sucessos eleitorais de candidatos pentecostais, da Renovação Carismática Católica e, nas eleições de 2004, trouxe à luz uma singular postulação católica: a da apresentadora de rádio Fátima Leite.
4. A sigla IURD remete à Igreja Universal do Reino de Deus e AD à Assembléia de Deus.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Católica desde criança, a nova vereadora dedica-se ao lar e às atividades na Renovação Carismática, onde ingressou há 16 anos, e onde é consagrada em comunidade de aliança. Ela esteve à frente de um programa na extinta rádio de Fátima, em Fortaleza, e hoje apresenta um programa diário na Rádio Assunção, sob o comando da Comunidade Shalon da RCC há quase quatro anos. É o *De Bem com a Vida*, que vai ao ar das 13:30h às 16h e tem nos "miseráveis da periferia", seus principais ouvintes. A grade da programação varia ao longo da semana e inclui, de um modo geral, leitura de textos católicos para meditação, orações, "caminhadas com Maria" e novenas da medalha milagrosa. O ápice da programação ocorre às 14h, com *Um Mergulho na Misericórdia*, alusivo à Santa Faustina – divulgadora da misericórdia. Nesse momento é rezado o terço e, através do exercício de carismas como o de ciência e o de cura, os ouvintes recebem graças intermediadas por Fátima.

Vale destacar que a programação de Fátima na rádio Assunção reúne, ali mesmo na sede, todos os dias, dezenas de fiéis que acompanham o terço numa tenda montada para esse fim: a *Tenda da Misericórdia.* Ela abriga as pessoas que, não querendo ficar em casa, ao pé do rádio, tampouco cabem no exíguo espaço do estúdio. Funciona, assim, como extensão ao mesmo tempo do estúdio e da comunidade; promove a proximidade, indispensável para muitos, com a mediadora das graças alcançadas nesses momentos de oração.

Mesmo declarando-se vocacionada para a política, Fátima frisa que a decisão de candidatar-se só veio depois de muita insistência de "irmãos da comunidade de aliança". O que a convenceu foi a convicção de que na Câmara Municipal seu trabalho será estendido, abrangendo não apenas as causas espirituais mas também a assistência social. A nova vereadora não era candidata da RCC como grupo religioso e não manteve contatos com fins eleitorais fora dos locais que visitou a convite dos fiéis católicos, em sua imensa maioria alheios à Renovação Carismática, como ela mesma destaca. Para fins desta reflexão chamo o voto que a elegeu de *O Voto da fé.*

"Nunca prometi nada, não fiz promessas de nenhum tipo, não houve troca" diz ela, acrescentando que apenas queria ser um diferencial. Mas não sabe explicar o que seria isso pois, ao dizer que vê o mandato como uma missão que lhe foi confiada, ela lembra que outros políticos também pensam assim. "Os pobres são o meu alvo" declara, "pobres de tudo, principalmente de educação". "Eu trago os temas sobre Maria do espiritual para o social; discuto com os ouvintes os problemas dos meninos de rua, das mulheres abandonadas, das mães solteiras. É isso que as pessoas querem; um trabalho religioso voltado para o social".

Oito pessoas, das quais apenas duas do Shalon (as outras eram voluntárias da rádio Assunção), compunham a equipe de Fátima, que percorreu a cidade com um sistema de som, pão e café. Daí porque ela a chamava de *Campanha do Pão com Manteiga*. Desde o dia 10 de julho, quando do primeiro convite para rezar o *Terço da Misericórdia*, ela não parou mais. Quando a agenda da noite estava cheia, ela rezava também à tarde. Quem fazia o convite alugava as cadeiras, levava mesas e até lanche. Findo o terço, ela falava de suas intenções e submetia sua postulação à apreciação das pessoas. Ao terminar a campanha, restavam ainda 107 pedidos de terço que não puderam ser atendidos. Fora do roteiro do *Terço da Misericórdia* Fátima percorreu e conversou com fortalezenses reunidos no "Beco da Poeira", no centro da cidade, no Mercado Central e na avenida Monsenhor Tabosa[5]. E ela conclui, encantada, que "o povo" confiou nela.

2. *O Candidato da Igreja*

A candidatura do pastor Gelson Ferraz é uma entre tantas outras apresentadas pelas igrejas Universal do Reino de Deus e Assembléia de Deus, e a elas se assemelha em quase tudo aquilo que aqui interessa. Tomo-a como referência neste texto somente porque, tal como a de Fátima Leite, integrou o leque de opções nas eleições de 2004.

Assim como vem fazendo desde o início da década de 90, a Igreja Universal do Reino de Deus lançou dois de seus pastores como candidatos nestas eleições: o já vereador pastor Gelson Ferraz[6] e o estreante pastor Eliezer Moreira[7] (coordenador político da IURD nas eleições anteriores). A Assembléia de Deus, que também vem adotando essa estratégia de participação eleitoral, apresentou as candidaturas do pastor Francisco Paixão e do evangelista Mairton Félix. Uma expressão os identifica, a todos, no universo político e entre os pesquisadores, sendo naturalmente utilizada pela mídia (talvez seja ela a criadora do termo): *candidato da igreja*. Os representantes da Igreja Universal foram eleitos entre os dez mais votados (como sempre ocorre).[8]

5. O "Beco da Poeira" é uma pequena galeria de comércio popular, enquanto a Avenida Monsenhor Tabosa, mistura um comércio – particularmente de confecção – de pequenos e médios empresários.
6. O Pastor Gelson Ferraz foi o candidato da igreja ao senado em 2002, obtendo então 168.159 votos.
7. Curiosamente, pela primeira vez um representante da hierarquia eclesiástica se apresenta oficialmente candidato sem o título de pastor, fato que se repete nas demais capitais do país, numa demonstração a mais da unidade das estratégias eleitorais daquela denominação religiosa.
8. Enquanto nenhum dos candidatos da Assembléia de Deus conseguiu se eleger, contrariando os resultados do último pleito, federal e estadual.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Fátima foi eleita por fiéis, majoritariamente, católicos de vários tipos, sem o respaldo de nenhuma instituição religiosa, enquanto as observações apontam para o fato de que os *candidatos da igreja* o foram, numa maioria esmagadora, pelos fiéis de suas respectivas denominações. Dois casos que se tornaram exemplares apóiam essa tese: o pastor da IURD, Eriberto de Souza, eleito deputado estadual em 1998, desentendeu-se posteriormente com a hierarquia eclesial, largou o pastoreio e a denominação que o elegeu com excelente votação e, ao tentar reeleger-se em 2002, obteve pouco mais de mil votos. O ex-pastor Alexandre de Jesus, vereador de Fortaleza até janeiro deste ano, eleito também como candidato da Igreja Universal do Reino de Deus, veio igualmente a afastar-se das atividades hierárquicas e da própria denominação, "pela dificuldade de suportar a pressão advinda do confronto entre indivíduo e instituição", no exercício do mandato parlamentar[9]. Consciente da impossibilidade de eleger-se sem o apoio da IURD, ele desiste de buscar a reeleição.

Penso que as eleições municipais de 2004 acrescentam – como no caso de Fátima – novos elementos a essa desafiadora mistura de representações, crenças e atitudes dificilmente classificáveis, de pronto, como religiosas ou como políticas, sem com isso se deixar escapar justamente uma certa zona de penumbra onde se encontram aquilo que para alguns seria o "não racional" da política e o "racional" da religião. Dito de outra forma, vale a pena deixar de lado, por um momento que seja, a tentação de desqualificar essas práticas como políticas, em nome de um modelo de política de base filosófica, ou de se recusar a ver como religiosos, comportamentos (sobretudo no caso dos eleitores) que se misturam àquelas atitudes (no caso dos membros da hierarquia eclesial) tidas simplesmente como defesa de "interesses" corporativos[10].

Temos, no mínimo, que distinguir os atores envolvidos nesses processos; suas vivências, convicções e motivações, que podem variar conforme se enfatize as lideranças eclesiásticas ou os fiéis. Caso contrário não vamos muito além da "teoria da lavagem cerebral" para explicar os elevados índices de votação dos candidatos pentecostais, em sua esmagadora maioria eleitos pelos "irmãos", e da redução da construção dessas candidaturas à "sede de poder das lideranças eclesiásticas". Não excluo a pertinência de se levar em conta esses aspectos, apenas não me parece que devamos reduzir a eles as possibilidades de compreensão dos

9. O ex-Pastor Alexandre de Jesus está atualmente na Igreja Batista tradicional, na qual não deseja, segundo declarou, vir a ocupar nenhum cargo na hierarquia.
10. É assim, por exemplo, que a mídia, e até alguns estudiosos de fatos sociais que não envolvem a religião, se referem à atuação de candidatos e parlamentares pentecostais, num reducionismo cuja impropriedade busco aqui destacar.

fatos. Tampouco sugiro que se ignore a ascendência, que repousa na autoridade legitimada, do pastor sobre o fiel dessas igrejas.

Muito pelo contrário, apenas ouso propor o "olhar" sobre outros elementos. Se o significado da presença dos grupos religiosos na política partidária pode ser "lido", entre outras coisas, pelas transformações nela provocadas, com implicações sobre nossa cultura política, podemos então buscá-las também no imaginário político observado através de suas figuras, utopias, funções e promessas. Os processos eleitorais tornam mais visíveis os fatos que dão testemunho dessas transformações e mostram a pertinência de considerar, por exemplo, a dupla face deste que chamo de O *Voto da Fé* e como ele pode indicar pistas para a análise do imaginário político brasileiro neste início de século.

O Voto da Fé e as lideranças

Após longas conversas e observação das ações de pastores candidatos, pastores parlamentares e pastores membros da hierarquia eclesial e política, admito que há um certo fascínio com a "descoberta do poder", por parte dessas lideranças, em sua grande maioria provenientes das camadas mais pobres e menos escolarizadas da população, não raras vezes resgatadas de situações marginais (como uso de drogas e prática de vadiagem) pelo "chamado de Jesus". Levando-se em conta o lugar quase inexpugnável em que nossa sociedade coloca os portadores de mandato político, tornando letra morta a igualdade constitucional entre cidadãos, essa descoberta – e de sua força também simbólica – pode ajudar a explicar as lutas internas a que dá lugar a indicação do *candidato da igreja* a cada nova eleição. Essas lutas, ao contrário do que possa parecer, adquirem cores diferentes segundo as instituições consideradas.

Assim, por exemplo, enquanto na Igreja Universal do Reino de Deus a indicação dos *candidatos da igreja* é feita pelos dirigentes, na Assembléia de Deus ela assume outras formas, inclusive – como no caso das eleições municipais de 2004 em Fortaleza – a de uma consulta prévia à membresia, a partir da apresentação de postulantes. Ambos os modelos têm implicações que não cabe analisar neste texto. Nas eleições municipais de 2004 tanto a IURD quanto a AD lançaram dois candidatos "oficiais" (ou da igreja), mas nesta última, outros membros buscavam eleger-se e freqüentavam mesmo o seu templo central.

Ser *candidato da igreja* significa ser o alvo de todas as ações de campanha. Na IURD os obreiros vestem camisetas com foto e número dos candidatos e distribuem material de todo tipo. Em ambas as denominações os *candidatos da igreja* têm acesso ao "palco" – ou espaço

que lhe corresponde no interior dos templos – para apresentação de idéias. Uma vez que os *candidatos da igreja* têm sido principalmente membros da hierarquia, não há como fugir da pergunta: Quem são eles e em que consistem sua formação e atuação pastoral? Afinal elas é que os credenciam para o exercício do mandato político, segundo os dirigentes dessas igrejas.

Na Igreja Universal do Reino de Deus, assim como na Assembléia de Deus, pouco se diz de modo a fazer inteligível ao leigo pesquisador a formação desses pastores. Há funções específicas no interior das denominações como na AD, por exemplo, onde os fiéis são auxiliares, diáconos, presbíteros, evangelistas ou pastores. Em ambas insiste-se em que para tornar-se pastor, o fiel deve dar testemunho de valores morais na condução de sua vida privada, ler sistematicamente a Bíblia e adotá-la como orientação de conduta, demonstrar capacidade de bem interpretá-la para a glória do Senhor e demonstrar amor e temor a Deus. Com menos ênfase, as lideranças destacam, quando indagadas sobre aquilo que as qualifica como bons pastores, o exercício de atividades de assistência social à comunidade de fiéis.

No entanto, é nessa área que vem investindo maciçamente a Igreja Universal do Reino de Deus, através da Associação Beneficente Cristã, seu braço social com atuação em várias regiões do Brasil. Nas eleições de 2002 a campanha do Bispo Marcelo Crivella ao senado, pelo Rio de Janeiro, fez referência permanente não apenas à ABC mas sobretudo ao Projeto Nordeste, criado e dirigido por ele[11].

Ouvi com freqüência de *candidatos da igreja* ou de deputados eleitos pela Igreja Universal do Reino de Deus que até serem indicados para representá-la numa eleição eles jamais haviam pensado – muitos deles sequer o desejavam – em entrar para a política. Mas, um deles me disse não haver como fugir à designação, apresentada como um "convite" irrecusável, vez que implica uma distinção. Um parlamentar eleito pela Igreja Universal do Reino de Deus, e posteriormente desiludido com a atividade política, teve como única opção para desistir dela, a de desligar-se da igreja. Os dirigentes não admitiram sua decisão.

Mais recentemente surgiu nessas denominações religiosas a figura do "coordenador político". Bastante polêmica quanto às suas reais funções (que vão da ingerência na indicação do candidato da igreja à cobrança do "direito" às bem pagas assessorias parlamentares dos eleitos, passando pelo privilegiamento de determinados candidatos) essas assessorias vêm se tornando

11. O Projeto Nordeste, no interior da Bahia, visa a transformar a Fazenda Canaã em um modelo alternativo de irrigação para o semi-árido, apresentando assim a IURD como uma confiável e possível parceira nos programas de políticas públicas em âmbitos federal e local.

objeto de cobiça. É possível ver o coordenador político também como preposto de um determinado parlamentar eleito pela igreja e desejoso de manter sua influência num ambiente dividido entre posições mais e menos democráticas. Tal é o caso, hoje, da Assembléia de Deus no Ceará.

Nesse jogo de muitos conflitos e variados processos de legitimação, as lideranças eclesiais chegam, às vezes, a dar a impressão de considerar tanto os partidos como os eleitores, um detalhe de pequena importância. No seio da Igreja Universal do Reino de Deus existe a certeza da vitória sempre que as candidaturas são lançadas, disse-me um pastor. As eleições dos anos 90 e as do início deste século parecem mostrar que essa convicção não é infundada. Aliás, essa também parece ser uma certeza compartilhada pelos partidos que abrigam esses *candidatos da igreja* e os recebem de braços abertos, pelo menos até o início dos trabalhos legislativos[12]. Isso dá aos coordenadores políticos das igrejas – e a seus parlamentares – tanto uma boa margem de escolha e negociação com os dirigentes partidários, quanto o direito de afirmar, com descaso visível, que "partido não existe", "qualquer partido nos aceita"[13], ou que o partido só é importante porque sem ele não há candidatura.

O Voto da Fé e os fiéis

Quanto aos eleitores, os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus e da Assembléia de Deus afirmam com simplicidade e convicção: "*voto nele porque é da igreja*; *voto porque ele é escolhido por Deus para fazer coisas boas*; *voto porque ele defende a obra de Deus*; *voto porque ele é de* Deus ou *voto porque você sabe a honestidade dele, porque ele é de Deus*". Poder-se-ia dizer que esses eleitores são induzidos, forçados ou que sofreram "lavagem cerebral". Qualquer processo de coação aqui apontado mereceria, no mínimo, um aprofundamento, indispensável para evitar as simplificações que ficam bem distantes de qualquer explicação científica, mais rigorosa.

E, o que dizer dos eleitores de Fátima Leite; católicos sem lideranças únicas identificáveis por todos, e tendo como quadro institucional apenas uma Igreja Católica plural, espaço hoje de representações e práticas diferenciadas? As justificativas para o voto são semelhantes: "*ela é uma mulher de fé*; *é uma serva de Deus; o povo de Deus acredita nela e lhe confia uma missão*".

12. Sobre a convivência delicada entre os eleitos pelas igrejas e os seus pares ver Nós, vocês e eles – os deafios de uma convivência (in)desejada, op. cit.
13. A sempre imensa votação obtida pelos candidatos da IURD ajuda a eleger outros candidatos. Os representantes da AD eleitos em 2002 o foram com as sobras de votos da Universal.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Prefiro pensar que se trata aqui de religião sim – pelo menos num sentido *latu* – daí porque chamo a esses votos de *voto da fé*, e lembro com Geertz (2001) que, "quando olhamos agora para nosso mundo sintonizado na mídia, para tentar ver o que há nele de religioso, não vemos – como alguns estudiosos no passado – uma luminosa linha divisória entre as preocupações com o eterno e as do cotidiano. Vemos, ao contrário, em todos os lugares, concepções de cunho religioso sobre o que é tudo, sempre e em toda parte, sendo impelidas para o centro da atenção cultural".

Há, naturalmente, diferenças entre as sociedades e particularidades de um e outro contexto que nos cabe observar e analisar. Ao recusar-se a reduzir a religião à uma experiência individual, aquele antropólogo destaca sua caracterização não apenas como *experiência*, *identidade* e *poder*, mas também como *sentido*. Chama atenção para o fato de que o mundo não funciona apenas com crenças, mas dificilmente consegue funcionar sem elas. E acrescenta que hoje, menos do que nunca, nós cremos solitariamente.

A antropologia, a história e mesmo a filosofia, cada uma a seu modo (Geertz, Girardet, Wunenburger), respondem negativamente à uma certa ortodoxia que negligencia ou exclui todos os fatores afetivos e imaginários do político ou que, na melhor das hipóteses, os vê como formas marginais e residuais perturbadoras. Consideram vão o desejo de transformar a vida política num espaço apenas da razão. Wunenburger (2001) parte do princípio de que esse suposto "não-racional", lugar das paixões e da imaginação na política, representa sua dimensão funcional e operatória, e aponta o interesse de se explorar aquelas que ele chama de "práticas desconhecidas, mal-interpretadas ou diabolizadas" presentes no exercício da política.

Para entender como políticas e também religiosas as práticas acima descritas, penso que se pode seguir a desafiadora trilha que leva, através das crenças, analogias, símbolos, simulacros e ícones, aos imaginários sociais. Admitindo-se que a religião tem uma dimensão, não contestada pelas ciências sociais, de atribuição de sentidos às ações humanas, pode-se adotar o pressuposto de que ela está presente no processo de construção/reconstrução dos imaginários sociais, entre os quais o político.

A Ressignificação da política

Willaime atribui ao cristianismo uma função infra-política quando se reporta às sociedades ocidentais, concebendo-o como aquele universo comum de sentido, que a transcende e que institui os laços sociais. Entendo que, para além da universalidade dos arquétipos, cada sociedade é responsável pelo conjunto de representações que a institui e mantém, e a

noção de imaginário implica justamente as formas específicas de ordenamento dessas representações (ou imagens).

Para falarmos do trabalho da religião dos brasileiros deste final/início de século nos processos de ressignificação do político será necessário, naturalmente, pensar nossas especificidades históricas e culturais e, entre elas, a matriz religiosa que desenvolvemos e sua correspondente matriz secular (ou profana), além de observar como ambas se articulam historicamente com a política. A tradição cristã, com seus mitos e símbolos, mesmo quando re-empregados fora do contexto originário de significação – como lembra de Certeau – está inegavelmente presente – e tem mesmo lugar central – nesse processo permanente de ressignificação do nosso universo político (entre outros).

O material empírico que fundamenta esta análise parece permitir algumas reflexões de natureza conclusiva. Tome-se, por exemplo o caminho adotado por Girardet para pensar a sociedade francesa e destaque-se, no caso brasileiro, alguns conjuntos mitológicos da política, como: *o povo*, *o salvador*, *a sociedade-outra* (idade do ouro, paraíso), *a conspiração*, *a unidade/divisão* e *a justiça*. Penso que se nos afastamos de um certo caráter imutável do código explicativo das narrativas mitológicas e penetrarmos no terreno da história, podemos pensar rupturas e transformações identificáveis nos fenômenos empíricos observados.

Qual mito (como um sistema de crenças coerente e completo) comanda a construção desse imaginário político pelo qual parecem ser responsáveis os grupos religiosos pentecostais e católicos? Penso que *a salvação*, que entre nós tem mostrado sua face messiânica na religião como na política, permanece como a imagem central, com o seu correlato; *o salvador* (ou o nosso *Pai dos pobres*). Ela já foi concebida secularmente na política como *desenvolvimento* e *progresso*, concepção negada pelos militantes cristãos e políticos dos anos 70, que a chamaram *libertação*, numa simbiose – segundo Gutierrez[14] – entre o político e o religioso.

No âmbito das comunidades de fé, pentecostais e católicas carismáticas, *a salvação* remete à prática da oração, seu principal requisito, e se dá no encontro com Jesus, através da graça do Espírito Santo. Para esses fiéis é importante ser um homem ou mulher que encontrou Jesus, e esse encontro os faz diferentes e melhores. Tão diferentes que, entre católicos como entre pentecostais de várias denominações, os espaços de sociabilidade instituídos a partir de sua prática religiosa permanecem

14. GUTIERREZ, Gustavo. Padre peruano responsável pela sistematização das novas práticas eclesiais e pastorais latinoamericanas e autor do livro Teologia da Libertação, publicado no início dos anos 70 do século XX, em vários países do Continente.

PERGAMUM
BCCE/UFC

fechados em relação à sociedade plural. Há um povo de deus, os "irmãos", apartado do mundo "lá fora", este cheio de tentações e condutas deploráveis[15], justamente aquelas abandonadas após a conversão. Não parece haver uma "sociedade-outra" imaginada, objeto de um projeto coletivo, aberto, plural, que se constrói no diálogo com os diferentes (inclusive religiosamente). A política é reduzida a sua dimensão eleitoral ou, no máximo, à ação parlamentar voltada para os interesses assistenciais e comerciais que portam o selo das denominações – variando conforme se trate dos fiéis ou das lideranças eclesiais.

Concebendo-se como únicos portadores dos valores éticos – que são religiosos e cristãos – católicos e pentecostais, "batizam" a política, para "salvá-la". A *salvação* e aquele que a possibilita – *o salvador* – implicam uma luta permanente contra *o mal*, diferentemente representado pelos diversos grupos religiosos, embora se possa reconhecer em suas práticas uma re-atualização da ação maléfica do demônio, o qual, nessas quatro últimas décadas, ocupa lugar cada vez mais central no imaginário cristão brasileiro e nas práticas dele decorrentes. Jesus é *o salvador* também na política, e nela sua ação é mediada pelos candidatos que representam as denominações. A legitimidade dessa mediação varia de intensidade segundo os grupos religiosos, embora a pesquisa tenha mostrado que ela está na base dos votos dados aos *candidatos da igreja* e mesmo àqueles que representam comunidades carismáticas (neste caso em muito menor escala).

Mas, como são transpostos do imaginário religioso para o político esses mitos e seus elementos narrativos, ou seja, a própria tradição cristã? Como eles transformam as representações da política e orientam novos comportamentos? Paul Ricoeur lembra a dificuldade de se acompanhar como as idéias se transformam em condutas. Sobram-nos, neste caso, indícios: as práticas e o modo como elas são percebidas e justificadas pelas lideranças religiosas e políticas e pelos fiéis eleitores.

Entre os pentecostais observados, há um projeto das lideranças – responsáveis pela orientação política dos fiéis – no sentido de garantir as condições de expansão física de suas igrejas e a convicção de que a ação parlamentar "abrirá portas para as autoridades"; "criará leis que protejam a obra do senhor Jesus". Há, também conflitos de natureza institucional e pessoal; disso dão conta as disputas já aludidas. Entre as implicações da ação desses novos parlamentares na cultura política nacional, implicações estas visivelmente contrárias à construção de uma sociedade crítica, participativa e cidadã, pode-se, desde já, destacar: a redução da política à ação parlamentar identificada ao resguar-

15. São inúmeras as estórias sobre "haver sido e não ser mais do mundo".

do de interesses de grupos religiosos; o elemento a mais trazido ao processo de fragilização do sistema partidário por pastores e bispos que vêem nos partidos somente a condição para registro de candidaturas; e o exercício da política partidária por homens cuja formação (se é que podemos falar assim) se reduz ao "conhecimento e seguimento da Bíblia em termos de moralidade pessoal" e ao trabalho de conversão e assistência social dos fiéis.

Quanto a estes, parece haver um encadeamento lógico entre: "voto nele porque ele é da igreja"; "voto nele porque ele é de deus"; voto nele porque "deus o escolheu para fazer coisas boas" e "a gente vê a honestidade dele"; "ele é de Deus". Ser da igreja é ser de Deus e, nesse caso, transforma o candidato em "escolhido". Isso o diferencia dos demais, atribuindo-lhe qualidades inquestionáveis. Já o fato dessas qualidades nada terem a ver com a política, construída na modernidade como ação eminentemente secular, pouco importa. Aliás, para a enorme maioria dos segmentos da população que freqüentam as igrejas pentecostais, política é coisa de uns poucos, vistos como "de fora" em relação ao seu cotidiano; ela só existe em determinados períodos, bem como é coisa suja[16]. Daí o dever de purificá-la, e o caminho é trazer até ela a ação do "Senhor Jesus", pela intercessão dos bispos e pastores parlamentares.

Ademais, a certeza de que são alvo de "perseguições" e de "injustiças", pela opção religiosa feita – o que é insistentemente alimentado pelas lideranças de algumas denominações – leva os fiéis, do sentimento de marginalidade à busca de união interna e de organização; processo que desemboca finalmente, no que tange à política, nessa forma de ação comum de resistência traduzida na fórmula "irmão vota em irmão". Não tratarei aqui das diferenças observadas, em relação a esse aspecto, entre a IURD e a AD, por exemplo.

O *Salvador da Pátria* – figura típica do nosso populismo político – vai para o céu, é o próprio Jesus, e vai agir através das lideranças religiosas. Nos anos 80 do século XX falou-se de uma inversão na escatologia cristã que, do alto, foi trazida à terra e situada num além imanente e histórico, como na teologia da libertação. O que dizer agora, de uma ação política na qual *o salvador* é o próprio Jesus; onde "só com Jesus – e seu povo – as coisas terão jeito"? Estamos face a uma legitimação religiosa da política, absolutamente funcional aos projetos que portam bispos e pastores. Junte-se a isso uma outra implicação dessa "reconstrução religiosa do social e do político", como a obediência estrita à orientação dos líderes em algumas denominações, e estará em parte explicado

16. Inúmeras pesquisas feitas no âmbito do Núcleo de Antropologia da Religião (NUAP) levam a essas convicções.

PERGAMUM
BCCE/UFC

o sucesso eleitoral que vêm registrando, os candidatos da IURD, por exemplo.

A família como unidade mínima da política[17] – e não o indivíduo livre – está, nesse caso, substituída pela igreja – também uma espécie de família onde todos são "irmãos". As submissões permanecem tanto quanto as lealdades que criam os clientelismos. Qual a natureza desses novos vínculos? De certo eles interpelam e se mostram igualmente nocivos ao estabelecimento de uma política participativa e propiciadora da constituição de cidadãos. A convicção de que a proteção do pastor tem caráter distinto daquela do "político que dá coisas" é reforçada cada vez que, nos cultos, aquelas lideranças afirmam: sou pastor e estou perto do povo. E, para esses fiéis, de origem esmagadoramente pobre e fracamente escolarizada, não há incompatibilidade entre religião e política; entre a fé e o voto por ele legitimado.

Lembro que, na década de 80 do século XX, estudiosos da "igreja da libertação" se surpreendiam porque, aquilo que eles chamaram de comportamento crítico e engajado das populações rurais em matéria de fé, não tinha o correspondente desejado em relação à política eleitoral. Outras pesquisas desse período mostram depoimentos de eleitores que dizem ouvir o padre e seguí-lo, mas não em relação ao voto que, segundo eles, não é assunto da sua competência. É possível ver aí, com características próprias, uma certa dissociação historicamente construída no Brasil republicano, entre a instituição religiosa católica e seus representantes de um lado, e o voto em época de eleições do outro; este seguindo "outras lógicas", que não a da concepção religiosa da política. Esse não parece, no entanto, ser o caso da grande maioria dos eleitores pentecostais no Brasil contemporâneo.

Minhas pesquisas mostram que entre os membros da Renovação Carismática há uma significativa resistência em aproximar a instituição religiosa e o voto político eleitoral – teria essa resistência algo a ver com a tradição católica na sua matriz religiosa e em sua correspondente laica? Outros trabalhos já em curso buscam contemplar tais aspectos, que fogem aos objetivos aqui explicitados.

Cumpre destacar que também entre os pentecostais há variações; é o caso da Assembléia de Deus, cujas lideranças vêm se espelhando nas práticas políticas da IURD mas onde as características distintas das práticas religiosas de seus membros, bem como as distinções de natureza eclesial, que implicam em uma maior independência das igrejas afiliadas, não têm levado a membresia a representações da política e do papel nela

17. Como mostrado nas pesquisas de Heredia e Palmeira na zona canavieira de Pernambuco e por outros integrantes do NUAP.

desempenhado pelo pastor, de modo a garantir o voto da fé e o sucesso dos seus prováveis beneficiários.

Quanto àqueles homens e mulheres de fé – católicos em sua maioria, passíveis de serem situados num contínuo em cujos extremos estariam, de um lado as comunidades de vida da Renovação Carismática e de outro os que se dizem católicos somente porque foram batizados pelos pais quando crianças – que elegeram Fátima Leite; o que dizer do seu voto?

A vereadora eleita vê o político como "servo do povo". O povo é o conjunto da população necessitada, e ela, por ser uma mulher de fé, inspira confiança, como dizem seus eleitores. No caso de Fátima, sua pertença a uma comunidade carismática não foi vista como capaz de lhe conferir uma identidade distinta da grande maioria de brasileiros católicos. Por que? Porque sua pregação radiofônica e seu chamado para a oração e a reza do terço se fazem de modo a destacar a maior de todas as unanimidades católicas: a reverência e o amor à figura de Maria.

Mas o curioso é que Fátima parece carecer de um apoio institucional, como se sua fé apenas não bastasse, e ela não pensa em apoios ideológicos ou partidários. Depois de eleita, e dizendo não querer "se sentir solta", ela completa; "por isso pedi ao cardeal para me receber e me orientar". Fica patente sua convicção de que foi eleita com o *voto da fé* e de que a instância que deverá guiar sua prática na política, garantindo acerto às suas decisões, é a religiosa que, novamente neste caso, funciona como legitimadora da política.

À Guisa de conclusão

Muito mais haveria a ser lembrado para ajudar a pensar as principais questões aqui tocadas e que permanecem como desafios à argúcia dos pesquisadores, quais sejam: Por que, no Brasil deste início de século, a religião se sobressai entre outros elementos responsáveis pela ressignificação da política? Essa situação é nova? Se não, por que ela assim nos parece?

Faço aqui algumas observações, para finalizar este artigo, embora a análise do vasto material empírico, coletado ao longo das cinco últimas eleições, ainda não tenha sido totalmente concluída. Busco relacionar a sociologia da religião e os fatos que fazem a originalidade do campo religioso brasileiro – numa perspectiva de transformações dos imaginários – na tentativa de apontar possibilidades heurísticas.

O fim gradual das religiões assumidas por tradição é contemporâneo de um crescimento das adesões livres, das conversões que seguem "lógicas" distintas da imposição familiar como, entre católicos e pentecostais: os "chamados pessoais", a "descoberta de respostas" para os problemas individuais, ou o "encontro com Jesus". Cada vez mais, ao invés

de pessoas que se dizem adeptas de uma religião porque os pais a escolheram em seu lugar – criando-as conforme as regras de conduta que lhes são inerentes – surgem os "peregrinos" que circulam por vontade própria entre tradições religiosas distintas ou fazem com elas uma certa bricolagem. Outras vezes, a cena é tomada pelos "convertidos"[18] que, através dos "renascimentos", imprimem outros sentidos à antiga pertença religiosa; esse é o caso, no Brasil, dos "novos" católicos e daqueles que fazem o trânsito entre as denominações pentecostais e as diferentes formas de catolicismo, tradicionais ou renovadas.

Essa adesão religiosa pessoal e deliberada é uma escolha livre e reversível, à qual o indivíduo atribui um sentido, e que não exclui sua atualização no interior de grupos de partilha; não torna dispensável a "estrutura de plausibilidade" requerida por toda forma de religiosidade. Ao contrário, nos grupos de oração como entre os integrantes de uma mesma pastoral e, sobretudo, nesses "laboratórios comunitários de produção de sentidos" (comunidades eclesiais de base, carismáticas e pentecostais, no caso dos cristãos) são produzidos "significados religiosos do mundo". Significados que "freqüentemente se distanciam de sua definição doutrinária" (Cf. Hervieu-Léger). No caso dos católicos, esse é um elemento de maior novidade, se comparados aos pentecostais, oriundos da tradição protestante, mais afeita às fragmentações internas.

Os significados, presentes nos símbolos religiosos, remetem às formas pelas quais os indivíduos representam-se a si mesmos e à sociedade; pensam a relação com o outro e com o mundo, orientam condutas e práticas individuais e sociais.

O elemento novo é justamente o que chamo de processo de ressignificação da religião e das realidades que com ela se articulam – como a política – ao qual remetem os fatos relacionados acima. Essa ressignificação não é alheia às novas formas de pertença religiosa, nela incluídas a adesão e a experiência comunitária renovadas. E, se podemos, no Brasil, falar em novas formas de crer, não nos é possível, por outro lado, esquecer que, a despeito de um recente e peculiar pluralismo religioso e de uma certa fragmentação do catolicismo, esta é uma sociedade de imensa maioria cristã[19]. Mesmo os que se dizem espíritas, adeptos da umbanda e do candomblé têm o cristianismo como referência religiosa última.

Se concordamos com Jean-Paul Willaime sobre o fato de que o cristianismo exerce, nas sociedades ocidentais, a função infra-política, pró-

18. Os termos "peregrino" e "convertido" são aqui usados no sentido que lhes é dado por Daniele Hervieu-Léger em Le pèlerin et le converti: la religion em mouvement, Paris Flammarion, 1999.

19. Segundo o censo do IBGE 2000, os cristãos brasileiros, católicos e protestantes, somam 89,2% da população.

pria da religião, as referências à sua simbologia, mitos e personagens, na construção de significados sociais não causa surpresa. Principalmente quando reunidas a política e a religião.

Bibliografia

BACZKO, B. *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*. Paris: Payot, 1984.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. S.Paulo: Paz e Terra, 2000.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIRARDET, R. *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Seuil, 1986.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HERVIEU-LÉGER. *La religion pour mémoire*. Paris: CERF, 1993.

_____. *Le pèlerin et le converti: la religion en movement*. Paris: Flammarion, 1999.

MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. Imaginaire et utopie dans la politique du Nordeste brésilien". In: MARTIN, J-B (org.) *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Brésil et en France*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon II, 2001.

_____. O jeito cristão de fazer política- representações, rituais e discursos nas candidaturas pentecostais e carismáticas. In: *Candidatos e candidaturas – enredos de campanha eleitoral no Brasil*. S.Paulo: Annablume, 1998.

_____. A dimensão política do cristianismo contemporâneo no Brasil – o que dizem as eleições. In: *Revista de Ciências Sociais*, vol. 34, nº 2. Fortaleza: Edições UFC, 2004.

_____. Nós, vocês e eles – desafios de uma convivência (in)desejada. In: *Os votos de Deus – política e pentecostalismo no Brasil*. Recife: Ed. Fundação Joaquim Nabuco, 2004.

NUAP. *Coleção Antropologia da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PALMEIRA, M. Voto: racionalidade ou significado? (s/d).

_____. e HEREDIA, Política ambígua. In: BIRMAN, NOVAES e CRESPO (orgs.) *O mal à brasileira.*, Rio de Janeiro: UERJ, 1997.

WILLAIME, J-P. De la fonction infra-politique du religieux. In: *The annual review of the social science of religion*, vol.5/1981, p.167-86, 1981.

WUNENBURGER, J-J. *Imaginaires du politique*. Paris: Ellipses, 2001.

PERGAMUM
CCE/UFC

O PODER DA LINGUAGEM NO IMAGINÁRIO DA SEDUÇÃO

José Machado Pais[1]

Gostaria de vos convidar a reflectir sobre o imaginário da sedução e o poder da linguagem (oral, corporal e textual) nas conquistas amorosas. Se me fosse possível tomar quem me ouve (ou quem agora me lê) como uma amostra de estudo, ensaiando um pequeno inquérito sociológico sobre o modo como seduziram alguém ou já foram seduzidos, provavelmente constataria que as estratégias de sedução – embora diferentes entre si – fazem mover todos os nossos sentidos. Mobiliza-se o *olhar* "piscando o olho" ou "fazendo olhinhos"; excitam-se os *olfactos* através de uma enorme variedade de perfumes e águas-de-colónia que dão sustento a uma lucrativa indústria cosmética; apuram-se sentidos gustativos quando sabores e amores se combinam em prazeres da carne ou na "fome de amor"; exploram-se as agilidades do *tacto*, que envolvem carícias, apalpões e abraços, (sem esquecer que, nas conquistas amorosas ou outras, do tacto deriva a táctica, ou vice-versa); enfim, estimula-se a *audição*, enquanto receptáculo de mensagens amorosas na forma de palavras ou gemidos.

A *oralidade* é pois um recurso privilegiado da comunicação amorosa: desde os simples sussurros ou segredinhos, bem chegados ao ouvido, até às cantatas, baladas e serenatas. São, aliás, correntes os avisados "não te deixes ir em cantigas" ou "em falinhas mansas", enquanto que a posse de vantagens aparece consagrada pela expressão "cantar de galo". Um dote de sedução é, seguramente, o poder de "lábia" que, em sentido popular, significa a capacidade de usar palavras melífluas, isto é, doces como o mel – o que desde logo nos sugere que as palavras não são apenas boas para ouvir mas também para saborear. Os desprovidos de "lábia" recorrem a outros artifícios, de que são exemplo alguns conhecidos ritos sonorizados, de avaliação corporal, que se impuseram como universais, muito antes de os sociólogos terem começado a falar da "globalização". Refiro-me ao impulsivo assobio e às interjeições normalmente destinadas às hostes femininas e que podem ser tipologizadas em *ordinarices* (abordagens grosseiras e banais) e *francesices* (falas finas,

1. José Machado Pais, Investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Professor Convidado do ISCTE.

PERGAMUM
CCE/UFC

requintados, chiques), de acordo com os capitais culturais dos emissores. O poder da "lábia" não é exclusivo dos homens, bem entendido. As mulheres dominam também as "artes da sedução" – mesmo nas formas usadas por eles – com lábias, engodos e enganações, falando do que aprenderam sobre o que os homens gostam de ouvir.

Qual o suporte desta oralidade com que se revestem alguns rituais de sedução? Se as intenções e emoções sobrevivem à força do ritual – o que nem sempre é certo – talvez possamos admitir que o discurso amoroso só é possível na medida em que é tecido de imaginários e desejos. Roland Barthes, nos seus *Fragmentos de um discurso amoroso*[2], mostra-nos que, em suas origens etimológicas, *dis-curso* representa a acção de correr de um para ouro lado, daqui para ali. Mas essas correrias ou rajadas de linguagem são, sobretudo, reflexo de deambulações do imaginário. Por isso, na oralidade proverbial dizia-se: "não corre mais o que caminha, mas sim o que mais imagina".

A imaginação é tanto mais posta à prova quanto mais dificuldades há, por constrangimentos sociais, em dizer o que se deseja dizer. É o que acontecia nas cantigas medievais de "amor" e de "amigo", originárias de Provence, quando se tentava abordar a sexualidade. Mesmo nos mais atrevidos cantos de "escárnio e maldizer"[3] só era possível tocar no assunto com recurso a uma linguagem metafórica – por natureza, uma linguagem do imaginário. O órgão sexual masculino tomava a designação de *baton* (ou *baston*), *peça* (ou *pisso*) , *mastro*, *clérigo* ou *madeira* (de onde terá derivado o afamado *pau do Brasil*). O órgão sexual feminino era identificado como *caldeira*, *prison* ou *vinha* (plantação de videiras). Estas alegorias inscrevem-se em imaginários que, sobretudo, reflectem vivências sociais. Assim, o uso do termo *clérigo* acaba por fazer corresponder o poder eclesiástico ao poder fálico. É uma transposição que, desde logo, remete para a ideia de abuso de poder que, aliás, o saber proverbial consagrou conjugando-o com um contra-poder : "hábito de frade e saia de mulher chega onde quer".

As sociedades rurais europeias criaram um imaginário onde a ruralidade se reflectia nas vivências sexuais e nas representações sociais que delas se tinham. É o que acontecia quando o *madeira* se enfrentava com a *vinha*. Aliás, em Portugal, para o acto sexual reservavam-se expressões da faina vinícola. Por exemplo: *talhar vinhas*, *cavar vinhas* ou *trebelhar*[4], sendo *trebelho* um antigo imposto sobre a venda de

2. BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Lisboa: Edições 70, 1981 (1ª ed. em Francês: 1977).
3. LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe. *A Cantiga de escarnho e maldizer*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
4. Id. Ibid..

vinho a retalho, donde não me espantar que este termo fosse mais corrente em tabernas e baiucas onde se praticava a prostituição. A associação da *putaria* à *vinharia* está bem presente em alguns adágios populares de cunho moralista: "do vinho e da mulher livre-se o homem se puder" ou "a mulher e o vinho fazem errar o caminho". No entanto, os imaginários que valorizavam a mulher casta associavam-na a uma casta de videira trepadeira que, em Portugal, tomou a designação de *vinha-virgem*. E nos Açores abunda uma casta especial, de origem americana, que produz um inócuo *vinho de cheiro*, embora deixe os seus amantes tonteados, isto é, com a cabeça (pensante) "à roda". Outros termos usados para expressar simbolicamente o acto sexual tinham semelhantes referentes rúrais: *esmalhar* (bater com um malho em cereais); *rechantar* (plantar de estaca) e outros mais. A ironia das cantigas medievais assentava numa ludicidade interpretativa, em que os termos usados sugeriam sentidos latentes. Daí o valor mutável das palavras quando, em sentido figurativo, ganhavam novas valências.

Ao tomarmos um tempo de longa duração para melhor nos darmos conta das transformações do imaginário da sedução, somos levados a concluir que, por imperativos morais, nem sempre a comunicação oralizada foi a mais apropriada para veicular sentimentos amorosos ou intenções de conquista. Nos meios burgueses e católicos do romantismo europeu, por exemplo, os poderes eclesiásticos detinham o monopólio dos discursos sobre o amor e a sexualidade[5]. Os confessionários – a avaliar pelas aventuras do Padre Amaro tão magistralmente descritas por Eça de Queirós – eram dos lugares considerados mais idóneos para falar de tais temas. O que não impedia que as conversas secretas dos confessionários se convertessem em pecaminosas. Ou seja, se Foucault estava certo quando defendia que a sexualidade se transformou em discurso[6], também é verdade que o discurso pode excitar o imaginário da sedução e da sexualidade. Desse modo se compreende que, para além dos confessionários, os conventos fossem palco de coquetaria envolvendo freiras, frades, fidalgos e estudantes. O sussurro das rezas minguava ante o caudal de suspiros e cochichos amorosos. Eram os chamados *conventos conversativos* que representaram para algumas mulheres portuguesas do século XVIII uma espécie de libertação. A fama desta coquetaria freirática galgou o Atlântico e, ante a ameaça de despovoamento do

5. PAIS, José Machado. *Artes de Amar da Burguesia. A Imagem da Mulher e os Rituais de Galantaria nos Meios Burgueses do Século XIX*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986.
6. FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1980.

PERGAMUM
BCCE/UFC
R. 14188316

Brasil dos seus mais "floridos ventres", a Coroa Portuguesa institui o alvará de 10 de Março de 1732, impedindo que uma multidão de mulheres brasileiras se acolhesse nesses voluptuosos abrigos.

Nas Igrejas, as mulheres podiam cantar. Mas, em 1872, o Patriarca de Lisboa proibiu tais desaforos, por considerá-los ofensivos da gravidade do culto. Foi então que se desenvolveu uma verdadeira arte de comunicação não verbal tendo por palco a própria igreja[7]. Exemplo:

Menina (para dizer: *gosto muito de si*): aperta o missal fechado entre as mãos.

Cavalheiro (*sempre que te não vejo fico triste*): faz uma cruz na boca.

Menina (*não penso senão em ti*): ergue os olhos para o tecto da igreja.

Cavalheiro (*tenho aqui uma carta para ti*): desabotoa o casaco com a mão direita e abotoa-o logo com a esquerda.

Menina (*o papá anda desconfiado com o nosso namoro, é preciso cautela*): coça o nariz com o missal fechado.

As dificuldades de interlocução verbal faziam com que o corpo e seus adornos adquirissem uma expressividade comunicativa. As próprias "fitinhas" e "laços" usados na traseira das cinturas das damas foram baptizados com apodos significativos como: "Siga-me senhor", "Dê-me aqui um beliscão!" ou "Casa-me papá!".

Outros recursos de comunicação eram as cartas ou bilhetinhos entregues ao amado ou à amada através de criado(a) de confiança. Entrava-se então numa fase marcada pela preponderância da textualidade na correspondência amorosa. A arte da sedução jogava-se no modo de enunciação dessa textualidade, que passava pela forma como as frases eram construídas, como se combinavam e no que expressavam. Precisamente porque o amor só se consumia à distância e no silêncio, a carta de amor estava condenada ao fracasso se não jogasse com essa distância e se através do silêncio não aspirasse a comunicar o indizível. Daí o uso e abuso dos pontos de exclamação que simbolizavam a "ruptura entre a ideia e a realização"[8]; mas também a reiteração de uma mesma

7. PAIS, J. M. *Artes e Amar...*
8. ADORNO, T. W. *Notas Sobre Literatura*. Barcelona: Ariel, p. 117, 1962.

palavra ("meu amor", "querido/a") contendo todos os indizíveis atributos da pessoa a que se referia; e, finalmente, as "reticências" (...) que, ao criarem desertos entre as frases, deixavam ao destinatário a possibilidade e a ilusão de neles descobrir aquilo que não se dizia. A insuficiência das "formas" e das "palavras" e os arrebatamentos emocionais arrastavam, muitas vezes, uma fuga à unidade passiva das "significações prefabricadas" de que nos falava Sartre (*Critique a la Raison Dialectique*). Outras vezes, a impotência comunicativa manifestava-se na incapacidade de traduzir, por palavras ou signos convencionais, as sensações sentidas.

Com o surgimento da imprensa, os jornais passam também a ser utilizados para – de forma secreta e codificada – se confidenciarem declarações, segredos e mensagens que não se queriam fazer passar por mãos mercenárias de criadas ou galegos ("moços de recado") nem sempre de confiança.

Até que chegamos à moda do *namoro à janela*, e novamente a oralidade ganha relevância nos rituais de sedução. O *namoro de estaca*, como também era conhecido, foi tolerado por algumas mães mais liberais e melhor acolhido pela vizinhança, especialmente por matronas desejosas de não perder pitada do namoro da filha da vizinha. O certo é que os amantes viam de tal forma violado o seu espaço de intimidade que alguns, mais astutos, acabaram por descobrir uma maneira de burlar a curiosidade da vizinhança fofoqueira: ora fazendo ressurgir os bilhetinhos que se baixavam e erguiam por um cordel que se desprendia da janela; ora através da construção artesanal de tubos usados de acordo com princípios básicos da acústica, os mesmos que dariam lugar à oralidade por fios, possibilitando o namoro por telefone.

O telefone revolucionou o mundo dos encontros amorosos e sexuais. A versão "pós-moderna" da prostituta é a *call girl*, isto é, a rapariga que se contacta por telefone. Hoje em dia as redes fixas das telecomunicações cederam lugar aos "celulares" que em Portugal tomam a designação de "telemóveis", expressão que sugere bem a mobilidade e fluidez da sociedade em que vivemos. Há quem os use no coldre, à pistoleiro, como os cearenses de Pirambú usavam as suas *peixeiras*. É cada vez mais vasta a fauna de "celuleiros" deslocando-se ufanamente nos espaços públicos, braços arqueados à *cow-boy*, à espera do trrim-trrim, para, num movimento brusco, levarem a arma ao ouvido tiroteiando discursos privados em domínio público.

A linguagem usada parece por vezes afásica. O som disperso das palavras substitui-se à linguagem formal, dando lugar às frases curtas, interrompidas por palavras agressivas e golpeantes: Ói! Tou! Sim! Não! Yesss! Yah! Bué! Tá! Té Logo! Tchau! A maneira como se utiliza a

PERGAMUM
BCCE/UFC

linguagem é significativa do modo como se vive. As conversas são rápidas, próprias de um modo de vida acelerado, onde tudo se consome rapidamente, da *fast food* ao sexo *fast*.

Épocas houveram em que a palavra foi amordaçada, por motivos políticos ou morais. Assim ocorreu no período de entre-guerras, quando alguns países europeus viveram em regime de ditadura. Os "anos 60" e os que deles decorreram devolveram a liberdade da palavra e de novo uma prevalência da cultura oralizada. Mas também surgiram, mais recentemente, contra-movimentos que fizeram emergir novas formas de textualidade (como as mensagens SMS dos *celulares*), sendo ainda de realçar situações em que os valores da privacidade parecem exigir o silenciamento da palavra. Um dia destes, ao ler o "correio sentimental" de algumas revistas "cor-de-rosa" – revistas que algumas mulheres compram e muitos homens fingem não ler[9] – dei-me conta do seguinte queixume de uma leitora: "Acho o comportamento de meu marido estranho. Durante o sexo, ele quer que eu grite. [...] Sinto vergonha dos vizinhos"[10].

Confissões deste género tipificam o que Giddens designa de "sequestro da experiência" ou "privatização da paixão"[11]. A vergonha da leitora, num certo sentido, denota uma subjugação da sexualidade ao poder do silêncio. Aliás, a privatização da sexualidade corresponde a uma ocultação mórbida da vista (e do ouvido), desse modo se dando uma reconstituição da sexualidade através da sua ancoragem a uma nova esfera de intimidade emergente[12]. No entanto, o exemplo mostra também que a privatização da sexualidade aparece ligada a uma *consciência moral*, típica de sociedades tradicionais. Deste modo, se com a chamada "modernidade reflexiva"[13], a sexualidade passou a ser "propriedade do indivíduo", a "identidade do eu" passou, por sua vez, a estar submetida a sentimentos de vergonha que convocam, em novos moldes, a questão do *controle social* – no exemplo dado, o controle dos vizinhos.

Problemas deste tipo são ultrapassados nos mais recentes cenários da sedução que recorrem à comunicação mediada por computador. Tais cenários – que constituem doravante objecto de reflexão do presente ensaio – tipificam exemplarmente os encontros que estão na base do chamado "amor líquido", na terminologia de Zigmunt Bauman[14]. Com

9. Para o período de 2000 a 2004 consultei as revistas *Maria, Ana* e *Mulher Moderna*.
10. *Maria*, 21 a 27 de Novembro de 2003.
11. GIDDENS, A. *Modernidad e Identidad del Yo: El Yo y la Sociedad en la Época Contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1995, pp. 199-215 (1ª ed.em Inglês: 1991).
12. GIDDENS, A. *Modernidad e Identidad del Yo...*
13. GIDDENS, A.; BECK, U e LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Unesp, 1995.
14. BAUMAN, Z. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 (1ª ed. em Inglês: 2003).

efeito, nos *afectos virtuais*, a linguagem da "conectividade" parece substituir a do "relacionamento", sendo dominante o imaginário de "rede", matriz que serve tanto para conectar como para desconectar.

A *textualidade digital* implica novas formas de interacção em que o texto escrito é também texto falado, suporte de conversação. Podemos mesmo falar de uma *textualidade oralizada*. Os recursos expressivos (*emoticons*) são sugestivos exemplos dos artifícios linguístico-discursivos que ocorrem em domínio digital. Como quer que seja, na *oralidade* ou na *textualidade*, as palavras são sempre um meio de conexão com outros: palavras que mascaram, mas também revelam, na exacta medida em que a revelação é feita através das máscaras usadas. Ao teclarem-se palavras para um computador, desprendem-se também ideias soltas (pelas palavras) que permitem aos nossos interlocutores fazerem uma ideia de nós próprios, activando ou não elementos psíquicos de adesão. Palavras que, por outro lado, servem para imaginariamente moldar emoções, ansiedades, representações do outro. Palavras que, no caso, por exemplo, de quem verdadeiramente procura uma relação para preencher vazios de solidão, podem veicular sentimentos, angústias, dilemas.

Nos *chats* (conversações mediadas por computador) posso convidar um outro para comunicar sem ter a certeza de ser correspondido. O outro, todavia, nem sempre responde à manifestação de meu desejo de comunicar. Se responde, a conversação pode ter lugar numa *janela privada*. Interessante esta possibilidade de retorno ao "namoro à janela", sem vizinhança intrusa. As socializações *off-line* são frequentemente transpostas para a comunicação *on-line*. Num e noutro caso, a sedução implica ter *dotes*. O começo de uma interacção é decisivo para se conseguir atrair o outro (ou a outra). Há uma ansiedade inicial. O "olá" ou o "ói" habituais nem sempre são suficientes. Do outro lado pode estar alguém disponível para ser seduzido, mas tem de ser conquistado. O aconselhável é criar pequenas mas estimulantes frases. Expressar emoções com palavras abreviadas. Por vezes, faltam ideias, cai-se na vulgaridade dos estereótipos, o batimento dos dedos nas teclas traduz-se, então, em auto-difamação.

Um *nickname* bem escolhido pode facilitar a relação, no seu começo. Ele constitui, frequentemente, o primeiro filtro de escolha do parceiro (a), a forma mais imediata da apreensão imaginária do outro. Como a imaginação não tem limites, ao abrigo de *nicknames* os navegadores podem dar-se à ousadia de criar tantos personagens quantos os que povoam seus imaginários. Por isso, é frequente a simulação de identidades, a adopção de personalidades múltiplas, sendo até possível seduzir a mesma pessoa através de diferentes identidades e jogos argumentativos. Engendram-se identidades tão fictícias quanto as imagens que se for-

PERGAMUM
BCCE/UFC

mam dos outros, igualmente fictícias, embora reais enquanto produto de uma capacidade inventiva.

As primeiras informações são importantes porque elas ajudam a definir a *situação*, facilitando a comunicação. Exploram-se, com detalhe e ansiedade, pistas identificadoras dos personagens com quem se fala. Nos *chats*, como na vida real, os indícios são o caminho da prova, como Goffman sobejamente o demonstrou:

> *As 'verdadeiras' ou 'reais' atitudes, crenças e emoções do indivíduo só indirectamente poderão ser apreciadas, através das suas confidências ou daquilo que se manifesta como um comportamento involuntariamente significativo*[15].

As conquistas são feitas como em qualquer campanha militar, com avanços e recuos estratégicos, movimentos giratórios e cercos, fintas e *bluff*. Como no caso particular da arte tauromática, a sedução respeita a uma ritualização e teatralização de *passes* fortemente codificados e imperativos. O acto da sedução desenvolve-se lógica e rigorosamente, lembrando a resolução de um problema de álgebra cuja solução está contida no enunciado; a questão é encontrar a demonstração e o caminho lógico mais elegante para se chegar até ela.

Os *estranhos* da rede que procuramos conhecer transformam-se, naturalmente, em objectos biografados. O método biográfico não é exclusivo da Antropologia ou da Sociologia, como se vê. No entanto, o seu uso é diferente no contexto dos *chats*. Enquanto que nas ciências sociais as biografias estão expostas, em grande medida, a uma construção retrospectiva, nas seduções virtuais a exploração biográfica debate-se com as possíveis múltiplas identidades do biografado: será que a biografia virtualmente construída representa a identidade real do interlocutor? O método da *biografização virtual* pode, então, ser tomado como possibilidade de crítica em relação ao uso tradicional da biografia pelas ciências sociais, mais centradas nos aspectos unificadores de uma trajectória de vida do que na "multiplicidade de eus".

Nos afectos virtuais, o que frequentemente está em causa é a comunicação com um *estranho*, é certo. Mas desde o início de uma relação, as primeiras aparências permitem prever os atributos desse *estranho*, isto é, qual a sua *identidade social*, entendendo este conceito no sentido em que Goffman o utiliza[16], ou seja, incluindo *atributos pessoais* (como a perso-

15. GOFFMAN, E. *Estigma. La Identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993, p. 12 (1ª ed. em Inglês: 1963).
16. GOFFMAN, E. *Estigma*..., pp. 12-13.

nalidade) ou *estruturais* (como a ocupação). Estas antecipações são transformadas em *expectativas normativas* e o *estranho* acaba por se revelar através de "retrospectivas em potência" que dão lugar, segundo Goffman, a uma *identidade social virtual* que não coincide, claro está, com a *identidade social real*, baseada em atributos demonstráveis[17].

Gera-se, então, um fluxo de informação, de créditos e descréditos, em torno dos quais se edificam *identidades projectadas* que reflectem – ao mesmo tempo que excitam – a capacidade imaginária. A identificação com o simulado domina a interacção. O *estranho* procura, então, surpreender-nos positivamente. Tenta ocultar-nos seus defeitos. Exibe créditos positivos[18]. É possível dar conta de que o *estranho*, embora procure não se "desacreditar", é um personagem "desacreditável"[19]. Também é possível que não reconheçamos abertamente aquilo que o desacredita ou o pode desacreditar: neste caso, as desconfianças – mais ou menos fundamentadas – podem originar uma comunicação tensa, incerta e ambígua.

Quando não é fácil identificar o outro, o desafio consiste, sobretudo, em decifrar a informação a propósito do outro e que, desocultando-o, pode ser esclarecedora. O problema é que essa informação pode ser exibida ou ocultada; expressada ou guardada em silêncio; revelada ou dissimulada. Os cibernautas ocultam informações sobre a sua *identidade social real*, recebendo e aceitando um tratamento baseado em suposições falsas. O manejo de "informação oculta desacreditadora"[20] é um dos aspectos a que a sociologia goffmaniana presta grande atenção através do conceito de *encobrimento* – embora o que prevaleça seja a imagem pessoal tal qual é representada e, desse modo, perde alguma relevância a distinção entre o real e o dissimulado, o mesmo acontecendo com a significação descritiva e explicativa de um suposto "eu verdadeiro". Como quer que seja, nos *chats* exige-se uma verdadeira arte de *administrar impressões*[21]. Quando se faz uma opção pela aparência, a

17. GOFFMAN, E. *Estigma...*, pp. 12-13.
18. "Il y a une sorte de narcisisme collectif, avec le retrait dans un monde magique et fantastique", DELL'AQUILA, Paolo. Tribus et associations virtuelles. In: *Sociétés*, nº 68, 2000/2, p. 68.
19. A distinção entre desacreditado e desacreditável é feita por Goffman, em *Estigma ...*, p. 14 e pp. 56-57. O desacreditado é aquele cujos "descréditos" ou "estigmas" resultam evidentes, ao contrário do desacreditável que procura ocultar essas facetas negativas.
20. GOFFMAN, E. *Estigma...*, p.57.
21. GOFFMAN, E. *A apresentação do Eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d'Água, 1993, pp. 245-278 (1ª ed. em Inglês: 1959). Sobre o trabalho das aparências e a simulação das identidades na Internet ver: DANET, Brenda. Text as Mask: Gender, Play and Performance on the Internet. In: JONES, Steven G. (org.) *Cybersociety. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*. Londres: Sage, 1998 e HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. Londres: Sage, 2000.

máscara acaba por se tornar realidade. A aparência nasce de gestos que a mimam, e à custa de mimar um desejo de aparência, à custa de representar tal ou tal idealização, tornamo-nos o que representamos de nós mesmos. Nos afectos virtuais – mediados por computador – tudo isso é feito na base de uma textualidade.

Nos *chats* há uma constante vacilação entre o acto de *expressar* e o de *impressionar*. Como refere Goffman[22], a expressividade do indivíduo (e, por conseguinte, a sua capacidade de suscitar impressões) parece implicar duas espécies radicalmente diferentes de actividade significativa: a expressão que *transmite* e a expressão que *emite*. A primeira (comunicação restrita) circunscreve-se ao que é dito ou *teclatizado* (transmitido); a segunda (comunicação em sentido lato) recupera todo um conjunto de sinais que nos permitem retratar um indivíduo: por exemplo, um *nickname* que assiduamente frequenta *chats* de sexo mostra bem do que anda à procura sem necessidade de o dizer.

Tanto as expressões *transmitidas* quanto as *emitidas* podem ser falsas. Num caso tem lugar a *fraude*; noutro a *dissimulação*[23]. Num ou noutro caso, as mensagens adquirem o estatuto de *promessa*[24]: presumivelmente, as mensagens serão aceites como verdadeiras; fica uma vaga promessa de aceitação, alimentada por uma desconfiança persistente que sempre se põe à prova por meio das mais variadas inferências. Por exemplo, em relação ao género do interlocutor, "será que, verdadeiramente, estou a falar com uma mulher, ou trata-se de um homem travestido?".

Nos *chats* predominam as *expressões transmitidas*, isto é, aquelas que mais facilmente se podem manipular, pelo que se diz, em comunicação escrita. Mas também é possível emitirem-se sinais reveladores de assimetrias ou descoincidências relativamente ao que se diz. Para tanto, é necessário atentar em pistas, aparentemente casuais, que podem desmascarar falsas apresentações. Assim sendo, o que encontramos nos *chats* é uma réplica paroxística do que acontece nas situações correntes da vida quotidiana: um jogo de informações que projecta um ciclo potencialmente indefinido de simulação, de descoberta, de falsas revelações, de redescobertas[25].

A comunicação por computador inaugurou uma nova era da tecnologia cuja característica essencial é, talvez, a síntese entre o símbolo e o acto, a representação e a acção[26]. O conflito entre *sinceridade* e

22. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 12.
23. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 13.
24. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 13.
25. PAIS, J. M. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.
26. CADOZ, C. *Las realidades virtuales*. Madrid: Debate, 1994.

decoro resolve-se, muitas vezes, a favor do último. Mas também é frequente jogarem-se diferentes tergiversações. Goffman distingue as que tendem a provar que um indivíduo "é o que não é" das que tendem a demonstrar que "não é o que é"[27]. Estes jogos de tergiversações são bastante correntes nos *chats*. No baile de máscaras entre "ser o que não se é" e "não ser o que se é" simulam-se identidades que se tornam reais em sua falsidade, porque existe alguém pronto a reconhecer (a identificar) como realidade o que é falsidade. Esta simulação de identidades adquire valências de uma extrema complexidade no caso das relações de sedução amorosa, como o mostrou Habermas, inspirado em Hegel[28]. Na segunda *Leçon de Iéna*, Hegel define o amor como sendo "o conhecer que se conhece no outro". Trata-se de um saber de "duplo sentido". Cada um é o mesmo que o outro naquilo em que se opõe ao outro. Distinguir-se do outro é, desse modo, supor-se como sendo o outro. E esta suposição implica um conhecimento implícito: o saber-se que a identidade própria é uma forma de cada um se rever no outro.

Nestes termos, e como sugere Luhmann[29], o conceito de identidade tem uma relevância simbólica. Sobretudo numa sociedade em que predominam as relações impessoais, a identidade perde o seu sentido unitário; o "eu" do eu não é a objectividade da subjectividade, num sentido "teórico-transcendental": o eu do eu é o resultado de um processo auto-selectivo e, por isso, o que se busca nas relações íntimas é, acima de tudo, a "validação da auto-exposição"[30].

É de supor que os *afectos virtuais* (*on-line*) possibilitem recorrentemente essa "validação da auto-exposição", uma vez que se concretizam com maior desenvoltura do que os *afectos reais (off-line)*. De facto, nos *chats* as pessoas soltam-se mais pois o anonimato garante uma maior fluidez de comunicação, desprendida de comprometimentos[31]. No entanto, qual a natureza dos afectos transmitidos apenas por palavras quando os interlocutores nunca estiveram em co-presença física? Foucault aju-

27. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 81. A fraude indecorosa é também possível. No ciberespaço há os hackers dos afetos. Os hackers (de hacking to: ligar-se a) são viciados que infetam os lugares pelos quais vão passando, programando vírus que afetam o sistema, vírus escondidos em "cavalos de Tróia", prontos a disseminar as viroses informáticas.
28. HABERMAS, J. Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna. In: *La Téchnique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard, 1973, pp. 152-187.
29. LUHMANN, N. *El Amor como Pasión*. Barcelona: Ediciones Península, 1985, p. 175.
30. LUHMANN, N. *El Amor como Pasión...*, p. 175.
31. TURKLE, S. *Life on the Scree: Identity in the age of the Internet*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.

da-nos, sem dúvida, a compreender como os discursos constroem as pessoas, mas não tanto a compreender as pessoas que constroem os discursos, nomeadamente em função dos contextos em que estes últimos são produzidos.

É certo que, na vida real (*off-line*), as emoções são expressas através de comportamentos audíveis ou visíveis, como o tom de voz ou as expressões faciais. Todavia, a comunicação mediada por computador tem os seus equivalentes funcionais[32]. Nos *chats eróticos* é possível construir fantasias que envolvem corpos presentes, apesar de ausentes[33]. As convulsões espasmódicas, mesmo quando simuladas com o teclado (UUUIII!... UAAAUUU!!!), denotam que a linguagem acompanha o êxtase[34].

Quanto às manifestações eróticas corporais, em concreto, a ausência de dados empíricos apenas permite supor que as posições contorcionistas que se vêem nas revistas e filmes da especialidade serão, eventualmente, mais facilmente ritualizadas na sexualidade virtual. Neste caso, à mesa do computador – salvo um tombo excitado (embora inesperado) de cadeira ou outro acidente similar – as idealizações eróticas de determinadas posições de "prática do acto" não implicarão o risco de qualquer deslocação de vértebra de coluna, como eventualmente poderá ocorrer se o "acto" for na realidade praticado. Em contrapartida, o sexo virtual cumpre funções relativamente equivalentes às da prostituição. Com a diferença de que quem arrecada o dinheiro são os servidores da *net*. Num e noutro caso, estão em jogo idealizações eróticas. Como na prostituição, o corpo (desconhecido) com o qual virtualmente se interactua representa uma personagem, de uma peça escrita pela idealização que personifica um teatro íntimo com um estranho, monopolizado e arrastado pelos caprichos e desejos de quem fantasmagoricamente exerce uma função de comando na interacção.

O problema ou o caricato – depende do ponto de vista – é que no sexo virtual podem dar-se metamorfoses em forma de jogo para psicanalistas: do outro lado da rede pode estar uma mulher masculinizada, até em sua linguagem machista; ou um homem real poderá ter-se transformado em mulher virtual. Então, que representa uma excitação erótica à frente de um *écran* de computador? Um atributo de virilidade? Um indi-

32. RICE, E. Donald e LOVE, Gail. Electronic Emotion. In: *Communication Research*, nº 14, pp. 85-108, 1978.
33. BROMBERG, H. Are MUDs communities? Identity, belonging and consciousness in virtual worlds. In: SHIELDS, Rob (org.) *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies.* Londres: Sage, pp. 143-152, 1996.
34. JONES, Richard Glyn (org.) *Cybersex. Aliens, Neurosex and Cyborgasms*. Londres: Raven, 1996.

cador de estado de carência? Um puro equívoco? Uma coisa parece certa. O desejo que conduz à fantasia tem um papel relevante na construção do outro e do que imaginariamente se pode fazer com o outro. A falta de informação sobre o outro informa a sua idealização, mobiliza uma tensão erótica gerada pela intenção do desejo[35].

Como quer que seja, que tipos de afectos se desenvolvem no ciberespaço? A que se deve a excitação provocada por uma sedução virtual? Ao facto de se conseguir uma fruição afectiva interdita ou mais difícil de se concretizar na realidade? É porque na realidade falta o "outro" que se recorre ao virtual? Ou porque se prefere o outro da imaginação, que nada pede, nada cobra, que não nos expõe e que, no plano imaginário, tudo nos dá?

Para compreender a emergência dos afectos virtuais é preciso ter em conta no que se radicam, explorando, para o efeito, o fluxo das correntes sócio-culturais. Por exemplo, no hedonismo moderno e auto-ilusionante nada apaixona tanto no corpo do "outro" quanto a sua conformidade a um modelo veiculado pela imaginação. Então, basta ter o modelo, prescindindo da realidade a que se reporta. Quero lá saber do visual de minha amante virtual se a estou a imaginar com "busto 38". No ciberespaço as imagens substituem os corpos ausentes[36]. Essa ausência, dando asas à imaginação, produz em relação a outros imaginados uma "química fusional" que um perspicaz sociólogo, injustamente desconhecido – Hermann Schmalenbach – designou de *bund*[37].

Em muitos afectos – como a paixão e o amor – o que os guia é uma imaginação laboriosa, é uma ânsia de ligação a um outro idealizado que, simultaneamente, se torna objecto e fonte de desejo. Na fonte do desejo bebe-se o desejo de o concretizar. O objecto de desejo – o outro a quem se dirigem os afectos – só existe porque estamos bêbados desse desejo. Por isso é corrente viver-se afectado pelo desejo de cultivar afectos e pela ausência dos mesmos. Os *afectos virtuais* não são ilusórios apenas porque são virtuais. São ilusórios porque também são impulsionados pela idealização de um outro cuja realidade é dada pela representação que dele se constrói imaginariamente.

---

35. STONE, Allucquere Rosanne. *The war of desire and technology at the close of the mechanical Age*. Londres: MIT Press, 1995.

36. SHIELDS, Rob. (org.) *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, Londres: Sage, 1996.

37. SCHMALENBACH, Hermann. Die Sociologische Kategorie des Bundes. *Die Dioskuren*, nº 1, 1922, cit. por Salvador Giner e Lluis Flaquer, em introdução à obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península, 1979, p.20 (1ª ed. em alemão: 1887). Esclareça-se que o termo bund – que, do alemão, pode ser traduzido por "liga" ou "comunhão" – nada tem a ver com o termo "bunda", expressão que, em contexto brasileiro, tem, tanto quanto me foi dado averiguar, outras conotações e valorizações.

Assim acontece, de resto, na vida real. Todas as paixões nos conduzem para fora de nós mesmos. Uma vez, num canal do IRC[38] (*lonely-heart*), confrontei-me com a seguinte interrogação: "para quê contemplar a beleza de dois olhos se eles se fecham quando dois lábios se tocam?". Já pensaram nesta enigmática banalidade? Porque é que os amantes se beijam de olhos fechados? Mesmo quando os olhares constituem uma espécie de preâmbulo ao acto de beijar porque é que dele se ausentam no exacto momento da sua concretização? Talvez que as bocas unidas e os olhos fechados sejam passaportes de viagem que nos transportam a ideias estranhamente unidas de ordem e de fantasia, de invenção e de necessidade, de lei e de excepção. Mas a sociologia tem desprezado estes pequenos, embora significativos, gestos do quotidiano. Por vezes pensamos que "explicar não é mais que descrever uma maneira de fazer". Mas quando assim acontece ficamos frequentemente sem saber como entender o que se consegue descrever.

Ou, se preferirem outra enigmática banalidade, porque razão os afectos recorrem tanto à metaforização? Que exprimem, afinal, as *metáforas de amor*? Acima de tudo, exprimem uma tensão entre o inteligível e o sensível. Enquanto que as retóricas do inteligível se esgotam na compreensão, as metáforas do amor não morrem na sua enunciação: elas reproduzem-se, elas renascem quando instrumentalizam a *forma* (da metáfora) para exprimirem *conteúdos* (de afectividade). Daí que as metáforas sejam uma espécie de engenho milagroso que procura provocar – e muitas vezes com êxito – a expressão de emoções através de simples palavras.

É este recurso – o recurso às palavras – que se torna essencial na produção dos afectos virtuais mediados por computador, como de resto também acontece na vida real. Afectos, pois, que se prendem à palavra, pela simples razão que as palavras são veículos de transporte à idealização. O outro está presente sem me ser dado: cubro-o de palavras para que me seja dado também por palavras. Na realidade – virtual ou não – é pois o privilégio da ilusão, e também o da dúvida, sobre o enigma do outro, que sustenta a sedução, ainda que a dúvida se disfarce na certeza de que desenvolvo afecto pelo outro. O outro do qual me aproximo com palavras e que persiste enigma quando em palavras me responde.

Como tornar o outro transparente? Como reduzir o seu campo de disparidades fugidias? Talvez tomando a realidade pela aparência que produz. Ou recriando a realidade, ainda que por meio de sua aparência. É neste sentido, também, que os *chats* proporcionam uma satisfação recriativa. A realidade é simulada e é dessa simulação que resultam afectos, também simulados. Através de um apelo constante à metamorfose.

38. Internet Relay Chat.

O que é afinal o real? Se posso co-existir com outros num "não-lugar" que apenas se caracteriza pelo fluir de *bund* (a tal "química fusional"), a pergunta é inevitável: onde está a realidade? A realidade é o aqui e agora (do espaço e do tempo) em que me conecto em rede? A realidade está apenas compreendida neste espaço onde, em frente do computador, vou teclando mensagens para o ciberespaço? Ou a realidade é também a idealização de outros com quem comunico e de seus contornos mais ou menos virtuais? E se a realidade fosse apenas uma cópia degradada dos modelos que veicula? E de onde vêm esses modelos?

A hipótese que lançaria para debate é a de essa realidade ser modelada pelo *desejo* que a produz. Já Espinosa, no *Livro III da Ética,* definia os afectos a partir de sentimentos básicos relacionados com o *desejo* (*cupiditas*), ancorando-o a dois tipos de causas: quando a causa é imaginária (isto é, depositada no desejado), o desejo é paixão; quando a causa é real (isto é, o próprio desejante) o desejo é acção[39]. Nos *chats* entrecruzam-se estas duas causas de desejo, embora entrelaçadas numa espécie de sistema de produção. Ou seja, o desejo não é algo indiferenciado. Por isso Deleuze e Guattari propuseram o conceito de "máquina desejante", negando o desejo entendido como pulsão orgânica. Pelo contrário, o desejo teria múltiplas possibilidades de montagem, incluindo a própria possibilidade de se paralisar, de entrar num processo de bloqueamento, de auto-destruição[40].

Dito isto, convém esclarecer que o desejo – mesmo na base da idealização – não é contraditório com a existência do amor. Neste ensaio sociológico pode ficar-se com a ideia de que o amor não existe nos afectos virtuais. Ele pode acontecer ainda que de forma não recorrente. Por constrangimentos próprios da metodologia usada nesta pesquisa – observação participante – dificilmente descobriria o amor, a menos que eu próprio me enamorasse, situação improvável por não ser deontologicamente correcta, no exercício de uma actividade de pesquisa. Acresce que os apaixonados ou que se amam tendem normalmente a reservar-se. No entanto, é possível que situações de amor ocorram em dois possíveis contextos: um constituído por aqueles que, na verdade, buscam um amor; e outro por aqueles que, "brincando", acabam por o encontrar.

Em suma, como na vida real, o desejo dirigido ao outro pode ser mobilizador de sentimentos de afecto, mesmo sendo provocado por estí-

39. CHAUÍ, Marilena. Sobre o Medo. In: Vários Autores. *Os Sentidos da Paixão*, S. Paulo: Companhia das Letras, (11ª reimpressão), p. 54, 1999.
40. GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, (5ª edição), pp. 239-240, 1999.

mulos imaginários. Por outro lado, o corpo possuído do outro (que nunca se viu) concretiza tão exemplarmente as idealizações do cibernauta que se lhe torna inacessível, mesmo que, na realidade, lhe pudesse ser acessível[41]. É que na realidade – virtual ou não – quanto mais a idealização toma conta dela, menos ela parece responder às solicitações de quem a idealiza. Como se o zelo do plagiador traísse a fidelidade do modelo, à força de tanto o seguir. A tal ponto que a sedução pode traduzir-se num diálogo redutor, narcísico. A flexibilidade das identidades "virtuais" alarga a amplitude das experiências possíveis, permitindo uma busca permanente das auto-gratificações que são possíveis na medida em que os outros são usados como instrumentos ao serviço de impulsos narcisistas[42]. Neste caso, o cibernauta sedutor não procura, necessariamente, um outro para amar; basta-lhe a imagem reflectida de sua imaginação, um duplo de si mesmo. O outro aparece como horizonte de realização do narcisismo de cada um. A sedução poderá estar presente porque o narcisista é um sedutor, como o ilustra o mito do Narciso quando se apaixona pelo seu reflexo na água.

Freud mostrou-nos que a idealização tem estreitas relações com o narcisismo. Mas se o Narciso se realiza com o amor a si próprio, suportará ele a necessidade de afecto ou será que a transforma em desejo? A hipótese que se levanta é a de o vazio de afecto poder não corresponder, necessariamente, a um estado estável, o oposto de cheio que a plenitude preencheria. Pelo contrário, o vazio de afecto poderá afundar-se à medida que se tenta preenchê-lo. A hipótese levantada por Lasch[43] é a do "desapego emocional", em razão dos riscos de instabilidade que pautam, actualmente, as relações pessoais. Ter relações interindividuais sem um compromisso profundo, não sentir-se vulnerável, assegurar uma independência afectiva, esse é o perfil do narciso.

O medo da decepção ou o receio das paixões descontroladas traduz o que Lasch denomina de "fuga ante o sentimento" (*the flight from feling*), processo que remete para uma protecção da intimidade e passa por uma separação da sexualidade em relação ao sentimento. O que interessa, neste modelo, é a indiferença, o desapego, é conseguir-se levantar barreiras ante as emoções. Mas se, na esfera do "real", resulta incómodo exibir paixões, manifestar impulsos emocionais, no cenário virtual da comunicação mediada por computador, os sentimentos reprimi-

41. Ser inacessível, contraditoriamente, pode fazer parte da idealização, estando fora desta possibilidade os que, pelo contrário, buscam experiências para serem "realmente" vividas.
42. TAYLOR, Shelley. *Positive Illusions. Creative Self-Deception and Healthy Mind*, Nova Iorque: Basic Books, 1989.
43. LASCH, Chr. *The culture of narcissism*, Nova Iorque: Warner Books, 1979.

dos têm mais fácil circulação porque, como sustenta Lipovetsky, não é tanto a "fuga ao sentimento" que caracteriza a nossa época como a fuga aos símbolos da sentimentalidade: "não é certo que os indivíduos busquem um desapego emocional e se protejam contra a irrupção do sentimento; a esse inferno cheio de nómadas insensíveis e independentes há que opor os clubes de encontros, os 'pequenos anúncios', a 'rede', todos esses milhares de esperança de encontros, de relações, de amor, e que, precisamente, custa cada vez mais realizar"[44].

Nas seduções "virtuais" desenvolve-se um poder capaz de dar satisfação aos desejos mais reprimidos de comunicação. Este poder de criar experiências em resposta a desejos não satisfeitos pode ajudar-nos a redefinir conceitos como os de *identidade*, *comunidade*, *realidade*[45]. Por exemplo, como é possível apreender identidades em contextos de anonimato? Ou, hipótese mais problemática que se tece no argumento deste ensaio sociológico, como aceitar a possibilidade de estabelecer relações afectivas em domínios de suporte textual? Pode-se problematizar ainda: é possível separar o texto da idealização que ele transporta, isto é, o receptáculo (dos actos de comunicação) dos sentidos (que nele se acolhem)?

A este ponto chegados, convém trabalhar uma outra hipótese de pesquisa: a de o texto ou a palavra constituírem, precisamente, terreno de uma possível *hermenêutica do desejo*[46]. De facto, com o Cristianismo, em algumas das suas vertentes, é posta em prática uma tecnologia de inquirição sobre a individualidade, uma interrogação incessante sobre o surgimento do desejo: a ser surpreendido, a ser descoberto, a ser desmascarado. De que modo? Através – nem mais – da sua verbalização. Vasculhando a sedução, nos bastidores da sexualidade, lá onde os desejos se deixam surpreender em estado nascente, a pessoa descobre-se, reencontra-se, revela-se a si mesma. Em suma, confessa-se. Para melhor se conhecer.

Desejo, logo existo. O desejo aparece, assim, como espelho da existência, da identidade pessoal. A verbalização do desejo torna-se uma condição necessária à sua hermenêutica e, por isso, Foucault interessou-se

44. LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacio. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama, p. 77, 1986.

45. RHEINGOLD, Howard. *Virtual Reality*. Nova Iorque: Touchstone, pp. 386-388, 1991 e TURKLE, Sherry. *Life on the Scren. Identity in the Age of Internet*, Londres: Phoenix, 1996.

46. Esta hermenêutica do desejo encontramo-la, como nos mostra Freud, na pastoral cristã que inscreve como dever fundamental a obrigação de fazer passar tudo que diz respeito ao sexo pelo moinho sem fim da palavra. Cf. FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

tanto pela discursividade, na história da sexualidade. Essa verbalização do desejo tem-se constituído em obstinação, entre o sacramento da confissão e a cura psicanalítica, tendo evoluído de formas inquisitórias a terapêuticas. E tudo porque as palavras representam sensualidades incorporadas.

O que temos, então, é a palavra como lugar de afloramento do desejo, como meio de revelação de uma pessoa que nos é dada por seus (e nossos) desejos. É o que acontece na psicanálise quando, na *talking cure,* a verbalização das emoções mais íntimas se transforma no modo mais privilegiado de se falar de si, sobre aquilo que se é, verdadeiramente.

Os afectos virtuais não são inevitáveis mas são possíveis pois, como todos os afectos – e em particular os amorosos – desenvolvem-se no quadro de universos semânticos que "fazem possível que comunicações aparentemente improváveis possam realizar-se com êxito, apesar do seu reduzido índice de possibilidade"[47]. Mas há ainda outra razão – esta de ordem societal – que justifica o desenvolvimento dos afectos virtuais. A moral burguesa, preocupada com a reputação, impôs um controlo dos afectos, de forma a salvaguardar as aparências de fachada que favoreciam a constituição de círculos de frequência homogéneos. Ora, o que hoje em dia conta é uma gestão dos afectos adaptada às circunstâncias. A circunstância comunicacional que os *chats* proporcionam – em anonimato – favorece um garante da "salvação da face". Por isso mesmo, os afectos virtuais mediados por computador definem um espaço de libertação de fantasias reprimidas na vida real. Basta pensar na possibilidade que muitos casados têm de, através dos *chats*, redescobrirem sua capacidade (virtual) para as conquistas amorosas, desenvolvendo afectos omnívoros, escolhas aleatórias, seduções imprevisíveis – muito mais difíceis de concretizar na realidade (não virtual).

Por outro lado, os afectos virtuais possibilitam, com mais hipóteses de sucesso, o desenvolvimento do que Giddens designa de *relações puras*[48]. O relacionamento "puro", que só se justifica enquanto os indivíduos tiram proveito dele, é um tipo de relacionamento que se manifesta recorrentemente nos *chats*. Trata-se de um relacionamento que pode ser interrompido a qualquer momento, com um simples batimento de tecla: "*escape*". Não há obrigação de aturar as "birras" ou o "mau feitio" do parceiro e a própria fidelidade ao relacionamento depende da qualidade do mesmo. A qualquer momento se pode desconectar de um parceiro e começar o envolvimento com um outro. A navegação está sempre assegurada – salvo problemas técnicos ou energéticos – porque há múltiplos canais por onde navegar, novos "outros" prontos a intersectarem-se com os desejos e interesses dos buscadores de aventura. O que conta é extrair dos relaciona-

47. LUHMANN, N. El amor como pasión..., p. 19.
48. GIDDENS, A. *Transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta, 1995.

mentos os melhores proveitos, sem preocupações com compromissos ou exigências de fidelidade[49]. Os laços podem ser abruptamente interrompidos. Activam-se e desactivam-se com um *click* de *mouse*. Tão rapidamente se pode estabelecer e aprofundar um contacto quanto, mais rapidamente ainda, se pode desfazê-lo. Enquanto se compartilham interesses, as conversas promovem a conversão dos interlocutores a uma comunidade dialogante. Quando a conversão afrouxa – e com ela a conversação – outros *links* alternativos se perfilam. Porque razão os utilizadores do IRC se referem aos seus encontros usando termos como "conexões", "estar conectado", "conectar-se"? Porque é que em vez de "parceiros" preferem falar de "redes"? Quais os méritos da linguagem da "conectividade" em relação à linguagem dos "relacionamentos"? Estas interrogações são levantadas por Bauman[50], ao mesmo tempo que sugere que, contrariamente aos "relacionamentos", "parentescos" ou "parcerias" – que apontam para compromissos duradouros – as "redes" servem de matriz tanto para "conectar" quanto para "desconectar".

A infidelidade espreita a qualquer janela de comunicação[51]. É possível comunicar em várias janelas, ao mesmo tempo. Em cada janela, um possível *flirt*. Pode-se, num dado canal, ter uma aventura (virtual) com alguém (também virtual) e, noutra janela, cortejar-se outro alguém. Tudo depende da capacidade de sedução. A continuidade relacional é substituída pela contingência, a unidade identitária pela fragmentação, a autenticidade pelo artifício. No IRC, a renúncia a ser o que se é mostra como é fácil a infidelidade à ideia de uma identidade autêntica. A sinceridade perde significado e dilui-se na indeterminação, abrindo terreno a uma "personalidade pastiche" que, como a define Gergen[52], é um camaleão social que, continuamente, toma por empréstimo fragmentos de identidade de qualquer origem, adequando-os às circunstâncias.

Em cada janela pode-se assumir distintas identidades, embora simultâneas. Ou pode mudar-se de identidade de um dia (ou de um momento) para outro. Frequentemente, vive-se o dilema da "multiplicidade do eu", de uma "egomania"[53] que torna possível uma variedade de "eus": sucessivos, alternantes, divididos. Nesta ordem de ideias, as

49. CUNHA, Gustavo. O fio da meada. In: PORTO, Sérgio Dayrell. *Sexo, afeto e era tecnológica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 112, 1999.
50. BAUMAN, Z. *Amor líquido...*
51. Na Espanha, existe mesmo uma associação de infiéis conjugais, a Federação Espanhola de Pessoas Infiéis que tem como patronos São Cornélio e São Cebrian: www.geocities.com/fepi001.
52. GERGEN, Kenneth J. *El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.
53. ELSTER, Jon. *Egonomics*. Barcelona: Gedisa, 1997.

PERGAMUM
BCCE/UFC

identidades são permanentemente reconstituídas em sua fluidez e polimorfia, o estatuto ontológico da subjectividade acaba por privilegiar a descentralidade, a pluralidade do *self* [54], o "rachamento" da pessoa artificial e alegórica em "singularidades nómadas"[55]. Em tais circunstâncias, há uma estética de "jogo de fantasia" inspirada numa "sensibilidade romântica"[56].

Campbell desenvolveu, com mestria, a relação entre a *ética romântica* e o *espírito do moderno consumismo*[57]. Vejamos como Campbell sustenta o papel decisivo do amor romântico na revolução do consumo do século XVIII. Contra as explicações tradicionais do consumo, cujos modelos valorizavam, sobretudo, a satisfação das necessidades básicas (A. Maslow) ou os mecanismos de distinção social baseados no mimetismo (Tarde) ou na emulação (Veblen), Campbell procura explorar as bases culturais do moderno consumismo que aparece associado à ética romântica. Nesta ética, o desencanto em relação ao "mundo exterior" é proporcional ao encantamento por um "mundo interior", de "experiências subjectivas". É neste mundo de interioridade que se dá a possibilidade de o indivíduo manipular subjectivamente o significado dos acontecimentos que o rodeiam, autodeterminando assim suas emoções, sentimentos, afectos. Ora, segundo Campbell, o "hedonista moderno" aparece precisamente associado à capacidade que um indivíduo tem de criar "estímulos internos" através do poder da imaginação.

Deste modo, o *hedonismo moderno* é imaginativo e relativamente autónomo; seus constituintes principais são a fantasia, o sonhar acordado, as antecipações imaginárias. A capacidade de *fantasiar* o quotidiano, por exemplo, tem sido facilitada pela imagem textual (novelas românticas) e seus equivalentes contemporâneos que incorporam também a linguagem oral e visual: cinema e telenovelas. O *sonhar acordado* é o gerador das repetidas fugas ao quotidiano banal, quando semanalmente se joga no totobola, no totoloto, nas raspadinhas e outros jogos próprios

54. As identidades múltiplas e fragmentadas parece constituirem uma característica da modernidade contemporânea, como o prova a abundante literatura MDP (Multiple Personality Disorder) e DID (Dissociative Identity Disorder). Existe, aliás, uma associação internacional dedicada à pesquisa científica desta problemática: a International Society for the Study of Dissociation. Ver SCOTT, Sara. Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities. In: *The Sociological Review*, vol. 47, nº 3, agosto de 1999, pp. 432-460.
55. A idéia do "eu rachado" vem de Deleuze, "L'immanence: une vie...", *Philosophie*, nº 47, 1995.
56. COBINS, Kevin. Cyberspace and the world we live in. In: *Body & Society*, vol. 1 (3-4), 1995, pp. 135-155.
57. CAMPBELL, Collin *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

de casinos de ilusões que permitem que o pequeno-burguês sonhe com a casa e o carro que irá adquirir quando a taluda lhe bater à porta. O vício do jogo é um afecto que afecta os viciados do jogo. Quanto às *antecipações imaginárias* o que está em causa é o seu horizonte onírico. É claro que a vida corrente está cheia de antecipações imaginárias: ao voltar da esquina de minha casa sei o que está para além dela porque passo por lá quase todos os dias. São estas antecipações imaginárias correntes que nos dão, como diz Giddens, uma "segurança ontológica" que possibilita vivências quotidianas familiarizadas. No entanto, o que caracteriza o hedonismo moderno, para Campbell, é o facto de as *antecipações imaginárias* poderem ser sonhadas, isto é, realizadas de um modo em que os prazeres da fantasia se sobrelevam em relação aos demais. O sonhar acordado faz com que, no hedonismo, não apenas se fortaleça o desejo como, por outro lado, o próprio acto de desejar se torne numa actividade prazenteira.

De acordo com Luhmann[58], no romantismo, a semântica da intimidade actua como um "caos estruturado", uma espécie de massa de fermento que fabrica o seu próprio calor, motivando cada um a retirar as suas próprias conclusões, com isso se dando um novo impulso à individualização. O amor romântico é ao mesmo tempo ideal e paradoxal, uma vez que pretende ser unidade (fusional) de uma dualidade (de individualidades). Na auto-entrega – que mesmo no romantismo tradicional não deixa de ser virtual – há que preservar a individualidade, dando-lhe relevo mas, simultaneamente, a distância em relação ao outro é fusional. Ela é emocionalmente gratificante porque assegura um compromisso que num "gozo directo" acabaria por se perder. Deste modo, tanto no romantismo tradicional quanto no neo-romantismo o acento da realização amorosa passa pela distanciação e cumplicidade.

No *hedonismo tradicional* as gratificações diferidas eram vividas de modo frustrante. No *moderno hedonismo* entre o desejo e a consumação vive-se o prazer (autoilusório) de *sonhar acordado*. Para Campbell[59], um dos aspectos essenciais deste *hedonismo moderno e autoilusório* consiste no facto de a este modo de desejar corresponder um estado de desconforto agradável. A posse de um desejo não satisfeito é compensada pela espera da concretização desse desejo, até na medida em que a consumação do desejo é normalmente desiludionante, uma vez que a realidade tende a desconfirmar a perfeição dos desejos sonhados. Deste modo, o prazer ilusório acaba por ser constantemente renovado com o sonho de novos desejos. Por isso,

58. LUHMANN, N. *El amor como pasión...*
59. CAMPBELL, C. *The romantic ethic...*

conclui Campbell, o hedonista moderno bate em constante retirada da realidade porque esta mais não faz do que lhe desconfirmar a perfeição dos sonhos de desejo. Por isso, também, o prazer deste moderno hedonismo assenta em experiências autoilusórias, numa busca incessante do prazer imaginativo, numa vinculação permanente da ilusão com a realidade[60].

Ora bem, ao tomar-se a imaginação como fonte potencial de afectos, o imaginado subjectivamente (interiormente) tende a projectar-se (objectivamente) no exterior, procurando suas cópias. Designo este fenómeno de *projecção subjectiva de afectos ilusórios*. É isso que acontece com a chamada *ética romântica,* matizada por essas valências introspectivas do "mundo interior", embora tendo uma clara expressão social. O que caracteriza os escritores românticos, por exemplo, é esse apego ao universo de emoções, impulsos e afectos que partem "de dentro", reveladores, por excelência, do mundo da intimidade. Nesse universo de sentimentalidade, o primado do sentir ganha relevância sobre o primado do pensar. O "erro de Descartes" já Rousseau o havia sentido quando, nas Confissões (1871), antecipa a passagem da fórmula do "penso, logo existo" à do "sinto, logo sou". A *ética romântica* é o corolário dessa mudança cultural que dá cabimento às estruturas da subjectividade que vão mais além do sujeito pensante da filosofia cartesiana. Qual a fórmula deste moderno hedonismo neo-romântico? *Desejo, logo existo*. É este reconhecimento da capacidade de desejar que assegura o desfrute de uma *autonomia possível* porque quem deseja é Mesmo que aos indivíduos tudo pareça fugir ao seu sentimento de posse, uma coisa lhes resta: o sentimento do desejo.

No romantismo, os romances promoviam essa sentimentalidade subjectivada, realimentando incessantemente a imaginação romântica, criando realidades vicárias que se constituíam em modelos para a infidelidade conjugal. Os equivalentes contemporâneos da literatura romântica eram – até há pouco tempo – as telenovelas, e agora são também as comunicações mediadas por computador, ao recriarem realidades alternativas, fugas às realidades reais[61].

O embatimento da *projeccção subjectiva dos afectos ilusórios* com a realidade pode provocar um sentimento de frustração, uma vez

60. Como bem o reconhecia Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego*, "o mal todo do romantismo é a confusão entre o que nos é preciso e o que desejamos", ou seja, "é querer a lua como se houvesse maneira de a obter".

61. Podemos pensar o ciberespaço como uma visão utópica dos chamados tempos "pós-modernos". A realidade virtual é uma "tecnologia de milagres e de sonhos". Ver SHERMAN, Barrie e JUDKINS, Phil. *Glimps of Heaven, Visions of Hell: Virtual Reality and its Implications*. Londres: Hodder and Stoughton, 1992.

que a realidade tende a desvirtualizar os desejos imaginados. Daí o desencanto do mundo, pois os encantos da imaginação não se revêem nesse mundo de realidades desilusionantes. Por esta razão, os encontros reais de amantes virtuais resultam, geralmente, em desencanto. Como é que o outro imaginado poderia ter uma tradução real? Surge então um refúgio no mundo da intimidade e uma correspondente valorização dos sentimentos que nele se experimentam. A questão que importa então discutir é esta: será que a sensação de "desencanto de mundo" se desvanece nos mundos virtuais gerados artificialmente e apenas limitados pela capacidade de imaginação?

Para dar resposta à questão levantada é necessário aprofundar o modo como os afectos amorosos se desenvolvem ao abrigo desta *ética neo-romântica*. Nos seus primórdios, a idealização romântica era contraditória com os modelos de castidade que a moral vigente estabelecia para a mulher burguesa. Esta devia ser recatada, abnegada, desapaixonada, domesticada. Como contornar esta contradição? Havia duas possibilidades. Uma consistia na dessexualização do amor, tornando-o platónico, romântico, *tout cour*. Outra traduzia-se no sexo sem amor, através da prostituição ou da pornografia.

O que hoje verificamos é que a pornografia se constitui, ela própria, num estímulo para a criação de afectos ilusórios, ou seja pseudo-afectos. O neo-romantismo caracteriza-se por uma crescente erotização do visual. Não se trata tanto de um romantismo sentimental, mas libidinal. Em vez da paixão, desejo. E, sobretudo, desejo de sexo, como se vê em muitos *chats* do IRC. Mas para que remete esse erotismo virtual? Para uma tensão que se baseia no facto de se revelar o que não se pode tocar (o corpo referente). Nesta tensão, o imaginário do desejo surge da distância entre o visível e o intocável. Paradoxalmente – ou talvez não – o que se verifica é que os *chats* estão cheios de puritanos às avessas que pregam o prazer sem entraves mas aplicam-se escrupulosamente a circunscrevê-lo a um restrito domínio: o do virtual.

Esta prevalência do desejo faz sobressair a dimensão imaginária, quase ficcional e onírica, dos afectos virtuais. Criam-se "sonhos diurnos" – o conceito é de Freud – que permitem que a fantasia se constitua num correctivo da realidade, ao evadir-se dela, embora a realidade seja, na verdade, o pretexto dessa evasão.

Bibliografia

ADORNO, T. W. *Notas sobre literatura*. Barcelona: Ariel, 1962.
BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Lisboa: Edições 70, 1981 (1ª ed. em Francês: 1977).

PERGAMUM
BCCE/UFC

BAUMAN, Zigmunt. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 (1ª ed. em Inglês: 2003).

BROMBERG, Headther. Are MUDs Communities? Identity, belonging and consciousness in virtual worlds. In: Rob Shields (org.) *Cultures of Internet. Virtual spaces, real histories*, living bodies. Londres, Sage, 1996.

CADOZ, C. *Las realidades virtuales*. Madrid: Debate, 1994.

CAMPBELL, Collin. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: Vários Autores. *Os sentidos da paixão*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1999 (11ª reimpressão).

COBINS, Kevin. Cyberspace and the world we live in. *Body & Society*, vol. 1 (3-4), 1995.

CUNHA, Gustavo. O fio da meada. In: Sérgio Dayrell Porto. *Sexo, afeto e era tecnológica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

DANET, Brenda. Text as mask: Gender, play and performance on the Internet. In: Steven G. Jones (org.), *Cybersociety. Revisiting computer-mediated communication and community*. Londres, Sage, 1998.

ELSTER, Jon. *Egonomics*. Barcelona: Gedisa, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1980.

_____. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

GERGEN, Kenneth J. *El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. BECK, U. e LASH, S. *Modernização reflexiva,* São Paulo, Unesp, 1995.

_____. *Modernidad e Identidad del Yo: El Yo y la sociedad en la epoca contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1995 (1ª ed.em Inglês: 1991).

_____. *Transformações da Intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta, 1995.

GOFFMAN, Erving. *A apresentação do Eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d'Água, 1993 (1ª ed. em Inglês: 1959).

_____. *Estigma. La Identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993 (1ª ed.em Inglês: 1963).

GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografia do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999 (5ª edição).

HABERMAS, J. Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna. In: *La Téchnique et la Science Comme Idéologie*. Paris: Gallimard, 1973.

HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. Londres, Sage, 2000.

JONES, Richard Glyn (org.). *Cybersex. Aliens, neurosex and cyborgasms*. Londres: Raven, 1996.

LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe. *A cantiga de escarnho e maldizer*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

LASCH, Chr. *The culture of narcissism*. Nova Iorque: Warner Books, 1979.

LIPOVETSKY, Gilles. *La Era del Vacio. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.

LUHMANN, Niklas. *El amor como pasión*. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

MACHADO PAIS, José. *Artes de amar da burguesia. A imagem da mulher e os rituais de galantaria nos meios burgueses do século XIX*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986.

_____. *Vida cotidiana: Enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.

RHEINGOLD, Howard. *Virtual reality*. Nova Iorque: Touchstone, 1991.

SCHMALENBACH, Hermann. Die Sociologische Kategorie des Bundes: *Die Dioskuren*, nº 1, 1922, cit. por Salvador Giner e Lluis Flaquer, em introdução à obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*, Barcelona, Ediciones Península, 1979, (1ª ed. em alemão: 1887).

SCOTT, Sara. Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities. *The Sociological Review*, vol. 47, nº 3, agosto de 1999.

SHERMAN, Barrie e JUDKINS, Phil. *Glimps of Heaven, Visions of Hell: Virtual reality and its implications*, Londres: Hodder and Stoughton, 1992.

SHIELDS, Rob (org.). *Cultures of Internet. Virtual spaces, real histories, living bodies*. Londres: Sage, 1996.

STONE, Allucquere Rosanne. *The war of desire and technology at the close of the mechanical age*. Londres: MIT Press, 1995.

TAYLOR, Shelley. *Positive Illusions. Creative self-deception and healthy mind*. Nova Iorque: Basic Books, 1989.

TURKLE, E. Donald RICE e LOVE, Gail. Electronic Emotion. *Communication research*, 14, 1978.

TURKLE, Sherry. *Life on the Scren. Identity in the age of Internet*. Londres: Phoenix, 1996.

_____. *Life on the Scren. Identity in the age of Internet*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.

FIGURAÇÕES DE UM PRESIDENTE: LULA TRAIDOR, COMPANHEIRO, POPULISTA

Maria Auxiliadora Lemenhe[1]

A comunicação contempla a análise de algumas representações do presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva, que circulam hoje no Brasil. Observações regulares e sistemáticas da vida política do País – feitas a partir dos meios de comunicação (jornais, revistas e TV) e ao longo dos quase três anos do governo Lula – permitem distinguir um par de representações de conteúdos radicalmente opostos que se expressam nas figuras do "Lula traidor" e do "Lula companheiro". Descrevo as circunstâncias nas quais foram gestadas e os diferentes sujeitos construtores. Busco interpretar os sentidos das aludidas figurações. Este percurso enseja uma discussão ainda preliminar a respeito da pertinência de se considerar Lula um dirigente populista.

"Lula traidor"

Quem são os construtores mais visíveis da figura do traidor ou de que lugares falam?

Eles emergem, em primeira mão, no interior do partido do Presidente, o Partido dos Trabalhadores – PT, da parte de segmentos que se reconhecem como "esquerda do Partido". Ainda no flanco da esquerda, fala de traição o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado – PSTU. Partido jovem na história da esquerda brasileira e adverso a todos que o antecederam, este parece disputar com segmentos do PT a autoria da composição da figura do traidor.

Comparece disputando também a autoria da referida figuração o Partido Democrático Trabalhista – PDT. Herdeiro do trabalhismo que floresceu no Brasil desde meados do século XX ancorado na ideologia nacionalista, o PDT disputa com o PT a condição de genuíno defensor dos interesses dos trabalhadores e o de legítimo defensor da nação brasileira. Outros porta-vozes dos trabalhadores, falam desde algumas

1. Socióloga, é Professora da Universidade Federal do Ceará.

das centrais sindicais, como a Confederação Geral dos Trabalhadores – CGT, e sindicatos de categorias determinadas, como os dos servidores públicos, quase todos eles afinados com partidos e segmentos de partidos mencionados.

Colaboram também para cristalização da figura do traidor lideranças do Partido da Frente Liberal – PFL e Partido da Social Democracia Brasileira – PSBD antigos e renovados opositores do PT, como de resto de todos os componentes do bloco das esquerdas. Poderiam ser considerados co-autores da figuração não fora o apelo ao recurso de plagiar os indícios e marcas do traidor traçadas pelos partidos de esquerdas e sindicatos antes referidos. Vale dizer, um dos recursos mobilizados pelos partidos de oposição ao governo consiste em contrapor-se a ele mediante o argumento da falta de coerência com os princípios e causas defendidas pelo ex-sindicalistas de esquerda e por seu partido. Nas falas de membros dos partidos, especialmente daqueles do PFL, comparece o termo *traição*.

A modelação da figura do "traidor" da parte dos segmentos da esquerda, tem seu referente principal nos argumentos elaborados no documento intitulado *Carta ao povo brasileiro,* assinado por Lula e veiculado em 22 de junho de 2002, nos primeiros dias do período oficial de campanha política. Neste, Lula descreve as condições do país que tenciona governar recorrendo aos termos *estagnação*, *soberania comprometida*, *crise social*, *colapso econômico*, *social* e *moral.* Afirma ele seu conhecimento dos anseios de muitos por um *projeto alternativo* e a certeza do *apoio* de muitos – *lideranças populares, intelectuais, artistas e religiosos, prefeitos e parlamentares, parcelas significativas do empresariado,* enfim *uma coalizão suprapartidária* – a um *projeto de mudança para valer.* Se, de um lado reafirma a intenção de implementar antigas causas da esquerda como *reforma agrária*, políticas que promovam a expansão do *mercado interno* e políticas que *assegurem a soberania nacional*, por outro, anuncia *respeito aos contratos e obrigações do país* e [*preservação*] *do superávit primário o quanto for necessário para impedir que a dívida interna aumente e destrua a confiança na capacidade do governo de honrar os seus compromissos*. Ainda, faz referência a *forte preocupação do mercado financeiro com o mau desempenho da economia e com sua fragilidade atual.* Qualifica por antecipação seu governo como *governo de transição*, onde não haverá lugar para *voluntarismo*, *descumprimento de acordos firmados* e onde tudo será feito *dentro dos marcos institucionais.*

A Carta, peça de campanha eleitoral, em seu tom estrategicamente conciliatório, contrariava antigas causas da esquerda ao mesmo tempo em que reconhecia interesses de antigos inimigos, simbolizados no FMI e no

Banco Mundial. O propósito de honrar acordos e compromissos significava disposição para pagar os juros (imensos) da dívida externa, bem como pautar a política econômica interna ao país segundo as diretrizes do FMI.

Como se sabe, no Brasil, o desacordo radical à submissão da economia nacional aos interesses dos países hegemônicos orientou fortemente, desde meados do século XX, os discursos e as ações da esquerda brasileira aglutinada no Partido Comunista Brasileiro – PCB e no Partido Comunista do Brasil – PCdoB e hoje persiste com força renovada, traduzida no "FORA FMI", bordão que acompanha os movimentos de contestação aos interesses do capital mundializado e o neoliberalismo. Assim, os termos e argumentos da *Carta ao povo brasileiro* trouxeram surpresa e indignação às esquerdas em suas várias matizes, alinhadas nos vários partidos como PSTU (mais fortemente), PDT, PCB e segmentos do PT. A negação feita por Lula de uma antiga e sagrada bandeira de luta configurou-se como ato de traição.

A figura do "traidor" esteve também inscrita no amplo perfil ideológico dos partidos aliados. Diferentemente das três postulações anteriores de Lula à presidência da República, na candidatura de 2002, o PT além de reafirmar alianças anteriores feitas com outros partidos de esquerda – como o Partido Comunista do Brasil, Partido Comunista Brasileiro – associa-se formalmente a dois pequenos partidos, o Partido Liberal e Partido da Mobilização Nacional. A aliança com o PL consagrou a presença na chapa encabeçada pelo operário e sindicalista socialista Lula de um grande empresário do setor têxtil e senador como candidato a vice-presidente. Tal conciliação de classes, concebidas como opostas por "natureza", promovida pelo então candidato Lula e a direção de seu partido pareceu aos olhos de segmentos da esquerda como traição à causa socialista.

Uma série de posturas e ações do presidente eleito – referendadas por segmentos hegemônicos que compõem a direção nacional do PT – implementadas desde a primeira hora do governo, irão se constituir como elementos empíricos mais decisivos para a validação da idéia da traição e modelagem da figura do "traidor". Pontuo algumas delas em seguida:

1. Constam do ministério do governo Lula, majoritariamente, personagens cujas trajetórias políticas foram construídas no meio estudantil, sindical e partidário; vários destes são profissionais com formações diversas, vinculados organicamente ao PT, e consagrados pelo voto como deputados ou senadores. Outros estão vinculados a partidos aliados, portadores de múltiplos perfis ideológicos. Mas, além destes, ocupando ministérios ou postos chave do circuito das questões políticas e administrativas de natureza econômica, são indicados empresários ou executivos

PERGAMUM
BCCE/UFC

com estreitas ligações pessoais e de classe com os interesses dos setores financeiros e industriais nacionais e internacionais e como tal são percebidos como guardiões de interesses contrários aos do cidadão e da nação.

2. As diretrizes da política econômica, orientadas simultaneamente para a contenção do *deficit* público, controle da inflação e manutenção do superávit primário em níveis pactados com as agências internacionais e suas conseqüências mais imediatas – crescimento contido da economia, agravamento dos altos índices de desemprego e manutenção das carências nos serviços de saúde, educação e segurança pública – concorrem de forma considerável para a fixação da idéia da traição.

3. A idéia da traição é reafirmada no decurso do processo de discussão e deliberação no Congresso Nacional da Lei de Reforma da Previdência que alterou a legislação que regulava o contrato de trabalho do servidor público, especialmente nos itens relativos ao tempo de serviço requerido para a aposentadoria, remuneração de aposentados e contribuição destes à Previdência Pública.

4. A eclosão de denúncias de venalidades graves (suborno de parlamentares e de técnicos, licitações fraudulentas; evasão de divisas; transgressões várias à legislação eleitoral) praticadas por membros do governo e do Partido dos Trabalhadores trazem novos elementos para a definição da idéia da traição, ou mais propriamente falando, consolidamna. Para muitos, antigos e novos adversários, este episódio foi percebido como momento grave de negação dos princípios morais e éticos no trato da coisa pública os quais, defendidos desde sempre pelo Partido, acompanharam de forma emblemática a trajetória de sua estrela maior, o presidente Lula

A Reforma da Previdência, a manutenção dos acordos com o FMI e a subordinação do montante de investimentos no País aos índices prescritos nos ditos acordos, além das acusações de venalidade são elementos constitutivos centrais para a configuração do "traidor". A força destes elementos reside na circunstância de que, tanto a defesa de diretos adquiridos do servidor público, quanto a autonomia do País frente às constrições da política monetária internacional creditaram o PT e Lula como intérpretes daquelas causas, seja no Congresso, seja nas ruas e praças. A certeza do abandono das antigas "bandeiras de luta" fazia-se mais nítida porque em tempo muito próximo, isto é, durante o governo anterior, PT e demais partidos de esquerda havia logrado a rejeição das

mudanças das regras da Previdência, agora implementadas pelo executivo e legislativo, ambos sob a liderança do PT.

Críticas dirigidas desde a primeira hora ao governo pela usurpação dos direitos dos servidores públicos, persistência dos altos índices de desemprego, serviços públicos deficitários, aumento irrisório do valor do salário mínimo, acusações de venalidades de várias ordens são expressivas para seus formuladores que Lula, cuja biografia consolidou-se como emblemática das "lutas dos trabalhadores", uma vez no poder renega sua própria história e a dos trabalhadores. É, portanto, um "traidor".

"Companheiro Lula" e "Lula companheiro"

A figuração do companheiro inscreve-se na biografia política do Presidente e nas peculiaridades de seu partido, no qual teve ativa e permanente presença. Como se sabe, a emergência de Luis Inácio da Silva na vida pública dá-se através de sua atuação como dirigente sindical em um contexto de críticas e ações organizadas contra o regime militar e as más condições de trabalho e de vida da classe trabalhadora, desde o final da década de 70. É o momento também de distanciamento de segmentos da esquerda brasileira das referências históricas do comunismo de inspiração soviética ou albaneza. A criação do PT, no início dos anos oitenta, é parte deste processo e com ele a adoção do termo "companheiro", o qual se consagra como forma de identificação de petistas e sindicalistas e também como marca de diferenciação frente aos comunistas de vários matizes, os quais se reconheciam como "camaradas". A forma "companheiro" indica adesão a uma causa comum, pelejada no espaço dos sindicatos ligados à Central Única dos Tralhadores – CUT e ao PT. Quando atribuído a alguém fora deste circuito serve para reconhecimento de alguma convergência política e ideológica. Pode também ser útil para conquistar adesões.

Tanto quanto minha capacidade de observação alcança, poucos brandiram o termo companheiro com a extensão que Lula o fez e, como poucos, foi nomeado "companheiro" e de igual modo reconhecido. Esta breve reconstrução da emergência do termo sugere que o mesmo não deve ser entendido como um mero cacoete lingüístico do Presidente.

Ao longo de mais de vinte anos, sucessivamente líder sindical em São Paulo, deputado federal, presidente do Partido dos Trabalhadores, candidato a governador de São Paulo, quatro vezes candidato à presidência da República, Luis Inácio Lula da Silva se apresentou como intérprete de esquerda das causas populares e homem comum, homem do povo, tendo em vista sua origem de classe. Com tal, buscou ser reconhecido como um indivíduo e cidadão igual a muitos outros. Desta forma, no

entrecruzamento da história de vida pessoal e política, os termos "companheiro Lula" e "Lula companheiro" tem sentidos convergentes.

Se a figuração do "Lula traidor", gestada na vigência do mandato de presidente, teve vários autores, neste mesmo tempo, isto é, desde que tomou posse em janeiro de 2003, a preservação da figura do "Lula companheiro" tem um autor principal, quase único: o próprio Lula.

A este respeito, um conjunto de práticas (comportamentais e discursivas) implementadas no cotidiano da presidência e veiculadas através dos meios de comunicação são ilustrativas. Sobre elas refiro-me a seguir:

1.O ritual de posse, do qual participa uma multidão de dimensões inigualáveis no País, é quebrado com a conivência do empossado, que desce de seu lugar de honra para corresponder aos abraços, aos apertos de mão e pedidos de autógrafo. Para abraçar Lula, um homem pega carona no Rolls Royce presidencial em certo trecho do cortejo, transgressão plenamente aceita e correspondida pelo Presidente;

2. Em eventos diversos no palácio do governo ou fora dele, Lula beija e abraça professoras, trabalhadoras rurais, mães, idosas recém alfabetizadas, mulheres e crianças. Em encontro com dirigentes do MST unge sua cabeça com o boné vermelho, símbolo do movimento; igual gesto pode ser visto em evento com atletas que representarão o Brasil em disputas internacionais; presta homenagens a operários e índios vestindo capacetes e cocares;

3. Lula tem a seu lado, de modo freqüente e não usual no meio masculino da política, a esposa, único componente da família presente na cena pública. A ela dispensa também atenções pouco comuns entre seus pares: em festividade pública abaixa-se para atar o sapato da esposa; abraça-a em reunião formal com governadores, enxuga-lhe o rosto durante missa em ação de graças no Dia do trabalhador e é correspondida por ela no mesmo gesto.

4. Escapando com freqüência aos discursos pré-construídos que o cargo lhe impõe, Lula fala de metas, obstáculos a serem vencidos e de esperança, mobilizando metáforas do mundo do futebol e termos pouco habituais em pronunciamentos de presidentes da República, tais como "não tenho medo de urucubaca" ou "o presidente não é Mandrake para fazer mágica";

5. Em um ativo programa de diplomacia internacional, orientado para promover aproximações e intercâmbios econômicos e de outras ordens

com países pobres de vários continentes, Lula se põe como portador da solidariedade entre as nações e povos. Nestes contextos, os termos *amizade* e *companheirismo* evocam histórias remotas comuns, semelhanças nas carências do presente e a possibilidade de superá-las conjuntamente. No circuito dos paises ricos, comparece falando em nome dos excluídos: países e cidadãos.

Nos vários modos de aparição, ora pautado nos "scripts" elaborados por outros (ministros, assessores, publicitários), ora escapando deles com freqüência maior que aquela recomendada pela prudência palaciana, vemos tecida a figura do presidente "companheiro" do trabalhador, do cidadão inculto, do camponês sem terra, do índio, dos que passam fome, do professor, do desportista, das mulheres em geral e da sua em especial, ("companheiro" da companheira) e de chefes de estado.

6. Desde junho de 2005, quando eclodiram denúncias de corrupção praticadas por membros do governo, do PT e de políticos vinculados a partidos aliados, os meios de comunicação mostram Lula em cidades do interior do país discursando para o povo em comícios, ocasiões em que ostentando símbolos populares (como o uso de chapéu de vaqueiro e a menção à mãe analfabeta), reafirma sua origem de classe e de região, sua honorabilidade e devotamento às causas populares. As várias formas de apresentação e particularmente o conteúdo do discurso estão focados sobre o homem Lula e menos sobre o político.

Se nos reportarmos à tese de Richard Sennett, (1989) desenvolvida em seu livro *O declínio do homem público*, Lula poderia ser considerado como uma das expressões típicas de um dirigente da contemporaneidade, uma sociedade intimista, na qual governantes e governados valorizam a exposição de traços da personalidade individual do dirigente, em detrimento da exposição do conteúdo da sua ação política e de seu programa.

"Lula populista"

Mas, a história e a memória trazem a nós, brasileiros, a associação daquelas formas de apresentação de Lula a de outros dirigentes que o País teve em diversos momentos de nossa história os quais foram concebidos, na literatura especializada e também fora dela, como líderes populistas. No passado, comparecem como exemplos mais conspícuos Getúlio Vargas, Jânio Quadros e Ademar de Barros. Segundo interpretação corrente, como chama a atenção Saes (1994), em tempos mais próximos, os anos 90 trouxeram à presidência dos três mais importantes países da América Latina – Argentina, México e Brasil – o espectro do

populismo. Carlos Menem, Salinas e Collor de Melo, cada um com suas particularidades, seria expressão de um certo neopopulismo latino americano.

Conforme revela o estudo de Silva (s/d), na campanha eleitoral de 1994, quando Fernando Henrique Cardoso concorre pela primeira vez à presidência do País, através do jornal a Folha de São Paulo (campo empírico de análise do mencionado autor), articulistas constroem a idéia de que os adversários – particularmente Lula (PT) e Leonel Brizola (PDT) – têm proposições populistas para a condição da vida econômica do país. Neste contexto, *estatismo*, *nacionalismo*, *protecionismo*, *autarquização*, *gastos inconseqüentes* são apresentados como formas sintéticas do populismo, classificação a que se faz corresponder, como sinônimos, os termos "atraso" e "irracionalismo". No pólo oposto, os argumentos desenvolvidos firmam a idéia de que o concorrente principal (na ótica do jornal) tem propostas econômicas modernas, racionais, adequadas portanto aos requerimentos de novas formas de inserção do Brasil na economia mundial.

Se enquanto foi candidato a figuração do "Lula populista" é originária do campo adversário e nele se esgota, desde sua posse na presidência os autores da figuração se deslocam para o interior da esquerda e são antigos e próximos aliados situados nos campos político e intelectual. Constato que, no dia-a-dia das divergências políticas travadas no âmbito do governo federal e a partir dele, a contraposição simbólica entre as figuras do "Lula traidor" e a do "Lula companheiro" suscita a composição da terceira figuração qual seja a do "Lula populista". Isto é, aquele que busca ser reconhecido como intérprete dos interesses das classes subalternas através de retórica marcada pelo personalismo e de ações políticas as quais, se convergem de algum modo com os interesses das classes subalternas, o fazem de modo tópico. As ações políticas dirigidas às classes subalternas seriam não mais que os meios através dos quais o dirigente de origem operária buscaria provar os genuínos vínculos políticos e ideológicos com seu partido e sua classe social. A figura do "Lula traidor" parece desvendar a condição do agora ex-companheiro sindicalista de esquerda que, no poder, age como um demagogo que manipula as consciências e sepulta as utopias. É nesta perspectiva que os principais modeladores da figura do "Lula populista", desde que assumiu o governo, estão situados entre aqueles que romperam com o PT e com o presidente do País e agora se localizam no PSOL, os mais novos e mais aguerridos adversários, e também no PDT.

Contudo, aquela classificação consta das falas de outros que o figuram como *traidor*, especialmente os situados no PFL. A este respeito, a convergência entre membros de partidos com linhagens ideológicas tão diver-

sas não surpreende. Como ensinam os estudos de Francisco Weffort, desde muito tempo, a ação política consagrada como populista contraria os blocos à "esquerda" na medida em que estes a percebem como manipulação da consciência ingênua da classe trabalhadora. Por outro lado, assusta os situados à "direita" porque, segundo estes, o líder populista confere força política às massas, (vistas sempre como perigosas) seja porque contemplam aqui e ali interesses específicos das classes subalternas, seja fazendo-as personagens centrais de suas falas, e como tal aliados, pelo menos no plano retórico.

Além dos quadros dos partidos, segmentos da elite intelectual, representados por articulistas de jornais e revistas não especializadas referem-se às políticas de diversas ordens, implementadas pelo governo, como evidências do populismo de Lula. Enquanto Lula foi candidato, seus discursos eram a referência para considerá-lo populista, uma vez eleito são suas ações. A Reforma Universitária – que contempla a concessão de quotas de vagas destinadas a estudantes afro-descendentes e pertencentes a grupos éticos minoritários; a concessão de isenção fiscal a universidades privadas que oferecem vagas para estudantes de baixa renda; a institucionalização de processos de controle social não estatal das universidades privadas – parece ser aquela que mais fortemente opera como referente da idéia do populismo. Convergem no mesmo sentido as chamadas políticas compensatórias (bolsa família); as ações econômicas e financeiras de controle do câmbio (fala-se em populismo cambial) e as ações de aproximação com países subdesenvolvidos.

No meio acadêmico, tanto quanto sei, estudos sistemáticos ou pelo menos publicados inexistem. Contudo, afirmativas do retorno da forma populista de condução da política têm sido reiteradas por alguns poucos, mas ilustres sociólogos, através de entrevistas ou artigos veiculados na impressa. Consideram que vivemos hoje no Brasil um "novo populismo". Populismo porque o dirigente busca dispensar a mediação dos partidos e da sociedade organizada, dirigindo-se diretamente às massas. É novo porque promove a exclusão, diferentemente do antigo (Getúlio Vargas) que promoveu, a inclusão das massas urbanas, particularmente o proletariado, ao sistema de regulação das relações de trabalho e de previdência estatal. O populismo de Lula é assim percebido como uma "técnica de exclusão social". Quem fala assim é o sociólogo Francisco de Oliveira.

Lula populista?

Acertam aqueles que têm afirmado haver retornado o País à forma populista de condução da política? A prudência intelectual sugere cautela no trato com as classificações, sobretudo quando as mesmas

emergem no campo da política, vale dizer, quando têm como fundamento divergências ideológicas ou de interesses é indispensável ao pesquisador saber distinguir categorias analíticas de classificações.

Apresento aqui minhas restrições iniciais, e portanto provisórias, à indistinção com a qual se tem lançado mão dos termos populista e populismo para qualificar Lula e seu governo.

Opto por recorrer às considerações teóricas consagradas na sociologia política que trata da temática do populismo e reflito sobre as características de Lula comparando-as com as de Vargas. Ter Getúlio Vargas como referência se justifica do ponto de vista metodológico porque o mesmo, em sua condição de emblema do populismo no Brasil, tem sido tomado como parâmetro para alguns pensarem as práticas de Lula.

No Dicionário de Política (Bobbio et alli, 1986; pp. 980-981) lemos a seguinte definição: "Podemos definir como populistas as fórmulas políticas cuja fonte principal de inspiração e termo constante de referência é o povo, considerado como agregado homogêneo e como exclusivo depositário de valores positivos, específicos e permanentes". Pode-se ler também ali que "as definições do Populismo se ressentem da ambigüidade conceitual que o próprio termo envolve... [populismo é] 'todo o credo e movimento baseado nesta premissa principal: a virtude reside no povo autêntico que constitui a maioria esmagadora e nas suas tradições coletivas' ou como uma ideologia segundo a qual 'a legitimidade reside no povo' ou ainda que 'se baseia em dois princípios fundamentais: o da supremacia da vontade do povo e o da relação direta entre o povo e *leaderhip*".

As análises sobre o fenômeno do populismo, realizadas por intelectuais latino americanos, especialmente brasileiros e argentinos consagraram-no como uma forma de exercício do poder que tem os seguintes traços interdependentes:

1. A retórica do poder tem fundo paternalista, com forte apelo às massas, que institui uma relação imaginária entre o governante e os governados fundada no favor e na tutela;.

2. O poder procura realizar-se sem as mediações políticas das instituições típicas dos regimes democráticos: partidos, esferas do legislativo e judiciário, organizações civis.

3. O poder é marcado pela personalização, vale dizer, há uma indistinção entre o poder e aquele que exerce a função de governo. Recorrendo à categoria dominação carismática, formulada por Max Weber, (1974), considera-se que o lugar de mando do dirigente populista está

legitimado pelo reconhecimento da parte de muitos de qualidades ou competências incomuns;

4. Historicamente o populismo encontrou meio de expressão tanto em regimes autoritários quanto em regimes democráticos. Em ambos, lideranças carismáticas pautam suas ações sobrepondo-se aos partidos políticos.

Na América Latina as expressões mais emblemáticas do populismo assim concebido foram Getúlio Vargas e Perón.

Esta caracterização permite diferenciar populismo como categoria analítica da concepção valorativa que "define em geral o populismo pelos aspectos exteriores – a demagogia, a emocionalidade e especialmente pela ausência de ideologia" (Weffort, 1989; p. 25).

Estudiosos brasileiros, como Weffort, consideram o populismo um fenômeno múltiplo que justificaria tomar o termo no plural: populismos. Apesar das diferentes expressões do populismo em conjunto, estes marcaram um período da história brasileira, situado por alguns analistas no largo período entre o pós-30 e 1964 e, por outros entre 1945 e 1964 (Lafer, 1975). Encontram-se nos estudos "clássicos" (Silva, s/d) sobre o tema um relativo consenso em torno da idéia de que o populismo é um fenômeno peculiar a um contexto da sociedade brasileira marcado por intenso processo de mudança impulsionado pela industrialização e urbanização, de que resultou entre outras novidades a complexidade da estrutura de classes e a conseqüente variação e conflito de interesses. A forma populista de condução da política configura-se como uma "aliança" – na qual prevalecem os interesses dos industriais – que emerge da debilidade política dos grupos dominantes urbanos, classes médias e setores industriais, incapazes de substituir a oligarquia nas funções do Estado (Weffort, 1989; p. 63). Ainda segundo Weffort, (1989; pp. 62-63) "o populismo foi um modo determinado e concreto de manipulação das classes populares mas foi também um modo de expressão de suas insatisfações. Foi, ao mesmo tempo, uma forma de estruturação de poder para os grupos dominantes e a principal forma de expressão política da emergência popular no processo de desenvolvimento industrial e urbano".

A tentativa de responder à pergunta acima formulada inicia-se com algumas considerações relativas à retórica.

Na retórica do líder populista o povo aparece como sujeito e tema centrais. Comparecem também termos e categorias correlatas como "*pobres*", "*mais pobres*", "*trabalhadores*", "*assalariados*", "*excluídos*", "*interesses do povo*", "*necessidades do povo*" etc. Estes

PERGAMUM
BCCE/UFC

são os termos através dos quais dirigentes originários das classes dominantes fazem-se porta-voz dos interesses dos subalternos. Não é sem razão que populismo pode ser tomado como demagogia. Vargas em seus discursos construía argumentos que transformavam antigas demandas das classes trabalhadoras organizadas em sindicatos e partidos em dádivas e favores (Vianna, 1978). Ainda mais, associava o discurso da benesse com exortações ao trabalho disciplinado e ordeiro como condição para o desenvolvimento do país (Fonseca, 1989). É nesta perspectiva que o populismo revela sua face ideológica, aqui entendida no sentido mais corrente da formulação marxiana.

A retórica de Lula na condição de presidente se constrói em outros termos e com outras conexões significativas. A "*classe trabalhadora*", os "*trabalhadores*" ou os "*excluídos*" (do mercado de trabalho, da posse da terra, do acesso aos serviços públicos) são os sujeitos principais em torno dos quais os argumentos são construídos, contudo, as proposições políticas ou acenos de atendimentos às necessidades e interesses evocam as noções de *direitos* individuais e coletivos e de *cidadania*.

De minha parte, está ausente aqui a pressuposição de que discursos que contemplam interesses subalternos não são demagógicos apenas porque são proferidos por um profissional da política oriundo da classe trabalhadora. Os conteúdos dos discursos podem ser considerados "genuínos", e com tais legitimados, por uns e outros porque estão social e culturalmente ancorados na experiência concreta de quem os pronuncia. O contexto histórico brasileiro e a trajetória pessoal e política de Lula, relativamente aos líderes populistas do passado, conferem sentidos particulares à relação simbólica construída na conjugação das categorias *direito* e *classe trabalhadora*, *direitos* e *excluídos*.

Se a sentença que anuncia um espetáculo de crescimento para um futuro próximo pode ser expressiva da falta de proposições políticas e como tal de natureza populista, a reiterada afirmativa de que "*não sou mágico*", "*não sou Mandrake*" mostra um Lula que parece querer dissociar sua figura do "salvador da pátria", expressão emblemática de lideranças populistas no Brasil. Qual deles ousou dizer que nem tudo é possível?

Persistindo na comparação de Vargas com Lula no âmbito da retórica, enquanto o primeiro buscou ser reconhecido com "pai dos pobres", o segundo tenta ser legitimado como "companheiro", a meu ver qualificativo que evoca a utopia da igualdade. Como fiz menção, a emergência do termo "companheiro" no interior do PT é indissociável da circunstância de que nele e a partir dele, entre nós, a democracia passou a ser percebida como um fim em si mesmo e como valor universal.

É corrente em algumas leituras do populismo a idéia de que este encontrou terreno fértil para se expandir nas sociedades onde uma classe trabal-

hadora inorgânica e despolitizada tornou-se refém de lideranças carismáticas. Nestas situações, a força política do líder populista residiria em sua capacidade de apropriar-se da força política das massas, subordinando-as.

Se esta interpretação pode ser adequada para pensar Vargas e às circunstâncias históricas do Brasil daquele tempo, penso que ela não dá conta da complexidade da sociedade e política do Brasil de hoje. De um lado, a idéia de direitos individuais e coletivos foi ampliada e muito no País, generalizando-se mesmo entre aqueles que nunca passaram por processos sistemáticos de socialização política viabilizados pela pertença a sindicatos, movimentos sociais e partidos políticos. Por outro lado, o quadro político institucional constrange o personalismo típico do dirigente populista. É certo que existe a possibilidade de atropelar o legislativo com o instituto da Medida Provisória, mas nem sempre o jogo das forças políticas em confronto viabilizam a regulamentação das mesmas.

Penso que longe vão os tempos nos quais as insatisfações e interesses dos cidadãos tomados individual e coletivamente tinham restritas possibilidades de se manifestarem de forma autônoma. Talvez hoje um dos melhores indícios desta autonomia está na imprevisibilidade dos resultados eleitorais. No dia-a-dia da vida política, as manifestações de oposição a Lula, originárias de movimentos populares e de classe média, desde o início de seu governo, também são sugestivas da possibilidade da ação autônoma. A este respeito, Fortaleza nos oferece um rico ponto de observação: durante meses, o sindicato dos servidores da Universidade Federal do Ceará manteve fixadas nas fachadas de sua sede e nas grades dos jardins da reitoria, diante da qual transitam, diariamente, milhares de pessoas, as seguintes frases: *Quem trai os aposentados pelo voto pelo voto será punido; Presidente Lula! Aposentado também vota; nos encontraremos nas eleições.* A campanha eleitoral dos candidatos a prefeitos de Fortaleza em 2004 e seus resultados são reveladores da força simbólica dos termos traição e traidor. Formulada e difundida pela esquerda, a idéia da traição transbordou seu espaço original e foi aos poucos se tornando uma forma sintética de expressar contestação, seja da parte dos partidos que fazem oposição sistemática, seja dos grupos de interesses ou do cidadão tomado em sua individualidade. Tudo indica que consenso das massas em torno de um dirigente personalista ou relações entre governo e cidadão presididas pela idéia da tutela ou do favor, que tipificaram o populismo clássico, nele se perderam.

Um último comentário: se as condições políticas mais gerais da sociedade brasileira constrangem as práticas populistas creio que as econômicas o fazem na mesma medida. Aumento de salário, manutenção de privilégios corporativos, contratação indiscriminada de funcionários públicos, datação de verbas para obras assistenciais – tradicionais re-

cursos de consagração de líderes populistas – são hoje inviabilizados pelo fantasma da inflação, pelo endividamento externo, enfim pelas constrições impostas pela economia nacional e internacional.

Penso que um governo e um governante como o que temos hoje no Brasil, não só trazem novas complexidades como também deixam vir à toma processos até então ocultados e que demandam maior investigação.

Bibliografia

ALVES Filho, Ivan. *Brasil, 500 anos em documentos*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

BOBBIO, Norberto e MATTEUCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª ed., 1986.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. *Vargas: o capitalismo em construção – 1906-1954*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

IANNI, Octavio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª ed.,1975.

LAFER, Celso. *O sistema político brasileiro: estrutura e processo*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

SAES, Décio de Azevedo Marques de. A reemergência do populismo no Brasil e na América Latina. In: DAGNINI, Evelina (org.) *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Roberto Bitencourt da. A noção de populismo na *Folha de São Paulo*. In: http://www.achegas.net/numero/dez/roberto Acessado em 20/09/2005.

VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociologia comprensiva*, Vol. I. México: Fondo de Cultura Econômica, 2ª ed., 1974.

WEFFORT, Francisco C. Estado e massas no Brasil. *Revista da Civilização Brasileira*. Ano I , nº 7, p. 137/158. 1966.

_____. O populismo na política brasileira. In: FURTADO, Celso. *Brasil: Tempos modernos*. São Paulo: Paz e Terra, 1968.

_____. *O populismo na política brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 4ª ed.,1989.

LE MYTHE DU GÉNÉRAL DE GAULLE DANS L'ORALITÉ OCÉANIENNE, AFRICAINE ET EUROPÉENNE: UNE TRIPLE TRANSFORMATION DE L'IMAGINAIRE SOCIAL

Raymond Mayer[1]

Avant-propos

Avant d'entamer mon sujet, je voudrais rendre hommage à l'un de nos collègues de l'Université d'Hiroshima, le professeur Kawada Junzo (1999), pour la méthode qualifiée par lui de "géodésique" dans l'étude de phénomènes autrefois qualifiés par nous de "culturels". Cette méthode consiste à faire obligation aux anthropologues de troisième génération – que nous sommes normalement – d'aborder l'examen d'un phénomène (quel qu'il soit) à partir de trois contextes culturels différents, et non plus à partir d'un ou deux terrains, comme nous le faisions en anthropologie standard. Parmi les avantages de la systématisation de la nouvelle méthode, on devine qu'elle permet non seulement d'échapper aux œillères de la monoculture, mais aussi d'éviter l'enfermement de la démonstration dans une comparaison duelle dont la capacité démonstrative est précisément réduite au contraste de l'appariement des termes en présence. Comme on le voit, l'anthropologie avait, sans s'en rendre compte, ses classiques, comme elle a probablement encore ses romantiques, ses réalistes, ses symbolistes, ses surréalistes et, avec nous, ses poststructuralistes, à moins que nous ne représentions tout cela à la fois.

Mon deuxième avant-propos voudrait rendre hommage à la communauté bantu du Brésil, puisque *Ba-ntu* signifie les "êtres humains", et comme tel n'a pas d'acception ethno-linguistique restrictive, contrairement à l'usage courant qui s'en est imposé durant la période coloniale et postcoloniale. Je me considère moi-même comme un *Mu-ntu* dans ce sens non restrictif, et j'engage la communauté scientifique à se considérer également comme telle, au moins pendant le temps de cette communication.

1. Professor do Département d'Anthropologie da Université de Libreville

Introduction

Les quatre mots clés de ce colloque sont: oralité, textualité, imaginaire social, transformation. Je propose une démonstration d'oralité qui les relie tous quatre pour en tirer une esquisse de théorie générale sur ce que nous sommes convenus d'appeler une "dynamique de l'hétérogénéité". Malgré l'intitulé de mon exposé à forte connotation politique, mon terrain d'étude n'est pas exactement un terrain politique, mais représente simplement quelques formes d'expression orale liée à une personnalité politique. Cela dit, je ne récuse pas le terrain politique, car les personnalités politiques balisent plus qu'on ne le croit le calendrier des sociétés contemporaines. Un écrivain français a publié en cette année 2004 un roman où chaque étape chronologique est rendue par le nom... d'un président de la République française. Les chapitres sont respectivement intitulés: René Coty, Charles de Gaulle, Georges Pompidou, Valéry Giscard d'Estaing, François Mitterand, et la postface sans doute... Jacques Chirac! Au Brésil, imaginez que nous ayons un roman où les chapitres reçoivent comme titres: Cardoso (*doctor honoris causa* de Lyon2), Lula (qui aurait pu devenir *doctor honoris causa* de Libreville) et vous comprendrez dans quel genre de problématique je voudrais ne pas vous entraîner!

Nous ne sommes pourtant pas loin de mon sujet, où je me propose d'étudier le travail de l'imaginaire effectué sur une personnalité politique, en l'occurrence sur Charles de Gaulle, militaire et homme politique français qui a l'avantage d'être décédé, sauf dans l'imaginaire justement. Ma théorie travaille dans le sens devenu presque classique des travaux de Castoriadis (1975) et d'Appadurai (1996) où l'on ne prend pas seulement en compte le travail *sur* l'imaginaire, mais surtout le travail *de* l'imaginaire.

Malgré l'intitulé de ma communication, ma démonstration n'a rien non plus de géographique. Je voudrais plutôt montrer que l'imaginaire social se joue précisément des frontières et reçoit des développements inattendus, là où on les attendrait en rapport avec les contextes sociaux de référence. Les trois contextes "expérimentaux" sélectionnés sont premièrement celui d'un territoire colonisé, une île de la Polynésie centrale sous pavillon français, l'île Wallis ou 'Uvea, (à mi-chemin entre les archipels Fidji, Tonga et Samoa); deuxièmement celui d'un pays proto-colonisé (comme le Brésil) par le Portugal et qui est maintenant le Gabon, exactement sur l'autre rive de l'Atlantique, à peu près à la même latitude que Belem ou Manaus, et que je pourrais proposer d'appeler pour vous l'Amazonie de l'Afrique; troisièmement celui d'une puissance européenne

devenue moyenne après avoir été grande: la France! De ces trois contextes, j'ai retenu trois formes de corpus, que je dénomme après Lévi-Strauss (1984) des "paroles données" (ne sommes-nous pas en pleine oralité?): successivement un chant de l'île Wallis, une danse du Gabon et enfin une pièce de théâtre de France. De ces trois formes de corpus, j'ai finalement tiré trois structures d'imaginaire qui produisent trois types de transformation, indépendamment de la géographie des corpus d'origine.

Trois corpus

Je présente en plan plus rapproché chacun des corpus retenus et leurs contextes de performance avant de vous entraîner avec moi dans l'interprétation que j'en tire par rapport au problème que nous nous posons, qui est celui des transformations de l'imaginaire social.

Premier corpus

En regard du premier corpus, celui de l'Océanie de l'île Wallis, nous écoutons trois extraits de chants masculins – car les chants qualifiés par nous d'inspiration "historique" y sont l'apanage des hommes – où l'on entend à certaines veillées, en polyphonie a cappella, les paroles suivantes en langue polynésienne:

1er extrait d'un chant de l'île Wallis sur la guerre 1939-1945
(Tufele 1974)

Faka tauga	Refrain
Oi tagata faiva tau	Oh ! Homme spécialiste de la guerre
Too siau mahafu	Prends tes armes !
Mo ke manatui-pe sii Tahitolu Tapu	Et rappelle-toi la Sainte Trinité :
Oi ka hau hina pulu	Oh ! Lorsqu'arrive une bombe
Pea ke leei-atu ka he hau	Alors tu la repousses
O liliu ki siau fanau.	Et tu reviens vers tes enfants !
Kupu	Couplet
1 *Nee kole e Itilele te fua manua*	Hitler a demandé la flotte de guerre
Ke fetuku Saponia ki siona fenua	Pour transporter les Japonais dans son pays
Pea fakafisi leva ki ai ko Peta.	Pétain a refusé cela.
2 *Folau Te Kolo ki Pilitania*	De Gaulle est parti en Angleterre
Pea mou niihi vaka	Puis des bateaux ont coulé
O puli noa ia.	Et ont été perdus.
3 *Senelale Te Kolo nee ina fakaha*	Le Général De Gaulle a déclaré
Mole hoko hina tonu i siona lakaga	Que personne ne prendra de décision
	Pendant qu'il y sera
Hoki to siaku fuka i loto Pelela	« Lorsque je planterai mon drapeau à Berlin
Pea hoki vakai te tau ke tuku-la.	On verra s'il faut arrêter la guerre ».
4 ...	...
Faka tau pie pie ki Peleline tonu	On a visé Berlin même
Pea kole leva Itilele ke tuku	Alors Hitler a demandé qu'on arrête...
...	...
5 *Tokafa pe te fale Lelio*	Ils étaient quatre, (à) la maison de Reims
Ko natou aia e fakalogo ifo	Ce sont eux qui obéissaient
Ko te u kapiteni aia e nonofo i lalo	Ce sont les capitaines qui restaient en bas
O tala te logo ki fenua mamao.	Pour annoncer la nouvelle aux pays lointains.

2e extrait d'un chant de l'île Wallis sur la guerre 1939-1945
(Tufele 1974)

Faka tauga	Refrain
Kataki Te Kolo ia siau oho	Courage, De Gaulle, dans ton élan
He kua ke mau Malesei mo Tulo	Car tu as libéré Marseille et Toulon
Pea kua ke nofo i te laini loto	Et tu arrives à la ligne centrale :
Aena foki ko laini Masino.	C'est la ligne Maginot !
Kupu	Couplet
1 *Ko laini Masino o Falani*	La ligne Maginot de France
Nee tau uafulu tona teuteui	On l'a construite pendant vingt ans
Pea nee mole hu ai Siamani	Et les Allemands ne sont pas passés par là
Kako Pelesike leva na hu ai.	Mais ils ont passé par la Belgique.
2 *Faka'ofa'ofa mo kama futa*	Comme c'est admirable lorsque décollent
Te fua vakalele	Les (escadrilles des) avions
O ave te tane e ono afe	Et qu'ils transportent six mille tonnes
O ave o laku ki loto malie	Et qu'ils les larguent au milieu (de la
Ko hola te tolu pea liliu age.	cible) !
	Trois heures plus tard ils reviennent.

PERGAMUM
BCCE/UFC

3e extrait de chant de l'île Wallis sur la guerre 1939-1945
(Jaupitre 1974)

Faka tauga	Refrain
Tagata falanise fua koe te paione	Homme français, porte la baïonnette
He'e pa pea huki o kape	Quand part (le fusil), alors perce et lève !
Oi tama pilitania	Oh ! l'homme britannique
E mahafu pulusi-la	Est armé de bombes
Kae mahafu-pe Amelika ki te hila.	Tandis que l'Américain est armé de l'électricité.
Kupu	Couplet
1 *Koeni mai logo o te tau*	Voici des nouvelles de la guerre
E fakahoholo-pe tona mau	On les apprend au fur et à mesure
I loga te poto fakakaukau	Qu'il les emmagasine pour les retenir
Moo fai aki hana palalau	Pour en faire le sujet de sa conversation
I te tau nei mo he tahi tau	En cette année et une autre année,
He mole ilio pe'e toe mau.	Car on ne sait pas si on en aura encore !
2 *Kua hake Te Kolo ki uta*	Voici que De Gaulle est descendu à terre
Kua osi tana tau manua	Il a fini sa guerre navale
O haele i tua fenua	Et il parcourt l'arrière-pays
Kae mole hifo ki te kolo mua	Mais il ne descend pas dans la capitale
I Palesi fusi ai te fuka.	A Paris monter le drapeau.
3 *Loto Te Kolo ke na ohofi*	De Gaulle veut attaquer
Tona kolo aliki ko Palesi	Sa ville noble : Paris.
Kae lahi tona manavasii	Mais son inquiétude est grande :
Na'a kua fai he puleaki	Il a peur qu'on ait utilisé un moyen
O tanuholo te tinamiti	Et qu'on ait enterré la dynamite :
Tupu-ai siana toe foki.	C'est la raison de sa marche arrière.

Dans ma thèse d'Etat (Mayer 1987), j'ai eu l'occasion de montrer que ces chants masculins sont en fait le recyclage de paroles de danses mixtes tout à fait contemporaines des événements relatés. La société wallisienne présente cette spécificité qu'elle partage avec la plupart des communautés malayo-austronésiennes jusqu'à Madagascar (et peut-être jusqu'aux écoles de samba brésiliennes!) de composer des paroles de chants de danses totalement renouvelées d'une fête à l'autre. Nous sommes loin du contexte africain par exemple où les reprises incantatoires de paroles stéréotypées sont une règle commune.

Deuxième corpus

Pour le deuxième corpus, nous débarquons justement en Afrique et nous observons une cérémonie dénommée "danse de Gaulle". Sous cette dénomination, existent des associations de danse du nord et de l'est du Gabon qui, depuis 1946, sont habilitées à organiser occasionnellement une nuit de performances thématiquement centrées sur le personnage du général de Gaulle.

Cette nuit cérémonielle a pour cadre une case éphémère spécialement bâtie et aménagée pour la circonstance et dénommée "bataillon". Elle se déroule en trois phases: une phase de préparation des voix, des instruments et de vérification des tenues; une phase dite "discours de la danse de Gaulle" où le général est interrogé de façon formelle en français; et une phase de danses par couples tout au long de la nuit sur des textes en langue fang repris par un chœur mixte accompagné d'un accordéon de marine et d'une percussion sur tambour à membrane.

Voici des extraits des deux phases les plus explicites: **Discours de la "danse de Gaulle" au Gabon** (Mba-Ndong 1989) Avant de prendre solennellement possession du "bataillon" qui symbolise le territoire gabonais, le général De Gaulle est questionné sur le but de son voyage et sur ses intentions par un officier de sécurité. Questions et réponses doivent être connues par cœur par les deux protagonistes:

Q. – Qui êtes-vous?

R. – C'est moi le Général de Gaulle, ancien Combattant en chef de la France Libre, Cher du Gouvernement provisoire de la République Française.

Q. – Quel est le but de votre voyage?

R. – Je viens de France, avec la délégation qui m'accompagne, afin de rendre visite à toutes les Colonies Françaises.

Q. – Avant d'y venir, avez-vous envoyé un télégramme?

R. – Le télégramme vous est parvenu au courant de ce mois; si vous ne l'avez pas reçu, ce serait par erreur ou une certaine négligence de votre secrétariat!

Q. – Non, non, non, mon Général, je ne peux pas vous recevoir car vous êtes un fameux guerrier!

R. – C'est faux, car si j'avais voulu vous livrer la guerre, j'aurais demandé au Ministre des Armées de m'envoyer ne fût-ce qu'un quart de mes soldats français vous battre et vous convaincre en totalité!

Q. – Mon Général, nous avons appris par la radio que vous ne faites plus partie du Gouvernement provisoire de la République Française. Qu'en dites-vous?

R. – Effectivement oui: au cours de la nuit du 19 au 20 janvier 1945, le général de Gaulle invita les membres du Gouvernement en fonction à une réunion extraordinaire du Cabinet; l'entretien qui eut lieu le 20 janvier à 12 heures fut extrêmement bref. Dans la même soirée, le général de Gaulle adressa à Monsieur Gouin, Président de l'Assemblée Nationale Constituante, une lettre de démission ainsi conçue:

"Monsieur le Président, je vous serais très reconnaissant de faire connaître à l'Assemblée Nationale Constituante que je me démets de mes fonctions à la tête du Gouvernement provisoire de la République Française. Depuis le jour où j'ai assumé la charge de diriger le pays vers sa libération et sa souveraineté, je considérais que ma tâche devait prendre fin lorsque serait réunie la représentation nationale et que tous les partis politiques se trouveraient en mesure d'assumer leurs responsabilités."

Par la suite, Monsieur Félix Gouin adressa à Monsieur le Président de la République la confirmation suivante: "Le général de Gaulle ne démissionne pas, il quitte son poste; cela est irrévocable".

Q. – Votre voyage est-il connu de tous les hôpitaux de Paris?

R. – Vous m'encombrez trop de questions; je vous présente mon passeport sanitaire.

Q. – Passez, mon général!

Chant d'accompagnement du cérémonial d'entrée du Général de Gaulle dans le "bataillon de la danse de Gaulle" (Nang Mba 1989)

Bie ayong fang, bia vaghe etsodi *Na kal* général de Gaulle *ne Fala* *Be vaghe de nye aluma ne Kofini* *Aluma 1945* *Abora a Tare Nzame ne bengü be se.*	Nous Fang, sommes heureux en ce jour inoubliable Parce que les Français et le Général de Gaulle Ont vaincu les Allemands au combat, Au combat de 1945 ! Que Dieu le Père et tous les morts en soient reme rciés !
Bia vaghe na kal i bone ba *Ba beke luma* *Bia yeghela ne Nzame ne i bôr be ga ngu* *A noghe bô si a yare.*	Nous sommes d'autant plus heureux que nos vail lants fils Ont combattu (à côté de de Gaulle) ! Nous supplions Dieu de bien vouloir recevoir nos fils Morts sur le champ (de guerre) !
A bob e tsang sagha ne vaghe *Ne bie a be keba vagha* *N'ayong fala ne général de Gaulle.*	Mes chers frères et sœurs, réjouissons-nous, Réjouissons-nous aux côtés de (L'ensemble des) Français et du général de Gaulle !

Suit la phase de danse proprement dite, qui est précédée par la proclamation des onze articles du règlement général de la "danse de Gaulle", et qui va se poursuivre jusqu'à l'aube, alternant des séquences réservées d'une part au général de Gaulle, au "vieux Maréchal", aux dignitaires et officiers, et d'autre part aux "marins" et à tous les autres participants (Mba-Ndong 1989). Cette nuit de danse est régulièrement mise en œuvre dans les localités de Ndjolé, de Makokou et de Minvoul, au Gabon, voire dans la capitale Libreville. Les circonstances invoquées peuvent être naissance, mariage, retrait de deuil, visite de haute personnalité, ou simplement fête de nouvel an.

Troisième corpus

Pour le troisième corpus, nous sommes plongés dans un grand spectacle qui dure trois heures et qui est présenté sur une grande scène d'une salle de spectacle de Paris (précisément le palais des Congrès).

Cette fois-ci la langue utilisée est le français. Son titre, affiché dans les métros parisiens, fut: "De Gaulle, celui qui a dit non". Le spectacle se présente sous la forme d'une succession de tableaux dont dialogues et textes ont été composés par un historien, Alain Decaux, et par un ancien collaborateur et ministre du général, Alain Peyrefitte, et mis en scène par Robert Hossein, homme de théâtre réputé pour ses "grandes machines". Ce dernier, dans une autobiographie publiée (Hossein 2002), précise les conditions de la mise en œuvre de ce spectacle. Alors que tout porterait à croire qu'il s'agissait d'un hommage posthume à la grande figure historique de l'homme politique français, il s'agissait d'un "prétexte" (sic) pour évoquer la mémoire de la résistance française. Le metteur en scène en profita d'ailleurs pour y insérer des poèmes de l'un de ses cousins tombé au champ d'honneur. 41 tableaux figurent au sommaire de la plaquette de programme vendue à l'entrée du spectacle (Productions du 18 juin, 1999).

Parmi les tableaux proposés, on entend sous le numéro 26 (Productions du 18 juin, 1999, p. 56) la lecture de la lettre écrite le 26 septembre 1943 à la citadelle de Besançon, par un jeune résistant de 16 ans, Henri Fertet, quelques instants avant d'être fusillé:

> Chers parents,
> Ma lettre va vous causer une grande peine; mais je vous ai vus si pleins de courage que, je n'en doute pas, vous voudrez bien encore le garder, ne serait-ce que par amour pour moi...
> Je meurs pour ma patrie, je veux une France libre et des Français heureux, non pas une France orgueilleuse et première nation du monde, mais une France travailleuse, laborieuse, honnête (...)
> Pour moi, ne vous faites pas de souci, je garde mon courage et ma belle humeur jusqu'au bout et je chanterai "Sambre et Meuse" parce que c'est toi, chère Maman, qui me l'a apprise. (...)
> Les soldats viennent me chercher, je hâte le pas: mon écriture est peut-être tremblée, mais c'est parce que j'ai un petit crayon: je n'ai pas peur de la mort, j'ai la conscience tellement tranquille. (...)
> Nous nous retrouverons bientôt tous les quatre au ciel. Qu'est-ce que cent ans? (...)
>
> Adieu! La mort m'appelle: je ne veux ni bandeau, ni être attaché. Je vous embrasse tous. C'est dur quand même de mourir.

350.000 spectateurs furent recensés pour l'ensemble des représentations données en 1999. En tenant compte de l'impact télévisuel du spectacle (mais dont aucun "produit dérivé" audio-visuel ne fut cependant mis sur le marché, comme ce fut le cas pour des spectacles

ultérieurs), on peut estimer qu'environ une dizaine de millions de Français furent de près ou de loin "touchés" par le spectacle, au moins par son titre slogan – "celui qui a dit non" – à la fois métaphore et métonymie de la résistance, bien que la lettre citée ci-dessus et bien d'autres tableaux n'évoquent pas directement le nom du général de Gaulle. On doit considérer ce spectacle comme un rappel ponctuel, temporaire et unique d'événements antérieurs.

Trois modalités du "travail de l'imaginaire"

Les trois corpus précédents (ou plus exactement leurs extraits) traduisent indéniablement d'authentiques productions d'imaginaire, dans la mesure où il s'agit à chaque fois de compositions orales individuelles ou collectives dûment répertoriées. Sans pasticher exagérément un titre épuisé de François Laplantine (1974), il s'agit quasiment de "trois voix de l'imaginaire"! Ces voix portent sur une personnalité qui, par le truchement de la composition, devient un personnage, et par le truchement du personnage, devient un "acteur" au sens théâtral et un "actant" au sens greimassien (1974). Quelles sont les figures d'acteur et d'actant produites? telle pourrait être notre première question. À la fois dans le cas de l'île Wallis et du Gabon, deux personnages se partagent indéniablement la figure du héros à parts égales: de Gaulle et Pétain. Dans le cas français, ce partage se fait entre de Gaulle et Churchill. Sur cette seule base, considérons que le travail de mémoire est bien un travail d'imaginaire qui sélectionne les acteurs en fonction de l'idéologie "dominante" au sens strict, c'est-à-dire celle qui impose sa lecture des événements dont les trois personnalités ont été de fait parties prenantes dans l'histoire, en étant simultanément présentes sur le "théâtre de guerre".

La question qui intéresse l'anthropologue est celle du "codage culturel" de l'imaginaire relatif à ces personnages politiques. On s'attend à trouver des formes et des contenus qui soient différents de ceux produits par l'imaginaire français de référence, de ceux qui sont enfermés dans "l'histoire entendue" de la figure de la résistance, thèse qui est précisément soutenue par le spectacle mis en scène par Robert Hossein (Productions du 18 juin, 1999).

Sur le plan de la forme, à l'île Wallis et au Gabon, l'histoire est "chantée", au lieu d'être "parlée" comme dans la forme qui lui est traditionnellement attachée en France. L'imaginaire français construit la parole et le texte comme seuls vecteurs possibles du "sérieux" qui sied à une reconstitution d'une "tranche" d'histoire "vraie" qui fut essentiellement dramatique. Or à l'île Wallis, la création de chants accompagne, sous la forme d'une sorte de commentaire social permanent, les hauts et bas

faits qui se déroulent sur le territoire insulaire ou qui affectent des ressortissants de la communauté insulaire (Mayer 1987). C'est ainsi que des "chants funèbres" sont composés à la mémoire de certains défunts (Mayer et Nau 1976), que l'émigration permanente, après la deuxième guerre mondiale, de la population wallisienne vers la Nouvelle-Calédonie trouve à s'investir dans des mélopées (Mayer 1976), et que la musique vocale, de manière générale, est chargée d'exprimer publiquement tout fait intensément vécu par la communauté wallisienne, qu'il s'agisse d'inauguration d'un nouvel hôpital ou d'adultères (Mayer 1987)! Comme le rappelle opportunément l'ethnomusicologue Hugo Zemp (2004) sous un titre évocateur "Pourquoi les Polynésiens chantent-ils au lieu de parler?", le rapport à la musique est un rapport culturel qui construit le respect *versus* le plaisant, le noble *versus* le roturier, le sacré *versus* le profane différemment d'une culture à l'autre.

Chez les Fang du Gabon, la commémoration est non seulement chantée, mais dansée. Certes, deux séquences de la nuit cérémonielle sont des "paroles" non chantées, en l'occurrence l'interrogatoire du général cité plus haut et la proclamation officielle du règlement de la "danse" en onze articles avant le démarrage de la danse proprement dite. Mais il s'agit de deux séquences limitées dans le temps, et l'essentiel du spectacle réside bien dans la forme dansée, comme l'indique explicitement son intitulé: "danse de Gaulle".

Dans le spectacle français, ce sont le dialogue et le monologue qui l'emportent sur toute autre forme d'oralité. Sans revenir totalement à la formule de Mc Luhan qui faisait du médium le message, il est tout de même utile de s'interroger sur les différences de modes d'oralité. Ce qui est en question c'est le statut de l'oral parlé, de l'oral chanté et de l'oral dansé dans la construction culturelle de l'imaginaire. Il n'est pas neutre que "l'idéel", dans le sens de Godelier (1984) comme imaginaire réel et efficace, soit un idéel parlé ou un idéel gestué, d'autant que dans le cas précis concernant des faits de guerre, nombre de sociétés ont une mémoire comparable à celle des liens de parenté, capable de préciser circonstances, lieux des combats, nombre et noms des morts, représailles et compensations (Godelier 2004, p.42). Convenons à tout le moins qu'il existe une structure modale privilégiée d'expression dans chaque culture considérée. Comme pour compléter ce constat de diversité modale, il faudrait ajouter que l'imaginaire français s'exprime préférentiellement dans le patrimoine bâti (noms de rues et de places dédiées à de Gaulle; mémorial de Colombey-les-deux-églises etc.). Bref, dans certaines cultures, le patrimoine verbal se fixe à terme dans un patrimoine matériel, meuble ou immobilier. L'imaginaire de la pierre prend alors le relais de l'imaginaire de la bouche: l'idéel se fige dans le matériel.

Aux structures formelles de l'imaginaire s'ajoutent des structures thématiques. Il est remarquable que l'imaginaire de Wallis comme celui du Gabon construisent un de Gaulle accolé à Pétain, sans que honni soit qui mal y pense! Au Gabon, la danse de Gaulle se déroule en présence des deux protagonistes en uniforme, sans que soit imaginé un seul instant un affrontement entre les deux personnalités. Tout se passe comme si chacun avait sa place réservée au "bataillon". Dans l'interrogatoire du général, le fait principal n'est pas sa prise de pouvoir pendant la guerre, mais au contraire un fait d'après-guerre, à savoir son départ du Gouvernement provisoire qui est détaillé à la façon d'une dépêche radio qui vient de tomber au poste. La colonie du Gabon est davantage concernée par le départ du Général que par son arrivée. Pendant le même temps, la scène parisienne du spectacle de Robert Hossein concentre l'action du personnage sur sa résistance londonienne aux côtés de Churchill et sa reconquête du territoire français à l'aide des réseaux de résistance français. Bref l'imaginaire construit autant d'univers de paroles qu'en nécessitent les intérêts locaux.

Cependant dans les sociétés traditionnelles examinées ici – en l'espèce, wallisienne et gabonaise –, les transformations formelles et thématiques de "l'imaginaire gaullien" sur le plan de la forme et du fond ne traduisent pas une modification historiale du sujet traité. Remarquons à ce propos que ces deux "compositions" ont été produites du vivant du personnage principal. A Wallis, les chants ont été contemporains des faits rapportés (années 1939-1945). Au Gabon, la "danse de Gaulle" est née à l'issue de la deuxième guerre mondiale. Ce n'est qu'en France que les faits de guerre (car comme dans les cas précédents, c'est le destin militaire du général qui a été retenu pour scénariser le spectacle) ont été traités avec un décalage d'une cinquantaine d'années. Notre glose devrait dans ce dernier cas autant porter sur le "travail du temps" que sur le travail de l'imaginaire proprement dit, d'autant que des extraits des "mémoires de guerre" écrits par le général ont servi de "texte" à l'oral du spectacle français. Comme nous le verrons, c'est dans l'exemple français que l'imaginaire est finalement le plus expansif, en même temps ou parce que plus distant dans le temps.

S'agissant des "oraux" du spectacle (ou de la communication dans l'exemple wallisien qui n'implique pas de spectacle), remarquons qu'il s'agit à chaque fois d'oralité secondaire. Dans le contexte wallisien, le compositeur du chant qui reste anonyme dans son texte prend la peine de mettre par écrit les paroles du chant, au moins depuis la scolarisation missionnaire de l'île, soit depuis la moitié du XIXe siècle. L'oralité du chant contemporain a pour racine un texte écrit qui ne s'avoue pas. De même, dans le contexte gabonais, l'interrogatoire du général et le règlement général de la danse

font partie des archives écrites de l'association dépositaire de l'initiation à ce genre spécifique de "danse". Enfin, dans le contexte français, il est évident que le spectacle a été écrit par deux académiciens pour être interprété à l'oral par les différents acteurs engagés sur contrat.

Enfin, l'appropriation principale de l'imaginaire se fait par la médiation de la langue maternelle dans chacune des sociétés considérées. A Wallis, le chant est composé en langue wallisienne et s'incorpore à une tradition du chant qui dispose d'un répertoire mobile (Mayer et Nau 1976) et traite de sujets "classiques": tour de l'île, émigration, cour d'honneur des célibataires, ronde des colliers de fleurs, et enfin, dans le cas qui nous concerne ici, la guerre. Au Gabon, on a affaire à une langue double, le français comme langue du "poste colonial", le fang comme langue de danse. Le dédoublement des types d'instruments utilisés (accordéon de marine et percussion sur tambour à membrane) reproduit le dédoublement linguistique. Les langues sont davantage que de simples vecteurs de l'imaginaire, elles en sont l'expression même et contribuent à assimiler les anthroponymes étrangers dans une culture ici polynésienne, là africaine. Enfin, dans le spectacle de Robert Hossein, malgré la présence de personnages anglophones, toutes les langues du travail de l'imaginaire sont ramenées à la langue française.

Les trois mises en scène de l'imaginaire se veulent, à des degrés divers, des reconstitutions historiques, mais celles-ci ne sont pas vécues et restituées au même degré:

– dans le chant wallisien, il s'agit d'un souvenir informel qui réapparaît à chaque utilisation du chant dans le répertoire total de l'île;

– dans la danse gabonaise, il s'agit d'une cérémonie régulière qui est entrée dans la tradition des cérémonies initiatiques masculines: le *de Gaulle* est la partie publique de l'initiation au *melane* comme la danse de masques *minkuk* est la partie publique de l'initiation au *mekum* (Mayer et Voltz 1988);

– dans le spectacle français, l'effet recherché est une sorte de *happening* proche de la tradition du *Living theater* de Peter Brook, le tout étant inséré dans un processus consumériste et une sollicitation très particulière du public.

Trois modes de tranformation de l'imaginaire

La déconstruction de trois modalités structurantes de l'imaginaire aboutit également à différencier trois modes de transformations d'imaginaire. Et cela à différents niveaux.

À un premier niveau, nous pourrions considérer les imaginaires identifiés comme des transformations initiales par rapport à leurs référents

respectifs. Le contexte wallisien était pétainiste, l'évêque de Wallis et Futuna, – l'autorité idéologique de référence – l'ayant été, jusqu'à être exilé en Nouvelle-Zélande (Poncet 1972). Au Gabon aussi, le Gouverneur de la colonie était pétainiste, ce qui a occasionné l'une des premières reconquêtes des bases arrière commandées par le général Leclerc, avant sa remontée par le Tchad. La France elle-même, on a tendance à l'occulter, était majoritairement et légalement pétainiste. Or les trois productions d'imaginaire font finalement la part belle au général de Gaulle. On ne saurait mieux définir la capacité transformatrice de l'imaginaire par rapport au contexte historique de référence.

Le deuxième niveau concerne les transformations intervenant entre imaginaire individuel et imaginaire collectif. En apparence, nous avons dans les trois cas la production d'un imaginaire collectif, puisque les performances sont publiques. Mais en réalité, c'est un compositeur individuel qui est à chaque fois à l'origine de la composition. À Wallis, on est capable de donner le nom de la personne qui a composé les chants (Mayer et Nau 2005). Dans le cas précis, il s'agit d'une femme. Au Gabon c'est un homme dûment identifié qui est "l'inventeur de la danse de Gaulle" (Mba-Ndong 1989). On note, en passant que, contrairement à un préjugé commun s'agissant des sociétés traditionnelles, les compositions culturelles sont moins collectives qu'il ne paraît. Enfin, dans le cas français, deux académiciens figurent explicitement en position d'auteurs de la pièce. Ce qui veut dire que dans les trois cas, l'imaginaire collectif est médiatisé par un imaginaire individuel. On peut considérer en effet que l'imaginaire social est en amont et en aval de l'imaginaire individuel: en amont, comme contexte collectif de la composition individuelle – on en a un exemple patent dans l'idéologie chrétienne qui encadre les productions de Wallis et du Gabon –, en aval comme effet de l'imaginaire individuel produit sur les différents publics auditeurs ou spectateurs.

Revenons sur les trois formes d'imaginaire individuel produites dans les trois scénarios respectifs:

- à l'île Wallis, on a une évocation du nom "de Gaulle" corrélée à une action du personnage; cette action est une action militaire; cette évocation relève de l'imaginaire individuel, car c'est une compositrice qui est la créatrice des paroles du chant;
- au Gabon, on a des danses participatives intercalées entre des séquences narratives, censées traduire de l'histoire; c'est la sélection de ces séquences narratives qui procède d'un imaginaire individuel;
- en France, on fait d'une figure historique une dramatisation épique; on a une évocation de faits historiques, presque biographiques, sélectionnés suivant une trame chronologique qui doit produire une communion émotionnelle des spectateurs. On a de l'imaginaire individuel, qui veut produire de l'imaginaire collectif.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Les conditions de passage de l'imaginaire individuel à l'imaginaire collectif méritent tout notre intérêt. Les orientations de l'imaginaire sont en effet dans les trois cas très diverses (passé *versus* présent), comme sont diverses les sollicitations de l'activité (activité *versus* passivité) et ses degrés d'individualisation (plus ou moins).

– à l'île Wallis, malgré les apparences, nous avons un imaginaire passif lié non à la mémoire, mais au présent permanent, car le chant, composé à l'époque des faits, nous traduit un présent conservé tel quel; le chant est une sorte de "journal" de l'île;

– au Gabon, l'imaginaire est actif, car tous les participants entrent dans la danse; nous avons un vécu participatif sur une base de passé éternel, ou si l'on préfère, de présent intégral sur fond de passé;

– en France, nous avons un imaginaire actif qui produit des "machines" mais qui est lié à un vécu passif, car il s'agit d'un passé reconstitué, même si ce passé reconstitué doit produire de l'émotionnel.

Le Gabon, de ce point de vue, présente le seul exemple de vécu participatif, à cause du régime initiatique auquel il est lié.

Comment prendre en charge les différentes transformations de l'imaginaire social ainsi identifiées? Remarquons que la géographie et l'ethnisme n'ont pas grand-chose à expliquer par rapport à la typologie des transformations. J'avais montré dans ma thèse de 1976 sur *Les transformations de la tradition narrative à l'île Wallis,* qu'une tradition orale est plus différenciatoire qu'intégratoire. Ici, que l'on se trouve à l'intérieur de la France, ou à l'extérieur de la France, l'imaginaire lié à de Gaulle peut prendre des proportions qui ne sont pas corrélatives à l'éloignement et à la distance. La distance sociale ne se mesure pas en distance kilométrique. Paradoxalement, l'île la plus éloignée du personnage historique – puisque de Gaulle ne s'est jamais rendu aux îles Wallis et Futuna – est celle qui colle le plus près au vécu quotidien de la population en place et du personnage historique. Sans fleurs ni couronnes, pourrait-on dire! Au Gabon, on reconnaît cinq visites du général entre 1940 et 1946. En France, où le contact avec le général était le plus proche, se manifeste, dans le montage du spectacle, la plus grande distance d'imaginaire. A la distance géographique, il convient donc de substituer la distance historique. Dans la typologie des transformations de l'imaginaire, le niveau historique est un déterminant plus important que le niveau géographique et "ethnique".

Il nous reste à nous expliquer sur la spécificité du mythe gaullien et de ses transformations. Pour pouvoir conclure sur les modalités de transformation de l'imaginaire social, il nous faut forcément revenir à l'état *ante* de la transformation. De quels outils disposons-nous pour reconstruire cet "avant" de la transformation? Nous n'avons une fois encore que le

recours à la transformation des référents respectifs. Nous sommes bien d'accord pour dire que le mythe de Gaulle n'a commencé que *pendant* la guerre, et sans doute même à la fin de la guerre. Auparavant, le futur "héros" du mythe n'était qu'un général de brigade parfaitement inconnu. Constatons que général "deux étoiles", il l'est d'ailleurs resté jusqu'à sa mort: ce n'est donc pas sur le plan militaire que s'est réellement faite sa carrière, mais bien sur le plan politique. C'est là sans doute qu'ont joué deux imaginaires contradictoires dans leurs transformations.

Pour la majorité des Français, pétainistes, le non-héros est un rebelle à fusiller. Sur le plan militaire, il est un général à l'envers, otage des Britanniques qui tirent sur la flotte française bloquée à Mers-el-Kébir. Il est un contre-militaire, ou un militaire contre-productif. Or, au fur et à mesure que croît la stature politique du personnage, c'est au contraire la physionomie militaire qui tend à s'imposer à l'imaginaire social, un peu comme dans le cas du général Eisenhower, le vainqueur de 1939-1945 aux USA. C'est la figure du vainqueur militaire renforcée par le prestige de l'uniforme qu'il revêt fréquemment au cours de ses tournées politiques d'homme d'Etat (j'en ai été témoin oculaire au cours d'une de ses tournées en Alsace, deux ans avant la fin de la guerre d'Algérie) qui monte en puissance. Nous observons donc un double décrochage de l'imaginaire par rapport au référent:

- une image inversée pendant la guerre par rapport à l'image de fin de guerre, ce qui pourra s'interpréter par la formule classique que "l'histoire est écrite par les vainqueurs";
- une deuxième inversion concerne la part du militaire par rapport au politique: la part de l'imaginaire du militaire est réduite pendant la guerre et ne grandit qu'après l'entrée dans la phase politique.

Nous nous trouvons donc devant un double paradoxe et une double transformation de l'imaginaire touchant aux diverses phases de la vie publique du général de Gaulle. Les modalités culturelles de transformation d'imaginaire examinées tout au long de cette étude s'inscrivent finalement sur des inversions historiques d'image qui répondent sans doute elles-mêmes à la part du "risque" postulé par Marshall Sahlins (1989, p. 9) dans les rapports entre culture et histoire.

Conclusion

Au total, en nous dégageant d'une vision simpliste qui chercherait à auto-légitimer notre approche d'un personnage historique décliné dans trois contextes culturels hétérogènes, nous arrivons au contraire à dégager trois modalités de "travail de l'imaginaire" indépendantes du personnage traité, et associées à autant de modalités de leur transformation sociale.

Dans le premier cas, insulaire et lointain, nous avons identifié une modalité chantée, passive, réaliste et immédiate; dans le second cas, continental et lointain, nous avons repéré une modalité dansée, active, réaliste et immédiate; dans le troisième cas, continental et proche, nous avons observé une modalité parlée, passive, néo-réaliste et médiate. Ces trois cas de figures n'épuisent pas, tant s'en faut, la simple mathématique des modalités possibles. Les civilisations de l'oral, bien que plus éloignées, et peut-être parce que plus éloignées de leur objet, sont les plus fixistes dans la mesure où elles reproduisent inlassablement, presque au sens littéral, les mêmes "refrains"! Chants de Wallis, discours d'Afrique sont ainsi la reproduction à l'identique d'un scénario on pourrait dire "écrit" une fois pour toutes. Par contre, la volonté de "faire épique" donne au pays le plus directement concerné l'occasion de travailler l'imaginaire dans le sens d'une "recomposition" qui choisit ses figures en fonction d'une actualisation où l'imaginaire colle davantage à la réalité du moment présent que du moment passé. Il y a donc là un "travail sur le temps" autant sinon plus que sur "l'image".

Pour conclure sur les trois cultures prises en compte dans le cadre de cette étude, il est clair que les cultures de pays colonisés sont peut-être colonisées en tous points, sauf sur le plan de l'imaginaire. Les imaginaires construits en permanence et transformés au cours de leurs constructions successives n'ont rien à devoir à une autorité qui leur dicterait leur "ligne de conduite". Réciproquement la rhétorique de l'imaginaire du pays colonisateur est étroitement dépendante du pouvoir idéologique en place, s'agissant de la volonté d'actualiser des données historiques en évitant de rappeler le contexte polémique de la figure du personnage restauré (Hossein, 2002).

References Documentaires

Références écrites

APPADURAI, Arjun. Après le colonialisme. In: *Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot, 1996.

CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

GODELIER, Maurice. *L'idéel et le matériel*. Paris: Fayard, 1987.

_____. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard, 2004.

GREIMAS, Algirdas-Julien. *Les actants, les acteurs et les figures. Sémiotique narrative et textuelle*. Paris: Larousse, 1974.

HOSSEIN, Robert. *La nostalgie*. Paris: Livre de Poche, 2002.

KAWADA, Junzo. La triangulation des cultures. In: *Cahiers gabonais d'anthropologie*, 4, 1999.

LAPLANTINE, François. Les trois voix de l'imaginaire. In: *Le messianisme, la possession et l'utopie. Etude ethnopsychiatrique*. Paris: Editions Universitaires, 1974.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

MAYER, Raymond. Un millier de légendes aux îles Wallis et Futuna. In: *Journal de la Société des Océanistes*, 38, 69-100, 1973.

_____. (et Malino Nau) Chants funèbres de l'île Wallis. In: *Journal de la Société des Océanistes*, 51-52, 141-184; 53, 271-280, 1976.

_____. *Les transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)*. Paris: Publications de la Société des Océanistes, 38, 312 p., 1976.

_____. (et Malino Nau) *Talatuku o le Puke, ou ethno-politique de l'île Futuna*. Helsinki: *Oceanic studies*, 23-32., 1982.

_____. Les codes de la danse à l'île Wallis ('Uvea), thèse de doctorat d'Etat, Paris 5 – Sorbonne, microfichée par l'atelier de reproduction de Lille, 1200 p., 1987.

_____. (et Michel Voltz) Approche de la danse "*minkuk*". In: *Revue gabonaise des sciences de l'homme*. Université de Libreville, n° 1, 167-216., 1988.

_____. (et Malino Nau) Chanter la guerre à Wallis. In: *Journal de la Société des Océanistes*, 2005.

MBA-NDONG, Marc. Le général de Gaulle et les Africains. Note contributive relative à la "danse de Gaulle" au Gabon, *Cahiers gabonais d'anthropologie, 5*, 7 p., 2000 (1989).

PETITFILS, Jean-Christian. *Le Gaullisme*. Paris: PUF, coll. Que sais-je? (n° 1708, 4è éd.), 1994 (1977).

PONCET, Alexandre (Mgr). *Histoire de l'île Wallis*. Paris: Musée de l'Homme, Publications de la Société des Océanistes, 1972.

Productions du 18 juin

De Gaulle 1940/1945. Celui qui a dit "non", un spectacle de Robert Hossein écrit par Alain Decaux et Alain Peyrefitte, Paris, Palais des Congrès, (programme du spectacle), 84 p.1999.

SAHLINS, Marshall. *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, tr. fr. 1989, 1985.

ZEMP, Hugo. Pourquoi les Polynésiens chantent-ils au lieu de parler? *L'Homme*, (spécial Musique et anthropologie), 2004.

Références orales

JAUPITRE, François. Transcription des paroles d'un chant sur la deuxième guerre mondiale à l'île Wallis, Malaetoli (voir Mayer et Nau 2005), 1974.

NANG-MBA. Paroles d'un chant de la danse de Gaulle au Gabon, Université de Libreville (transcription dans le présent article), 1989.

TUFELE, Soane. Paroles de quatre chants composés à l'île Wallis sur la guerre mondiale 1939-1945, Mua et Hahake (transcription dans Mayer et Nau 2005), 1974.

Référence phonographique

KASITANO et LAGIKULA, Tenisio. Chant de la deuxième guerre mondiale enregistré par Raymond Mayer à Kanahe, île Wallis, 16 mai (transcription dans Mayer 1976), 1971.

Référence audio-visuelle

Danse de Gaulle à Ndjolé, film 16 mm couleur, réalisation Jubilé N'nengalôr, Radio Télévision Gabonaise, R.T.G. Chaîne 1, 35 minutes, 1980.

Références de sites internet

www.océanistes . Le site de la société des Océanistes, Paris, Musée de l'Homme

www.anthropologie-gabon.org .Le site du département et du laboratoire d'anthropologie de l'université de Libreville (Gabon)

Hossein+Robert+Gaulle. Nombreuses références au spectacle de 1999 à travers la presse française.

IMAGENS, NARRAÇÕES E RITUAIS

OS PROCESSOS DE REETINIZAÇÃO DA UMBANDA PELOS GRUPOS INDÍGENAS NO CEARÁ

Ismael Pordeus Jr.[1]

O presente estudo recai sobre os processos de reetinização da Umbanda nos grupos indígenas que reivindicam sua etnicidade no Ceará. Esse fenômeno pode ser observado entre os Pitaguaris, nas cercanias de Fortaleza, e entre os Tremembés, em Almofala, o primeiro grupo a ser reconhecido pela FUNAI, no litoral oeste do Estado. Até alguns anos, a dança do Toré, quando é utilizado o mocororo (fermentação de suco de caju), era identificada como sendo "coisa de índio velho", servindo assim como sinal diacrítico de indianidade. Com a adesão desses grupos à Umbanda, processam-se práticas religiosas que irão reforçar, com esses sinais, a reconstrução da identidade étnica, conduzindo a novos fenômenos ainda não constatados no panorama das práticas dessa religião no Brasil.

Há algum tempo vimos refletindo sobre a problemática das identidades, caboclo/índio, assim como sobre a necessidade de nossas pesquisas acrescentarem a essas questões as especificidades culturais do Ceará com respeito ao imaginário na religião umbandista. Essas preocupações foram por mim tratadas em um ensaio, Ceará: Terra da Luz, Terra dos índios (PORDEUS, 2002)

Chamamos a atenção para dois momentos da construção da categoria cabocla. Procuramos demonstrar que, como categoria social, o caboclo não se põe de uma forma natural; é um objeto da estratégia utilizada pelos grupos sociais. Assim sendo, essa categoria é também situacional no que diz respeito às circunstâncias de favorecimento ou perdas simbólicas que trará ao grupo em questão.

Em um primeiro momento, a nomeação da categoria cabocla está impregnada no tempo, e na história econômica, a uma atividade relacionada à implantação do Pacto Colonial nos sertões no que hoje é designado de Ceará.

Em outro momento, o caboclo/índio encontraria no Espiritismo de Umbanda a possibilidade situacional de jogar a multiplicidade no imaginário dos grupos religiosos, como a permanência da identidade indíge-

1. Professor Doutor da Universidade Federal do Ceará

na perdida, sem sofrer a dominação cultural em substituição à violência e a coerção dos grupos hegemônicos.

De Índio a caboclo – A identidade fragmentada

A questão aqui é indicar como ocorreu a construção e a imposição de uma visão de mundo e quais as estratégias utilizadas para a aceitação consensual sobre a identidade. Em outras palavras, como entender o engajamento progressivo da população indígena no processo econômico colonial no novo país em benefício de um não especificado caboclo, sertanejo, marginalizado, espoliado, sem rosto.

Em um estudo antropológico sobre o campesinato nordestino, especificamente no caso do Ceará, Daniel Delaunay (1988), em um trabalho exaustivo da bibliografia clássica, demonstra como se deu o processo de mutação da população indígena: o engajamento e a transformação dessa população em caboclos.

Para o autor, o primeiro momento desse processo é a relação entre missionário e neófito, onde se esconde a relação política com características carismáticas, e a missão ou redução onde ocorre o processo de sedentarização das tribos indígenas. Os primeiros missionários possuem a virtude dos chefes – a eloqüência, a generosidade e a magia, em suma, a promessa da "terra sem mal". Impõem-se por um discreto recurso à coerção. Ao longo do tempo serão aceitos gerindo uma sociedade indígena desorganizada pela conquista (DELAUNAY, 1986; p. 64).

Sabe-se que os missionários utilizavam cânticos e danças como veículos das pregações cristãs, como sublinha Clastres: "Os cânticos entrelaçados de frases não cantadas, tornava-se a ocasião das narrações místicas, a ordem do mundo e a promessa de uma terra nova" (CLASTRES, 1962).

Algumas danças caboclas permaneceram até o princípio do século XX, como a festa de caboclos da Porangaba, onde os fiéis saíam em procissão para Caucaia. Porangaba e Caucaia sendo antigos redutos indígenas hoje integrados a Fortaleza. A permanência da dança do torém entre os índios Tremembés de Almofala e entre os Pitaguaris em Maracanaú é utilizada como "afirmação étnica" na perspectiva de Gerson A. Oliveira (1997).

O Caboclo – uma identidade situacional

Nas pesquisas feitas sobre as terras indígenas entre 1706 a 1744, Sylvia Porto Alegre fez um inventário mostrando que esse período é o de implementação dos aldeamentos indígenas. Posteriormente, com a ex-

pulsão da Companhia de Jesus, "os aldeamentos missionários foram transformados em cinco vilas de índios: Arrouches (atual Porangaba), Messejana, Soure (atual Caucaia), Monte-Mor-o-Novo (atual Baturité) e Vila-Viçosa-Real (atual Viçosa). Sem estatuto de vila foram mantidos, ainda, os aldeamentos de Amofala, Monte-Mor-o-Velho (atual Pacajus) e São Pedro de Ibiapina". (PORTO ALEGRE, 1992; p. 31).

A incorporação paulatina da maior parte das terras indígenas ocorre entre 1854 e 1858 expulsando definitivamente os índios de suas terras. A luta dos índios por suas terras continua e, no final do século XIX, nenhum remanescente dessas etnias é reconhecido pelos órgãos encarregados da política indianista:

> ...no caso de dizer que no Ceará não existiu índio, isso é menos verdade, índio não, índio agente acredita que é um apelido, povos né, por exemple nós somos Povos Tremembé, Povo Tremembé e que os índios foram disseram que deixaram de existir através do decreto declarado em mil acho que vocês sabem, em 1863, esse decreto foi que decretou que não existia mais índio, o que foi que aconteceu, nós ficamos parado escondido por de traz dos decreto, após a Constituição(1988), que nos veio com vários direitos legais que, deu como bem a segurança aos povos indígenas ser reconhecidos como índio, aí foi que nós tivemos todos, tivemos a força, causa de dos nossos ancestrais e vencemo hoje e temos uma terra, a primeira terra demarcada e muitas áreas sem nenhum problema dentro da nossa área...(Pajé Mãe Preta, Tremembé, 2004).

No entanto, a questão da etnicidade é reaberta nos anos 80 do século XX no Nordeste e indica, com insistência, a "duração da identificação de grupos considerados extintos que voltaram a 'falar', organizando-se em busca de seus direitos. É o caso, no Ceará, dos povos Tremembés, Tapebas, Genipapo-Kanindés, Potiguaras e Pitaguaris, identificados em dez áreas, em 1990, pelo Conselho Indianista Missionário Regional Nordeste" (PORTO ALEGRE, Op. cit., p. 36).

Queremos destacar, antes de fecharmos o primeiro momento de nossa análise, onde a nomeação da categoria vai estar ligada à atividade produtiva, que Porangaba é hoje bairro de Fortaleza, Messejana é um distrito, Caucaia e Pacajus são municípios limítrofes. E, ainda, que às margens do rio Ceará, divisa com o município de Caucaia e Fortaleza, os Tapebas estão instalados e reivindicam a demarcação de suas terras, assim como os Pitaguaris em Maracanaú.

Tendo havido uma política institucional de trazer à existência uma categoria populacional, como a do caboclo, impondo-lhe princípios e visão

de mundo, que levam à construção de uma identidade situacional única, ver-se que, hoje, o caminho é inverso. Essas populações procuram fazer, através das instituições que gozam de credibilidade, como a Igreja, a FUNAI, ONGs, o caminho de volta à identidade negada. Isso ocorre porque esse processo necessita do apoio institucional para legitimar a identidade étnica.

> É pra nós a nossa religião é a verdade, é a crença né, se nós continuamos com a crença, com a verdade então nós formamos assim um grupo, uma aldeia, é pra se juntar né, com aquela crença nós chega lá. Dentro da nossa comunidade, dentro da nossa religião, nos conseguimos a terra. (Pajé Mãe Preta, Tremembé: 2004)

Essa fala nos remete diretamente a Ernest Cassirer (1992) quando este diz que consciência teórica, prática e estética, o mundo da linguagem e do conhecimento, e as formas fundamentais da comunidade e do estado se encontram, em sua origem, assentados na consciência mítico-religiosa. Assim, essa consciência religiosa será utilizada, entre outros elementos, como sinal diacrítico para demarcar a etnicidade.

O Sentido dos cabocos encantados

Em Notas sobre o Catimbó (1934), Câmara Cascudo nos mostra um dos resultados da bricolagem das religiões indígenas com o catolicismo no Nordeste e no Norte em geral. Ele mostra a interdependência – Macumba, Pajelança, Catimbó, com seu panteão constituído de mestres e encantados dando sentidos a uma visão de mundo onde sagrado e profano se encontram em constante intercomunicação e que se manifestam, principalmente, nas artes de cura, como passamos a ver na fala de Maria Bela pertencente aos Tremembés de Almofala (entrevista realizada em sua casa em setembro de 2005 narrando quando começou a ver "gente diferente" ainda menina):

> Aí foram chamar o tio João Cosme, ele foi já velhinho, o bastãozinho dele na mão... Era o pajé. Aí ele chegou e disse assim "ih, mia fia, é corrente arriada, a pobre da menina... mas eu vou suspender..ele que curava...E ele trabalhava com um negócio de encantado, com esprito, o tio João Cosmo. Aí ele ajeitou essas corrente minha, aí disse "pronto, mia fia, agora você pode ir pro Maranhão, pode ir pra onde quiser. Só que quando tiver quatorze ano, que eles arriarem, é duma vez, o trabalho ta feito em você.

Minha fia, quem é do mar... quem é da terra, nasceu pra terra e quem é do mar não avoa, ta aqui, seu serviço ta feito.

D. Maria Bela nos fornece as pistas de práticas religiosas onde os fragmentos das religiões indígenas, jurema, catimbó se integram com o espiritismo e o catolicismo tradicional em uma bricolagem religiosa. Um nítido panteão de encantados e mestres manifesta-se em seus trabalhos de cura:

Aí nós fumo pro Maranhão, quando eu tinha quatorze ano... Quando foi um dia, eu fiquei doidinha dentro de casa, eu sei que, quando aquela força chegou, era d'eu arrebentar tudo, aí diz a mamãe que eu saltei e ai caboclo falou em mim e disse assim "caboco, tu ta encontrado é com o Reis da Luta!... Aí asdepois comecei a trabalhar, o trabalho tava feito, aí comecei a trabalhar, o véi tio João (o pajé) já tinha feito todo o trabalho... Tenho feito cura, graças a Deus tem servido, t'aí um que eu curei... trabalhando só com o mestre que concentrou em mim. ...São os cabocos encantados, do tempo que encantava os palácio e os reis, encantava aquelas princesas bonitas, aqueles príncipe, era desse tempo.

Quando fala das curas realizadas, invoca uma história de um homem que estava muito doente e que trabalhou com o caboclo:

Aí o caboclo baixou em mim, um índio véi baixou em mim, começou a cantar dizendo assim: 'Da onde tu veio feitiço/Da ilha do cajueiro/E eu também já vim mandado/Da ilha dos feiticeiro/E eu também já vim mandado/Da ilha dos feiticeiro/O meu arco é de taquara/Meu chapéu de canaê/Da onde tu veio feitiço/Da ilha do cajueiro/E eu também já vim mandado/Da ilha dos feiticeiro'. Começou a lançar, e começou a desmanchar os feitiço do homem, e no outro dia a mulher dele pediu pra eu ir, eu fui, e o homem ficou bom.

Ainda, em sua fala, faz referência às linhas e correntes como sinônimos, e as qualifica como sendo do mar, do ar, do fogo, da mata, povoadas de nomes – de caboclo, príncipes, princesas e mesmo de o Rei D. Sebastião. Em uma linguagem "caleidoscópica" vai compondo a imagem que permite se pensar a riqueza desse imaginário caboclo relacionado às práticas de comunicação com o mundo invisível. E não irá diferir muito da mãe Júlia que criou a primeira federação de Umbanda, como veremos a seguir.

As Linhas de caboclos no espiritismo de umbanda

Quero chamar ainda a atenção sobre outro ponto: se a nomeação da categoria caboclo em um primeiro momento está impregnada no tempo a uma atividade produtiva, em um outro momento, o índio/caboclo encontraria no Espiritismo de Umbanda a possibilidade de jogar a sua duplicidade no grupo religioso, trabalhando a magia.

A religião umbandista é o espaço situacional onde vai ocorrer a (re)apropriação social, a reconquista do poder de se (re)construir a identidade indígena e ser (re)conhecido através da representação do imaginário da categoria cabocla. Assim sendo, nos dispensamos de maiores explicações sobre outras representações do panteão umbandista, e nos detemos exclusivamente na questão dos caboclos e suas linhas.

A fundadora da Federação de Umbanda no Ceará, Mãe Júlia (1979) fala das linhas:

> a gente trabalha com São João Batista na falange de Ogum, vem a falange dos caboclos, que é da mata, e tem ainda a falange de São Sebastião que morreu em Laranjeiras, todo mundo sabe disso e sua banda pertence a mata. Quem diz Orixá diz santo, é a mesma coisa, a gente dá nome de caboclo, mas é índio. E um médio formado não pode trabalhar sem saudar à eles, recebem instruções dele e as doutrinas.

A fala de mãe Júlia, como de outras mães-de-santo, esclarece bastante a questão da ressentização índio/caboclo entre os umbandistas. D. Neide, mãe-de-santo nos diz: "A Umbanda é um culto sagrado aos Orixás, só que a gente trabalha com caboclo" (Dona Neide, 1979).

Encontramos, em nossas pesquisas, seis categorias de caboclos organizadas por linhas. Deixamos as demais categorias caboclas dos Orixás fora de nossa análise apoiados nesse argumento de D. Neide, que todo Orixá tem seus caboclos. Nessa linha de caboclo, a de Oxossi, o pai-de-santo José Maria, de Sobral, afirma:

> O caboclo é um espírito de luz, é um Orixá que é curador, dono das matas que é o Orixá da cura, do conhecimento das ervas, das raízes, das folhas, entidade poderosa que trabalha para desmanchar trabalhos de magia negra. Seu Tapinaré é chefe de aldeia e trabalha nas matas, é dono da minha cabeça... (José Maria, 1994).

D. Lourdes, falando da linha de caboclo, diz:

> Índio bruto é só o que tem. aqui no Ceará, a força daqui é determinada mais por índio zangado. Esse povo desprendido, porque a língua é muito desprendida, índio não tem fé, não tem nada. A gente tem que acalmar ele, doutrinar, dá luz. Tem deles que chega e não quer conversa com ninguém, chega pra dá recado, é todo avoraçado, quem quiser que entenda. (D. Lourdes, 1979)

Encontramos no discurso de D. Lourdes toda uma visão romântica do índio (povo desprendido, índio não tem fé, não tem nada), mas ao mesmo tempo diz que no Ceará a força de Umbanda vem precisamente deles. Repete nas entrelinhas a historiografia oficial do papel do índio na economia colonial cearense, como mostramos anteriormente. E concluiu fazendo referência à música: "... pra eles a gente tem que tocar com maracá e com o triângulo, pois e com esse som que eles baiam na eira".

Nela encontramos caboclos/pretos velhos, como é o caso de Nêgo Gerso e ainda caboclo/exus que trabalham na Umbanda como na Quimbanda como podemos destacar nessas corimbas: "Folha por folha/ Nessa mata tem Simbamba/ folha por folha, nessa mata tem Simbamba/ A velha macumba já rolou/ a velha macumba vai rolar/ Tapuia com seu Simbamba vai trabalhar". Encontram-se na categoria de Exu o seu Simbamba. Ainda deve ser destacado que esses caboclos cruzados trabalham na encruzilhada: "Virei, virei, virei/ e vou virar/ vou dá sete voltas, vou virar na encruzilhada/entrando na minha aldeia flecho até os inocentes/ eu atirei, atirei e vou atirar".

As informações etnográficas mostram-nos as tipologias das seis linhas de caboclos e demonstram que no panteão e no espaço ritual essa identidade indígena encontra a situação onde, simbolicamente, ela pode desabrochar em toda sua vitalidade no processo de individuação da possessão dos adeptos da Umbanda.

Afinal, no processo de transculturação, aos dominados, quando em luta nas relações de forças simbólicas, só resta a aceitação da identidade que lhe é imposta pelo dominante, ou a busca da assimilação através de um trabalho que faça desaparecer as marcas de exclusão. Neste último caso, adotariam estratégias de assimilação propondo uma imagem de si mesmos que se aproxima da identidade legítima. A identidade indígena dominada encontra a situação onde, simbolicamente, ela pode desabrochar em toda sua pujança no processo de ressemantização da identidade através da possessão dos adeptos do Espiritismo de Umbanda.

Assim como o índio teria (re)conhecida sua identidade perdida no teatro da possessão, essa identidade é (re)afirmada pela recodificação

PERGAMUM
BCCE/UFC

do trabalho, repensado a partir de outra lógica corporificada em personagens místicos e religiosos.

A Umbanda no processo de reetnização

A religião, como vimos ressaltando, vai servir de apoio à conformação do mundo, à reetinização:

> Nós tinha essa força e qual seria minha religião, eu falei pra eles que pelo meu entendimento que eu entendia de consciência e espiritualidade, eu vou vou subi o serrote, é agente tem a nossa terra de um lado e do outro é serrote, atravessa um córrego e um serrote, eu faço, faço minhas obrigação lá, debaixo de um pé de árvore ou numa pedra, com todas facilidades de resolver as coisa, agente fala, eu falo isso nem só de mim, mas tudo que eu aprendi... (Pajé Mãe Preta, Tremembé, 2004).

Ao mesmo tempo em que afirma suas práticas religiosas e marca fronteira com o catolicismo:

> A igreja (Católica) tem papéis horrível nu meio da gente né, eles teve um papel muito ruim, que foi tirar o que era de bom da gente, num respeitar a cultura da gente, que nossa religião era coisa que não existia só acreditava se salvar agente se nos passasse para a religião deles, nem tanto era isso, porque eu ainda sigo a mesma religião de antes (dos ancestrais), com certeza ainda eu sigo meu mesmo pensamento é o de antes. E é agente sente que o a nossa, o nosso sagrado é envolve a todos com o tempo, porque agora no momento nos somos assim um grupo que quando nos fala assim bem com as nossas crença nos estamos junto, e mostrando sempre o papel que a igreja fez... (Pajé Mãe Preta,Tremembé, 2004).

Nesse processo de reetnização, a construção do campo religioso vai requerer práticas que os distinga do catolicismo. E é, com a adesão à Umbanda por esses grupos, que irão se processar práticas religiosas, para reforçar, a reconstrução da identidade étnica; conseqüentemente levando a interseção de dois campos – a Religião e o Político. A Umbanda é assim levada, como um dos instrumentos políticos, a uma reetinização, por um lado e por outro, pela própria religião, como vemos na fala do Pajé Barbosa dos índios Pitaguaris.

Passamos, então, a explorar, aqui, a fala do Pajé, na tentativa de entender a relação religião e política na reetinização. Falando da popula-

ção e da luta empreendida diz ele: "... na área de Pitaguary de Mogumba, nós somos setecentos e dois índios, nós damos uma média... as família, eu acredito que seja umas oitenta família. E nós tentamos levantar aqui nossa bandeira que é uma cultura que o tempo destruiu, né, a política implantada no Brasil, no Ceará, também destruiu..."

Quando estimulado a narrar sobre a religião, vai relacionar a Pajelança, o Torém, a Macumba e a Umbanda como sendo o que ficou dos antepassados em associação ao "Pai Tupã".

Na busca de construir uma memória que serve de base de fundação, constrói uma tradição, atribui à Macumba e à Umbanda uma pertença indígena tanto quanto a respeito do Toré e da Pajelança:

> A macumba, ela permaneceu no nosso meio, assim como o toré, o torém ficou dos nossos antepassados, às vez a gente fala Umbanda e não viu o que a gente falou da macumba e não viu o que a gente falou da pajelança, porque antes dessas duas palavra, era um mito chamado pajelança, a cultura das mata, dos nossos antepassados, dos nossos espíritos, das pedras dos nossos espíritos dos rio, dos nossos espírito do fogo e – por que não falar a palavra-chave – do nosso pai Tupã... A Umbanda, dentro da sua linguagem, ela é a força mais positiva que nós temos nas mata, porque é lá que tá todo o campo magnético juntamente da água, dos canto dos pássaro, do zumbindo dos vôo dos besouro, dos gritos dos macaco, e é onde ta a força mais rica que nós temos no mundo que é a força da natureza, que nos dá vida, né, que nos dá paz, que dá essa força da gente também ajudar o próximo.

Em outro trecho fala do papel do Pajé:

> ... é um lado virado, justamente, pros morto, que é chamado umbanda, que é chamado o candomblé, que é chamado a nossa macumba, né, que é o nosso tambor... e às vezes diz "por que macumba, pajé?", porque o pajé é esse tambor mesmo, você vê o pajé... eu mesmo, se você me vê, você vai dizer o que? ... se você ver meu dia-a-dia, você vai ver o tipo de som que esse tambor Barbosa, né – que é o pajé – exala. É uma cura de quebrante, é uma dor de cabeça, é um alevanto, é um abrimento de caminho, é um ajuntamento de casal que, às vez, é só o diálogo... é uma coisa de outras fontes...

Os termos, *quebrante*, *alevante*, *é um abrimento de caminho*, demonstram a pertença da linguagem utilizada na Umbanda. Tendo nasci-

do em 1967, a sua adesão à Umbanda deu-se na adolescência, anterior a ter conhecimento de que era Pajé:

> Eu não sabia que tinha nascido pajé, porque esse tempo, fez com que eu ficasse muito distante do nosso pajé que era o Zé e eu tive que recorrer a um umbandista, chamado Francisco. Mas, naquele dia aconteceu um fato bem interessante, eu já tava sentindo certos tipo de sintoma das forças oculta e vagava à noite, eu andava à noite sem destino e até, penso eu, até invisível, porque nos canto que eu andava nunca me aconteceu nada, graças a Deus. E, naquele dia, não sei, né, uma entidade me chamou, ia passando e me chamou e fez o relato do que eu tava passando no momento... a entidade é Maria, né, Maria Pomba-Gira, que pegaram essa chama, de Pomba-Gira ou Pombinha, né? E ela fez um relato do que tava acontecendo, que era necessário tomar uma posição, e que eu correria risco até de ser morto ou de ser louco, né.? Então foi quando eu comecei, assim em 84".

O relato de adesão à Umbanda não difere de tantos outros que encontramos em inumeráveis narrações de adeptos da religião umbandista. Vale ressaltar que a revelação vem através de um personagem da Umbanda muito recorrente, a Pomba-Gira, que se encontra na categoria de exu feminino. Essa questão nos remete diretamente aos personagens que o Pajé Barbosa recebe e com quem trabalha:

> vamo com Seu Arranca Toco, Seu Rompes Mata, vamo por Seu Sete Flecha, vamo por Pena Branca, né, e tudo são gente da Jurema mesmo, da mata... E canta um corimba: oi pisa, pisa vamo pisar/a folha da Jurema do Rei Jurumbá. E se volta para os Preto Velhos: vamo um pouquinho pros velho, dá muito velho, são muito velho e, portanto, eu gosto muito de trabalhar com esse povo, Vovó Sinhá, Mãe Tutu, Mãe Maria, Mãe Quiné, Mãe Quitéria, Mãe Alcina... Vem variados povo, né, que vem nos ajudar...

Ao povo de Exu, além da Pomba-Gira, à qual já havia feito referência, vai acrescentar outros exus:

> Sibamba também vê esse povo, também, da riqueza que não dá valor à riqueza, prefere a humildade, que é o caso do Sibamba. A história do Sibamba é um pouco parecida com a história de São Francisco aqui, o povo dele, os pai deles é reis, é rico, mas ele prefere ta nos cantos mais humilde, bebendo seu aperitivo e con-

versando e tudo... e também tem essa parte que é, uma de linha de bebo e também de linha de Jurema e Xangô, porque o Simbamba, ele é uma pessoa especial, também, porque pinta, também, em várias linhas, na linha de exu, ele já muda de nome, não é Simbamba, é Exu Brasa, né? O Simbamba na linha do mato, né, aí já vem o povo de Ogum, né Ogum (...), Ogum Miramar, tá entendendo? Aí vem esse mito bem gostoso. Ogum também representa o povo da mata também, porque aqueles guerreiros mortos, às vez, por picada de cobra ou sede ou alguma história bem assim, que havia atritos entre uma aldeia e outra, então muitas daquelas entidade guerreira é chamada de Ogum também, né... Nessa linha de Ogum virado pra mata vem Seu Quebra Barreira, né, Seu Vira Mundo, Seu Liro, tá entendendo, Seu Sete também vem com Seu Sete Onda, né. Têm fêmeas também, Mulambo também, ela faz essa parte de mata e exu e mar também. Então com Jurema vem... do povo da Jurema, né, Iracema, que é uma história que o povo gosta de badalar, mas da cabocla Iracema tem a cabocla Jurema, tem a cabocla Julinha, a cabocla Jacira... e, de certa forma, são variadas pessoas que vêem...

Na narração vão emergindo os nomes das entidades com quem trabalha, onde se entrelaçam Exu, Caboclo, Preto Velho Orixá, uma infinidade de personagens que encontram relações plausíveis no pano de fundo de uma religiosidade difusa, como difusa é a classificação que o Pajé Barbosa faz da Pajelança, Toré, Macumba e Umbanda, como ressaltamos anteriormente:

É por isso que diz umbanda e é por isso que diz macumba, porque se eu não juntar tambor pra fazer tanto do som diferente, né, como eu acabei de falar, eu falei agora, praticamente quatro linha, e não pára, né, não pára porque não tem fim... a macumba é como número, a pajelança é aquele número, não tem fim... e às vez eu sou interpretado mal porque o povo acha que a pajelança é pajelança e a macumba é outra coisa e a umbanda é outra coisa, não, é a mesma coisa, só que tantos nomes diferentes.

Ao povo de Exu, além da Pomba-Gira, à qual já havia feito referência, vai acrescentar outros exus:

"Sibamba também, vê, esse povo, também, da riqueza que não dá valor à riqueza, prefere a humildade, que é o caso do Sibamba. A história do Sibamba é um pouco parecida com a história de São

Francisco aqui, o povo dele, os pai deles é reis, é rico, mas ele prefere tá nos cantos mais humilde, bebendo seu aperitivo e conversando... e também tem essa parte que é, uma de linha de bebo e também de linha de Jurema e Xangô, porque o Sibamba, ele é uma pessoa especial, também, porque pinta, também, em várias linhas, na linha de exu, ele já muda de nome, não é Sibamba, é Exu Brasa, né? O Sibamba na linha do mato, né, aí já vem o povo de Ogum, né, Ogum (...), Ogum Miramar,(Beira Mar) tá entendendo? Aí vem esse mito bem gostoso. Ogum também representa o povo da mata também, porque aqueles guerreiros mortos, às vez, por picada de cobra ou se de alguma história bem assim, que havia atritos entre uma aldeia e outra, então muitas daquelas entidades guerreira é chamada de Ogum também, né... Nessa linha de Ogum virado pra mata, em Seu Quebra Barreira, né, Seu Vira Mundo, Seu Liro, tá entendendo? Seu Sete também vem com Seu Sete Onda, né? Têm fêmeas também, Mulambo também, ela faz Iracema, que é uma história que o povo gosta de badalar, mas da cabocla Iracema tem a essa parte de mata e exu e mar também. Então com Jurema vem... do povo da Jurema, né, cabocla Jurema, tem a cabocla Julinha, a cabocla Jacira... E, de certa forma, são variadas pessoas que vêem..." (Pajé Barbosa idem)

Na linguagem do Pajé, todas essas religiões são a mesma, mudariam apenas as designações. Como sair, pois, do entrelaçamento, do labirinto de uma estéril relação de nomes de religião, de linhas, de mitos, de ações? Tão íntimas são as conexões, na linguagem do Pajé, entre essas religiões, que é impossível configurar o universal, distinguir qual delas encabeça a "religião do Índio".

No entanto, poderia se pensar que aqui se encontraria o caminho inverso da religião da Umbanda no Ceará, que havia antropofagizado a visão de mundo e as práticas existentes – os fragmentos da Pajelança, do Toré – ressemantizando-as, conforme se manifestam na categoria Caboclo. Na lógica do Pajé, os nomes, as linhas, os atos da Umbanda vão ser, na sua interpretação, "religião do Índio".

A Umbanda, segundo o Pajé Barbosa, permanecerá, de uma maneira genérica, entre essas etnias emergentes, como a religião que irá servir de sinal diacrítico de etnicidade. Poderíamos, assim, pensar a Umbanda: reetinicizada, a retomar as bases por meio da bricolagem religiosa anterior à "morte branca do feiticeiro negro", como se pensava na década de 70 do século XX.

Penso, então, na perspectiva das fronteiras, quando Homi K. Bhabha faz referência a um "espaço novo onde a sutileza e a abertura predomi-

nam, esse espaço permite estratégias de resistência e desenvolvimento. Será necessário examinar essas rupturas das convenções e das práticas da escrita que romperiam com o realismo para abrir outros espaços". Em seu livro *O Local da Cultura*, a propósito das diferenças culturais, ele fala de um espaço "intersticial" que "emerge" como uma indecisão ante a fronteira da "hibridação cultural".

Essa proposição permite, no nosso entender, deixar-se o pensamento binário, pois o terceiro espaço está longe de se constituir num terceiro termo, mas como "entre-lugar" que o compreende e o ultrapassa. Seria uma dimensão que se abre "além" de uma inversão de termos opostos (sujeito/objeto, dito/não-dito, senso/não-senso) para escapar da tautologia e do logocentrismo.

Pensaríamos então que a Umbanda, tal como é praticada pelo Pajé Barbosa, Mãe Preta e D. Maria Bela ocuparia esse terceiro espaço, pois, a graus diversos, a ordem reinante interrompe seu poder ou ver seu poder interrompido pela Umbanda, Pajelança, Toré e a Macumba. Percebe-se fissuras no espaço normalizado e normativo (pai-de-santo, pajé, macumbeiro, rezadeira). É, portanto, esse terceiro espaço que, irrepresentável em si, estabelece as condições discursivas de enunciação que demonstram não haver unidade ou ancoragens primordiais no sentido e nos símbolos culturais, que assim podem ser apropriados, traduzidos, rehistoriados e reinterpretados.

No entanto, se por um lado a ordem reinante é interrompida nesse terceiro espaço, a tradição vê suas práticas sociais reforçadas, como se pode constatar na fala do Pajé Barbosa e pela oferta de trabalhos para solução dos problemas do cotidiano na sua comunidade.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp, Pioneira, 2 v., 1978.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Humanista/ UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Porto: Difel, 1989.

CLASTRES, P. *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*. Paris: L'homme, T. III, nº 1, 1962.

DELAUNAY, Daniel. *La fragilité séculaire d'une peysannerie Nordestine le Ceará (Brésil)*. Paris: Editions de l'Orstom, 1988.

OLIVEIRA JR, GERSON A. *TOREM: brincadeira dos índios velhos. Reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembés de Almofala*. Fortaleza: PPS/UFC, Dissertação de Mestrado. Mimeo. 1997.

METRAUX, A. *Le caractère de la conguête jésuitique, Acta Americana*. V. I, 1943.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes inéditas para a história indígena do Ceará. In: *Série Estudos e Pesquisas – Cadernos de Ciências Sociais*, nº 20. Fortaleza: Nepes/Mestrado em Sociologia – UFC, 1992.

PORDEUS JR, Ismael. *Uma Casa Luso-Afro-Brasileira com Certeza*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. *A magia do trabalho – macumba cearense e festas de possessão*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

STUART Hall. *Da diáspora e dimensões culturais*. Belo Horizonte: Humanitas/UFMG, 2003.

A CIDADE QUE SE CONTA: NARRATIVAS E RITUAIS DE APRESENTAÇÃO EM LYON

Irlys Alencar Firmo Barreira[1]

A criativa obra de Ítalo Calvino, denominada *Cidades invisíveis*, apresenta relatos de viagem feitos pelo viajante veneziano Marco Pólo ao imperador dos tártaros. Nesse livro, o personagem expõe narrativas imaginárias contendo situações evocadoras das inúmeras formas de se perceber e falar da cidade. Ressalta-se, nessas explanações, a linha tênue que se interpõe entre imaginação e realidade – as cidades seriam, na visão do personagem – narrador, *pontes para os sonhos.*

Tomar as reflexões de Calvino como metáforas para se pensar sociologicamente sobre as formas narrativas de apresentação da cidade parece um caminho interessante. É possível assim considerar que as narrativas referentes à urbe expressam modos de percepção e exposição de imagens construídas para aqueles que desejam conhecer a cidade. Fazem parte daquilo que designamos por realidade, produzindo o efeito simbólico, de *fazer ver e fazer crer* (Bourdieu).

O modo como a cidade se mostra ou é apresentada, através de guias turísticos e rituais de visitação, institui, na versão aqui proposta, narrativas ancoradas em representações culturais sobre o espaço urbano e sua dinâmica histórica. Cartografias, guias turísticos, relatos orais e catálogos são mapas não apenas geográficos, mas cognitivos que integram versões e representações sobre a cidade. São materiais oriundos de processos, disputas e representações que visam torná-la conhecida. Para outros, os turistas, ou para seus próprios moradores.

As narrativas da cidade aqui abordadas neste artigo[2] referem-se ao modo como a cidade de Lyon é apresentada para visitantes e moradores

1. Professora Titular em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.
2. A pesquisa sobre as narrativas da cidade teve como ponto inicial de indagação a maneira como eram construídas as articulações entre passado e presente através de políticas urbanas de patrimônio e criação de zonas de preservação histórica em Fortaleza. Posteriormente, a pesquisa ampliou-se através da observação de processos urbanos em Berlim, cidade marcada pela construção de disputas ideológicas entre memórias. Em Lyon, a questão sobre a construção da imagem da cidade ganhou novas roupagens com os processos de requalificação e conseqüente instituição de narrativas, tendo em vista a apresentação da cidade como expressão regional significativa do Continente Europeu. Agradeço especialmente a Denis Cerclet pela disponibilidade de tornar-me acessível arquivos importantes e amabilidade nas discussões e a Jean Baptiste Martin que intermediou meus contatos com Régis Neyret e Bruno Delas.

através de indicações contidas em guias turísticos. Incluem também as práticas de visitação e caminhadas incentivadas por profissionais do turismo e programas de políticas municipais. O pressuposto aqui enunciado é o de que "a cidade que se conta" articula-se a versões construídas, ao longo do tempo, a partir das quais se legitimam os ícones do patrimônio e da memória social.

Uma discussão sobre as narrativas como forma de apresentação da cidade pode servir de preâmbulo às reflexões que se seguem. Em primeiro lugar destaca-se a idéia de que as narrativas da cidade são plurais e correspondem a interesses diversificados no processo de construção da memória. Observa-se, por exemplo, que as explanações ligadas diretamente ao turismo, combinam-se a interesses empresariais e a objetivos provenientes das políticas de patrimônio.

A apresentação da cidade através de narrativas integra um campo de práticas efetivadas por profissionais do turismo e políticos que através de ações e definições sobre áreas de preservação, reiteram cronologias e sentidos da história urbana, conforme será abordado a seguir.

Narrativas da história – o triunfo heróico do tempo

A apresentação de cidades em guias turísticos é marcada pela linguagem hiperbólica e a forma como se narra a história de Lyon não foge a essa regra. *O mais*, o *melhor* e o *maior* traduzem a busca da impressão de marcas diferenciadoras que caracterizam as informações feitas para atrair o visitante, tal como pode ser visto nesta descrição: "Lyon grande cidade duas vezes milenar, tem um dos corredores maiores da Europa. Na confluência dos rios Rhône e Saône, Lyon encosta-se nas duas colinas de Fourvière e Croix-Rousse como um livro de história" (folheto Lyon visitas).

Destaca-se também nos guias a evocação à história como expressão de uma linha evolutiva que se desenrola no âmbito de conquistas sucessivas. A organização dos fatos e datas, feita em sentido linear, busca imprimir coerência aos acontecimentos – guerras e destruições aparecem como feitos heróicos, resistências e marcas singulares dos habitantes. Assim, são referenciados os momentos de formação da cidade de Lyon, as primeiras indústrias, com destaque para a seda, os grandes estabelecimentos e os empreendimentos culturais. O comércio da seda e as fábricas entram como plano de construção de uma espécie de *identidade citadina* reforçada pela promoção de eventos turísticos.

A seda representa uma espécie de marca registrada da cidade, contribuindo para a consolidação de um emblema elevado à categoria de

patrimônio através do qual a capital do Rhône-Alpes afirma sua identidade. O reforço à mitologia de Lyon vai estar presente no guide bleu de George Paul Ménais: "Lyon capitale de.la soierie, laboratoire des textiles: Pour l´étranger que l´on interrogue chez lui à Oslo, à Rio de Janeiro, à New York ou à Londres, Lyon c´est la soierie" (Videlier, site http:// www. Millenaire, p.7).

A mesma indicação de apresentação da cidade, através da indústria da seda, aparece em prospectos concebidos por agências publicitárias:

> "A Lyon, ville de la soie depuis le 16e. siècle, l´Atelier de la soierie accueille les visiteurs pour la découverte d´un savoir-faire lyonnais" (cf. Videlier, op. cit.).

No contexto da história da região, Lyon prima também pela demonstração do espírito de combate. A *cidade vencedora* que viveu, segundo a maioria das informações apresentadas nos roteiros turísticos, processos de decadência suscitados pela dominação externa, seguidos de momentos de renascimento.

A antigüidade está presente nos materiais catalográficos e na apresentação da cidade feita para os turistas. A origem de Lyon é datada desde o século V, sob influência do cristianismo, caracterizando-se por conter em sua história uma formação diversificada que registra a ocupação romana, as invasões bárbaras, a renovação da cidade no período gótico, sob influência da igreja católica, e o renascimento. Tais circunstâncias, conforme estão anunciadas nos guias turísticos, fazem de Lyon uma cidade de comércio e empreendimentos culturais.

A *história* da cidade, materializada em espaços abertos à visitação, aponta a racionalidade da exposição descritiva, permitindo o estabelecimento de roteiros. A apresentação de Lyon como pólo de desenvolvimento comercial e industrial aparece nas descrições objetivas dos lugares de visitação feitas para os turistas.

A alusão a um referencial histórico longínquo enquadra-se também na procura de inscrição da cidade na história da França, semelhante ao que ocorre em outras localidades européias (Fortuna, 2002). A antigüidade de Lyon seria percebida como um dos espaços de ancoragem do circuito europeu, representando uma estratégia de legitimação memorial capaz de contrapor-se à força erosiva do tempo.

A narrativa através da qual a cidade se dá a conhecer distingue-se, pela padronização, da nuance personalizada do conto (Decourt, 2003). Diferencia-se também da literatura de viagens caracterizada pelo registro de vivências impressionistas dotadas de autoria (Cristóvão, 2003). Na verdade, as descrições contidas nos guias turísticos oscilam entre o incita-

mento à imaginação, o convite à descoberta e a padronização revelados na tentativa de "tudo mostrar" – cada espaço ou monumento constitui um ponto de referência acompanhado de um lugar no mapa das visitas.

A apresentação da cidade contida nos guias turísticos aparece também como complemento da visão. As fotografias têm um papel importante na descrição, elas próprias funcionando como registro narrativo de lugares valorizados pela nuance de cores e ângulos. Um jogo de luzes e sombras, com ênfase nos detalhes, presente nos registros visuais, aparece em telhados, corredores ou imagens, criando sentidos variados de antigüidade. Valorizam-se também as ruínas como emblemas autênticos do passado (Simmel, 1998).

A uniformização dos guias, traduzidos em diferentes línguas, permite a inscrição de registros dentro de códigos culturais diversificados. O compromisso com a didática, como é comum nos materiais dessa ordem, aparece na tradução de expressões ou lugares próprios de Lyon. A explicação sobre a origem de certos termos regionais e a curiosidade referente a locais apresentados como típicos tornam os guias espécies de dicionários da cidade[3]. Mais que isso, fontes de inscrição de Lyon na cultura Européia através da gastronomia, das produções artísticas e artesanais e outros acervos da memória.

Ao lado dos guias e catálogos, as visitas e passeios com objetivos de "redescobrir o espaço de Lyon" constituem uma outra forma de apresentar a cidade, priorizando elementos considerados significativos de sua história através de práticas cotidianas de lazer e consumo.

Narrativas da descoberta

Um ponto turístico pode ser visto como a conjunção de elementos estéticos, apresentados como históricos, que tornam a cidade uma espécie de vitrine a céu aberto. Os rituais de visitação representam a confirmação da importância dos lugares demarcados nos roteiros.

Com horários programados e recantos estrategicamente escolhidos por serem considerados representativos da cidade, os trajetos fluviais ao longo dos rios Rhône e Saône, acolhem turistas de diferentes localidades. A apresentação dos pontos turísticos é feita em duas línguas (inglês e francês) através de texto lido em microfone, chamando atenção para os monumentos, reformas e lugares considerados marcos da história da cidade. Existe o roteiro de ida e o de volta, incluindo paragens distintas de um mesmo trajeto. A narrativa consiste na enunciação da data de fundação de monumentos,

3. Ver, por exemplo, Neyret Régis, *Lugdunoscope*, le tour de Lyon em 80 chapitres, ELAH, 2000.

eventuais reformas, descrição de funções antigas e funções atuais, com referências feitas a arquitetos e gestores urbanos. Os monumentos mostrados, correspondentes aos ícones da história da cidade são de origem religiosa (igrejas), comercial (fábricas de seda) e políticos (monumentos e residências de personagens que ocuparam cargos importantes no governo).

A história da empresa marítima e a história dos rios fazem também parte da explanação oral. Atenção especial é dada ao momento em que se verifica o encontro dos rios, visível através de mudança nas cores da água. A cidade é apresentada em tempos históricos distintos: sua face antiga, Vieux Lyon, Croix Rousse e a feição moderna presente no bairro Gerland – a nova moradia de profissionais da burocracia com prédios e instalações de amplos espaços e jardins. As formas de lazer à beira do rio constituem expressões de investimentos fluviais antes voltados para transações comerciais. As demandas turísticas mais recentes contribuem para a "redescoberta" do rio e cercanias em seu potencial de pólo de lazer e moradia.

A presença dos rios e seu encontro são evocados como elemento fundamental da identidade de Lyon ao longo dos séculos, mesclando utilitarismo e celebração (Scherrer, 2004). São várias as travessias feitas em barcos que utilizam refeições como parte do passeio. As visitas também estão divididas entre noturnas e diurnas; dependendo do horário, a paisagem modifica-se por conta da iluminação da cidade. O percurso feito em barco produz, pela visualidade à distância, o efeito de uma espécie de quadro, cumprindo a narrativa a função de legenda.

A descrição segue também o ritmo da velocidade do barco. Muitas vezes a narradora apressava a descrição do roteiro para emprestar-lhe a *velocidade* necessária, coincidente com o momento em que o barco passava junto ao local a ser descrito.

Os rios são também apresentados de forma simbólica. O Rhône, de fato um rio caudaloso, que porta o gênero gramatical masculino (le Rhône) pela sua característica geográfica, é ressaltado na narrativa como sendo mais violento, provocador de enchentes. O rio Saône, pronunciado no feminino (la Saône) por ser na realidade um pequeno rio, figura na narrativa em sua expressão mais calma e metaforizada como feminina[4].

Os passeios de barco, comuns em várias cidades européias banhadas por rios, objetivam realizar a mistura entre lazer e conhecimento, incitando o sentido da visão e da descoberta. A presença de estrangeiros confirma o fato de que os passeios de barco são a expressão mais evidente do turismo. Nesses trajetos fluviais observa-se o registro permanente de fotografias ou filmagens voltadas para a captura de imagens inusitadas.

4. Versões imaginárias que atribuem uma natureza masculina ou feminina a cidades ou localidades citadinas são comuns. Assim, destacam-se como exemplo a cidade de Fortaleza, dita como *a loura desposada do sol*, e Recife, a cidade mulher (Freire, 1968).

Um cisne pousado na água, por exemplo, realiza o sentido da junção perdida entre cidade e natureza, promovendo uma espécie de reencantamento (Cerclet, 2002). Os trajetos fluviais constituem também a afirmação de Lyon como a cidade da confluência de dois rios sem equivalente na Europa.

Outras formas de apresentar a cidade encontram-se em roteiros que privilegiam o reforço à cidadania e sentido de pertença dos moradores.

A Cidade para seus cidadãos

Além dos passeios designados especificamente para turistas, destacam-se empreendimentos organizados pela prefeitura, denominados *balades urbaines*, feitos para moradores de Lyon. O objetivo é o de "integrar o habitante à sua cidade", tal como pode ser visto na seguinte chamada: "Durante o ano a cidade de Lyon propõe um passeio nos terceiros domingos de cada mês. Um outro olhar sobre seu espaço cotidiano para redescobrir a cidade sob um novo dia".

A proposta mais recente de incentivar caminhadas em Lyon tem, nas políticas de preservação do patrimônio, o sentido de fazer com que a cidade seja reconhecida e valorizada por seus habitantes, incluindo atores políticos como conselhos de bairro. Segundo o diretor de serviço do patrimônio em Lyon, Bruno Delas, as visitas representam uma medida de *restituição da cidade aos habitantes*, sendo uma forma do morador *compreender a sua história*, envolvendo-se e comprometendo-se com esses rituais de visitação.

Os passeios, tendo programação patrocinada pela parceria entre Prefeitura, Ofício do Turismo, associações e entidades urbanas tinham como meta *pensar o patrimônio em sua dimensão interativa*, tal como expressou Delas em entrevista concedida à autora, em maio de 2003):

> Lyon quer se dá a conhecer, mas em sua diversidade, mudando sua imagem e colocando-se no cômputo de outras grandes cidades européias. As narrativas não se separam desses interesses comerciais e políticos. Ampliar o turismo fora de Vieux Lyon e integrar os habitantes parece ser o desafio.

Os passeios em Lyon, realizados a cada terceira semana do mês, sinalizam o momento no qual a cidade *se donne a lire*, abrindo espaços para visitações. As temáticas enfocadas nas caminhadas eram as seguintes: a fronteira, o dentro e o fora, a água e a cidade. A programação intitulada "Além das fronteiras" trazia a seguinte chamada à reflexão:

"os contornos topográficos, administrativos e políticos coincidem? Quais as fronteiras mentais e identitárias"?

Segundo Delas, uma das características do patrimônio em cidades latino-americanas é a dificuldade de envolver os habitantes no processo de elaboração da memória. O entrevistado comentou o esvaziamento do Pelourinho em Salvador, exemplo da dificuldade de permanência dos habitantes no local a ser preservado. Segundo ele, a convenção que regulariza o tema do patrimônio mostra a responsabilidade das ações e os critérios de ordem ética e moral que não devem ser fundamentados apenas com base na antigüidade do local. Delas aponta a necessidade de renovação de uma *filosofia atualizada da cidade*, considerando que ela não é um museu, mas um ato de criação arquitetural. Na visão do chefe de serviço do patrimônio seria preciso também encontrar novas formas de uso para locais e equipamentos com antigas funções. Indaga concluindo seu depoimento, *como restaurar uma antiga igreja ou hospital que não tem mais a mesma utilidade do passado?*

Tanto o modo como a cidade se dá a conhecer como a maneira que ela se apresenta ao turista refletem formas contemporâneas de construção de narrativas. O principio de redescoberta da cidade reforça os vínculos entre o passado e o presente, viabilizando a construção de outras narrativas.

Uma caminhada pelo bairro Vieux Lyon, exemplifica diferentes formas de apropriação da memória urbana que articula tempos sociais diversificados e investimentos de natureza econômica e política.

Caminhar por Vieux Lyon – A Cidade para outros

Vieux-Lyon é apresentado para o visitante como o bairro do renascimento – "o maior conjunto renascentista da França", mencionado nos guias turísticos, após sua inscrição pela Unesco, em dezembro de 1998 como patrimônio mundial da humanidade. O centro histórico é assim apresentado para os visitantes:

> Um passeio em Vieux-Lyon, através de vinte séculos de história. Da Roma antiga, partindo da Fourviére, ou bem do renascimento: com a antiga igreja de Saint Jean e Saint Just ou com as casas típicas de estilo italiano nas ruas do bairro... Tudo é bonito, tudo é para vir a contemplar, a admirar e sobretudo a visitar!"[5].

5. Ver site http//www. Vieux Lyon.

No contexto das formas discursivas de apresentação da cidade, o bairro eleito como patrimônio histórico, apresenta uma espécie de condensação de atributos significativos da cultura lionesa: "le plus beau quartier Renaissance de France". A antigüidade e os vários estratos temporais diversificados fornecem os conteúdos de uma espécie de síntese cultural e histórica.

Do ponto de vista geográfico, obtém-se o acesso ao bairro após a travessia da ponte do rio Saône, momento em que pode ser vislumbrada uma das partes mais antigas e bem conservadas da cidade. O passado parece renovar-se através do processo recente de *requalificação*, também designado pelos estudiosos do urbanismo de gentrificação, exemplificado pela presença de bares, locais de comércio, museus e livrarias. As ruas tortuosas são ladeadas por uso múltiplo do espaço, destacando-se também moradias e lojas de antigüidade. As modificações feitas no bairro ocorrem em diferentes momentos. Desde 1970, transforma-se seu estatuto inicial de local habitado por velhos, pobres e emigrados. Hoje ele é ocupado por jovens e abriga 10% de migrantes, além de proprietários. Existe 17% de habitação social pertencente à associação de alojamento social HLM que permite a subvenção de moradia para pessoas carentes. A idéia da instituição é a de impedir a segregação, incitando a mistura de pessoas de níveis econômicos diferentes[6].

O circuito de preservação do bairro responde ao novo sentido de apresentação do patrimônio baseado na reutilização, em contraponto a perspectiva de conservação museal. Trata-se, no entanto, de intervenções de natureza ambígua, agregando "obras que propiciam saber e prazer postas a disposição de todos; mas também produtos culturais, fabricados, empacotados e distribuídos para serem consumidos" (Choay, 2001:211).

O bairro, tombado como patrimônio pela Unesco, preserva fachadas de antigos prédios e corredores (traboules), passagens de uma rua a outra, ou de um prédio a outro, hoje indicadas como lugar de visitação. As igrejas Saint Jean, Saint George, Saint Just, além da basílica Fourvière, são referências fundamentais sugeridas em guias turísticos, sendo esta última situada no alto da colina, visível à longa distancia. À noite sua iluminação destaca-se do conjunto, dando a visão do bairro como parte emblemática da cidade.

As igrejas lembram também o passado religioso de Lyon, sob a influencia do catolicismo que teve papel relevante na fundação da cidade. Hoje, na condição de expressão memorial da cidade, as igrejas são ponto de referência das visitações. É comum, por exemplo, encontrar grupos

6. Essas informações foram obtidas através de entrevista realizada com Régis Neyret, durante a pesquisa realizada em Lyon em maio de 2003.

de turistas acompanhados por guias profissionais que explicam as características arquiteturais presentes na história de fundação das igrejas. Dentro desses estabelecimentos religiosos encontram-se também pequenos comércios de cartões postais contendo fotos de altares, cúpulas e santos, além de folhetos turísticos e *souvenirs* da cidade.

O comércio constitui um outro ponto característico do bairro Vieux Lyon. Tudo se passa como se o bairro fosse a síntese da história da cidade, agregando seu passado e seus emblemas mais significativos. O comércio expressa os principais ícones da cidade: as sedas, as lojas com o boneco Guignol e as livrarias com edições que ressaltam a peculiar culinária de Lyon. Nesse sentido o bairro abriga a representação da *cidade para outros*, sendo os restaurantes um lugar de apresentação do que é considerado próprio da cultura local. É comum, por exemplo, observar à entrada de restaurantes faixas com propagandas de cardápios com apelos à degustação de uma "autêntica comida *lyonaise*".

A chamada *requalificação* aponta situações de busca de afirmação do bairro através das artes, da literatura e da produção artesanal, constituindo uma estética da apresentação voltada para um desejo de singularidade, segundo os padrões atuais de consumo e produção globalizada de bens culturais. No presente contexto, a história e o comércio parecem caminhar de modo uniforme, reforçando padrões estereotipados de narrar a cidade. A culinária os objetos religiosos, os livros, as roupas e demais artesanatos unificam-se fazendo parte do que pode ser designado como "antigüidade".

A transformação do bairro em patrimônio é fruto de um processo longo de intervenções com participação de comerciantes, associações e dirigentes políticos. O depoimento de um dos responsáveis pela transformação do bairro em local de patrimônio mundial é significativo:

> Lyon era uma cidade caracterizada pelo turismo industrial. As pessoas vinham para cá resolver negócios somente durante a semana. E só recentemente que a cidade passa a constituir-se em local de visitação por conta do turismo. Nos últimos 10 anos, o turismo começou a emergir mais fortemente e, em 1998, o governo de Lyon propôs a candidatura da cidade à condição de patrimônio mundial. Até então ninguém sabia que Lyon ocupava um lugar centralizado em relação a outras regiões da França. Nesse momento, a *Association Renaissance du Vieux Lyon* desempenha um papel de dinamização do processo. Era uma associação local que também contou nesse momento com a colaboração da *Jeune Chambre Economique* de Lyon formada por comerciantes. (Entrevista concedida à autora em maio de 2003)

A participação de vários atores nesse processo de construção do patrimônio demonstra a conjugação de interesses econômicos e políticos envolvidos. A idéia era a de impedir a destruição do lugar que tinha imóveis em estado de má conservação. A valorização comercial e o investimento turístico viabilizam essa estética, recuperando habitações capazes de permitir a permanência de antigos moradores.

Na realidade, a instituição da cidade como lugar de visitação turística responde a investimentos mais recentes baseados na valorização de manifestações culturais e artísticas. O incentivo a festas populares (festa do dia 8 de dezembro) e o reforço a expressões culturais diversificadas correspondem ao que poderia ser denominado de "invenção das tradições", no sentido dado por Hobsbawm. Invenção que se faz acompanhar de outras formas inusitadas de narrar a cidade.

Os passeios baseados em roteiros insólitos instituem outras narrativas que buscam apresentar a *cidade esquecida* através dos locais que não se visitam.

Narrativas insólitas

Embora a existência de narradores que apresentam a turistas a história de cidades seja comum em vários contextos europeus, Jean Luc Chavant tem uma forma especial de exercer sua profissão. O autor de guias turísticos[7] tem qualidades que o distinguem dos demais profissionais. Entre elas, destaca-se o cultivo do humor que se destaca na apresentação de recantos da cidade não contidos em roteiros convencionais. O "guia de grandes bigodes", expressão que ele próprio utiliza para ser reconhecido no primeiro encontro, cultua sua imagem de narrador singular, contador de fatos curiosos. Semelhante ao ator de teatro, Chavent exerce a arte de contar, prendendo a atenção do público através da explanação de histórias inusitadas, por vezes inspiradas em narrativas populares acrescidas de teor pessoal imaginativo. Opondo-se ou ignorando fatos da história oficial, o profissional do turismo insólito afirma não se reportar a datas ou fatos reconhecidos como verdadeiros.

Chavent valoriza acontecimentos inusitados, aparentemente banais, freqüentemente evocados através da expressão "dizem" – pronunciada de forma irônica – visando aparentar descompromisso com a verdade da versão transmitida ao público ouvinte.

A narrativa do Chavent, recheada de técnicas usualmente presentes em histórias infantis, pela tônica do suspense e do inusitado, pretende

7. Ver, por exemplo, Chavent Jean Luc e Neyret Régis, *Lyon Mëconnu*, trois vols., Editions Lyonnaises d´art et d´histoire, Lyon, 1998.

expor lugares e cenários cujos detalhes são comumente ignorados. Aliás, a marca principal de Chavent, é apresentar ao turista uma espécie de cidade ao avesso presente em subterrâneos, cúpulas de igreja e passagens secretas aberta com molho de chaves que imprimem a raridade dos acessos. Uma rápida explanação de roteiro percorrido por um conjunto de turistas ilustra bem o sentido dessa forma de mostrar a cidade.

Sábado, 15 de maio de 2003, o grupo seguiu o caminho de apresentação do bairro Croix Rousse, a partir do ponto de encontro feito na praça de mesmo nome. A maioria das pessoas, na faixa de 60 a 70 anos, seguia o percurso a pé, detendo-se em locais escolhidos como referências para o desenrolar de narrativas. Na primeira parada, Chavent deteve-se para falar da estátua do idealizador de uma forma de produção da seda, só posteriormente aplicada por industriais e copiada por japoneses. Chavent ironizava a pífia homenagem feita ao produtor pioneiro, através de uma estátua na praça, em contraste com o descaso feito à sua tumba, segundo ele, "até hoje abandonada e sem a devida reverência". Outro fato pitoresco: a produção, no bairro, de frutas frescas havia provocado na burguesia a vontade de consumi-las. Como os abastados não faziam diretamente as compras nem freqüentavam o bairro operário mandavam as domésticas realizar esta tarefa.

Mais adiante, em outro momento de interrupção do percurso, o guia referia-se às diversas origens da cruz que havia dado nome ao bairro. Inicialmente era uma construção de madeira e posteriormente foi apropriada pela igreja como símbolo religioso. Vários políticos tentaram capitalizar o símbolo e, entre eles, havia um com face grande e larga que escondia em sua boca uma cruz, só descoberta após a sua morte.

As histórias misturavam fatos conhecidos com narrativas populares e versões construídas pelo guia, fazendo o público rir. Na realidade, a ironia continha um teor crítico às versões da história oficial, substituídas na narrativa pela valorização da cultura operária do bairro. A crítica aos "poderosos" aparecia de forma sutil ou mais explícita nas diferentes descrições dos monumentos ou recantos escolhidos.

Outra parada apresentou uma igreja que havia sido sujeita a inúmeras reformas, tendo em vista conter as enchentes do rio. Nas escavações apareciam descobertas e mistérios que Chavent buscava comprovar com ajuda de fotos de grandes pedras e outras figuras misteriosas.

O trajeto foi percorrido com paradas e entradas em atalhos (traboules), cenários os quais segundo as informações de Chavent, eram dotados de atribuições singulares feitas por construtores com variações de gravidade ou sons inusitados.

As grandes escadarias e as passagens feita sem elevadores apresentavam o uso exemplar da colina feita de diferentes entradas que

permitiam aos moradores acederem ao local de moradia por caminhos inusitados.

A última parada aconteceu na praça Terreaux. Em lugar de referir-se aos prédios como Hotel de Ville e Opera, usualmente percebidos como pontos turísticos de significação histórica, o narrador referiu-se a fatos inusitados sobre o passado traumático de praça de execução, razão pela qual, sediava inúmeros negócios mal-sucedidos. Lojas e empreendimentos significativos estiveram envolvidos em circunstâncias permanentes de falência.

Outros pontos dotados de sentido esotérico aparecem fortemente no roteiro turístico de Chavent. Durante a visita feita aos traboules, por exemplo, foi aberta uma outra porta cujas inscrições em placa na entrada referia-se à existência de uma seita. O ambiente escuro apresentava um corredor ladeado por mesas, máscaras e imagens. No final do ambiente havia uma espécie de altar com imagens gravadas em uma pedra, simulação alusiva, na narrativa do guia, à presença de forças malignas. Uma tumba feita de papel criava o cenário feito para causar medo aos participantes. A "pedra" havia sido carregada à força por um homem como imposição de castigo provocando nas pessoas que na época assistiam a cena uma situação de horror, aumentada sobretudo pelo o ar de sofrimento do portador. Ao final, sob o acender das luzes, percebia-se a simulação e o recurso à fantasia. As histórias contadas no local tinham teor fantástico e reproduziam a idéia da visita insólita feita para ativar as fantasias e construir as diferenças de um roteiro comum.

A ida ao cemitério representava outro momento de incitamento à curiosidade e reforço ao esoterismo. A tumba do Mage Philippe no cemitério de Loyasse apresentava inscrições de graças alcançadas e flores postas em reconhecimento aquele que era considerado salvador de doenças, com testemunhos de cura inscritos em placas. O clima de estranhamento e "sensação de algo diferente" era descrito pelo guia em referência às inúmeras visitas feitas ao local. Ele próprio já havia sentido "impressões estranhas" – declarava. Ao término da viagem insólita, o guia comentava o fato de que agora ficava claro sua proposta de visita diferente das formas convencionais de conhecimento da cidade.

A perspectiva de construção singular da narrativa de Chavent passa a compor uma espécie de turismo alternativo destinado a grupos específicos que valorizam a prática de relatos inusitados. Circunscreve-se também à memória mítica da cidade, conforme pode ser vista em um dos guias contendo roteiro de fatos e locais de apresentação da cidade: "La géographie urbaine de Lyon, avec ses constructions serrées, ses traboules, ses souterrains, son confluent, son Vieux Lyon et sa Croix-Rousse labyrintique, inspire les chantre de la magie, au même titre que Prague et

que Londres, avec lesquels Lyon formait um "triangle sacré" (Lungdunscope, p. 182).

Em certo sentido, a explanação opõe-se ao convencional sem abdicar dos investimentos turísticos e das várias formas de apropriação e construção de narrativas. Essa é a questão tratada a seguir.

O que dizem as narrativas

Mais que simplesmente apresentar a cidade, as narrativas constituem modos de afirmação de sua imagem, atuando, nesse sentido, como um dos espaços de construção e revalidação do que poderia ser designado de patrimônio cultural.

As narrativas integram o cotidiano dos moradores e turistas através de rituais que se reproduzem em práticas de visitação. Ao mesmo tempo, os usos da cidade, colaboram para a construção de narrativas (Certeau, 2004). Assim como os guias definem o circuito das visitas, também os visitadores, na condição de turistas, confirmam a legitimidade dos espaços a serem percorridos. A oferta e procura de bens simbólicos equilibram-se na relação que se estabelece entre guias e consumidores. Por esse motivo, em algumas situações as narrativas são feitas para suscitar curiosidade, trazendo apelos ao *singular,* ao *único* e ao *memorável*.

As formas de apresentação da cidade expressam memórias múltiplas construídas ao longo do tempo. Memórias que não se separam do consumo visto que é através dele que o passado adquire sentido[8].

Se as narrativas turísticas podem ser vistas como instâncias de reprodução de ícones que fazem "a história da cidade" é importante ressaltar que os conflitos simbólicos e os processos que presidem as escolhas e as arbitrariedades presentes nos roteiros de visitação são omitidos. Os guias e os rituais de apresentação da cidade contribuem para a construção de sua "memória" elegendo referências consideradas típicas da cidade. As apropriações do passado em Lyon são inúmeras. Ao momento glorioso do renascimento opõe-se o passado das greves e o do movimento dos operários da seda presente no bairro Croix Rousse. O passado da resistência vai estar também sinalizado no museu da deportação. O museu aberto Tony Guarnier faz lembrar o momento pós-primeira guerra mundial, com evocações a moradias amplas e higiênicas dotadas de uma estética baseada na funcionalidade.

8. Uma discussão sobre a relação entre memória e guias turísticos pode ser encontrada em Barreira (2005), Os guias turísticos em Berlim, *Revista Tempo Social*, vol. 17 número 1.

O importante no entanto não é só perceber a cidade como suporte plural de muitas imagens. As memórias são também evocações ao esquecimento. Chavenon (2004), reconhecendo as alusões freqüentes ao passado vigentes na sociedade contemporânea, afirma o quanto a presença de populações estrangeiras atraídas pela expansão industrial em Lyon, nos anos 30 (italianos e espanhóis), é pouco anunciada. Há, portanto, no capítulo da memória, uma disputa pelo aparecimento de situações e uma *floresta de amnésias* que fazem prevalecer o contexto das evocações legitimadas. Os jogos de reconhecimento instituídos pela Unesco adquirem nesse sentido, papel relevante. Adverte o autor dos perigos da memória asfixiante povoada por imposições e esquecimentos. Essa discussão introduz o tema das estratégias políticas de rememoração associadas à presença mais ou menos explícitas de conflitos simbólicos.

A memória evocada efetiva-se também através de ícones que são permanentemente reproduzidos nos guias turísticos. Destacam-se, nesse sentido, a gastronomia, o boneco guignol, o cinema, as pinturas feitas no muro e tudo aquilo que é evocado como espaço de singularidade de Lyon.

Os guias turísticos, enquanto expressão autorizada da *história da cidade*, contribuem para a formação de sua imagem, repondo parte da experiência oral dos contos e reforçando a invenção permanente de tradições (Hobsbawm). As narrativas da cidade são, nesse sentido, construídas através de investimentos materiais e simbólicos efetivados por profissionais do urbanismo e do patrimônio que colaboram para definir sentidos da memória e de atualização histórica.

As visitas previstas e aconselhadas nos roteiros oficiais de visitação possibilitam, por outro lado, não obstante o sentido de direção presentes nos guias, a vigência de um novo texto urbano em aberto, na medida em que o visitante entra também no transcurso de uma intertextualidade, colaborando na perpetuação de narrativas e rituais.Voltando ao seu lugar de origem tornar-se-á também narrador de sua experiência. Um narrador diferente daquele preconizado por Benjamin, porque na condição de turista já seguiu os roteiros da cidade baseando-se nos registros rápidos, efêmeros e massivos da sociabilidade moderna (Simmel).

O conjunto de percepções e práticas que traduzem as formas de conhecimento e vivência na cidade efetiva-se sob a forma de rituais. Trata-se da reiteração de símbolos da cidade e da forma como através das visitas eles são sentidos como partes de sua história. Os rituais confirmam assim as narrativas da cidade pela sincronia entre guias, visitações e empreendimentos turísticos. O circuito da narrativa segue o roteiro da caminhada, com paradas que didaticamente confirmam a

importância do monumento: as igrejas, as ruínas, as esculturas. Essa natureza didática repõe para o visitante o sentido de sua visita, construindo a idéia de originalidade e curiosidade. Diferente dos rituais de cerimônias políticas, através dos quais afirmam-se princípios de autoridade e civismo, os modos urbanos de apresentação da cidade aproximam-se dos ritos festivos pela incitação à quebra do cotidiano. Estabelecem uma linha limite entre a ordem normativa dos roteiros e o lazer descompromissado – o visitante já realizou inclusive sua ruptura com o cotidiano ao distanciar-se do lugar de origem.

A proliferação de narrativas responde mais recentemente ao fluxo de visitantes e intercâmbios promotores de apresentação de imagens para consumo. A valorização da *originalidade* e *autenticidade* ensejam uma espécie de busca das origens. Ou seja, os investimentos turísticos são indutores das formas modernas de narrativa através das quais são criadas pontes de ligação entre passado e presente.

O complexo de narrativas junta-se a estoques culturais que são redefinidos e reelaborados no curso de múltiplos interesses alusivos a dinâmicas que se cruzam na ligação entre memória, discurso e consumo. Cabe ao investigador ultrapassar as oposições entre autenticidade e invenção presente em uma visão essencialista da cultura. Parafraseando Calvino poderia ser dito que as narrativas são formas de viver e apresentar a cidade, induzindo não só pontes para os sonhos, mas travessias para o conhecimento sociológico.

Anexos

Bruno Delas (Chargé de Mission de Patrimoine)

O importante no caso de Lyon não e só valorizar o Vieux Lyon, mas perceber outros locais da cidade. Em Lyon prioriza-se a gastronomia, as igrejas. É preciso mostrar a Croix Rousse, o museu Toni Garnier onde existe a filosofia da cidade ideal. É importante também chamar atenção para a diversidade. Em Vieux Lyon existe o conflito com velhos moradores por causa do barulho. Na medida em que não exista a concentração de turismo mas a diversidade de locais isso pode ser melhorado. E possível haver uma troca entre habitantes e turistas. O turismo cultural deve estar acompanhado de um plano de orientação de locais de apoio como sanitários e difusão de diversas possibilidades para evitar o engarrafamento. No que se refere a Lyon é importante promover a solidariedade com outras cidades através da troca de experiências. É possível contar com ajuda do Banco Mundial. É importante ter um projeto transversal, encontrando parcerias. Em Benan

existe um projeto de restauração. Do ponto de vista de uma política do patrimônio e importante manter autonomia. Meu papel não e o de conduzir a política mas de fazê-la emergir. Fazer emergir equipes e projetos. Em Lyon dez por cento da cidade pertence ao patrimônio incluem-se a Croix Rousse, o bairro Vieux Lyon, a colina Fourviere e a Presque-île. O marketing não deve conduzir a uma concorrência entre cidades. Em Lyon pode ser enfatizado a cor, noite e dia, oferta cultural, passeios e história (Cannuts). O problema é que cultura e turismo não sabem dialogar. São dois mundos opostos. E difícil manter uma política de turismo porque existem vários tipos de turismo. O individual e o feito em grupo. É importante fazer o consumidor. Como impedir que o turista troque o shopping por outras formas de consumo? A respeito de intervenção na escola acho importante mas é difícil. Penso que os passeios na cidade e o envolvimento da população são pontos importantes para se pensar uma política a longo prazo que alie autenticidade e nível cultural. É preciso oferecer ao turista as condições de estadia. Em Lyon não há a tradição de turismo, a cidade é mais conhecida como local de turismo de negócios ou congressos. Nesse sentido somos mal estruturados. (Depoimento concedido à autora em maio de 2003)

Descrição de uma visita insólita

Um anúncio, posto na porta da Basilique de Fourvière, apresenta convite para realização de uma visita insólita a ser feita em locais pouco citados, ou mesmo ignorados nos guias turísticos. O responsável pela visita, Jean Luc Chavent, logo de início avisou-me ser o responsável pela criação dessa forma rara de apresentação de Lyon.

Após abrir a porta lateral da Igreja com grande chave, eu e o guia acessamos o interior da igreja, percorrendo diferentes recintos não abertos ao público. O guia a cada momento explicava e mostrava as visões que se tinha em diferentes alturas de longas escadarias. Portas eram abertas, dando acesso a salas que circundavam os degraus. A primeira parada, feita na escadaria, permitia a visão do altar central e dos enormes pilastres que circundavam as imagens. Uma das salas tinha, na versão de Chavent, a peculiaridade do eco de um som planejado por um arquiteto, há cem anos, momento em que a inexistencia de aparelhos eletrônicos demandava recursos dessa ordem. A idéia do arquiteto, segundo o narrador, era a de prestar uma importante homenagem à virgem, criando a catedral mais bela do mundo, em estilo barroco.

Inúmeras escadas conduziam até altas torres, nas quais observava-se a visão panorâmica da cidade. Outras portas situadas nas torres davam acesso aos subterrâneos das cúpulas. Na entrada de recintos viam-se locais apresentados como secretos, com espaços destinados a restauração e manutenção. A enorme escultura da virgem, a partir desses acessos inusitados, deixava evidente o planejamento arquitetônico. De perto, a imagem dourada tinha mãos enormes.

O percurso pelos interiores da igreja era acompanhado de histórias sobre a possibilidade de exploração de recantos ignorados por visitantes comuns. A visita insólita baseava-se na vista de subterrâneos das escadas, com ângulos e detalhes a partir dos quais o narrador inseria sua forma peculiar de mostrar a igreja.

A passagem de um patamar a outro, através de portas, mostrava o caminho peculiar do guia, na função de conhecedor e único portador dos acessos a ele confiado na entrega das chaves. A alusão ao fato de que os outros visitadores haviam se retirado do local, tornava a singularidade do conhecimento uma evidencia por ele constatada: "todos se retiraram e ninguém conhece essa parte da Igreja". Após a visita à Igreja, fizemos um percurso de volta, a pé, até Vieux Lyon. No caminho foram mostradas algumas imagens de santos com referências feitas à peregrinagem marcadas por paradas registradas, com santos ou placas colocadas no solo indicando os momentos do percurso. Ao longo do caminho, uma porta de ferro sinalizando perigo anunciava os subterrâneos da igreja. Uma alusão à presença de água, segundo Chavent, suficiente para um passeio de barco, era demonstrada pelo barulho de cascata, sem o recurso da visibilidade. Nesse momento, Chavent mostrava fotos de objetos encontrados nas escavações. Uma grande pedra encontrada por ocasião da edificação da igreja, "sem explicação racional", sugeria mistérios nos subterrâneos.

O final do percurso desembocou em Vieux Lyon, no quarteirão St. Paul, situado em local caracterizado pela presença de muitos restaurantes. Antes da chegada, a passagem por um corredor, fechado à chave, além do interdito de um código, mostrava as formas antigas de residência, com acessos limitados. A antigüidade das edificações aparecia na arquitetura e no material de construções feitas de pedras. O teto enfeitado com arcos justificava o desejo de ostentação dos investidores italianos em séculos passados.

Os interiores de recintos testemunhavam a antigüidade. Um restaurante com imagem medieval, pouco iluminado e com recanto ao fundo, imitando uma gruta, finalizava a apresentação histórica do bairro. O pedido de licença para que uma brasileira pudesse entrar no recinto emprestava à visita o sentido insólito do roteiro turístico.

A Construção do patrimônio em Lyon segundo narrativa de Regis Neyret (Presidente da Association Rénaissance de Vieux Lyon)

Lyon era uma cidade caracterizada pelo turismo industrial. Muitas pessoas vinham para cá resolver negócios durante a semana. E só recentemente é que a cidade passa a constituir-se em local de visitação. Nos últimos 10 anos o turismo começou a emergir mais fortemente. Em 1995 temos o primeiro prefeito com projeção internacional. Raymond Barre, que foi deputado em Lyon e primeiro ministro em 1979. Foi prefeito no período 1995-2001. Em 1998, o governo de Lyon propôs a candidatura da cidade à condição de patrimônio mundial. Até então ninguém sabia que Lyon ocupava um lugar centralizado em relação a outras regiões da França. Havia uma proposta de construir uma grande avenida capaz de atravesar o bairro. Nesse momento a Association Renaissence de Vieux Lyon desempenha um papel de dinamização do processo de instituição do patrimônio. Esta associação também contou nesse momento com a colaboração da Jeune Chambre Economique de Lyon, formada por comerciantes. A idéia era a de impedir a destruição do lugar que tinha imóveis em estado de má conservação. O ministro André Malraux já havia em 1962 votado uma lei francesa denominada "le secteur sauvargarder", através da qual o estado decidia que bairro deveria ser considerado histórico.

Vieux Lyon torna-se o primeiro lugar beneficiado por esta lei que permitiu a retirada do projeto sobre a construção do Boulevard.

Após a ação da Unesco, o turismo passou a desenvolver-se mais fortemente. Nesse sentido houve aumento de número de hotéis. Esse fato também criou o turismo concentrado no bairro, havendo pouca exploração no restante de Lyon. A título de exemplo, o Hotel de Ville é fechado ao público. Essa é a minha batalha. Existe outros locais importantes como la Place de Terraux, Opera etc que precisam também ser incorporados à idéia de turismo. Começa também a acontecer o turismo fluvial.

O dossiê Unesco foi elaborado pelo arquiteto do monumento histórico e por mim, Presidente do Renaisssence de Vieux Lyon, incorporando Denis Eyrand como presidente do patrimônio Rhonealpino. A Unesco buscava nesse momento temas de interesse universal e exemplar. O problema era o de encontrar o argumento da excepcionalidade. Ele foi justificado pelo fato de que depois de 2000, a cidade de Lyon se desenvolveu no mesmo lugar, nos 105 hectares que conservava as mesmas características. Era possível encontrar, para cada época histórica, um monumento correspon-

dente. Desde 43 anos a.C., a cidade de Lyon se desenvolvia no mesmo lugar, guardando os elementos de cada época. Os especialistas concluíram que isso era original pela manutenção de traços de cada época. Os exemplos referem-se ao teatro romano, à catedral do renascimento e idade média e residências antigas com construção barroca do século XVII. O novo era então o museu vivo com misturas arquitetônicas. Isso compara-se à vila do porto em Portugal, sob essa dimensão de vida permanente. O arquivo era composto de cartas geográficas, fotos, questões jurídicas e depoimentos de moradores. Após a aprovação da Unesco o ofício de turismo passou a ter um papel relevante. (Depoimento concedido à autora em maio de 2003).

Bibliografia

BARREIRA, Irlys. Os guias turísticos em Berlim. In: *Revista Tempo Social*, V. 17, nº 1, São Paulo, 2005.

CERCLET, Denis. O turismo cultural para reencantar o mundo. In: *Revista de Ciências Sociais da UFC*, V. 33, nº 2, Fortaleza, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2004.

CHAVENON , Olivier. Entrevista publicada em *Les cahiers millenaires 3*, Memoires et Identités de l´Agglomeration Lyonnaise, site http:// /www. Millenaire 3.com, 2004.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). *O Olhar do viajante, dos navegadores aos exploradores*. Coimbra: Almedina, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Guia prático, histórico e sentimental de Recife*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

DECOURT, Nadine. "Le conte ou l´ecole de la diversité", Nouvelle Revue Pédagogique, 1, NATHAN, septembre 2003.

FORTUNA, Carlos e PEIXOTO, Paulo. A recriação e reprodução de representações no processo de transformação das paisagens urbanas de algumas cidades portuguesas. In: FORTUNA Carlos e PEIXOTO Paulo (orgs). *Projeto e Circunstância, culturas urbanas em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

NEYRET Régis. *Lugdunoscope*, le tour de Lyon em 80 chapitres. ELAH, 2000.

SCHERRER, Franck. L´ambivalence de la relation entre Lyon et sés fleuves: ressouce ou ressources? In: *Millenaires 3*, op. Cit, 2004.

PERGAMUM
PCCE/UFC

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Octávio Guilhermo (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
_____. A Ruína. In: SOUZA Jessé e OELZE Berthold. *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

OS RITUAIS CARISMÁTICOS E A TRANSFORMAÇÃO DAS PRÁTICAS CATÓLICAS

Roseane Freitas Nicolau[1]

O presente trabalho tem a finalidade de fazer uma descrição e análise de algumas práticas rituais da Renovação Carismática Católica, que estudei com ênfase partilcular às mudanças sociais e individuais que se operam no interior do espaço católico a partir da representação de cura e da exacerbação da emoção. Estes são os aspectos que destaco na RCC[2], esta prática que introduz novos elementos no ritual católico impondo paralelamente uma "nova" forma de religiosidade reordenada pelos discursos e representações em torno dos fenômenos carismáticos, indicando mudanças importantes no imaginário católico brasileiro.

O trabalho de campo que fundamenta minhas análises foi realizado em Fortaleza[3], cujo espaço público tem servido de palco para grandes eventos da renovação e vem sendo invadido pela simbologia cristã identificada com a tradição católica, a oração, os cantos de louvor e as missas performáticas. A observação dos rituais católicos, como os cenáculos[4] e as missas de cura, as visitas aos novos espaços de sociabilidade católica, particularmente a Comunidade Shalom[5], mostram um jeito novo de ser católico: musical, dançante, espetacular, no qual a expressão emocional tem grande visibilidade através dos gestos e expressões de louvor. Meu interesse central pela RCC é que ela oferece aos seus adeptos um "estado de espírito novo" a partir do revigoramento da emoção e da

1. Professora da Universidade Federal do Ceará .
2. Sigla que usarei para referir-me ao movimento de Renovação Carismática Católica.
3. Capital do Ceará, segundo Estado mais católico do país. Fortaleza, com mais de dois milhões de habitantes, é a cidade brasileira onde mais rapidamente crescem as comunidades carismáticas católicas de diversos tipos, contando hoje com grupos de renovação em todas as paróquias, conforme informação da coordenadora da Renovação Carismática em Fortaleza.
4. Os cenáculos são grandes encontros de milhares de fiéis, geralmente sediados em ginásios esportivos ou estádios de futebol.
5. Mais antiga e importante de Fortaleza, a Comunidade Shalom atingiu o status de maior comunidade carismática do Brasil, estando presente em vinte e dois estados brasileiros e possuindo sete missões fora do Brasil (*Revista Shalom Maná*, nº 114, agosto-setembro, 2002).

reorganização do discurso católico em torno dos fenômenos de cura. O seu sucesso indica um fenômeno religioso de grandes proporções, que, numa esfera mais ampla viu surgir na contemporaneidade, em várias partes do mundo, uma multiplicidade de religiões, confissões, denominações, seitas, grupos e movimentos religiosos adornados por místicos e mágicos encantamentos que nesta "Nova Era"[6] de auto-ajuda, conta com o toque de magos, esotéricos e duendes com a proposta de aliviar o sofrimento humano. E é essa oferta de cura e o engajamento das pessoas em nome dela que se coloca como central para mim, principalmente no que se relaciona a escolha desse espaço como alternativa ao mal-estar[7].

A cura, que embora não seja uma novidade no catolicismo, uma vez que na religiosidade popular as benzedeiras e curandeiros sempre a praticaram, passa a acontecer com novas mediações, aprovada e estimulada pela hierarquia, em locais onde não era comum tal prática – Igrejas, grupos de oração, eventos carismáticos públicos – ganhando visibilidade e atraindo as pessoas. Os rituais carismáticos constituem um espaço aberto ao emocional, com uma mescla de emoção mística e excitação típica de espetáculos populares, que vem dando visibilidade a uma face do catolicismo que opera milagres, motiva a glossolalia (falar em línguas), promete curas, propõe o reencantamento do mundo, fazendo emergir a emoção, a alegria, o sentimento, a afetividade e transformando a vida dos "renovados pelo Espirito Santo". Assim, a RCC, na esteira de práticas rituais transformadas, possibilita experiências emocionais intensas, responsáveis, segundo os fiéis, por mudanças interiores com conseqüências subjetivas importantes, implicando em reestruturação de sentido e de identidade, representadas como cura.

Essa "nova" forma de religiosidade católica vem transformando as modalidades de transmissão da memória católica – ritos, práticas e conteúdo das crenças. Coloco em foco nesta apresentação duas vertentes: uma relativa às práticas transformadas da Igreja Católica, que envolvem transformações rituais e inclusões de práticas alheias ao universo católico, objetivando discutir a forma como as "novidades" são absorvidas e reordenadas nas dimensões institucional, doutrinária e nas práticas dos atores. Na outra vertente, questiono em que medida as práticas transformadas ou as inovações no catolicismo traduzem mudanças no imaginário católico. Será que a memória coletiva do catolicismo muda a partir dos

6. Ver La nébuleuse mystique-ésotériqueo, Françoise Champion (1990, p. 17).
7. Termo utilizado por Freud (1930) para referir a existência estrutural de uma tensão na relação do sujeito com a cultura, que resulta da oposição entre os registros da pulsão e da civilização.

novos elementos incorporados neste universo? Ou apenas traz para a cena fenômenos que, embora rejeitados, sempre estiveram presentes? Dizendo melhor, questiono se os rituais carismáticos não favorecem o aparecimento, no interior da igreja, de uma forma de expressão da fé inerente ao catolicismo brasileiro, cuja expressão se fazia presente apenas nas formas conhecidas do catolicismo popular. Vejamos os eventos.

A Missa de cura, os cenáculos e as inovações rituais

A Missa de Cura se destaca porque, diferente de uma missa comum, comporta o ritual de cura numa composição que muda um pouco a missa católica, sendo o ritual onde mais nitidamente identificam-se, na RCC, os aspectos mágico-religiosos[8] envolvidos com os milagres referidos pelos adeptos. À missa são acrescentados alguns rituais como benção do sal, da água e do óleo que posteriormente untam os fiéis, além dos testemunhos de cura que são um acontecimento à parte. Na Igreja de Nossa Senhora de Fátima, onde acompanhei algumas missas de cura[9], estas acontecem mensalmente, atraindo um grande público.

Na primeira parte da missa acontecem a bênçãos do sal, da água e do óleo. O sal é trazido pelos fiéis para ser bento e posteriormente utilizado como recurso para exorcizar o mal, uma vez que, segundo um informante, ele serve para prevenir mal olhado, feitiçaria e qualquer aproximação do Satanás. A água benta, elemento tradicionalmente usado entre os católicos, e disponível em bacias próprias na entrada das igrejas para as pessoas se benzerem, ganha uma importância especial na missa de cura. A maneira espetacular como é conduzido o ritual de benção e distribuição desse elemento confere uma importância muito grande a algo que, embora sempre estivesse disponível, há muito estava esquecido nas igrejas. O novo sentido, melhor dizendo, o sentido renovado da água benta mostra, entre outras coisas, a capacidade de renovação e readaptação que a Igreja Católica tem para se transformar, utilizando velhos elementos com uma nova roupagem.

Neste ritual, a água é inicialmente abençoada pelo padre diante das pessoas que observam atentamente. Após a benção da água, faz-se a distribuição entre os fiéis em grande estilo, quando o padre conduzindo o aspersor é seguido de seus colaboradores que portam baldes e bacias percorrendo os corredores da igreja e aspergindo água benta em todos. Os fiéis se aproximam para recebê-la exclamando frases do tipo: Glória

8. Toda religião envolve magia, embora estas sejam categorias diferentes, conforme trabalhadas em Weber (1994).
9. Essas missas acontecem, também, em outras igrejas e na Comunidade Católica Shalom.

a Deus! Obrigado Senhor! Aleluia! A água é muitas vezes jogada em grande quantidade em direção ao público, deixando muita gente molhada. O alvo desses banhos geralmente agradece com palavras de glória a Deus e parece sentir-se eleito. Perguntei a uma senhora que estava com a roupa molhada se isso não a incomodava. Ela respondeu que não, porque isso é sinal de que muitas graças serão alcançadas e de que a proteção divina será garantida em dobro.

Seguindo a literal chuva de bênçãos, a missa prossegue com a benção do óleo, elemento que protege e exorciza o mal daquele que é ungido. O padre benze o óleo e este é distribuído em imensas filas que se formam nos corredores para recebê-lo individualmente. O óleo bento é aplicado pelo padre e colaboradores na testa de cada um, com o sinal da cruz. Acompanhando as pessoas nas filas, observei que há muita compenetração na espera do óleo bento e que a emoção que se expressa nesses momentos é regida pela ordem sagrada da missa que está por vir. Uma jovem, ao meu lado, disse que estava vindo pela primeira vez e sentia que aquela missa iria lhe trazer a graça que esperava alcançar. Não sabia explicar o que era que sentia, mas estava muito emocionada e, no momento que recebeu o óleo na testa, lágrimas escorriam de seus olhos.

O tempo que antecede à missa propriamente dita é considerável – uma hora mais ou menos – e empresta uma abertura à expressão de sentimentos, incomuns nas missas convencionais. Esse tempo demarca uma diferença em relação à missa convencional, pois prolonga em muito o ritual. E isso, ao invés de inquietar os participantes, como na missa tradicional, onde muitas pessoas confessam escolher as missas mais rápidas para cumprir a obrigação da missa dominical, é tomado como algo positivo, pois a expectativa do milagre supera o cansaço. Aqui não há queixas e se acompanha tudo com fervor.

Após a colocação em cena desses rituais de benção em que a emoção toma conta dos participantes, a missa propriamente dita é iniciada, com um clima emocional muito diferente das missas católicas tradicionais. O sermão insiste na necessidade de buscar Jesus no dia-a-dia e cita passagens da Bíblia que falam das curas feitas pelo filho de Deus. Em vários sermões que ouvi, após a leitura do evangelho, o padre fala sempre em doenças espirituais, na cura dessas doenças e diz que esta implica em aceitar Jesus e a vontade de Deus. Essa seqüência lógica apresentada pelo padre é repetida enfaticamente e tem o efeito de incentivar as pessoas a mudarem suas vidas naquele momento. Na saída da missa ouvi muitos dizerem que iriam começar a freqüentar mais a igreja e iriam procurar um grupo da Renovação Carismática.

O que chama especial atenção nessas missas são as mudanças que atingem inclusive pontos "intocáveis" da missa tradicional. O sacramento

central, o momento fundamental e fundador do cristianismo, que é a Eucaristia, passa para segundo plano como mobilizador de sentimentos religiosos de comunhão com Deus. Embora permaneçam os sacramentos, na medida em que se introduzem outras mediações na missa, sua importância se desloca. As pessoas estão ali para receber curas, e por isso valorizam mais o momento em que isso é ressaltado. Enquanto na missa tradicional o ofertório e a comunhão são os mais importantes momentos do ritual, nesta o ponto alto é quando, após a comunhão, o padre sai em procissão com o ostensório contendo a hóstia. À medida que o padre vai passando com o ostensório, as pessoas se esticam para alcançá-lo e se entregam à emoção. Tocar a hóstia aumenta a esperança de obter cura para os males, segundo ouvi de muitas pessoas. Por isso, todas procuram tocar Jesus representado na hóstia consagrada ou colocar em contato com ele o retrato de parentes e amigos, bilhetes e outros objetos que trazem consigo para serem abençoados pelo sacerdote, visando obter algum milagre. Esse é um momento de grande emoção, no qual as pessoas jogam as mãos para o céu exclamando Aleluia! Glória a Jesus! O Senhor seja louvado!

Ao final da missa, pessoas que foram curadas são chamadas para darem seu testemunho, oportunidade em que se ouve histórias de curas variadas: tétano, problemas cardíacos, câncer, leucemia, tumor na cabeça, bexiga, depressão, etc, com agradecimentos emocionados e que muitas vezes provocam choro tanto do depoente quanto do assistente. Esses depoimentos sempre começam ressaltando que a cura foi graças à fé que se depositou na missa.

Os Cenáculos

Enquanto espaços de promoção da emoção e de visibilidade dos milagres, os Cenáculos se destacam como megaeventos que reúnem, em grandes áreas, geralmente ginásios esportivos ou estádios de futebol, milhares de fiéis. Em Fortaleza são promovidos anualmente inúmeros eventos, dentre os quais destaco o *Halleluya*, o *Renascer* e o *Queremos Deus*, por serem os mais importantes.

O *Halleluya* é um festival de música *Gospel* considerado o maior do país[10]. Apresenta-se como alternativa ao Fortal – também o maior do país em sua categoria, os carnavais fora de época. Criado e elaborado pela comunidade Shalom, no *Halleluya* os católicos cantam palavras evangelizadoras e "agitam o samba religioso no pé".

O *Halleluya* segue a lógica do espetáculo, composto de palco, equipamentos de som e muita ação. Para isso faz-se necessária uma super

10. Este evento acontece também em outras cidades como Brasília, Franca/São Paulo, Belo Horizonte etc. mas o de Fortaleza é o mais famoso, pois foi desta cidade que se exportou a festa para outros lugares do país

estrutura que implica providências relativas à promoção de um grande show popular, com equipes múltiplas de trabalho – comunicação, divulgação, música, técnica, vendas etc. O espaço onde acontece, o Parque do Cocó, concentra em seu interior a maior área verde de Fortaleza e se localiza às margens do rio de mesmo nome. É a mais importante área de preservação ambiental da cidade e permite uma grande concentração de pessoas em suas alamedas, quadras de esportes, arenas e amplos espaços livres, constituindo-se em um importante espaço alternativo para shows populares.

O publico do *Halleluya* são homens, mulheres, crianças e, principalmente, jovens que cantam e dançam animados pelo som das bandas que se revezam no palco, num clima de animação e alegria equivalente à do carnaval fora de época. Na seqüência da festa, as coisas se passam da seguinte maneira: dois apresentadores animam a platéia incitando todos a dançarem e se alegrarem e apresentando atrações como grupos de danças ao estilo "Aeróbica do Senhor", do Pe. Marcelo Rossi[11] e a presença de cantores conhecidos do público, bem como grupos musicais como o Pagode Cristão "Só pra *God*", "*Haguidemi*" e vários cantores. Ressaltam a cada momento que é possível se animar alegremente e viver momentos de descontração e euforia, soltando o corpo, dançando e cantando da mesma forma que os participantes do Fortal, com a vantagem de que nesta festa não precisam ingerir bebidas alcoólicas ou drogas, pois "o motor é o Senhor" e o "entusiasmo vem do Espírito Santo". Portanto, dizem os animadores: "Vocês querem dançar? Então pulem, levantem os braços, soltem o corpo. Vamos nos alegrar com o Senhor Jesus. Ele quer a alegria de vocês".

Apesar dos acontecimentos variados a tônica desta festa é a manifestação efusiva de alegria através de danças, palmas, cânticos, e testemunhos que arrastam o público numa onda de emoção. Não há recato ou recolhimento, alegria é a palavra de ordem. Todos devem "se alegrar no Senhor". Essas manifestações efusivas se aproximam dos rituais pentecostais, principalmente no que se refere ao clima produzido pelos animadores através de um mega serviço de sonorização, dos shows de cantores *Gospels*, dos grupos de dança, das pregações, dos testemunhos, tudo convenientemente intercalado.

Após três dias de festa o evento é encerrado com uma missa celebrada pelo Arcebispo de Fortaleza Dom José Antonio. Entre outras coisas, a presença do Arcebispo vem confirmar a aceitação e importância do evento para a hierarquia da Igreja.

---

11. Padre que se tornou famoso como cantor e autor da "Aeróbica do Senhor", primeira de uma série de músicas que compôs, explodindo em vendas.

O Queremos Deus é um encontro promovido pela Secretaria da RCC em Fortaleza, com a colaboração de todas as comunidades carismáticas e o apoio da Arquidiocese. O último que assisti, realizado no Estádio Castelão, teve a participação estimada em 60 mil pessoas que se reuniram para orar, louvar, cantar, receber orações de cura, ouvir testemunhos e participar de missa solene, tudo planejado com base em uma super estrutura.

O público é atraído pela promessa de curas e milagres anunciados nos meios de comunicação, especialmente nas rádios católicas. O clima "produzido" pelos animadores, através de música, pregações, preces e anúncio de *testemunhos* incentiva a alegria e o engajamento das pessoas numa onda de emoção. O Espírito Santo é invocado e, segundo o animador, enche de graças os presentes. Estes são instigados a orarem em línguas e o estádio é tomado pelo som de balbuciados incompreensíveis. Enquanto isso milagres e curas são anunciadas.

Da mesma forma que no *Halleluya*, as atrações se revezam no palco entre apresentações de cantores, coreografias de danças, testemunho de curas e conversões. Existe o serviço de aconselhamento ou "S.O.S. de Deus" em direção ao qual as pessoas com problemas devem se dirigir. O "S.O.S. de Deus" é uma espécie de aconselhamento espiritual *à la carte*, que funciona como um serviço de plantão, oferecendo ajuda aos que estão sofrendo e buscando apoio para resolver seus problemas. O dispositivo de funcionamento é o seguinte: duas cadeiras frente a frente são isoladas por uma fita e espalhadas por todo o estádio, com um cartaz indicando o serviço. Uma ou duas pessoas com a Bíblia fazem o atendimento orando e fazendo imposição de mãos. Segundo uma informante o trabalho deles é ouvir e fazer oração de cura, mas quem opera é Jesus. O conselheiro recebe a revelação do Espírito Santo e identifica a causa do problema. Se for apenas espiritual, a oração e imposição de mãos resolvem. Entretanto, quando se trata de problemas relacionados a questões de relacionamento e dificuldades pessoais, eles aconselham a procurar o Ministério de Aconselhamento da comunidade para ser acompanhado.

O Renascer é um retiro de carnaval organizado pelo Shalom, que reúne em um ginásio de esporte, durante três dias, grande número de pessoas para atividades como cursos de formação, seminários de vida no Espírito Santo, orações, palestras, pregações, cânticos de louvores, confissão, missa, adoração do Santíssimo Sacramento, tudo temperado com muita emoção. E também o serviço de aconselhamento para atender as pessoas.

O ritual começa sempre com cânticos de louvor e muito incentivo ao engajamento no clima de euforia, seguido de orações, pregações e teste-

munhos. Sessões de cura e de glossolalia são intercalados com muita animação, que fica por conta da música alta e dançante.

A mudança de vida é a principal temática trabalhada neste evento. Por isso o Espírito Santo e Jesus são invocados, a cada momento, para realizar milagres, curas e transformar a vida das pessoas. Apelos à **mudança de mentalidade** são feitos a Jesus entre os pedidos para curar doenças, depressões, desavenças na família e dificuldades de relacionamento. Mudar de mentalidade implica se libertar de "crenças erradas" (umbanda, espiritismo e magia negra), essas que fazem a "mentalidade ser errada". Todas as falas relativas às mudanças e que incentivam a conversão são precedidas por música alta e dançante, levando as pessoas a se envolverem num clima de euforia, cantando e dançando junto com os cantores e dançarinos que se revezam no palco. Isso desperta os sentidos para ouvir os **testemunhos** intercalados por cânticos de louvor, que mantêm o clima emocional favorável ao "toque de Jesus" e prepara para a sessão de curas espetaculares que acontecerá em seguida. As sessões de cura também são intercaladas pela euforia do canto e a alegria da dança.

As pessoas são informadas a respeito dos dons do Espírito Santo e sobre a imposição de mãos para a cura. Demonstra-se, através de relato, o poder deste procedimento, capaz de curar câncer e outros males. É dito que todos têm esse poder e que se deve fazer oração de cura em qualquer lugar, praticando a imposição das mãos.

Neste evento, o momento mais importante é o "Batismo no Espírito Santo", para o qual as pessoas são preparadas nos três dias de ritual. Este é o ponto alto da festa e acontece no último dia. A efusão ou toque do Espírito Santo é sentida pela emoção que toma o corpo da pessoa. O orador apela à sensibilidade dos presentes, no sentido de deixarem as emoções fluírem livremente e estas se expressam através de exclamações de louvor, orações monossilábicas, braços levantados e muitos pedidos. As pessoas, principalmente as que irão receber o Espírito Santo pela primeira vez, são alertadas sobre as sensações que irão experimentar. O pregador identifica cada sensação e atribui um sentido a elas: "Você agora esta sentindo um arrepio pelo corpo. Muitos poderão desmaiar, mas não se preocupem, se entreguem sem medo a este momento. É o Espírito Santo que esta entrando". Em seguida as pessoas são convocadas a ficarem em filas na arena central em frente do palco, onde receberão o Espírito Santo. Este momento é de grande emoção e muitas pessoas que estão nas filas começam a orar em línguas, outras choram, algumas caem e são amparadas pelos vários assistentes que estão rondando as filas. Os que permaneceram nas arquibancadas se dividem entre os

que impõem as mãos sobre os que estão na arena central e oram em línguas e os que ficam observando a cena.

As práticas rituais transformadas

É na linha da cura de almas e dos grandes espetáculos que a RCC transforma os rituais católicos e faz sucesso. Tanto os Cenáculos quanto as Missas de Cura são rituais onde se evidencia a inserção de alguns elementos que emprestam uma nova configuração às praticas católicas, ao mesmo tempo em que interrogam a doutrina da Igreja. Isso certamente mobiliza reações e críticas e exige que se justifique teologicamente a presença de práticas incomuns nos rituais católicos tradicionais. As novidades incluem glossolalia, efusão do tipo místico, intensidade das expressões emocionais, batismo no Espírito Santo e a cura, com imposição de mãos e, às vezes, exorcismo. Na missa os elementos novos que aparecem como sal, óleo, rituais de cura, mudam o foco dos momentos de maior importância da missa tradicional, com troca dos grandes sermões pela participação ativa dos fiéis, que são solicitados a dar seu testemunho de cura.

A força de mobilização da Renovação Carismática torna-a um movimento de grande importância dentro da Igreja, no sentido de recuperar seus adeptos que migraram para o pentecostalismo protestante. Não é novidade o fato de que a Igreja Católica tem historicamente procurado se adaptar às exigências da modernidade transformando seu dispositivo institucional quando o percebe enfraquecido diante destas exigências. No livro *Tous les chemins ne ménent plus à Rome,* Luneau, Willaime, Hervieu-Léger (1995), entre outros autores, discutem as transformações que têm como objetivo sustentar o poder católico na sociedade moderna. Trabalhando a conversão de adultos ao catolicismo na França, Bremond D'Ars mostra que as comunidades católicas se renovam a partir destas adesões e mudam a percepção dos espaços de sociabilidade católica. O autor discute também essas adesões como provocadoras de transformação nas modalidades de transmissão da memória católica: ritos, práticas e conteúdo das crenças (D'Ars, 2003, p. 20). Penso que as transformações que acontecem para receber os *renovados pelo Espírito Santo* são, na verdade, (re)apropriações de práticas existentes no imaginário religioso brasileiro.

Renovação Carismática Católica e o estilo pentecostal

No Brasil, parece que o sucesso das igrejas pentecostais, com a conseqüente perda de católicos[12], motiva a entrada da Igreja Católica

12. Sobre o tema ver Nicolau (1997).

na onda dos movimentos de purificação religiosa, que toma corpo nos anos 70 com a "terceira onda" das igrejas pentecostais. Esta "terceira onda" refere-se à forma como Freston (1994) descreveu o desenvolvimento do campo pentecostal no Brasil, ordenando-o em três ondas. A primeira abrange o período de 1910 a 1950, cuja ênfase foi o batismo com o Espírito Santo, certificado pelas **línguas**. A segunda onda, nomeada por Mariano (1996) de pentecostalismo neoclássico, teve início na década de 50, com a criação da Cruzada Nacional de Evangelização. Eles iniciaram o evangelismo baseado na cura divina, que acelerou sua expansão pelo país. A terceira onda, designada de neopentecostal, começou na segunda metade dos anos 70, crescendo e se fortalecendo no decorrer dos anos 80 e 90, caracterizando-se pela ênfase dada ao exorcismo das forças demoníacas (Mariano, 1996, p. 25 e 26). Foi nesta onda que surgiu a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus caracterizadas por um proselitismo forte, com um audiovisual religioso largamente inspirado pela prática dos tele-evangelistas norte-americanos, não mantendo mais nenhuma relação com o protestantismo histórico europeu e norte-americano[13].

Este estilo da terceira onda, somado ao evangelismo da cura divina da segunda onda, cria uma concorrência forte pela alma dos fiéis, que faz proliferar as denominações religiosas. E a Igreja Católica entra nessa disputa, assumindo a mesma linha de envolvimento emocional dos fiéis e desenvolvendo um estilo muito próximo das igrejas pentecostais no que concerne à performance dos rituais, aderindo a uma forma de exteriorização da fé movida pelo clima emocional. Quero ressaltar que as aproximações entre religião emocional, religião carismática, campo pentecostal etc., aqui discutidas, referem-se principalmente ao aspecto das mudanças introduzidas no seio da Igreja Católica em relação à emocionalidade, à cura e às relações entre os leigos nos espaços de sociabilidade. Mas, como veremos, existem diferenças doutrinárias importantes que tornam catolicismo e protestantismo duas correntes religiosas completamente distintas, forçando o clero a refletir sobre a entrada de práticas alheias a doutrina católica.

Surgindo no contexto pós-conciliar em que aparecem os movimentos de revivescência espiritual da Igreja Católica, os quais propunham uma experiência religiosa fundamentada na doutrina, na tradição, na procura da santidade pessoal e na assídua prática sacramental, a RCC foi considerada, desde sua origem, como fenômeno próximo ao pentecostalismo protestante, uma espécie de "ramal evangélico" da igreja católica ou

13. Sobre este ponto de vista ver Laplantine, 2003.

pentecostalismo católico[14], cujo estilo religioso enfatiza os cantos e preces em voz alta, as expressões corporais, as promessas e **testemunhos** de cura, bem como a larga utilização da Bíblia, aspectos que aproximam os dois pentecostalismos.

O pentecostalismo, de um modo geral, caracteriza-se por sua emocionalidade, estimulada abertamente através do ambiente criado nos templos e da dinâmica dos rituais (Oro, 1996, p. 51). Os templos pentecostais utilizam um serviço de sonorização que intercala músicas românticas e hinos apoteóticos. O microfone e os alto-falantes são manejados de forma a estabelecer o clima emocional, quando o volume é convenientemente alterado. O discurso do pastor, geralmente "inflamado", é dirigido ao fiel numa maneira que revela intimidade, convocando manifestações de gestos ou expressões verbais como aplausos, braços erguidos, aleluias, glória a Deus etc. O clima que se cria é contagiante, dominado por manifestações pessoais de risos, choros e louvações, aumentados de forma a culminar muitas vezes com transe ou semitranse. No pentecostalismo, embora exista diferenciação de uma denominação para outra, não existe silêncio e concentração. Ao contrário, prevalecem manifestações espontâneas ou repetitivas às proposições dos pastores, as quais, muitas vezes, se transformam em gritos. Os crentes encontram nos templos um clima psicológico e espiritual que favorece o alívio das tensões cotidianas, pois os cultos, permeados por vibrantes **testemunhos**, emocionantes depoimentos de fiéis convertidos, além das cenas chocantes de endemoninhados, de exorcismo e de curas, causam um profundo impacto psicológico nos participantes, que saem descrevendo a sensação de que aquele foi um grande acontecimento, uma **benção**. O certo é que o pentecostalismo, pela importância que dá à emoção[15], oferece aos fiéis a liberdade de poder expressá-la, culminando muitas vezes com uma catarse coletiva.

A religiosidade pentecostal é marcada pela atualização e contemporaneidade que imprime aos dons do Espírito Santo: dom de língua (glossolalia), de interpretação (das línguas), de evangelização, de cura, de profecia, de sabedoria, de discernimento dos espíritos e de milagres. Muitos autores identificam a **glossolalia** como a marca do pentecostalismo, constituindo-se em um ato de louvor que revela o **batismo no Espírito Santo**, o encontro com Deus, sinal de santificação (Oro, 1996 e Corten, 1996, entre outros). O **falar em línguas** é um

14. Segundo Hebrard, 1992 e Carranza, 2000, a RCC no Brasil, sofreu mudanças que a fizeram recusar este rótulo. Entretanto, utilizo esta expressão baseada em suas características.
15. Corten destaca este aspecto em dois capítulos de seu livro *Os Pobres e o Espírito Santo* (1996).

dos fenômenos mais importantes no contexto da emocionalidade pentecostal, sendo uma experiência de euforia emocional, de alegria plena, descrita pelos informantes como algo da ordem do incomparável e do indescritível.

Este modelo é assimilado pela RCC. Embora existam diferenças doutrinárias importantes, como devoção mariana, sacramentos etc., e outras diferenças que distanciam totalmente os dois pentecostalismos (concepção de autoridade, de obediência e de pertença à Igreja Católica), observam-se nela todas as manifestações das igrejas pentecostais – glossolalia, efusões do Espírito, Repouso no Espírito, imposição de mãos, curas[16] – e os aspectos rituais que conduzem ao clima emocional como cânticos, palmas, danças e expressões espontâneas, conforme descrição dos eventos. Em relação às crenças assiste-se a *reentrée* do demônio como causador do mal, acompanhado da revitalização de práticas de cura e rituais de exorcismos, práticas comuns nas igrejas pentecostais.

Os eventos e rituais carismáticos são celeiros de uma prática religiosa cuja marca é a emotividade, afetividade e espontaneidade atuando como meios de comunicação com Deus; a referência constante de sensações como indicativas de experiências místicas e certeza da presença de Deus; a necessidade de milagres como prova de existência divina; e, finalmente, o batismo no Espírito Santo.

Em termos da experiência religiosa que fundamenta teologicamente a RCC, destaco o **batismo no Espírito**[17], pois este demarca um momento importante na adesão ao movimento, significando uma mudança nas relações da pessoa com Deus e, conseqüentemente, com o mundo. Quero assinalar o sentido do batismo no Espírito para o sujeito. Este é um dom de Deus que deve ser cultivado pela conversão de vida, a partir da qual o sujeito se dispõe a fazer a vontade divina e se dá pela crença de que é possível que Deus cure, liberte, faça milagres. Estes acontecem através da **cura física e interior**, da **resolução de problemas pessoais** de qualquer ordem, levando o sujeito a se converter e estimulando-o a ser **testemunho de fé cristã**, o que por seu turno motiva a adesão ao movimento ou traz aqueles que estão afastados da Igreja. Isso implica em um duplo movimento terapêutico: salvar a pessoa e convertê-la, o que é, claramente, um discurso pentecostal.

16. Experiências que acontecem num clima de grande emoção podendo provocar êxtase e catarse.
17. Este tem como referência bíblica a passagem de Atos 2.1-13, onde se narra o acontecimento de Pentecostes.

Renovação Carismática Católica e catolicismo popular

As mudanças que o Concílio Vaticano II introduziu no espaço religioso católico, se por si só não provocaram, favoreceram as transformações que paulatinamente permitiram que se produzissem práticas como essas. O clero, inicialmente cauteloso, reorientou sua postura deixando de combatê-las e passando a incorporá-las em nome de um "interesse cristão" evangelizador, que pretendia iluminar a massa de católicos. Isso implicou em 'ressignificação' da religiosidade católica, através da apropriação de elementos simbólicos do pentecostalismo, bem como em recomposição de uma matriz popular, reformulando componentes saídos da dimensão terapêutica do catolicismo de origem ibérica. Esta dimensão foi combatida pela Igreja em nome de uma racionalização do catolicismo, tornado-o fortemente racionalizado e eliminando essas experiências pelo seu conteúdo de descontrole emocional e de forte apelo ao misticismo e às crendices. Contudo, no Brasil, o combate ao Catolicismo Popular e às crendices sempre foi difícil, o que me leva a pensar que temos um catolicismo moderno com traços medievais, ou seja, com características modernas e antimodernas.

O catolicismo, no Brasil, foi adotado entre as populações afro-brasileiras pelo fato de ser uma religião de mediação, composta por vários santos e outros elementos que lhe dão uma feição completamente diferente do monoteísmo judaico, do monoteísmo islâmico e do monoteísmo protestante. E é, em grande parte, através do Concilio Vaticano II que se tenta mudar isso, uma vez que ele se esforçou por suprimir as mediações. Se o Concílio teve virtudes por abrir a visão estreita da Igreja para certas coisas, ao mesmo tempo descaracterizou um pouco o que é próprio do catolicismo e que foi construído em dois mil anos de história, que são justamente as mediações. Pe. Carlos[18] disse que houve um esforço muito grande por 'cristocentrizar' e racionalizar o catolicismo, o que acabou por aproximá-lo do protestantismo, via modelo pentecostal. Mas, na verdade, a recomposição pentecostal, se dá numa via de mão dupla. Digo isto baseada na hipótese de François Laplantine, para quem a reativação do caráter mágico, emotivo e sentimental do pentecostalismo, não sai do protestantismo popular, mas do catolicismo popular (Laplantine, 1999, p. 109). A partir do que diz o autor, posso afirmar que o pentecostalismo tomou sua feição característica porque resgatou elementos da matriz popular católica, permitindo um 'reencantamento' de suas práticas. Para o autor:

18. Um Padre que entrevistei, com formação em Ciências Sociais e professor universitário.

PERGAMUM
BCCE/UFC

> As novas Igrejas pentecostais procedem a uma resacralização, uma reclericalização das instituições religiosas. Tanto que os pregadores se autoproclamam **Bispos**, os templos, são, às vezes, chamados de **santuários** e sobretudo a afirmação da presença do Espírito através dos carismas parece muito mais próxima dos sacramentos católicos da eucaristia, do que tudo isto que no protestantismo visa à acentuar a distância entre o homem e Deus (Laplantine, 1999, p.109).

Também Novaes (1999), em um trabalho sobre o pentecostalismo brasileiro, afirma que este resulta de um encontro cultural entre elementos do cristianismo universal, sobre um território nacional historicamente construído como católico e fortemente marcado pela presença dos povos africanos e influências indígenas (1999, p.128). Assim, estou convencida de que a 'pentecostalização' do campo religioso age, freqüentemente, no sentido de uma 'recatolização'. Por isso, a grande maioria dos crentes é de origem católica, mais precisamente de oralidade, nas quais não há fronteiras muito nítidas entre a fé cristã, as crenças indígenas, afro-brasileiras e espíritas. Nessa matriz mágico-religiosa, a prática da cura é certamente uma das dimensões maiores. "O batismo no Espírito, o carisma da cura e o exorcismo integram e reinterpretam não somente tudo isso que vem do catolicismo popular, mas também os componentes africanos e indígenas dessas sociedades" (Laplantine, 1999, p.110).

Penso que os elementos pentecostais que se reordenam na Igreja Católica são, na verdade, remanescentes desta matriz do catolicismo popular e, por isso, se adaptam tão prontamente à prática dos fiéis. E isso tem um peso efetivo para atrair os católicos em direção ao movimento carismático. Pois, somada às práticas performáticas existe, antes de tudo, uma estrutura subjacente – no sentido de Lévi-Strauss – que atrai os fiéis.

Existem ainda outros elementos que se unem para recompor as práticas de cura, principalmente no que se refere à cura psicológica. Vejamos.

A Dimensão da cura psicológica no espaço católico

A dimensão da cura psicológica se apresenta, no espaço católico, quando a Igreja passa a valorizar a dimensão do sujeito através do processo de 'resignicação' do cristianismo, que propicia um novo estilo de prática católica com as mudanças instituídas neste campo. Abordando a maneira de viver a fé nos espaços restritos das comunidades emocionais, observando as práticas sociais particulares, e os símbolos que adquirem novos sentidos e orientam a construção coletiva das representa-

ções do religioso, pode-se entender o sentido reestruturado dos hábitos e costumes religiosos que são significados como cura.

Para François Laplantine, a especificidade dos cultos modificados das igrejas tradicionais é que eles não são mais de conservação, mas de "conversão e de demonstração" (Laplantine, 2003. p.14). Pensando antropologicamente a religião na modernidade, o autor faz uma análise crítica do "*retour du religieux*" considerado um dos fenômenos sociais e culturais mais significativos da modernidade dos anos 1970-1990. Para ele, este fenômeno se constitui em uma série de respostas – diversificadas e contraditórias – à crise da modernidade.

> O desenraizamento, o encontro de culturas, a aceleração dos tempos, a dúvida generalizada sobre as certezas da tradição e as promessas da modernidade, o fato das sociedades não poderem satisfazer as aspirações e as angústias que elas suscitam conduzem, a partir dos anos 1975 a uma 'recomposição' disso que, em toda sociedade, dá significação e valor aos comportamentos e religa os homens entre eles: o religioso[19] (Laplantine, 2003, p.12).

Para o autor, a reconquista do sentido se efetua no campo do religioso, às vezes, de forma surpreendente, escapando à antropologia.

Uma das linhas de análise mostrada por Laplantine é a que focaliza, como uma das coisas mais importantes das religiões transformadas, a reconstrução das identidades confiscadas[20], perdidas ou, mais freqüentemente, problemáticas.

Para entender os processos de transformação das religiões, o autor agrupa-o em duas direções principais. Uma primeira direção ignora as fronteiras religiosas e também extra-religiosas características dos tempos das civilizações 'tradicionais' ou 'racionais', com novidades produzidas por sincretismo ou mestiçagem, onde aparece o inédito como a umbanda no Brasil, o '*New Age*' nos Estados Unidos, '*l'Age du Verseau*' no Quebec, a cerimônia nas pirâmides de Teotihuacan, que re-agrupam os novos crentes vindos de horizontes espirituais diferentes.

Uma segunda direção é a que se fecha sobre suas fronteiras, com as religiões podendo reagir à modernidade, revalorizando as tradições que não se misturam, mas pelo contrário, enfrentam-se. É o rejuvenescimento de todos os integrismos e todos os fundamentalismos que se observa

19. Tradução livre.
20. Apesar de considerar a analise que focaliza o "reencontro da identidade" como de extrema pobreza epistemológica, diz que ela é de uma temível eficácia ideológica (2003, p. 16).

há trinta anos, tanto no catolicismo quanto no protestantismo, islamismo ou judaísmo (Laplantine; 2003, p.12).

É nessa segunda direção que podemos entender a transformação do catolicismo após o "agiornamento" do Vaticano II, quer dizer, da adaptação aos valores da modernidade. A hierarquia católica se engaja numa crítica da secularização, de ruptura com a modernidade, e entra, além disso, numa competição com as outras tradições, principalmente com o pentecostalismo protestante, na disputa pela alma dos fiéis, dando ênfase à espiritualização e à "cura divina", ao "Jesus curador", ao "Cristo médico". Nesse enfrentamento, ela trabalha com as armas do concorrente[21], seguindo o princípio da pluralização de elementos que podem vir de diferentes famílias de pensamento religioso contemporâneo – que Laplantine reúne em dois grupos distintos: Igrejas e seitas (no sentido de Troeltsch), de uma parte, e gnoses e cultos, de outra parte. (2003, p.18). Embora o autor coloque o catolicismo exclusivamente no primeiro grupo[22], afirmando que a lógica de um não pode se reduzir a do outro, ele escolhe exemplos de grupos gnósticos[23] que se situam no espaço de atração cristão e se autodenominam assim[24].

Isso nos permite pensar a renovação carismática, na direção contrária, como exemplo de um movimento que, embora estando no primeiro grupo (das igrejas e seitas), incorporou alguns elementos que estão no segundo grupo, principalmente na dimensão terapêutica[25], característica das sensibilidades religiosas modernas. Assim, ela se mantém tanto na linha da Igreja e seita, que estimula a linguagem do engajamento, da conversão, da decisão em dizer "sim a Jesus", privilegiando freqüentemente a edificação moral, quanto na linha das gnoses que insistem na via do conhecimento, da busca de estados de consciência superiores, de combinação e de fusão com o sagrado que, no caso da RCC, não se dá no sentido de uma união cósmica ou de uma viagem no tempo para reencontrar lembranças de vidas anteriores, mas no sentido do conhecimento de Deus que, por conseqüência, promove o autoconhecimento, pois: "Crescer no conhecimento de Deus é crescer no conhecimento de si, pois eu sou a imagem e semelhança de Deus" (informante).

21. Sendo vista como a versão católica do pentecostalismo (Laplantine, 2003, p. 24).
22. Ver características que o autor atribui a cada grupo em Laplantine, 2003, p. 18 e ss.
23. Cientologia, Meditação Transcendental, Hare Khishina etc. da nebulosa mística-esotérica, como define Françoise Champion, 1990.
24. Caso da Science Chrétienne.
25. Laplantine aproxima seitas e gnoses a partir do caráter emocional, efusivo e fervescente (op. cit., p. 24).

As (re)apropriações e seu reflexos na doutrina

Em relação às expressões emocionais que são adotadas pelo catolicismo, sabe-se que não existe nenhuma forma de religiosidade que não implique em certo grau de emoção, assim como não existe nenhuma forma de religiosidade que não implique em espetacularização. Toda forma religiosa tem um certo grau de emoção, pois toda religião implica numa experiência do sagrado onde a emoção sempre está presente. Mas, a forma emocional que se apresenta na RCC é uma forma específica de emoção que se externa, tornando-se visível, pois diz respeito a uma reconfiguração do corpo do fiel, assim como do *corpus* religioso na Igreja Católica, que passa de um corpo recolhido para um corpo performático com uma grande dimensão de espetacularidade. E isso se reflete também na doutrina católica, pois ela passa a atribuir uma centralidade à experiência, tornada possível na medida em que traz o Espírito Santo para o palco. Os dons do Espírito Santo retornam na IC[26] de uma forma poderosa, permitindo aos ungidos um sentimento de poder pessoal muito grande. E ele se torna o elemento de atração que permite a relação com a magia, com o corpo, com a estrutura performática, com toda a herança pagã, permitindo também bricolagens importantes com formas religiosas modernas como as da *nébuleuse mystique-ésotérique* (Champion, 1990), cuja característica é estimular experiências interiores de **autoconhecimento** e de investimento no **crescimento pessoal**, conforme discutido anteriormente.

Se a intenção é trazer os católicos de volta à Igreja, todos se rendem à força do Espírito Santo e criam-se dispositivos objetivos e subjetivos para inserir os "novos" elementos.

No que se refere às práticas relativas à cura que interrogam a Igreja – batismo no Espírito Santo, imposição de mãos, unção de óleos, efusão do Espírito e ritual de libertação – há uma preocupação por parte dos teólogos no sentido de pensar uma maneira de justificar teologicamente a incorporação dessas práticas que inovam os rituais católicos. Assim, o clero – ao deparar-se com práticas rituais que, embora satisfaçam o gosto dos fiéis, vêm muitas vezes se contrapor à doutrina católica –, procura pensar se elas, tal como são praticadas nas correntes pentecostais de hoje, respondem aos critérios habitualmente reconhecidos para que um rito possa ser aceito como católico. A **imposição de mãos**, por exemplo, considerada como meio privilegiado para exorcizar o mal entre os pentecostais, passa a ser valorizada nos rituais de cura católico e se populariza como uma prática que não era comum entre os fiéis. Sobre

26. Abreviatura de Igreja Católica.

isso desconheço algum trabalho que pense a inserção dessa prática, mas podemos pensá-la no contexto da discussão sobre práticas leigas, uma vez que ela é relativa ao exorcismo e está ligada à concepção do demônio como causador do mal. A imposição das mãos vem divulgar entre os católicos a crença que atribui todo mal às forças maléficas dos espíritos das trevas. Assim, o pensamento contra o mal pode emanar das mãos e expulsar o demônio que provoca o distúrbio, o que é possível de ser feito por qualquer pessoa. Os rituais de exorcismos católicos, tradicionalmente praticados por sacerdotes especialmente treinados para exercer essa função, vêem-se ameaçados em sua exclusividade de função clerical e por isso fazem parte das preocupações da Igreja relativas ao lugar do leigo[27]. Com a popularização desta prática, qualquer um pode exercê-la.

Em relação ao **batismo do espírito**, alguns estudos se propuseram a questionar se ele, ao ser incorporado pela Igreja, não contradiz os sacramentos já existentes do batismo, da confirmação e da eucaristia. Quesnel (1996, pp. 155-160) refletindo sobre o batismo no Espírito Santo no seio da Igreja Católica, diz que o movimento carismático absorve o batismo no Espírito propondo-o como uma segunda benedição, ou como rito que sanciona a segunda conversão. O autor questiona se isso não provocaria um duplo emprego dos sacramentos e até que ponto a doutrina católica pode absorvê-lo sem ferir seus preceitos. A inserção do batismo no Espírito foi possível na medida em que a Igreja lançou um olhar favorável a este ato, ao reconhecer que ele vem preencher um "lugar vazio". Segundo o autor, foi identificada a existência de um "lugar disponível para uma 'segunda benedição' que consagrasse uma conversão efetiva do sujeito" (Quesnel; 1996, p.157). Ele diz que não existe na teologia clássica da IC, um rito tão afeito quanto esse do batismo no Espírito Santo. E, uma vez reconhecido que existe um vazio ritual a ser preenchido para honrar a segunda conversão, Quesnel diz que se verificou se o batismo no Espírito, tal como é praticado pelos pentecostais, corresponde ao critério de verdade teológico da Igreja Católica. Tal verificação submeteu o batismo no Espírito a um discernimento[28], após o qual ele foi aceito. Da mesma forma se procede em relação a outros ritos incorporados a partir da demanda dos fiéis.

Além do critério de verdade sobre o qual se assenta a incorporação de um rito, existe ainda o da seriedade e utilidade para a Igreja. Em outros termos, questiona-se até que ponto o batismo no Espírito, por exemplo, é dado, ou não, a "edificação comum" (expressão atribuída a São

27. Sobre isso ver Maués, 1995 e 1998.

28. Chamado tradicionalmente de "discernimento dos espíritos", obedece a critérios (8) estabelecidos para reconhecer se o movimento ou inspiração se conforma à vontade divina (Quesnel, op. cit., p. 158).

Paulo em 1 Co 14, 26). A resposta positiva levou à aceitação do que antes era visto com desconfiança, o que evitou, de uma certa forma, que as comunidades carismáticas, e os católicos pentecostais de um modo geral, fossem obrigados a deixar a Igreja.

Com relação ao lugar que ocupam a afetividade e emocionalidade, o critério que o autor aponta é o da discrição e da medida, pois o que desconcerta um grande número de cristãos clássicos nas reuniões carismáticas é justamente o lugar que ocupa a afetividade e o caráter sempre excessivo de suas celebrações, o que já fora denunciado desde São Paulo nas assembléias de Coríntios 51 Co 12-14. Nas reuniões joga-se muito com a sensibilidade, o que exige cuidado. Por outro lado, pode-se considerar que a liberdade de comportamento ao ritmo do Espírito, tal como é praticada nos grupos de renovação, interroga utilmente os cristãos habituados às celebrações mais bem comportadas, muito sensatas, sobre o fato de que estas interessam cada vez menos aos fiéis (Quesnel; 1996, p.159).

O autor conclui positivamente a favor das mudanças e incorporações rituais, reconhecendo que a teologia católica, insistindo sobre o dom permanente de Deus que é dado pelos sacramentos, e desconfiada em relação a uma valorização da subjetividade, deu muitas vezes um caráter quase intemporal ou impessoal à força da universalidade. E que, portanto, dar a devida importância à *démarche* do sujeito é certamente uma de suas tarefas. Ao longo de sua história a Igreja Católica tem sido maleável em relação a certos sacramentos e a alguns ritos, às vezes até de origem pagã. Quando uma necessidade dos fiéis é identificada, cabe à Igreja se interrogar, aos teólogos refletir, ao magistério discernir, afastar, favorecer ou reorganizar uma prática. Segundo o autor, a hierarquia não inventa, mas reflete sobre o que comparece no campo cristão (Quesnel; 1996, p.160).

Bem, mas o que motiva a revisão das práticas católicas parece ser mais a competição pela alma dos fiéis, estando a cura no centro desta disputa. Ela traz procedimentos rituais caracterizados pelo excesso e por manifestações estranhas ao universo católico. Isso, a princípio, provoca reações e críticas. Essa fé exaltada, resultado do contato das pessoas com a divindade, culminando, às vezes, com rumores e gritos sufocados, soluços, votos, pedidos, agradecimentos em voz alta, glossolalia, choro etc. próprias das práticas pentecostais protestantes, aproximam a RCC da proposta ritual do pentecostalismo, trazendo ao mesmo tempo para a Igreja o "perigo" constante de uma aproximação excessiva. Quero dizer que os rituais emocionais, alegres e repletos de curas espetaculares, aliados a maior utilização de elementos mágicos pelos carismáticos irrompem na Igreja Católica não sem conflitos e divisões.

E isso provoca resistência tanto da ala progressista, quanto por parte de alguns setores da Igreja e de algumas paróquias, bem como dos próprios fiéis. Nas missas os carismáticos se destacam dos católicos tradicionais, que são menos efusivos em suas manifestações de fé, sendo uma das preocupações dos dirigentes o excesso de euforia, que muitas vezes provoca rejeição nos demais católicos, além de descaracterizar a identidade católica. Mas, o fato é que os carismáticos, em sua ênfase aos dons ou carismas do Espírito Santo na vida das pessoas, reatualizam uma espiritualidade e misticismo fundantes da própria Igreja ou, para dizer melhor, do próprio cristianismo, sufocado ao longo do processo de "rotinização do carisma". Ao mesmo tempo em que exacerba o lado mediúnico do cristianismo, a RCC efetua um importante resgate de fiéis para o catolicismo aparentemente tão secularizado e desencantado nos últimos tempos.

Esse novo estilo católico vem de encontro a um tipo de catolicismo tradicional em que a emoção religiosa se expressa de forma diferente, pautada num modelo mais sóbrio, recatado, cujas manifestações externas são contidas e expressas numa outra performance determinada por uma *fé racionalizada,* que busca o sentido religioso pela conscientização, razão e fé. Mas, se a intenção é trazer os católicos de volta a igreja, todos se rendem a sua força e criam-se dispositivos objetivos e subjetivos para inserir o movimento e mantê-lo submetido à hierarquia. Assim, a emoção, inicialmente olhada com desconfiança, entra na religião institucional e vence as resistências da ortodoxia. Primeiro, com força irresistível, penetra nos meios protestantes que lhe eram, em princípio, hostis. E o seu sucesso, segundo Hérvieu-Leger (1987), está no eco que recebeu a predicação pentecostal da conversão, abrindo caminho para a experiência sensível da santificação e para o batismo do Espírito, em todas as Igrejas cristãs, tanto protestantes quanto católicas. Na década de 60, as Igrejas expostas mais diretamente ao choque da secularização, nos Estados Unidos, Canadá, Europa ocidental, são particularmente sensíveis a este apelo de uma mobilização espiritual de gênero emocional, como força de renovação das instituições cristãs.

As mudanças que o Concílio Vaticano II introduziu no espaço religioso católico, por si só não provocaram, mas favoreceram as transformações que paulatinamente permitiram que se produzissem práticas como essas. O clero, inicialmente cauteloso, reorientou sua postura deixando de combatê-las e passando a incorporá-las em nome de um "interesse cristão" evangelizador, que pretendia iluminar a massa de católicos. Isso implicou em ressignificação da religiosidade católica através da apropriação de elementos simbólicos do pentecostalismo.

Observações não conclusivas

Penso que um dos traços que mais chama atenção no "fenômeno carismático" em contexto católico é a rapidez extrema de sua expansão, o que, como sugere Héervieu-Leger (1987) aponta para a existência de uma "demanda espiritual" presente em estado latente no corpus católico. Este que reprimiu e tentou impor um modelo de expressão da fé que não correspondia ao espontaneamente manifestado pelo povo. Bem, mas quando se tenta sufocar as crendices populares e as práticas míticas dessa forma elas encontram uma forma de comparecer, haja vista as expressões do catolicismo popular, que traz essa dimensão. E quando o que estava sufocado recebe permissão para sair, o faz de uma forma intensa.

Não há duvidas que o catolicismo tem tentado aproximar-se de uma coisa mais moderna, naquilo em que a modernidade remete o individuo a ele próprio, numa relação direta com Deus, mas as mediações que permanecem o trazem de volta para o ponto de partida. E essas mediações têm uma dimensão comunitária muito importante que é própria do catolicismo. A cristianização tentou abafar isso, descaracterizando o catolicismo, que nem é o catolicismo romano nem o catolicismo ortodoxo. Assumir isso descaracteriza a identidade do catolicismo. E, fazer do catolicismo um protestantismo não é uma boa estratégia.

Mas, resgatar o que é próprio e legitimo do catolicismo em suas origens, parece bom. Pois, como diz Marion Aubrée num texto intitulado *La Religiosité: confluent de la mémoire individuelle et de la mémoire collective*, no Brasil "...a pluralidade religiosa e o surgimento de novas formas de cristianismo reformado não conseguiram ainda fazer desaparecer do imaginário coletivo as referências (figuras e rituais) do 'catolicismo popular'" (Aubrée; 2001, p.139).

Para finalizar, quero remeter a definição de religião dado por Durkheim: "Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, quer dizer, separadas, interditadas, crenças e práticas que unem, em uma mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem" (1968, p.65). Nesse conceito podemos ver facilmente que o fenômeno das práticas renovadas ao qual remeto se inscrevem muito mais no domínio da religiosidade que de uma religião propriamente dita, quer dizer, compreendendo um sentido global e sistemático da palavra. Trata-se de manifestações ou de práticas sócio-religiosas, ou, em outros termos, de comportamentos coletivos com uma dimensão religiosa evidente.

Por outro lado, quando digo "novas práticas católicas", talvez haja uma inadequação, pois na verdade, trata-se muito mais de um ressurgi-

mento transmutado de velhas formas de religiosidade, algumas provindas de épocas remotas. O que é efetivamente novo é a força de suas manifestações como modo cultural recente e variado de práticas católicas, assim como sua relação a certos setores do protestantismo contemporâneo. Assim, por sua intensidade e por suas manifestações atuais, essa forma de expressão católica parece nova no amplo leque de comportamentos que possuem uma dimensão religiosa. A Igreja Católica conserva a memória católica possibilitando estabelecer uma ponte entre o presente e o passado, o que legitima a história de um catolicismo sem rupturas, na construção de um mito unificador do "ser católico". O catolicismo mudou, mas sua essência seria idêntica à sua própria raiz.

Bibliografia

AUBRÉE, Marion. La religiosité: confluent de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. In: MARTIN, J.B. (org.). *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Brésil x en France*.Lyon: PUL, 2001.

BOURDIEU, Pierre. La dissolution du religieux. In: *Choses Dites*, 1987.

D'ARS, Nicolas Bremon. Les conversions au catholicisme em France: um religieux em mutation? In: *Archives des sciences sociales des religions*. Paris: CNRS, n° 124, 2003.

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências*. São Paulo: Editora Santuário Aparecida, 2000.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. In: CHAMPION, F. e HERVIEU-LÉGER (orgs.). *De l'emotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Éditions du Centurion, 1990.

CORTEN, André. Os Pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro (org.). *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

D'ARS, Nicolas Bremon. Les conversions au catholicisme em France: um religieux em mutation? In: *Archives des sciences sociales des religions*. Paris: CNRS, n° 124, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1968.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: Antoniazzi...[*et al.*]. *Nem Anjos nem Demônios*, Petrópolis: Vozes, 1994.

FREUD, Sigmund. (1927) O Futuro de uma Ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. (1930) O Mal Estar na Civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

HERBRARD, Monique. *Les Charismatiques*. Paris: Cerf, 1992.

HERVIEU-LÉGER, D. *Vers un nouveau chritianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1987.

_____. Charismatic Catholique et institution. In: LADRIÈRE, P. e LUNEAU, R. (orgs.). *Le retour des certitudes – évenéments et orthodoxie aprés Vatican II*. Paris: Centurion, 1987.

_____. L'éveque, l'Église et la modernité. In: LUNEAU, R. e MICHEL, P. (orgs.). *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

LAPLANTINE, François. Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes Latino-Américains contempotains. In: *Antropologie et Societé*. Québec, n° 23, set.

_____. Pensée Anthropologiquement la Religion. Le religieux em mouvement. In: *Antropologie et Societé*. Québec, V. 27, n° 1, 2003.

LUNEAU, René. L'Église catholique dans dês années à venir. In: LUNEAU, R. e MICHEL, P. (org.). *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. In: *Novos Estudos Cebrap*, n° 44, 1996

MAUÉS, R. Heraldo. *Padres, pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.

_____. *O Leigo Católico no Movimento Carismático em Belém do Pará*. Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu/MG, 1998.

NICOLAU, Roseane. O Caminho da Fé. Estudo da conversão religiosa ao Prentecostalismo e suas implicações na vida do sujeito. Dissertação, Universidade Federal do Pará, 1997.

NOVAES, Regina R. Pentecôtisme à la brésilienne: des controverses em cours. In: *Archives des sciences sociales des religions*. Paris: CNRS, n° 105, 1999.

ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

QUESNEL, Michel. Discerner ce qui construit l'Église. Réponse catholique. In: *Concilium*. Revue Internationale de Théologie. Les Mouvements de Pentecôte, n° 265. Paris: Centre National du Livre, 1996.

WEBER, Max. (1921). Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da UnB, 1994.

WILLAIME, Jean-Paul. L'ambivalence ecuménique de Jean-Paul II. Entre la restauration catholique et la promotion dês dialogues. In: LUNEAU, R. e MICHEL, P. (orgs.). *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme.* Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

ENTRE VOZES E IMAGENS – ITINERÁRIO DE PESQUISAS REALIZADAS NO BRASIL

François Laplantine[1]

O que lhes direi a partir de agora pode ser definido nos três termos que constituem o título do nosso colóquio sobre: oralidade, textualidade, imaginário ou imagens.

Vou me deslocar pelo Brasil afora e principalmente no Nordeste, entre sons, imagens, o que é, explicitemo-nos, a definição do cinema. Irei do oral ao escrito, do oral ao oral (através do teatro e da Umbanda) do escrito ao oral (através do kardecismo e do pentecostismo) enfim, do escrito à tela (através do cinema)

Iremos nos encontrar a cada vez em presença de narrações das quais redirei as duas características: 1) Uma narração tem um caráter sensível, assim sendo o diremos físico; 2) numa narração tudo não é dado de uma só vez e não se ver a simultaneidade como na pintura, no entanto uma experiência se elabora na sucessibilidade ou mais precisamente por seqüências, este fato nos interpela sobre as questões relativas às histórias (contadas, cantadas e filmadas) e à história. Existe uma relação estreita entre o corpo e a narração, e através deste existe também uma relação entre o corpo e a linguagem. A narração é o exercício pleno da linguagem, a qual não pode se reduzir ao caráter abstrato geral do conceito. Inversamente, existe uma antinomia entre narração e a abstração. Elas se excluem mutualmente, enquanto que a narração é uma experiência cada vez mais singular do corpo engajado na linguagem.

Entretanto, numa narração não há somente materialidade sonora. Há nossa atitude falando, cantando, escrevendo, criando, filmando . E é este último termo que vai fixar minha atenção, ou seja: as relações moventes entre a voz (e mais extensivamente os sons) e as imagens, entre o que é dito e o que é visto. Muitas vezes o que é dito é contradito porque o vemos. As vezes há uma solidariedade entre sons e imagens como nos três exemplos seguidos que darei agora, nos quais iremos sentir uma sensação visual da música que poderíamos muito bem qualificar de sensação musical do ver.

O primeiro exemplo que cito é um trecho do poema de Sílvio Caldas intitulado "Chão de Estrelas":

1. Antropólogo, é Professor Titular da Universidade de Lyon 2.

"Minha vida era um palco iluminado
Eu vivia vestido de dourado,
Palhaço das perdidas ilusões,
Tu pisavas os astros distraída
Sem saber que a ventura desta vida
É a cabrocha, o luar e o violão"

O segundo exemplo está na Canção "Asa Branca" de Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga:

"Quando oiei a terra ardendo,
qual fogueira de São João...quando o verde
dos teus óio se espaiá na prantação"

Enfim, visto que o colóquio que nos reúne, é um colóquio franco-brasileiro, tomarei o terceiro exemplo de Flaubert retirado do seu romance Madame Bovary:

"La parole humaine est comme un chaudron fêlé
où nous battons des mélodies à faire denser les ours,
quand on voudrait attendrir les étoiles"[2]

Que poderemos adaptar para o portugês assim:

"A palavra humana é como um caldeirão louco
onde martelamos melodias para fazer os ursos dançarem,
quando queremos comover as estrelas"

Nestes três exemplos nos deslocamos entre sons e imagens e este deslocamento é metafórico.

Primeira seqüência: Assaré e Canindé

Há dois anos atrás, com Ismael Pordeus e Gilmar Carvalho, efetuamos uma viagem no Cariri. Fomos até Juazeiro, depois até Assaré, onde encontramos Patativa do Assaré. O que me impressionou neste poeta, foi o volume ininterrupto de palavras memorizadas, ritmadas e improvisadas pela musicalidade dos versos que não param de produzir imagens: imagens do sertão. Patativa é um poeta clássico, não absolutamente moderno, cuja obra se inscreve doravante, como a de Pablo Neruda, como patrimônio da poesia universal.

2. FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Paris: Garnier-Flamarion, p. 259, 1986,.

De volta do Cariri, senti a necessidade de reler Guimarães Rosa. Reli-o desta vez à luz do Léxico de Nilce Sant'Anna Martins[3], que Ismael me ofereceu na época. Passando de Patativa a Guimarães Rosa, tive a convicção de não somente passar da oralidade a textualidade, mas de me encontrar confrontado a um texto (*Grande Sertão: Veredas*) tecido do escrito ao oral (da tecelagem do escrito e do oral) tendo como base as fontes da cultura popular do sertão, integrando citações eruditas de: Ovídio, Virgílio, Dante, Plontino (onde vemos sublinhado o termo buriti), Sêneca, Schopenhauer, sem contar as inúmeras referências à mitologia grega, latina e à Bíblia.

A mestiçagem da frase rosaniana reúne imagens e sonoridades, assim como ele as separa e as dispersa. Ela é tumultuosa. Ela é trabalhada no eco, na aliteração, na interjeição, na onomatopéia. Ela mistura a gíria sertaneja dos termos medievais, as palavras da língua tupi, os idiomas do falar rural, os gritos dos animais, a oralidade do Minas Gerais. Tal qual Joyce no que tange a língua inglesa, desta vez realizando experimentações numa língua (que não é mais o português do Portugal, nem mesmo o português oficial do Brasil), que está à medida do português inifinito do sertão.

Esta revolução formal na estética poderia nos conduzir a refletir não sobre os processos de metáfora como precedentemente, mas sim de metamorfose e mais precisamente de metamorfose antropofágica característica da criação literária, como também da subversão política após *Macunaíma*. Entre o poeta popular do Cariri e o escritor erudito de Minas Gerais, há pontos comuns e diferença concernente a tentativa (desmedida) em dar respostas às questões seguintes: como falar do sertão? O que é o sertão? O que é o sertanejo?

Para estas questões, Guimarães Rosa responde assim: "O sertão é o mar. O sertão é o mundo. O sertão é a linguagem. Assim como o Grande sertão poderia ser considerado como o sertão de palavras. Todavia salientamos que Patativa do Assaré vai muito mais longe do que Guimarães Rosa na exploração do sertão quando ele nos diz assim:

" O sertão é um livro aberto
onde lemos o poema da mais
rica inspiração
Vivo dentro do sertão
E o sertão dento de mim
Adoro as suas belezas
que valem mais que as riquezas
do reinado de Aladim."

3. MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O Léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: Edusp, 2001.

A principal diferença parece-me ser a seguinte. Para o poeta do Nordeste, contar, cantar é viver como Caetano Veloso quando ele canta: " A linguagem e a vida são uma coisa só". Enquanto que no mundo roseano, ao contrário, o real não é certo. Ele não tem certeza que existíamos, enquanto que, o que existe com certeza é a liguagem. Para Riobaldo, contar a sua própria vida é a única possibilidade de interpretá-la. A vida determina a narrativa, o texto, é mais narrativa, o texto explica e instaura a vida(...) Enfim, existe uma tensão entre viver e narrar. Fato que distinguimos em Flaubert, Kafka e em Fernando Pessoa.

Aquilo que é uma afirmação em Patativa do Assaré, pode se transformar em interrogação em Guimarães Rosa. Um dos maiores méritos do primeiro, é de levantar as questões maiores do nosso colóquio: ou seja, as relações entre a realidade textual e realidade social, entre estética e política. Ora a resposta de Patativa do Assaré é muito mais complexa e sútil do que não parece. Ela é extremamente maliciosa. Em toda sua obra, principalmente na dos poetas clássicos, ele opõe a poesia popular à poesia acadêmica, a sabedoria da terra do sertão ao saber erudito da cidade, assim como o Nordeste ao Sul do Brasil. Evidentemente que a poesia popular oral do Cariri, que tem um caráter indistintamente físico e crítico, é ademais, a sofisticação da " gente fina" de São Paulo. Todavia como leitor de Camões, ele homenageia a poesia clássica, através desta, como também na força da rima, que é para ele um outro nome que designa a vida.

Gostaria agora, completando a primeira seqüência, de esbouçar uma ligação entre Assaré e Canindé, aludindo à minha primeira descoberta do Brasil. Esta descoberta se deu em Canindé. Há vinte e cinco anos atrás, sai diretamente de Paris para Canindé, fazendo algumas escalas em Recife e Fortaleza, sem me atardar. O que comecei a perceber em Canindé, ao contrário de Assaré, foi (e é) uma cultura popular, menos oralidade do que visualidade e o tocar: uma religião física completamente não teológica, uma religião visual que mantém todavia as relações com o textual por intermédio principalmente da literatura de cordel.

Comecei igualmente a perceber que esta visualização do invisível supõe mediadores e mediações. Compreendi progressivamente que sem esta noção de mediação (não somente religiosa, mas também política), não se pode compreender a complexidade da sociedade brasileira.

Na época, tinha sem dúvida a tendência de ler a cultura popular do Nordeste, que é uma cultura do corpo, através de Foucault, do qual tinha assistido alguns cursos no Collège de France. Foucault nos ensinou que todo poder se destina ao corpo, que é através do corpo do indivíduo que o poder se sujeita. Neste caso, na interação entre o santo e o romeiro, eu não podia ver as relações de poder. Eis o por quê: a religião de Canindé

não é a religião da dominação do poder da Igreja oficial, mas àquela da teologia da libertação praticada pelas Comunidades Eclesiais de Base. Eis então uma série de questões que deixarei aqui suspensas. Elas são relativas: a alienação, liberação, conservação, resistência. Esta última, ao meu ver, refere-se à obra de Patativa do Assaré.

Segunda seqüência: O teatro e a Umbanda

Descobri Fortaleza após Canindé. Em Fortaleza efetuei minhas observações em dois terreiros distintos: um popular, outro freqüentado pela classe média. Estas observações ajudaram-me a compreender a Umbanda que, ao contrário das romarias de São Francisco de Canindé, não é regional, mas nacional. Podemos compará-las às telenovelas, e em particular, às da Rede Globo. Orientei-me através de uma abordagem diferente da enunciação textual (como nas pesquisas d'Ismael Pordeus dedicadas à textualidade da memória), mas através da encenação da Umbanda, como arte de palco, como espetáculo total, musical, cromático, coreográfico, enfim irredutível somente à oralidade, porque interpela a totalidade dos sentidos; da Umbanda como processo de encenação, não de um texto de um autor, mas das interações físicas entre atores, os quais são mediadores que incorporam as divindades.

As telenovelas e as sessões de umbanda podem ser consideradas como duas expressões lúdicas privilegiadas do imenso psicodrama que a sociedade brasileira coloca em cena cada noite. Exprimindo assim através delas suas contradições culturais e sociais. Através das telenovelas e sessões de umbanda, o Brasil se oferece em representação a si mesmo.

Por um lado os problemas como amor, ódio, doença, intrigas, aspirações sociais e profissionais, dificuldades conjugais e familiais, que são tratados pelos médiuns, onde cada um desenvolve durante duas horas o papel de um ator, são rigorosamente os mesmo problemas que são colocados em cena pela televisão por atores profissionais.

Por outro lado, a partir de um sistema regulador estabelecido, mas que não apresenta nada de rígido, as sessões de umbanda como as telenovelas se transformam em permanência. Cada indivíduo traz sua própria contribuição no desenrolar de cada sessão em função das dificuldades do dia.

Enfim, sob a influência dos telespectadores, um personagem de papel secundário de uma novela pode ser promovido ao primeiro plano, enquanto que aquele que desenvolve o papel principal pode declinar. Da mesma maneira, muito embora em ritmo mais lento, as posições respectivas das divindades são eminentemente evolutivas. Algumas progridem; outras são relegadas ao segundo plano; outras desaparecem; enquanto

outras finalmente (como recentemente Buda, Gandi, ou mais recente ainda Airton Senna) foram integradas de maneira " antropofágica". Aqui termina a comparação entre um fenômeno televisual, e um fenômeno semelhante ao teatro no sentido d'Antonin Artaud (teatro sagrado). O modelo **privilegiado** que comanda o imaginário Norte Americano é sem dúvida o cinema. Enquanto que na França, é a literatura. Mas na sociedade do espetáculo e do jogo, que é a sociedade brasileira, o imaginário se exprime sobretudo através do teatro.

Mas devemos todavia distinguir aqui, através desta disciplina recente de nome etnocenologia, os comportamentos cotidiano do corpo, dos comportamentos do corpo " espetacularmente organizados" ou seja ritualmente codificados como os da capoeira, da Umbanda ou do Candomblé.

Terceira seqüência: O Kardecismo

A terceira seqüência que vou expor agora, corresponde às pesquisas que realizei com Marion Aubrée sobre o kardecismo durante cinco anos em vários Estados do Brasil. Nos encontramos desta vez em presença de uma religião do livro que questiona as relações entre o texto e o corpo.

Allan Kardec foi, como dizem os espíritas, o "codificador" de milhares de mensagens vindas do além a partir dos anos 1850 (mil oitocentos e cinqüenta) de todos pontos do globo. Estas mensagens não são somente mensagens sonoras, mas também visuais. O médium é um receptor que transcreve estas mensagens escrevendo ou pintando-as em telas.

Há vários mitos franceses do Brasil, mas também existe mitos brasileiros da França. O kardecismo é um destes mitos. Este mito descreve não somente a história das relações entre o Brasil e a França, mas uma história idealizada: ou seja a presença física constante da França no Brasil através de milhares de médiuns. Estes últimos "recebem" Espíritos, e em particular Espíritos franceses (e não anglo-saxões), entre os quais citamos Victor Hugo, Jeanne d'Arc, Baudelaire, Jean-Jaurés. Os médiuns os incorporam.

Se um grande número de médiuns brasileiros recebem estes espíritos, é porque eles estão sempre convencidos de terem eles mesmo vivido na França numa vida anterior. Em cada grupo espírita que freqüentei, encontrei uma pessoa ou às vezes várias que me falaram de suas vidas outrora na França.

Aliás, os franceses não chegam somente no Brasil para serem invocados como espíritos, mas para serem reincarnados. Chico Xavier dizia que era mais ou menos vinte milhões o número de franceses vivendo no Brasil no fim do século XX. Na época que realizava esta pesquisa, cita-

ram-me o nome de vários destes franceses que faz alusão a Chico Xavier: Camille Desmoulin, reencarnado no Rio de Janeiro num corpo de um jornalista chamado Luciano dos Anjos; Danton reencarnado em Copacabana como professor universitário; Robespierre reencarnado numa mulher médica no Estado de Minas Gerais.

Estamos então em presença de uma xenofilia, extremamente seletiva; de um desejo de France imaginado como um país cultivado, refinado, elegante. Porém este mito não corresponde à figura real do outro, mas antes de tudo à figura ideal de si mesmo. Relativo ao que descrevo, Ubiratan Machado foi mais contundente quando descreveu que "nosso espiritismo como muitos outros fatos da história brasileira, nasceu falando francês". E ainda continua a falando francês. Há alguns anos atrás lia-se na Folha de São o seguinte anuncio publicitário: "FAÇA COMO ALLAN KARDEC. FALE E ESCREVA EM FRANCÊS. Faça como a maioria das pessoas sensíveis, charmosas e inteligentes. Fale francês".

Nos centros espíritas que freqüentei, estima-se que não há necessidade de se aprender a falar e escrever francês, mas de ser um dia médium se iniciando, treinando, à incorporar espíritos...de preferência franceses. No entanto estes processos de incorporação mediúnicos não são somente "psicofônicos" ou "psicográficos". Eles se realizam também através da pintura mediúnica que se transformou a partir dos anos de 1970 (mil novecentos e setenta), particularmente em São Paulo, em verdadeiro fenômeno social.

A mão direita do médium, em estado de transe se move, em seguida já são as duas mãos animadas por uma força estranha incontrolável que entra em ação, e pega bruscamente os tubos de pinturas e começa a encher a tela numa rapidez extrema. Este fenômeno que consiste a **mostrar** visível o invisível e presente aquilo que está ausente, sempre se manifestou em público numa sala obscura; freqüentemente acompanhado de música, onde se destaca a predileção pela Avé Maria de Gounod. Pesquisei junto a seis médiuns que realizavam em cada sessão sempre quadros inéditos. Ao todo, eles incorporam setenta pintores diferentes vindos do mundo inteiro. Entre estes setenta pintores, vinte seis são franceses. Entre os quais citamos Renoir, Degas, Toulouse, Lautrec, Gaugin, Monet, Manet, Bonnard, Matisse, Seurat...O médium ressente a personalidade do pintor no corpo. Entre os mais familiares dos pintores incorporados, os médiuns disseram-me que são os impressionistas franceses. As imagens, a beleza perfeita que um grupo de pintores soube captar para eles na França do século XIX, prefiguram um mundo novo. Que ninguém se engane: estes médiuns espíritas são com certeza brasileiros. Eles participam de um trabalho de representação pictural, como também teatral de um Brasil imaginário.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Este Brasil é construído a partir da mediação francesa que se inscreve num sistema de valores elitistas de um Brasil do Sul fortemente europeizado. Porém, estas imagens brasileiras da Europa não consistem somente na adoção de modelos estrangeiros. Elas são incorporadas num processo antropofágico, tal qual definido por Oswald Andrade, que no decorrer do qual nos apropriamos das qualidades de Monet, de Degas e de Renoir que se tornaram brasileiros.

Quarta seqüência: O Pentecostismo

O Pentecostismo, o qual estudei a progressão espetacular no Brasil, no México e na Colômbia, é como o Kardecismo, uma religião do livro. Porém nos confrontamos desta vez a uma religião dos enunciados "performativos" – transformação em ato do discurso, onde os mediadores não são mais médiuns, mas pastores.

Há mais ou menos trinta anos, um novo casal bem particular se formou e se afronta num verdadeiro corpo a corpo. Falo do casal pastor e demônios. O pastor faz mais do que invocar demônios. Ele fala com eles e além de tudo combate-os fisicamente. Porém o desvendar das feitiçarias, e antes de tudo, a explicação dos dramas provocados por elas, não avançam nem metaforicamente, nem metafisicamente, mas somente fisicamente. Os problemas oftalmológicos, cerebrais, digestivos, gástricos, significam que os demônios penetraram nesta parte do corpo do indivíduo, que eles estão "alojados" nos olhos, no cérebro, no estômago e no intestino. O mal pode se fixar sobre os órgãos, objetos ou lugares que são considerados como receptáculos "endemoninhados" exigindo uma resposta e esta é também física. Assim sendo, as crises conjugais ou domésticas exigirão intervenções na parte circuncisa da "casa", ou seja, na sua parte molestada, ferida.

Os sonhos, as visões e sobretudo a escuta das narrações, dos testemunhos de conversão e de curas funcionam de maneira icônica, o que é de extrema importância para aqueles que dessacralizaram ao extremo o espaço cultual, aqueles que não tem mais catedral, nem santo e nem imagem.

O pentecostismo é não somente batista, mas adventista. Ao contrário de sua "teologia", que foi qualificada até mesmo de "narrativa", há a categoria do evento (e do testemunho do evento) e do advento. O pentecostismo é uma religião que tem paixão por aquilo que Austin chama de "enunciados performatifs". É uma religião que tem como objetivo a palavra e a aparição do "incrível". É uma religião que funciona dentro de um sistema de produção de enunciados "performativos" – como "aleluia", "graças a Deus", devem ser sempre repetidos e verificados pelo testemunho –, de extrema eficiência. O testemunho difere da represen-

tação icônica que só faz interpelar, ele é considerado como uma prova material. Ele concorre à resacralização do tempo (do tempo da experiência da conversão e da cura, que não que um só juntamente com o tempo da iminência do advento do reino) que é seguido da dessacralização do espaço.

A ação pentecostal – que é turbulenta e barulhenta –, não é outra coisa do que a ação física dos enunciados ou mais exatamente de um regime particular de enunciados, que hoje procedem a uma "démétamorphisation"– anti-metamorfose – da noção de salvação, dotando este último de um conteúdo positivo intra-mundano. A totalidade da existência social e individual é então acompanhada pela força da evidência enunciativa. É a convicção no poder físico da palavra que organiza um campo de enunciados que é simultaneamente um campo de visibilidade. Isto porque, nesta religião de uma extrema positividade, tudo deve ser mostrado claramente, e os demônios acossados sem trégua, têm que sair da escuridão.

Tudo deve ser mostrado, aliás, tudo deve ser dito nomeado, até mesmo gritado. Tudo deve ser levado à visibilidade, sobretudo à audibilidade, e mais exatamente àquilo que Paul Zumthor chama de vocalização. Através da vocalização dos ritos de cura divina e de exorcismo pontuados por testemunhos que desencadearam por sua vez outros comentários enunciativos, ou seja, outros enunciados performativos (ou performances enunciativas). A gente realiza que o escutar (que é temporal) e que age como uma incitação enunciativa sem fim sobrepõe a vista (que é espacial).

Percebemos aqui que neste quase "catolicismo de substituição" (Bastian) que a distinção entre o catolicismo e o protestantismo não continua a ser menos presente.

O catolicismo, e em particular o catolicismo baroco das sociedades latino-americanas, é deliberadamente icônico. Ele se manifesta no espetáculo visual simbolizado em todo o continente através da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe, enquanto que o protestantismo está sempre procedendo ao contrário. O protestantismo é uma religião, por excelência não visual que não pára de valorizar a escuta e a palavra. O pentecostismo latino-americano confirma que um católico poderia, nos piores do casos, ser surdo, porém não poderia ser cego, enquanto que um protestante poderia, nos piores dos casos, ser cego, porém não poderia ser surdo.

Quinta seqüência: do oral, do escrito na tela

Todas observações e reflexões precedentes nos levam a pesar os limites do modelo da textualidade e a da intertextualidade derivadas do

trabalho de Mihkail Bakthine e de Júlia Kristeva, sobretudo quando estamos confrontados à oralidade e à fortiori às imagens.

A noção de "intertextualidade" nos facilita a compreensão e nos mostra como os textos agem uns sobre os outros e se transformam mutuamente, suscitando outros textos. Este fato coloca em questão a ilusão da identidade; que é a ilusão da autonomia do autor e da constância do leitor. Porém a linguagem falada e escutada não é um texto escrito, e ele não é um texto não. Entretanto existe uma forma de narração que resiste a ser analisada dentro do quadro do modelo da textualidade como também da oralidade: refiro-me a narração cinematográfica.

Toda narração cinematográfica é constituída de sons e de imagens em movimento. Para nos contar as coisas de outra forma no cinema, uma narração não é narrada em forma de discurso. Ao contrário, é o encontro de fragmentos de sons (voz, música e barulho) e pedaços de imagens que vão suscitar a narração, a qual tem um caráter ainda muito mais físico, do que a oralidade e a textualidade. Filmar, é filmar o corpo. Filmar, é filmar o corpo em movimento. Filmar, é filmar o corpo envolvido nas iterações sociais.

A imagem e o som, a imagem sem o som (visto que o cinema só começou a falar em 1928), a imagem com o som, a imagem contra o som não podem ser considerada como enunciados nem mesmo processos de enunciação. Há no cinema uma especificidade irredutível à linguagem escrita e até mesmo à linguagem falada.

Assim sendo, o que se passa quando um cineasta adapta um texto (em particular um texto literário), no qual não se pode ter nenhum equivalente cinematográfico? Mas o cúmulo do absurdo é que se pode filmar um texto. Foi a este desafio que foi confrontado o cineasta português Manoel de Oliveira que, no seu filme Vale Abrão (1993, multiplicou, como iremos ver, as dificuldades.

A primeira dificuldade foi de transportar Madame Bovary da França para Portugal, ou mais precisamente da Normandia ao vale do Douro. A personagem criada por Flaubert não é mais Emma Bovary, mas sim Emma Paiva – "A Bovarinha do Vale Abrão no Norte de Portugal".

A segunda dificuldade, seria de pedir a um escritor português (Agustina Bessa-Luís) de reescrever o texto de Flaubert, de o "lusitanisar", sem no entanto descaracterizá-lo, isto é, continuar fiel ao espírito de Flaubert. Porém tudo isto é demasiadamente complexo, pois desta vez é uma mulher que fala de uma outra mulher – Emma – criada por um homem, de nome Flaubert, que escreveu um dia que esta mulher era ele:

"Je suis Madame Bovary"
"Sou Senhora Bovary"
um outro dia ele já não era mais esta mulher.

Esta relação entre dois autores (um homem e outro uma mulher) e uma mulher (porém uma mulher de papel) vai se complicar ainda mais na passagem do escrito à tela, ou seja: a realização de uma terceira obra, não mais textual, mas sim cinematográfica, intitulada Vale Abrão, que é o filme realizado por um homem.

Embora que a arte cinematográfica, arte do fugitivo e da passagem é a mais imaterial de todas, Manoel de Oliveira realizou uma façanha: conjugando quatro formas de materialidade, todas complementares, sem entretanto perder sua autonomia, entre elas citamos:

• A materialidade sonora da voz de Emma (que fala pouco) assim como as vozes das outras personagens;

• A materialidade das músicas (Bethoven, Fauré, Strauss, Schumann, Debussy) que ritmam o filme;

• A materialidade das imagens, onde algumas parecem eternas (as paisagens do Douro) enquanto que outras são efêmeras, como a beleza do corpo de Emma, a qual é por sinal torturada pelo fato de não poder atingir o orgasmo;

• A materialidade do comentário de fundo (voice-off) que não é a duplicação da imagem, mas sim seu contraponto. O comentário de fundo, em voz masculina, é a voz do autor Agustina Bessa Luís, que é uma mulher. Ele respeita totalmente o texto, porém o texto tornou-se um filme.

Estamos em presença de uma confrontação decididamente física entre o texto (que são dois), a voz e a imagem, que vêm completar e tornar complexo a temática interrogada desde o começo deste artigo, ou seja: as relações históricas múltiplas, moventes e até mesmo tumultuosas que matemos com as diferentes dimensões do sensível.

Texto adaptado para o português brasileiro por:
Francisco de Souza & François Laplantine
(CREA, Université Lyon2)
Em 10 outubro de 2004.

EXPRESSÕES DA FÉ: ENTRE ORALIDADE, ESCRITA E PERFORMANCE

Titus Riedl

Introdução

Em Juazeiro do Norte, na região do Cariri, sul do Ceará, encontram-se uma quantidade enorme de objetos votivos, entre os quais destacam-se bilhetes e cartas de promessas e súplicas. Estes objetos e bilhetes ainda não mereceram a devida atenção como fontes, ainda que testemunham a voz e o imaginário de uma população pouco ouvida nos estudos sociais. Sob um viés antropológico, permitem refletir sobre transformações e permanências culturais e estéticas no campo religioso do Nordeste. Trata-se do acervo analisado de uma literatura muito intimista e informal, em alguns casos extremamente poética: cartas enviadas para um Padre Cícero já falecido (em 1934), numa atribuição fictícia, já que remetem ao além, numa esfera da fé e dos sagrado[1].

Os bilhetes, no entanto, não devem ser contemplados em sua mera textualidade, mas dentro de um contexto performático amplo, constituído pelo fenômeno da romaria e pelas expressões religiosas típicas do Sertão.

Os escritos, todos próximos à oralidade, não podem ser compreendidos sem a presença de evocações mentais, rezas, e também no meio e imagens e esculturas. Os bilhetes costumam ser ´afixados´ e depositados junto à estátuas do Padre Cícero, que se encontram em grande quantidade no Cariri, e, em espaços considerados especialmente sagrados, como as chamadas ´casas de milagre´. Em alguns casos, os pedidos não são escritos em papel, mas sim, em outros suportes, como diretamente gravados em couro, têxteis e madeira. O elemento performático percebe-se não apenas na própria formação da escrita (no acabamento cuidadoso das letras ou na ornamentação de algumas cartas), mas no gesto de deixá-la em algum lugar, correspondendo a um dever ou uma ´obrigação´, resultado de uma promessa. A seguinte comunicação busca apon-

1. Este artigo é parte de um levantamento iniciado em 2003, e busca apresentar uma seleção de narrativas inéditas. Baseia-se, portanto, em dados empíricos e não pretende discutir a literatura teórica em torno disso – o que será feito em outra oportunidade.

tar algumas narrativas, que, ao meu ver, são bastante representativos para uma literatura informal, marcado pelo imaginário religioso de seus autores.

Os Bilhetes

Os bilhetes e cartas deixados em casas de ex-votos em Juazeiro do Norte seguem vários padrões, representando um espectro bastante amplo de uma cultura de escrita informal. Os pequenos textos votivos representam em sua autoria indivíduos desde a idade escolar até as idades mais avançadas e de todas as faixas sociais. Ainda que se percebe uma razoável presença de pessoas semi-alfabetizadas e até analfabetas entre os remetentes, podem ser identificadas também autores de escolaridade superior – o que fica evidente, por exemplo, quando pedem para passar em concurso público ou em seleções de pós-graduação, solicitam promoções em altos cargos da burocracia, ou, identificam-se como candidatos a vereador, prefeito, e outros cargos.

Constam, no entanto, entre os remetentes, mormente pessoas de nenhuma ou baixa escolaridade, oriundas das zonas rurais de todo o Nordeste. Encontram-se sinais de que cartas foram ditadas por analfabetas a mediadores terceiros, como no caso de avôs e avós que se aproveitaram da presença de seus filhos e netos que freqüentam a escola. Além disso, muitas cartas mencionam que os remetentes não podiam entregar pessoalmente os escritos em Juazeiro do Norte, recorrendo à ajuda de mensageiros, ou, em alguns casos, ao serviço postal[2]. Nos bilhetes costuma haver o uso de uma linguagem imagética, cheia de floreios, algo grandiloqüente e, em termos estilísticos, bastante heterodoxa. Trata-se de uma linguagem em partes marcada por um pseudo-eruditismo, com característica de bricolagem, constituída por fragmentos de língua falada, trechos bíblicos e, sobretudo, da linguagem da liturgia religiosa, divulgada através de rezas, benditos e novenas que podem ser adquiridas facilmente com vendedores ambulantes, ou que também são gratuitamente distribuídos nos lugares de romaria, igualmente não é de descartar a influência de pregações tanto dos padres católicos como dos pastores ´crentes´ presentes através da emissão de programas de rádio e televisão. É uma linguagem que costuma ser carregada de pathos, em que sobressaem latinismos e locuções antiquadas, intercalando de forma – muitas vezes pouco coesa –

2. Alguns dos pedidos sequer estão sendo depositados pessoalmente, mas chegam via carta, remetida geralmente ao endereço: Casa dos Milagres, Juazeiro do Norte, ou: ao Padim Cícero, Juazeiro do Norte etc., contando com o apoio dos agentes do correio postal para que cheguem ao local destinado.

com a língua falada, como se houvesse uma sucessiva troca entre registros da língua escrita e de gíria falada[3].

Tanto há entre os escritos votivos bilhetes que apenas alistam brevemente nomes e endereços dos pedintes, como textos relativamente extensos e prolixos.

Trata-se, em sua maioria de pedidos e agradecimentos, expressões de aflições, enviados ao Padre Cícero, ou aos Santos católicos; fontes muito próximas à oralidade, inclusive de uma oralidade sequer pronunciada – uma atividade mental – onde não há palavras em voz alta, mas, rezas e pedidos silenciosos. Estas cartas e bilhetes existem em imensa quantidade e diversidade (neste trabalho foram contemplados os escritos de mais de mil romeiros).

Entre os bilhetes há alguns inteiramente desenhados, contornando, por exemplo, as linhas de uma mão ou de um pé, preenchendo o mesmo papel dos ex-votos esculturais que geralmente representam membros do corpo em madeira ou cera e representam pedidos e agradecimentos literalmente 'materializados'.

A maioria das cartas expressam solicitações dos mais diversos junto a Deus ou aos Santos, entre os quais são freqüentes o desejo de arrumar um(a) namorado(a), obter um trabalho, deixar vícios como bebida e cigarro, fazer um parceiro voltar para casa, intermediar brigas, curar doenças, e assuntos semelhantes. Uma quantidade menor de cartas, ainda assim bastante expressiva, representa agradecimentos por milagres e 'graças alcançadas'. Em vista do corpo dos documentos analisados, nem sempre faz sentido distinguir cartas de 'pedidos' dos que constam destes 'agradecimentos', já que há uma grande ocorrência de manifestações 'híbridas', simplesmente porque parte dos fiéis costuma agradecer as benfeitorias ou graças recebidas, antes de expressarem (novos) pedidos:

> Padrinho Cícero obrigado por tudas as graças que o senhor mim deu e pela a minha família e pelo meu marido e por minha filha que o senhor mim ajude mais ainda, que o Senhor mim protega...
>
> Meu Padrinho Cícero, aproveitando essa oportunidade venho a ti pedir e ao mesmo tempo agradecer. Pedir que o senhor me ajude para que eu consiga arruma um emprego...[4]

---

3. O fenômeno, no entanto, estende-se igualmente à própria linguagem litúrgica corrente, em que se impôs uma linguagem algo piegas, apelativa e 'infantilizante', ainda assim sem obter a fácil compreensão pretendida.
4. Para melhor ilustração, serão mantidos, nas citações seguintes, erros ortográficos, erros de congruência e outros que provam da proximidade destes textos com a língua oral.

É recorrente o suplicante inicialmente solicitar uma benção, como, aliás, é em todo o Nordeste quando se referencia uma pessoa idosa, ou, uma autoridade, reforçando a relação paternalista e de afetividade:

> Tadínho Cícero me abençoí me proteja abençoe também ao meu trabalho e me ajude qúe eu para de fumar e beber e seja félis no meu trabalho que cada dia melhorasse para mim.

> De Luzia para Padre Cícero. Meu Padrinho Cícero do Juazeiro em primeiro lugar pesso e roga primeiro a Deus e em seguido a vos que abençoi a todos meus filhos geros e nora que cubra todos com o manto que com o vosso poder e mesericordia afaste eles do víco da cachaça do fumo das prostituta.

> O meu Padinho Cícero pelo o calix bento e a hóstia comsagrada abençai a todos...

O compadrio enquadra-se entre os itens de negociação social, já que através dele são marcadas ou reforçadas distinções de ordem hierárquica. Assim, pede-se sempre a benção aos mais antigos e às pessoas de autoridade, e, por outro lado, a benção torna-se obrigação dos afilhados, das crianças e jovens, como sinal de respeito, mas também de carinho.

Assim, o Padre Cícero costuma ser evocado de forma bastante familiar, sendo geralmente chamado de ´meu Padre Cícero´, ´meu Padim´, ´querido Padre Cícero´, ´Padrinho Cícero´, ou, até ser simplesmente apelido: "*Oi meu Padrinho Cícero*", freqüentemente acompanhado, como neste caso, do diminutivo que demonstra afeto.

A familiaridade transparece em vários exemplos pouco convencionais em que os bilhetes se assemelham no grau de intimidade a que se costuma ter em conversas entre parentes muito próximos, como mostram as seguintes citações:

> Padre Cícero. Bom dia! Mais uma vez escrevo-lhe para pedir-lhe que aconselha a Suely a parar de beber bebidas alcoólicas e também a não ir pela cabeça dos outros, pois ela e facilmente influenciada.

> Este comvite vai para meu padrinho Padre Cícero para que o Senhor nos ajuda a ter sempre pás em nosso casamento em agradecimento ao meu casamento eu lhe mando este convite. Wilma Maria dos Santos Silva. (escrito num cartão padronizado de convite ao casamento, com data e lugar devidamente indicados)

Em compensação, tratando se de uma autoridade, também há maneiras bastante pomposas de evocação: 'Prezado Padre Cícero', 'Glorioso Padre Cícero', 'Oh ilustre Padre Cícero', 'Oh Padre Cícero a vós peço', e outros. Curioso é um exemplo onde o remetente se apresenta, como se fosse para se identificar em instância burocrática: *"Meu grande padrinho Cícero, quem escreve é Everton Salvador Destefani, peço ao Senhor proteção"...*

As formas de invocar os Santos, Padre Cícero e a ajuda divina, varia bastante entre os indivíduos. Muitos expressam gestos explícitos de humildade e subserviência, outros se declaram indignos e descrentes, para serem atendidos – ainda assim, pedindo misericórdia. Esta atitude remete a um padrão de comportamento amplamente comum no Nordeste que exige que se faz referências diante dos mantedores do poder, antes que se tenha a permissão de pronunciar qualquer pedido. Por outro lado, é reflexo de um imaginário persistente dentro do catolicismo onde o sagrado é visto como algo imponente, supremo e temível que precisa ser atenuado com pedidos de clemência. Alguns suplicantes descrevem o seu lugar 'aos pés' do santo, ajoelhado, ou abaixado, se declarando insignificantes entre tantos outros iguais, performando com isto um gesto explícito de submissão.

> Meu Padrinho Padre Cícero venho por intermédio desta mensagem (pedido) suplicar em sua casa, em seus pés a graça de ter um filho, de ser mãe mas uma vez. Me conceda em nome de Jesus essa graça. E aceite essas velas como sinal de respeito. Obrigada por tudo que tenho e por tudo que sou. Dê saúde a mim e a minha família, e em especial minha filha e meu marido. Acredito que o Senhor conhece meu mas desejado sonho que é conceber e dar a luz a um filho. Me ajude, vos suplico. Amém. Clevis Luciana Dias, Rio Largo. 09.09.02

> Pe. Cícero. Eu Eliane B. da Costa, estou aqui perto do senhor representada por esta simples carta para lhe um grande favor, sei que o senhor é bastante oculpado, pois neste momento existe várias pessoas com diversos problemas orando a te que as ajude. Me sinto pequena, e o meu pedido também em meio a tanto nobre, mas com humildade peço ao senhor em nome de Jesus que lhe fes ser o santo milagroso do Nordeste, me ajudar a ficar curada física, espiritual e psicologicamente das enfermidades que está prejudicando a minha vida. Pe. Cícero por todo o amor que vós tens na Santíssima Trindade no bem a Nossa Senhora me ajude desde já em minha cura, me devolva a alegre que por raras vezes senti e

que desejo senti-lá sempre. Sei que sou descrente, mas lhe peço que me cure desta enfermidade também. Aqui termino, esperando ansiosa que o Senhor quando lê minha carta fala rapidamente com Jesus. Ass- Eliane Bezerra da Costa

Os pedidos de perdão ou de indulto com os quais os suplicantes recorrem às santidades tentam criar um clima favorável para a acolha dos pedidos.

Segundo a doutrina do catolicismo – e os sacerdotes da região costumam fazer gestão de relembrar aos fiéis tais dogmas alertando contra ´desvios da fé´ – muitos autores evitam em seus bilhetes que o Padre Cícero seja diretamente responsabilizado pelos milagres. Aos olhos do clero, isto ignoraria a dádiva divina e o dogma cristão da superioridade de Deus em frente aos Santos. Por isto, nestes bilhetes, o Padre Cícero, como a figura de Maria, não é tido como entidade inteiramente autônoma, mas como mero mediador entre os fiéis e Deus. Neste caso, como nos dos Santos reconhecidos e as diversas invocações da Nossa Senhora, Padre Cícero é colocado não como idêntico ao divino, mas em sua proximidade privilegiada.

A idéia de um ´padrinho´ no céu, assim, incorpora a noção de ser requerente de terceiros, interlocutor e advogado de máxima confiança. De certa forma, contrasta com a idéia de um Deus como autoridade máxima, algo oni-poderoso e incorruptível, já que, como os demais Santos, Padre Cícero permite a negociação, é algo permeável, seduzível justamente por ser, no imaginário, sempre bondoso e complacente.

É visto como uma personagem dotada com um dom do sagrado, cuja vivência entre os humanos – e, para os nordestinos, num contexto social e histórico amplamente compartilhado – o fez particularmente sensível para os sofrimentos comuns das pessoas. Além disso, a figura de Padre Cícero como o maior dos ´injustiçados´, no imaginário popular, é mantedor dos ´conhecimentos´, a dizer dos ´mistérios´ da vida, e, assim, conselheiro privilegiado e orientador para todo tipo de injustiça. A idéia do compadrio, pois, persiste ainda depois da sua ´mudança´ no outro mundo, onde a fama do Padre Cícero figura com o ´compadre´ no além.

Ainda assim, há igualmente outros pedidos onde os registros se confundem, o compadre, nestes exemplos, torna-se Santo e o Santo a própria encarnação do sagrado, sendo Padre Cícero, neste caso, visto como um Jesus renascido, senão o próprio Deus. Em alguns casos, o Padre Cícero substitui o Espírito Santo na evocação da Santa Trindade, ou também forma uma (outra) trindade constituída por seu nome, a da Nossa Senhora e Deus.

Pede-se diretamente a Padre Cícero, sobretudo, quando se trata de 'pequenos serviços' que não tratem propriamente da sobrevivência de uma pessoa, como no caso de emergências graves, enfermidades, acidentes ou ameaças de morte. Este papel abarca pedidos que, de alguma forma, possam ser consideradas de cunho eticamente ambíguo como no caso dos apaixonados que buscam obter a reciprocidade dos sentimentos por parte de seus escolhidos, num gesto parecido com as 'magias de simpatia', chamando para si a atenção do amado:

> Padre Ciciro 24/12/99 Padre Cíciro faça que meu marido deixe de ser chato e fique bem bom, para mim. Nunca negue nada. Sempre diga sim em tudo que eu pesso. Saúde e muito dinheiro.
>
> Meu Padre Cícero e o Senhor do Bom Fim eu pesso muito a sua ajuda trazendo o meu marido só para mim, porque estou tão carente de carinho do marido tira as mulher que ele tem fora...
>
> Pedido ao Padre Cícero. Oh ilustre Padre Cícero faço o pedido do qual tenho muita necessidade de realização peço que eu chegue a namorar com Otacílio, para que realmente eu possa ser feliz! E que ele realmente me ame com todas as forças. Não agüento sofrer mais! Por favor.
>
> Meu Senhor do Bonfim, Padre Cícero, vois é poderoso vai poder tudo então eu quero ser feliz ao lado de João Guedes. O senhor sabe. Não sei se estou certo ou errado. Vós sabe que eu nunca fui feliz em toda minha vida. Eu quero ser feliz da qui pra frente porque até hoje eu só sofri. Quero que vós mi ajuda qual caminho é melhor eu seguir. Mi ajuda esclarecer meu caminho, me da uma luz eu quero ser feliz.
>
> 21.11.98. Padre Cicero resolva a minha vida amorosa. Quero um marido, um homem que me faça feliz porque já estou com 44 anos e não posso mais viver nesta solidão preciso ser feliz no amor. Felicidade na vida amorosa e que seja urgente. Sorte grande para pagar as dívidas, passar nas provas de Espanhol. Minha mãe aceitar que preciso ter um marido. Quem vos pede Rita de Cássia (segue endereço), Arapiraca. Com a certeza que vou alcançar a graça. Rita.

Tratando se de um assunto afetivo, como o amor, no entanto, não deve surpreender, que, ao lado do Padre Cícero está sendo evocado a

Nossa Senhora, em sua imagem feminina e materna. A figura de Maria como mãe que teve a experiência amarga do sacrifício de seu filho, parece especialmente indicada para atender as dores sentimentais.

> Meu Padrinho Padre Siciro quero que José Luis de Jesus Souza venha para mim apaixonado por mim meu senhor Padre Ciciro pelo amor de Deus que traga meu amor Josê Luiz para Maria Iraci dos Santos pelo sangue de Jesus deramar na cruz. Eu lhe peço minha virgem Maria pelo Sangue que um filho deramou na cruz traga José Luiz de Jesus Souza para Maria Iraci dos Santos.

Os pedidos de namoro possam parecer, à primeira vista, algo fúteis para os cânones cristãs; de certa forma, são testemunhos de uma crescente individuação da sociedade como também da focalização do 'self', dentro das expressões de fé.

Constam nos pedidos atuais sinais de solidão e insatisfação de relacionamentos, e em sua conseqüência, enfermidades modernas como depressão, pânico e estresse – aflições, no entanto, que parecem nem menos terríveis do que as doenças tradicionais.

As cartas revelam-se, às vezes, algo dramáticas, já que percebe-se nelas as vozes de pessoas desesperadas, que permanecem des-assistidas por psicólogos, assistentes sociais e também pelos representantes das paróquias e dos serviços de segurança:

> Oh! Padre Cícero do Juazeiro
> Oh! Padre Cícero do Juazeiro. Olha por mim e me ajuda. Faz que meu marido Adenilson Santos Soares pare de beber e de fumar que deixe de ser tão inguinorante comigo e que ele nunca deixe de me amar e que não me troque por outra que ele amanha chegue bonzinho e muito carinhoso comigo, nos ajuda a alugar logo uma casa e comprar o restante das nossas coisas e que essa granja que ele estar pensando em abrir dê certo, que eu fique boa da Hanseníanse, olha também para minha mãe que fique boa desse pé e que deixe de ser tão teimosa, que meu filho tenha muita saúde, Padre Cícero olha por mim olha o quanto sofro com essa inguinorancia dele se Deus quiser e Vós Padre Cícero, ele vai me tratar muito bem e que eu se arrependa do fez comigo ontem ter me tratado muito mau. Tenho fé que vai parar de beber e fumar. Ele é um marido ótimo e bom pai, só o que mata e seu estilo que é ser inguinorante. Tenho fé e sei que tudo que estou pedindo vou conseguir se Deus quiser meu Padre Cícero. '9.11.1999 M.C.U.N. Tenho fé. Amém.

Padrinho Císsaro. Eu escrevo para o senho que é o senho a brandai o coração di Jôse Nilto que eu enterro a vincaça de Jôse Nilto. O mau pençamento, o cíune di Jôse Nílto e a descofiansa dele. Não deixa ele não faze maul algun. Eu enterro ou ciune de José Nilto e unau gengen íginorança dele e a desconfiança i o mau pessamentos dele di mim. Porque eu não mereço.

Ao glorioso Pe. Cícero. Em nome do Senhor Jesus é uma mãe afeita e desesperançosa que venho hoje até a sua presença lhes suplicar uma ajuda libertando e curando o meu filho Vladimir Carneiro Bezerra do vício da cachaça e das crises epletica provocada pela mesma. Venho sofrendo a muitos anos com isto já fiz de tudo e até agora nada consegui, porém sei que agora com a minha fé, com a minha confiança o senhor vai me ajudar. O senhor não vai mais permitir que eu sofra tanto junto com ele, pois ele sofre também, caindo nas ruas ou em qualquer parte quando vem as crises, ele tem apenas 34 anos, sente vontade de trabalhar mais a bebida (cachaça) o domina, está chegando ao fundo do porco, eu já me sinto enfraquecida, sem forças para não deixalo afundar, então senhor Pe. Cícero preciso neste momento da sua ajuda para me ajudar a navegar o barco e não deixa-lo afundar, sei que o senhor vai inerceder ao nosso Deus por nós, pois só a misericórdia de Deus poderá me dar a vitória em nome de Jesus. Mãe: Maria da Glória Correia.

Estes pedidos, juntos a outros de teor semelhante, deixam transparecer a preocupação com a desintegração de famílias como resultado de atos de violência, bebedeiras, presença de drogas, ameaças etc. Aos olhos do leitor parecem ser únicos e últimos recursos de apelação.

Em geral, percebe-se a ânsia por uma harmonização dentro da família e a predominância de assuntos domésticos: justamente ao Padre Cícero são atribuídos as questões familiares, as dificuldades de manter o lar, as doenças que atingem os suplicantes e os seus parentes, os problemas financeiros, a harmonia entre os pares e o futuro assegurado para os filhos. Esta dimensão caseira do imaginário do Padre Cícero, ou também o seu papel equivalente a um diria-se ´super-´compadre, pode ser também observado nas paredes e nos oratórios de uma boa parte das casas do Nordeste, onde a imagem do Padre Cícero pode ser facilmente encontrada afixada em lugares de destaque. Um outro aspecto desta inclusão no ambiente doméstico encontra-se no ato da ´renovação´, que é a instauração, a cada ano, da imagem do Coração de Jesus na sala principal de cada casa residencial – um ritual enraizado no Cariri, que o

próprio Padre, em vida, propagou na região (sem supor que justamente a sua própria imagem iria se eternizar sobretudo nestes oratórios e paredes).

Nos bilhetes e cartas votivos nunca há propriamente denúncias ou atribuições de responsabilidade, ou culpa: sendo um indício que não seria esta a sua função atribuída. Pois, espera-se uma intervenção sagrada de misericórdia e em atos de magia e milagres, dificilmente pode haver atitudes de confronto.

Ainda assim, percebem-se mudanças de padrões sociais: a reivindicação das mulheres para obter um tratamento 'decente' dentro do matrimônio certamente não correspondia ao papel atribuído às mulheres no tempo em que o Padre estava vivo. A submissão do papel de esposa, ou a simples conformação de situações humilhantes hoje não permanecem mais sem questionamento, ainda que se recorre, através dos bilhetes, a uma instância sobrenatural, mantendo uma postura de certa passividade diante das instâncias mundanas. No entanto, até a exigência da estabilidade da relação amoroso não está mais aceito, como valor sagrado:

> Meu Padre Cícero, peço que o Senhor interceda por mim para que de Deus obtenha essas graças para meu pai parar de beber para eu conseguir a construção da minha casa, para o Anildo Miguel da Silva visitar a casa de Deus ir para missa e mudar esse jeito de ser. Para ele conseguir se afirma no trabalho e peço também que se nós dois tiver que dá certo que ele tomé uma decisão o mais rápido possível. Se não coloque uma outra pessoa que seja meu futuro. Pois preciso me firmar a uma pessoa para que se viva a dois e ter meu próprio lá. Eu Silvania de Oliveira Rocha agradeço ao Padre Cícero e Ao Senhor Deus Pela essa Graça que peço com muita fé

Em compensação, permanecem alguns 'tabus' do não dito – temas como violência física e sexualidade raramente estão sendo tratados explicitamente nos bilhetes, mas, aparecem apenas superficialmente, ou nas entrelinhas. São assuntos sobre o qual dificilmente 'se fala' e que também não se 'escreve' nem a um compadre – ainda assim é de supor que eles são evocados mentalmente.

A manifestação da escrita significa sempre uma certa formalização dos pedidos, e na medida em que estes estejam 'depositados', também correspondem a um ato performático quase ritualístico. No entanto, isto não impede que haja, fora da escrita, uma intimidade ainda maior com o sagrado via mentalização, e que esta, por sua vez, explique em muitos casos a falta de detalhamento, e descrição de pormenores nos bilhetes

narrativos. Mandar um bilhete, ou uma carta, neste sentido, é mais do que explicitar um desejo a uma pessoa ´estranha´, mas significa entrar numa relação mágica, onde os pedidos precisam ser manifestados materialmente e a graça alcançada posteriormente ´paga´, com o risco de não cumprimento ou castigo, quando o suplicante entra em ´debito´ com o sagrado. Assim, os bilhetes devem ser lidas como textos cheio de elisões – de informações que são ausentes no corpo da escrita, mas, ao mesmo tempo sempre presentes, na medida que formam o seu contexto psicosocial. As informações não precisam ser explicitadas, porque supõe-se que o destinatário, dotado com o poder sagrado, já esteja ao saber delas; igualmente não é necessário citar as ´condições´ intrínsecas uma vez que existe um tipo de contrato não nomeado entre pecador e o divino. O pedinte sabe perfeitamente das sanções que pode sofrer em virtude de um não-cumprimento de promessa, de um desvirtuamento do comportamento etc.

O papel do Padre Cícero visto como confidente máximo e acolhedor de todo tipo de súplicas, no entanto, é revelador quando os pedidos referem-se a algo capaz ou de atingir ou de romper com as convenções sociais, até ferindo diretamente as etiquetas e a moral cristã.

Liberte o Alex da ex-mulher, que ele a esqueça completamente!

Meu Padre Cícero. Me tire do pecado da protituição. Eu quero que o Ceor faça meu casamento Com Pedro João da Silva. Assina Sonara Maria Dasdores

Padre Cícero Faça que eu tenha minha casa que Francisco de Assis Barros Correia, resolva casar ou passar uma casa para mim que ele não me deixe nunca e me dê tudo pelo amor de Deus, Padre Cícero me ajude eu ter minha casa pra Deixar minha filha amparada Vou rezar muito pra alcançar junto o senhor que ajudando também Obrigado, Ma Evânia Vasconcelos Nasci 19/08/1950

Pai filho espírito santo. Eu Severina peço a você Minha mãe das dores que afaste Maria de Lourdes Martins da Silva do Caminho de José Wanderlei Nossa senhora, quebre todas forças que ela tiver contra José, Que Maria de Lourdes equeça de José Vanderlei assim como os mortos esqueceram do mundo, eue Maria de Lourdes deixe José viver em paz. Nossa Senhora Das Dores me dê paz na Minha casa saúde felicidade E que meu Padrinho Cícero afaste tudo quanto for ruim de perto da mina casa, Meu Padrinho dê saúde a Josefa Gomes de Melo.

Percebem-se nestes escritos a existência de constelações matrimoniais e extra-matrimoniais não convencionais, em variações incontáveis, nem sempre sancionadas pelo padrão da igreja católica. Trata-se de situações recorrentes de concubinato, ou casos, onde transparecem estigmas sociais, como estes que se referem à prostituição, à homossexualidade etc. Nestas, há desejos facilmente vistos como algo egoístas, ou imorais, como, por exemplo, uma fiel pedindo ao Padre Cícero que o companheiro deixe a sua esposa (legítima) para se juntar a ela própria, ou no caso em que se pede que o companheiro assuma a paternidade de uma criança, fruto fora do casamento. Ainda que estes desejos representem ânsias e aflições tão dolorosas como as demais e apontam para dilemas sérios de convívio, tais pedidos seriam praticamente impensáveis a serem pronunciados diante de representantes do clero atuando hoje na região. É de supor que este tipo de confissão, por parte dos sacerdotes, provocaria sérias censuras, e que a sua reação não passaria de pregações de 'sermões moralizantes'.

Ressalta-se que nos bilhetes votivos os pedidos não costumam explicitar reflexões auto-críticas ou arrependimentos: pede-se para que qualquer obstáculo seja vencido – como nos casos de amor em que há proibições dos pais, parentesco entre os namorados, ou, o fato incômodo que o outro já esteja casado. Via regra, não percebe-se que haja um momento de inflexão ou verbalização explícita do problema, ou um trabalho de luto perante as próprias falhas. Com outras palavras, os bilhetes são, em sua grande maioria, afirmações reforçadas de desejos, sempre tidos como legítimos e urgentes. Os dois bilhetes citados em seguida, por exemplo, que tratam de assuntos de sobrevivência, como doença e ameaças de morte, apesar da gravidade das situações descritas, não indicam como a situação tenha chegado a tal ponto dramático, pois os motivos e causas principais estão sendo omitidos:

> Meu Padrinho Cícero pelo sangue que são Francisco derramou naquela montanha que nem o sol secou e nem os bichos devoraram. Pra vós acabar essa dor de cabeça que eu estou cintindo e toda doença que estiver dentro e fora de mim, proque eu sofro muito. Meu Padrinho Cícero acaba com o odio a Damião, eles tem vontade de derramar o sangue de Damião. Não deixe desse mutirão nós fazer o mal porque nós não temos o coração de ofendelas. Francisco das Chagas (Iracir)
>
> 10-09-02 Meu querido Padrinho Cícero, te escrevo para te agradecer todas as graças, recebidas por meu Pai, minha volta para junto dos meus pais, das minhas irmãs e dos meus subrinhos. Te mando Minha bença. Meu padrinho estou passando por um momento muito difícil de perigo, pois querem matar meu esposo te

peço que inteceda junto com Deus pai e minha mãe santíssima, que nos livre dos perigo. Espero com a graça de Deus para o ano que vém chegar aí nos teus pés. Laudací, Gevanildo, Isac e Gislaine.

Percebe-se igualmente neste tipo de súplica a ausência efetiva de um apoio de assistência social – seja de um órgão institucional ou uma polícia eficaz de impedir as ameaças e assegurar a vida dos ameaçados.

Segundo o imaginário católico, tanto promessas e pedidos exigem um pagamento em troca. No entanto, este pagamento, na maioria dos casos, não é explicitado através de palavras, uma vez que a própria visita a Juazeiro do Norte – que se faz com a mesma obrigatoriedade como se freqüenta a casa de um compadre vivo – e o apego ao espírito da romaria, é considerado cumprimento válido.

As romarias, fora disso, oferecem múltiplas opções de penitências e possíveis pagamentos: o assistir das missas, a compra e doação de objetos como velas, ex-votos, estátuas dos Santos, as rezas coletivas e purificações através de certas fadigas físicas como a caminhada ao Horto, ou ao Santo Selpucro, são possibilidades, entre outras. Na viagem a Juazeiro do Norte, os romeiros visitam literalmente o Padre Cícero – no seu túmulo, ou através dos seus monumentos, como no caso da gigantesca estátua do Padre no Horto, ou também no caso de esculturas menores em gesso, nos lugares para onde convergem os romeiros em grande número. Em algumas cartas, ´o pagamento´ está explicitamente indicado:

Senhor Padre Cícero. Ilumine minha criança para que ela venha com saúde, cheia de vida. Eu não sei a data, mas recebendo esta Graça vou levar no Juazeiro, uma criança representanto a minha, menino ou menina, e quando a criança estiver com seis meses de vida irei leva-la para visita-lo, e por seis meses irei fazer uma feira e procurar uma família que esteja precisando de comida. Finalizo entregando a ti meu pedido, e que o Senhor Deus ilumine minha vida, e a criança que estou esperando: Quando ela Nascer colocarei um Nome Blíbico em forma de agradecimento.

Meu Padre Cícero do Juazeiro abençae minha família e faça com que mi esposa se amonize com migo, para que eu possa vi com ela visita o Juazeiro paga a minha promessa, que tudo de certo. Quero muita felizidada, saúde, paz no meu lar, que o Padre Cícero me cure de tudas infemidade que existe no meu corpo. Pedro Rodrigues da Oliveira, Luiza Gondoin de Oliveira, 17/10/2002.

Promeça, pra landinho a Santa Rita di Cássia faça com que ele fiqui bom que elle vai pasea 3 mês vistindo camisa azul claro com fê-em Deus Orlando Garnier Junho.

O preço do pagamento e o grau de comprometimento, geralmente crescem proporcionalmente com as imaginadas dificuldades para obter a graça cobiçada. Por outro lado, dependem evidentemente da força da vontade dos fiéis e de suas medidas bem subjetivas[5].

Há bilhetes e escritos afixados em todo tipo de suporte, como garrafas, ex-votos de madeira ou colados em roupas. Tanto encontram-se bilhetes acompanhados por fotografias, como, por outro lado, fotografias que apresentam uma legenda escrita.

Estou deixando esta fotografia para Padre Cícero agradecendo a ele e a Jesus Cristo, bem como aos outros Santos que também me protegeram, na cura dos meus olhos, pois eu passei mais de 3 meses que não podia nem sair no claro, pois eu só conseguia enchergar bolas pretas e sentia muita dor nos olhos, na cabeça e nos olhos, na cabeça e muita perturbação. Fui a vários médicos, mas quem curou-me foi Jesus Cristo, Pe Cícero, Santa Luzia, santos aos quais tenho fé e devoção. Hoje com muita fé ofereço esta foto ao Pe. Cícero como símbolo de minha fé e do milagre que me aconteceu, pois eu estava quase louca com aquela doença. Otília Alves. Viçosa-Ce. 07/12/01

Como nesta citação, há inúmeros outros escritos onde o poder de cura milagrosa é tido como bem mais eficiente do que a capacidade dos médicos. O reconhecimento do milagre está sendo percebido até num caso em que o filho nasceu morto:

25/ 10/ 02 Meu nome Maria Angélica Eu tive um filho e eu tive ele Cesário quando passei mal e os médicos falou pra minha família, que o que tinha que ter feito já tinha feito, eu tinha 90 por sento que morria, e 1 por cento que eu vivia, mais eu mim entreguei completamente a meu Bom e maravilhoso Bom Deus. E ele mim corou cheio de espírito santo. Meu marido fez promessas e eu também com meu padrinho Cícero, Mãe das dores e frei Damião

5. Nem sempre, no entanto, os sacrifícios parecem ser altos: *"Meu Padre Cícero quero que você traga meu esposo de volta para o ano ele voltando eu lhe dou alguma coisa. Genilda de Paula Rodrigues."*, ou também: *"20/12/99 Para que minhas espinhas acabem eu rezo uma ave Maria meu Padrinho Cícero, E que eu case com Cláudio. Um Padre nosso."*

e Deus mim curou. Mim ajudou e eu sair da UTIR Boa graças a Deus muito obrigado Olhe o meu filho nasceu morto mais Deus mim ajudou e eu fique boa. E ele mim deu um presente maravilhoso minha filha, Emilly. Muito obrigado padre Cícero. Eu venho até aqui te agradecer por tudo, venho a ter Senhor cheios de água meu olhos. E meu corração cheios de Felicidades por te agradecer. Por mim curar e mim dar muitos anos de vida mim ajude e mim cure destas pedras na vesícula eu comfio em te Senhor eu agradeço pela minha filha Emilly.

A expressividade destes textos, ainda que pareçam algo ingênuos, surpreende. São fontes de pouca mediação, testemunhos privilegiados da intimidade e da vida social privada, do interior do Nordeste brasileiro – inclusive de camadas sociais, das quais temos pouca escrita. Em muitos casos os bilhetes tornam-se notáveis por sua espontaneidade, a dramaticidade inerente das condições sociais, e por seu caráter confessional que os coloca num entrelaçar entre oralidade, literalidade, performance e iconografia. Certamente correspondem a um fundo documental que ainda merece maiores estudos tanto sob o ângulo das ciências literárias como (psico-) sociais.

Resumo

A comunicação apresenta um gênero documental pouco estudado. São bilhetes votivos intimistas, num curioso entrelaçar entre oralidade, literalidade, performance e iconografia. Trata-se de pedidos cheios de aflições, enviados ao Padre Cícero, ou aos Santos católicos. Entre os bilhetes há alguns inteiramente desenhados, outros acompanham imagens fotográficas, estabelecendo relações complexas entre texto, imagem e ritual. Além dos pedidos, uma quantidade menor de cartas representa rezas, agradecimentos por milagres e ´graças alcançadas´. Em muitos casos, abordam desejos que fogem das instâncias normais de assistência social e saúde pública e visam obter ou agradecer ajuda através da intervenção divina, tratando de assuntos em torno da magia e cura espiritual. O estilo estereotipado e a repetição de estruturas textuais reafirmam a permanência de padrões sociais e gêneros literários recorrentes.

TRADIÇÕES ORAIS E SUA RELAÇÃO COM A ESCRITA

TRADIÇÕES ORAIS E SUA RELAÇÃO COM A ESCRITA

TRADITIONS ORALES, TRADITIONS LITTÉRAIRES ET "MODERNITÉ": LES LIMITES D'UN COMBAT POÉTIQUE À LA FIN DU XIXe SIÈCLE À FORTALEZA

Norbert Bandier[1]

Fortaleza connaît à la fin du XIXe siècle des transformations politiques, sociales et économiques majeures qui ont sans doute bouleversé profondément l'imaginaire social de la population de cette capitale du Ceará. Le groupe poétique, la *Padaria Espiritual*, peut être considéré comme un révélateur exemplaire de ces transformations de l'imaginaire social. On sait que le groupe s'est manifesté la première fois publiquement à Fortaleza en mai 1892, avec la diffusion du "Programme d'installation de la Boulangerie Spirituelle"[2].

La *Padaria* est le premier regroupement littéraire fondé après la proclamation de la République à Fortaleza et cette caractéristique renforce sa singularité car, à la différence des autres sociétés locales d'hommes de lettres, il apparaît immédiatement associé à la transformation idéologique et culturelle accompagnant le mouvement républicain au Brésil. En effet, selon les souvenirs du principal animateur de ce rassemblement, Antonio Sales, à l'origine de la *Padaria*, il y avait un petit groupe de jeunes bohèmes, se retrouvant au Café Java, sur la place Ferreira, dès les premiers jours de la République, pour "échanger des impressions sur l'art, commenter des lectures"[3]. La Padaria, qui est donc née dans l'enthousiasme des débuts de la République à Fortaleza, va être confrontée très vite à une série de contradictions indépassables.

À partir des actes et de certaines productions de la *Padaria*, nous voulons examiner ici la combinaison de deux formes de culture, l'une

---

1. Groupe de Recherche sur la Socialisation, CNRS – Université Lyon 2
2. AZEVEDO, Sansio de. *A Padaria Espiritual e o Simbolismo no Ceará*. Fortaleza: Ed. UFC, 1996, p.p. 59-64. Les documents pour cette recherche ont pu être rassemblés grâce à l'aide et à l'amitié de collègues de l'Université Fédérale du Ceará, Ismael Pordeus, Julia Miranda et Gilmar de Carvalho.
3. SALES, A. História da literatura cearense. In: GIRÃO, R.e SOUSA, Conceição, M. (eds.). *Dicionário da literatura cearense*. Impresa Oficial do Ceará, 1987, p. 16.

PERGAMUM
BCCE/UFC

liée à l'écrit et aux textes, l'autre ancrée dans l'oralité, en faisant l'hypothèse que la "modernité" de la période accuse les tensions entre ces deux formes de culture, à un moment où l'instauration de la République réactive dans le champ intellectuel toute une série d'autres contradictions.

Les effets symboliques de la proclamation de la république à Fortaleza

Par "modernité", nous entendons la perception d'une temporalité vécue comme une rupture avec un "avant" qui disparaît, ou pour paraphraser Jurgen Habermas: "la conscience d'une époque qui se situe en relation avec le passé (...) pour se comprendre elle-même comme le résultat d'un passage de l'ancien au moderne"[4]. Cette saisie d'un passage à une époque nouvelle est même renforcée dans le Brésil de la période 1889-1892 par l'idéologie positiviste qui imprègne les discours républicains orientés vers le futur au nom du "progrès". Ainsi à Fortaleza, *A Patria*, un journal républicain, apparu en novembre 1889, affiche en exergue de sa première page: "O amor por principio, a ordem por base e o progresso por fim. A. Comte".

Alors qu'une grande partie de la population assiste passivement aux évènements politiques, deux caractéristiques permettent d'affirmer que la proclamation de la République à Fortaleza le 16 novembre 1889 ouvre une période de violence symbolique qui concerne cette fois tout l'espace social de Fortaleza. D'une part, de nombreux évènements se déroulent en ville et ont un caractère public et populaire, d'autre part les effets de certaines décisions politiques se révèlent dans leur aspect pratique. La succession d'évènements politiques et l'émergence de pratiques nouvelles vont donc accuser dans l'imaginaire collectif un sentiment d'accélération du temps et de passage à une nouvelle période.

En ce qui concerne les évènements publics se déroulant dans le centre ville de Fortaleza on peut citer quelques dates. Le 16 novembre 1889, un groupe de jeunes manifestants, précédés d'un drapeau rouge, arrache les plaques des rues où figurent les noms du Conde d'Eu et de Don Pedro, puis un "meeting populaire" au Passeio Publico s'achève par l'invasion du Palais de la Présidence de la Province où est proclamée la République. Le 14 septembre 1890, un mouvement plutôt composé d'artisans, dont le nom "Centre Artistique" vient d'être transformé en "Parti Ouvrier", organise une manifestation qui est interdite par le

4. HABERMAS, Jurgen. La modernité: un progrès inachevé. In: *Critique*, nº 413, octobre, 1981, p.p. 950-967.

Gouvernement. Elle se déroule dans le centre de Fortaleza et se caractérise par des incidents violents[5]. Le 17 février 1892, après le bombardement nocturne du Palais, le général José Clarindo de Queiroz est "déposé" par des élèves de l'École Militaire, des troupes fédérales et des républicains soutenant le vice-président du Brésil, Floriano Peixoto. Après cette nuit, on dénombre 12 morts et plusieurs blessés. À partir de juillet 1892, la Padaria se manifeste publiquement et bruyamment dans le centre ville par la distribution à la criée de son journal dans les rues, par des fêtes et par des manifestations "publicitaires", comme celle au cours de laquelle un ballon gonflable de 10 mètres de long portant l'inscription "Padaria Espiritual" flotte au dessus de la place Ferreira. Et enfin, le 30 septembre 1893 un attentat à la bombe détruit le matériel du quotidien *O Norte*.

Quant aux transformations d'ordre symbolique, en affectant le domaine de l'administration locale et le domaine religieux, elles bouleversent le registre des pratiques quotidiennes de la population, ce qui n'est sans doute pas sans effet sur l'imaginaire collectif. Après la proclamation de la République, les fonctionnaires nommés par l'Empire sont évincés de l'administration locale et remplacés par des républicains, ainsi les partisans des fractions conservatrices ou libérales de l'oligarchie foncière semblent écartés du pouvoir. Mais très rapidement le clan Accioly – Pompeu converti au républicanisme se réintroduit dans le jeu politique local à la faveur d'élections qui restent majoritairement censitaires. Dès lors commence une période, rythmée par toute une série d'élections, de confusions et de tensions entre fractions politiques alimentées par des oppositions entre pouvoir central et pouvoir local, provoquant une scission parmi les républicains et des stratégies d'alliance inédites entre le clan Accioly – Pompeu et certains républicains. Cette période de confusion est à l'origine du sentiment de frustration qui se répand parmi les républicains des classes moyennes et les éloigne de leur enthousiasme initial. Par exemple en 1891 le futur *padeiro* Antônio Sales écrit une satire de la politique du gouvernement républicain local sous la forme d'une pièce de théâtre, dont le titre "A Politica é a mesma" traduit ce sentiment. De même, en juillet 1892, le *padeiro* Adolfo Caminha écrit dans une chronique du deuxième numéro de *O Pão*: "Nous nous occupons de politique, mais d'une politique honteuse, sale, indigne d'être touchée..."[6]. La prise de conscience des limites de la République qui exclut du suffrage universel les femmes et les analphabètes va évidemment aggraver ce sentiment. Ainsi en 1898, au

5. MONTENEGRO, A. F. *Os Partidos politicos do Ceará*. Ed. UFC, 1980, p.p. 72-74.
6. GUANABARINO, F. (Adolfo Caminha), Sabbatina. In: *O Pão*, n° 2, 17 juillet, 1892, p. 2.

Ceará sur plus de 805 000 habitants, les électeurs pour les élections fédérales sont environ 46 000[7].

Dès 1890, le gouvernement provisoire instaure la séparation de l'Église et de l'État. Concrètement, cela signifie mariage civil, sécularisation des cimetières et fin de l'obligation d'un enseignement religieux. On peut supposer que ces décisions, même tardivement appliquées, ont des effets puissants sur les pratiques et les esprits d'une population locale imprégnée de catholicisme. L'Église réagit par la création en 1890 d'un Parti Catholique[8] et à Fortaleza paraît dès le 27 juillet 1890 l'organe hebdomadaire du Parti *A Verdade*.

À partir de 1889, dans l'univers de la presse, le passage à une époque nouvelle se traduit aussi par une forte augmentation du nombre de créations de périodiques. De 1880 à 1888, à Fortaleza on fonde en moyenne 11 périodiques par an, alors que de 1889 à 1897, les créations annuelles de périodiques sont de 16. Entre 1889 et 1892, 59 nouveaux périodiques apparaissent à Fortaleza[9].

À partir de 1889, on peut considérer que s'opère dans l'imaginaire collectif des habitants de Fortaleza un "télescopage" de plusieurs temporalités qui vont se superposer, s'associer ou se dissocier. Au rythme lent d'un temps soumis à un ordre ancestral conforté par les traditions populaires et par la vie provinciale vient brutalement se combiner une temporalité moderne inspirée par le progressisme positiviste. Tandis que la situation politique alimente une temporalité qui s'accélère avec la perception d'évènements qui posent le passé proche comme définitivement révolu; une autre perception du temps perdure car elle est présente dans l'enseignement reçu par les élites locales: avec une antiquité mythique pour point de départ, elle s'appuie sur une histoire qui évolue lentement et se nourrit d'une culture livresque classique. Mais à cette "culture écrite" se superpose, et parfois s'oppose, une modernité fondée sur un renouvellement rapide des formes de la culture et fortement influencée par des théories ou des écoles littéraires d'origine européennes ou nord-américaines. À côté de ces rythmes temporels propres au domaine de la culture, les effets sociaux de l'industrialisation de Fortaleza ou du développement de son port génèrent également une forme de temporali-

7. CÂMARA, João Cesar Monteiro. *Almanach Administrativo, Estatistico, Mercantil, Industrial e Literario do Estado do Ceará*, 1899.
8. Cf. PARENTE, Josênio C. *A Fé e a razão na política. Conservadorismo e Modernidade das elites Cearenses*. Fortaleza: Ed. UFC e Ed. UVA, 2000 et PINHEIRO, Francisco José. O Processo de romanizacão no Ceará. In: SOUSA,Simone de (coord.). *História do Ceará*. Fortaleza: Ed. UFC, Fondação Democrito Rocha, 1989, p.p. 200-204.
9. Statistiques établies à partir de STUDART, Barão de. *Para a história do jornalismo cearense*. Fortaleza: Typ. Moderna F. Carneiro, 1924.

té liée au mode de vie urbain, structurée par les contraintes du travail salarié et la recherche de la nouveauté, qui se manifeste dans les pratiques de consommation des nouvelles classes moyennes se préoccupant désormais de la "mode"[10].

Que signifie être écrivain à Fortaleza à la fin du XIXe siècle?

Avant 1892, tous les *padeiros* ont écrit des textes pour la presse ou ont publié dans des revues et c'était souvent la seule attestation publique de leur qualité d'écrivain. Or les tirages et la diffusion de la presse écrite restent très faibles, par exemple le quotidien *O Norte*, créé en 1891, a un tirage de 1200 exemplaires, alors que Fortaleza compte environ 40 000 habitants[11].

La culture écrite est donc une culture minoritaire: en 1887, des statistiques établissent que sur 27 000 habitants à Fortaleza, il y a 17 287 analphabètes[12]. Dans ce contexte, l'ambition de cette "boulangerie spirituelle", qui souhaite "fournir du pain d'esprit à ses membres, en particulier, et aux gens en général", est à souligner car le public que ses textes peuvent toucher semble très réduit. Il nous faut donc revenir sur les conditions d'exercice de l'activité d'écrivain à Fortaleza.

À cette époque, l'écrivain est d'abord un "intellectuel"[13] au sens de producteur intellectuel, et dans le cas qui nous intéresse, un producteur intellectuel lié à des dispositifs institutionnels fondés sur la culture écrite. On considère donc ici le champ intellectuel comme un ensemble structuré d'individus et d'institutions qui produit la compréhension et l'interprétation du monde à partir d'un savoir écrit. Ses producteurs sont avant tout des "savants" formés par l'Église Catholique et par les Facultés de Droit ou de Médecine, toutes situées dans d'autres villes que Fortaleza. Au Ceará, ce sont des "érudits" polygraphes qui proviennent en majorité des classes dominantes et qui sont liés, souvent par des relations familiales, à l'oligarchie foncière. La littérature est donc une activité parmi d'autres dans cet espace du savoir ... et du pouvoir. Par exemple l'*Histoire de la littérature Brésilienne* de Silvio Romero, qui commence à paraître en revue dès 1881, est plus une histoire des productions intellectuelles, théoriques, scientifiques et artistiques passant par l'écrit qu'une histoire

10. PONTE, Sebastião Rogerio. A febre das novidades. In: *Fortaleza Belle époque. Reformas urbanas e controle social, 1860-1930*. Fortaleza: Ed. Fondação Democrito Rocha, 1999, p.p. 131-160.
11. PONTE, Sebastião Rogerio. *Fortaleza Belle époque...*, Op. cit., p. 95.
12. STUDART, Barão de. *Datas e fatos para a história do Ceará*, tome II, p. 355.
13. Cf. SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (eds.). *Intelectuais*. Fortaleza. Ed. Fondação Democrito Rocha, 2002

des formes littéraires. En raison de la confusion de toutes les activités d'écriture dans un vaste ensemble de productions intellectuelles ayant l'écrit pour support, il existe une forte proximité entre journalisme, politique et littérature qui se traduit concrètement par la fréquence de l'exercice simultané de ces trois activités et par le caractère systématique des réseaux de relations amicales entre ces trois univers, où par exemple peuvent se fréquenter un Président de la Province du Ceará et un poète de 20 ans. Une photographie publiée par la presse locale en 1888 permet de rendre compte de la proximité entre ces univers. Elle a été réalisée lors d'un pique-nique organisé par le propriétaire d'une des librairies de Fortaleza dans sa propriété de campagne. Parmi les hommes présents sur cette photographie, on peut identifier le libraire, le Président de la province du Ceará: Antonio Caio da Silva Prado[14], deux riches commerçants du centre-ville, des musiciens et des "hommes de lettres", dont le jeune poète Antonio Sales, tous collaborateurs du journal *Libertador*.[15] Le Président de la province est aussi un "homme de lettres": diplômé de la Faculté de Droit de São Paulo, il a été rédacteur des rubriques littéraires et scientifiques d'un journal à São Paulo.

Par ailleurs, l'absence d'un enseignement secondaire au Ceará jusqu'à la deuxième moitié du XIXe siècle, puis sa diffusion limitée permettent d'avancer, à titre d'hypothèse, une explication sur l'existence chez les "intellectuels" de la province d'un sentiment puissant de devoir d'éducation à l'égard des masses analphabètes pour s'opposer à l'influence de l'Église[16]. Cette "mission" dont ils se sentent investis va se traduire par exemple par la création des "conférences de l'École populaire" de l'Académie Française en 1874 ou encore par l'organisation de "conférences populaires" par le Club Littéraire en 1887 sous la devise "O Livro e a Palavra em Ação". Cependant chez les modernes comme chez les traditionalistes, cette mission s'accompagne de l'idée que le peuple naturellement incliné au vice doit être édifié par "l'élite éclairée"[17].

Du fait de l'étroitesse des couches de population sachant lire, il n'y a pas de véritable public pour les créations littéraires et dès lors la constitution de "sociétés littéraires" et leur fréquentation alimentent une sociabilité littéraire autocentrée. L'écriture de textes littéraires ne

14. Antonio Caio da Silva Prado a été Président de la Province du Ceará du 21 avril 1888 au 25 mai 1889. Il est lié au clan "Graudo Pompeu".
15. BOIA, Wilson. *Antônio Sales e sua época*. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil S.A.,1984, p.p. 82-83.
16. Cf. SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (ęds.). *Intelectuais*. Fortaleza. Ed. Fondação Democrito Rocha, 2002 et OLINDA, Ercilia Maria Braga de. *Tinta, papel e palmatória. A escola no Ceará do século XIX*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2004.
17. OLINDA, Ercilia Maria Braga de. Op. cit. p. 70.

peut pas être une activité "professionnelle" autonome. À cette époque, aucun écrivain local ne peut vivre de la littérature. En dehors de l'émigration vers Rio ou São Paulo, du point de vue professionnel, le journalisme et la politique, et souvent les deux en même temps, constituent les seules perspectives de carrière "intellectuelle" à Fortaleza pour les jeunes gens qui ont des compétences d'écriture. L'absence de public renforce précisément le poids de traditions littéraires entretenues par des formes d'académies locales contrôlées par des notables érudits liés au pouvoir politique local, comme l'Institut du Ceará créé en 1887. Ces "académies" et les multiples sociétés littéraires fonctionnent comme de véritables "groupements corporatistes" qui fournissent aux écrivains des moyens matériels pour manifester leur identité sociale. Ces "associations" offrent surtout des opportunités de publication car elles créent souvent leur propre périodique, tel le Clube Literario fondé en 1886 qui se dote d'un organe *A Quinzena* en janvier 1887. Mais les écrivains qui participent à ces différents groupements corporatistes et publient dans leurs organes sont alors en majorité magistrats ou avocats, médecins ou enseignants.

Il n'existe pas de véritable champ littéraire local: aucune maison d'édition n'est identifiable à Fortaleza, les éditions d'ouvrages sont faites à compte d'auteur ou par souscription, en utilisant les services d'une imprimerie, appartenant généralement à un journal local. Par exemple, en 1883, l'un des futurs *padeiros*, Rodolfo Teófilo, qui est également pharmacien, publie le premier livre sur "l'histoire des sécheresses au Ceará": ce volume de 400 pages, imprimé par les presses du quotidien *Libertador*, est vendu par souscriptions au moyen de publicités parues dans le quotidien *Libertador*. L'ouvrage est disponible dans la pharmacie de l'auteur, dans deux autres commerces de Fortaleza et dans les imprimeries de deux quotidiens. Les librairies peuvent également éditer des livres, telle la librairie Gualter R. Silva dont le nom apparaît en 1890 avec la mention "editor" sur la couverture du premier roman de Rodolfo Teófilo, *A Fome*,[18]. Si en 1880, il y avait deux librairies à Fortaleza, dont l'une a vendu 697 livres (de toutes natures) au cours de l'année[19]; en juillet 1892 Adolfo Caminha précise dans une chronique: "nous avons deux librairies", et l'*Almanach*[20] de 1899 recense seulement quatre librairies dont une librairie religieuse.

18. Cf. NETO, Lira. *O Poder e a Peste. A vida de Rodolfo Teófilo*. Ed. Democrito Rocha, 2001.
19. CAMPOS, Eduardo. *Capítulos de História da Fortaleza do século XIX*. Fortaleza: Ed. UFC, 1985, p. 57.
20. CÂMARA, João Cesar Monteiro. *Almanach Administrativo, Estatistico, Mercantil, Industrial e Literario do Estado do Ceará*, 1899.

Être écrivain à Fortaleza à la fin du XIXe siècle consiste donc à s'inscrire dans une tradition de pratiques et de publications: il s'agit d'adhérer aux différents groupements qui se forment pour la promotion des lettres et de la science, de publier textes littéraires, études scientifiques, historiques, géographiques ou ethnographiques dans les périodiques locaux, surtout dans les quotidiens. Être écrivain c'est aussi se concevoir comme un héritier de la mémoire "cearense" construite par les différents "groupements". Dans celle-ci, on célèbre par exemple le père Gonçalo Inacio de Loiola de Albuquerque Melo, alias o padre Mororo et Pompeu pour le milieu du XIXe, le poète Juvenal Galeno, Pompeu Filho, Capistrano de Abreu, João Lopes, Rocha Lima pour la seconde moitié du siècle[21]. En dehors d'un rappel constant de l'authenticité "cearense", due à la diversité et à la richesse de ses contes et légendes, trois thèmes sont véhiculés par cette mémoire de la culture écrite. Le romantisme comme "école...profondément adaptée à notre tempérament ...libérée du pseudo classicisme et du bucolisme portugais maniéré"[22] n'a pas fait école au Ceará, malgré le prestige de José de Alencar, la lutte entre la "maçonnerie" et le clergé a eu un puissant écho dans l'univers littéraire local et enfin le mouvement abolitionniste et républicain a été particulièrement actif au Ceará[23]. Outre cette mémoire que l'écrivain de Fortaleza doit reproduire et célébrer, à l'exemple de ceux qui l'ont précédé dans la carrière, il doit collaborer régulièrement à la presse. Or les journaux locaux dépendent directement des factions politiques, elles-mêmes liées aux différentes familles de l'oligarchie foncière. Les écrivains dépendent donc directement du pouvoir politique local qui est aussi un pouvoir économique. L'usage, alors très courant chez les écrivains, de pseudonymes est l'indication d'une liberté d'expression très relative. Cependant, le constat de l'immersion des activités littéraires dans un ensemble de pratiques d'écriture soumises à des enjeux externes, souvent

21. Cette synthèse a été réalisée à partir des ouvrages suivants: GIRÃO, R.e SOUSA, Conceição, M. (eds.). *Dicionário da literatura cearense*. Impresa Oficial do Ceará, 1987. LINHARES, Mario. *História Literária do Ceará, História da Literatura Brasileira*, I[e] Tomo, Rio de Janeiro, 1948. BARREIRA, Dolor. História do Ceará, Historia da Literatura Cearense, "Monografia N° 18", Ed. Instituto do Ceará, 1948.
22. Dans le GIRÃO, R.e SOUSA, Conceição, M. (eds.). *Dicionário da literatura cearense*, A. Sales écrit: "O romantismo, a escola que mais profundamente já se adaptou à nossa índole, e, malgrado certos excessos, a única sob cuja influência pôde a alma brasileira se manifestar viva e pujantemente, libertada do pseudoclassicismo, e do amaneirado bucolismo português", p. 14.
23. La Province du Ceará a été la première à abolir l'esclavage en 1884 et tous les civils de la commission exécutive du Gouvernement Provisoire républicain du 16 novembre 1889 à Fortaleza étaient des "écrivains" du journal abolitionniste *Libertador*. Sur la critique de ce mouvement abolitionniste voir FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1977.

politiques, suscite un fort besoin d'autonomie parmi les écrivains qui souhaitent se livrer librement à la littérature.

Ainsi, la fondation en novembre 1886 du Clube Literario correspondait à un projet de création d'une "entité exclusivement littéraire"[24] dans la mesure où ce club se donnait pour règle de n'accueillir dans ses rangs que des hommes qui se consacrent "réellement aux lettres".

Dans ce contexte propice à la reproduction des formes classiques de la littérature, l'innovation esthétique est peu favorisée. Mais la relation historique avec le Portugal, l'influence de la culture française dans le champ intellectuel, l'ouverture sur l'Europe entretenue par l'activité du port permettent néanmoins la diffusion parmi les intellectuels de Fortaleza d'œuvres littéraires représentatives de nouvelles conceptions de l'écriture.

L'apparition de la Padaria Espiritual

La création de la Padaria correspond à l'expression d'un besoin d'autonomie, en ce sens elle représente une lutte pour l'indépendance de la littérature dans un champ intellectuel largement soumis à des contraintes hétéronomes. Mais sa formation intervient aussi à la conjonction de différents processus, dont les deux principaux sont la transformation politique du régime et l'émergence dans le champ intellectuel de nouvelles catégories de producteurs issues des transformations économiques et sociales amorcées au Ceará dès les années 80.

Outre l'adoption de formes d'expression et d'apparition publique en rupture totale avec les traditions intellectuelles locales, la lutte pour l'indépendance de ce groupe se traduit par le choix d'une certaine autonomie des moyens. La création d'un journal et d'une "maison d'édition", intitulée "Bibliothèque de la Padaria Espiritual", visent cette autonomie, de même l'envoi du "Programme d'installation de la Boulangerie Spirituelle" à la presse nationale ou l'établissement de contacts avec d'autres écrivains brésiliens, afin "d'avoir une répercussion à l'extérieur"[25], comme l'a écrit Sales en 1895, révèlent cette volonté d'échapper aux seules homologations du champ intellectuel local. Cependant ces velléités trouvent vite leurs limites: dès le troisième numéro paru le 30 octobre 1892, les rédacteurs exposent leur difficulté de parution en invoquant l'impossibilité de trouver une imprimerie. L'apparition d'une page de publicité pour des commerces locaux dans le numéro 7 du 1er janvier 1895 semble répondre aux difficultés financières apparues après

24. Cf. TINHORÃO, José Ramos. *A Província e o naturalismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira , 1966, p. 58.
25. SALES, A. *Retratos e lembranças*. Fortaleza: Waldemar de Castro e Silva Editor, 1938, p. 12.

les six premières livraisons. La dépendance à l'égard du champ politique réapparaît dès septembre 1892 quand des *padeiros* commencent à signer des articles dans le journal *A Republica*. Ce journal, qui est alors l'organe du Parti Républicain Fédéral, appartient au clan Accioly-Pompeu et se présente comme une sorte de journal officiel du gouvernement du Ceará.

De 1892 à 1898, grâce à leur journal, aux rubriques littéraires dont ils bénéficient dans *A Republica*, et aux "éditions" de volumes poétiques ou de romans, les membres de la Padaria parviennent à créer et à diffuser dans le Ceará des formes littéraires nouvelles. Si ces productions inspirées par le symbolisme, qualifiées parfois de décadentes ou associées au *néphélibatisme* constituent de véritables innovations esthétiques, ce groupe ne réussit pas à établir les conditions d'une véritable autonomie locale pour la littérature. La dimension matérielle de cette absence d'indépendance des écrivains à Fortaleza est encore manifeste en 1894 car parmi les buts que se donne un nouveau groupe appelé "Centre Littéraire", on trouve le projet "d'aller chercher en Europe une presse à imprimer d'une valeur de quinze mille francs afin de fonder la maison d'édition du Centre littéraire".

En revanche le caractère de plaisanterie, la volonté subversive initiale des pratiques de la Padaria, surtout dans sa première phase de 1892 à 1894, est bien le fruit de l'émergence dans le champ intellectuel de nouvelles catégories de producteurs. Comme Gleudson Passos Cardoso l'a montré dans ses divers travaux[26], la majorité des membres du premier groupe de la Padaria appartient à la génération des "Novos do Ceará" qui diffère par de nombreux traits de la génération précédente liée aux luttes abolitionnistes. Les *padeiros* sont jeunes – la majorité des vingt premiers membres a entre 17 et 25 ans en 1892[27] – et ce sont des entrants en littérature. Parmi eux, outre le fait que certains sont totalement inconnus, au point de n'avoir laissé aucune publication comme Gastão de Castro, Joao Paiva et José dos Santos, seuls Caminha et Sales ont déjà publié des livres. En majorité, à Fortaleza ils connaissent l'exil par rapport à leurs villes d'origine situées dans l'intérieur de la Province. Ils sont originaires surtout de milieux familiaux, appartenant aux classes moyennes, et ont peu de relations familiales avec les fractions politiques et oligarchiques qui dirigent la Province. Ils ont peu ou n'ont pas de diplômes,

26. CARDOSO, Gleudson Passos. *Padaria Espiritual. Biscoito fino e travoso*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002. Literatura, Imprensa e politica (1873-1904). In: SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (eds.). *Intelectuais*. Fortaleza. Ed. Fondação Democrito Rocha, 2002, p.p. 41-72.

27. À titre de comparaison, les membres du Club Littéraire fondé en 1886 avaient, pour la plupart, entre 25 et 35 ans.

et beaucoup d'entre eux exercent, au moment de la genèse du groupe quand ils fréquentent la "bohème" des cafés du centre-ville, des professions d'employés aux écritures dans des commerces, des administrations ou des entreprises de transport. Leurs origines sociales, leur jeunesse et la conscience d'un avenir intellectuel potentiellement partagé entre émigration vers les grandes métropoles culturelles et une carrière d'intellectuel local, organisée selon des rituels routiniers d'appartenance aux sociétés savantes, pour laquelle ils ne disposent pas de toutes les ressources nécessaires sont sans doute au principe de la radicalité contestataire de la première phase, caractérisée par des attaques multiples contre une bourgeoisie inculte qui "ne pense qu'à son estomac" et amplifiée par le sentiment de vivre une période de bouleversements politiques.

L'impossible résolution d'une tension entre deux pôles de la culture

La culture semble caractérisée, et alimentée, par une tension dynamique entre deux pôles, l'un ancré dans des traditions orales et l'autre, structuré à partir de traditions écrites, et on peut considérer que la distinction entre culture populaire et culture légitime, reproduit cette tension de façon presque homologique dans la mesure où la première repose d'abord sur des médiations orales qui minorent les références écrites par méconnaissance ou impossibilité d'accès, tandis que la seconde se bâtit sur la connaissance de l'écrit en rejetant son lien avec les dimensions orales. De même la dualité corps/esprit participe de cette tension en associant le corps à l'oral et au populaire, et l'esprit à l'écrit et à sa légitimité.

Nous faisons ici l'hypothèse que les pratiques et la production de la Padaria sont traversées par cette tension que la "modernité" de la période accuse. Dans la première phase (1892-1894), on peut mettre en évidence une forte polarisation autour de l'oral qui va se caractériser par des pratiques festives où sont sollicités les sens physiques, par des proximités avec les traditions orales populaires (urbaines et rurales), tandis qu'à partir de 1894 les traditions écrites redeviennent le pôle de référence du groupe. La formation et la trajectoire précédente des 14 nouveaux *padeiros* qui entrent alors dans le groupe constituent un premier indicateur de ce renforcement du poids des traditions écrites. Alors que parmi les 20 *padeiros* de la première phase, certains n'avaient fréquenté que l'enseignement primaire (tels Antônio Sales, Livio Barreto) et que trois seulement ont fait des études supérieures (José de Moura Cavalcante, Raimundo Teófilo de Moura, Temistocles Machado), au moins sept des nouveaux membres ont été inscrits

dans différents établissements supérieurs après avoir fréquenté des établissements secondaires prestigieux de Fortaleza (outre le lycée du Ceará, on relève le Séminaire de Fortaleza pour Antonio Bezerra et l'Atheneu Cearense pour Rodolfo Teófilo), et surtout deux d'entre eux sont représentatifs du modèle du "savant polygraphe" qui animait traditionnellement le champ intellectuel local.

Le poète Antonio Bezerra a été l'un des fondateurs de l'Institut du Ceará en 1887; en 1895 pour la *Revue de l'Institut* il écrit une "Descrição da Cidade de Fortaleza", une étude exhaustive, géographique, climatologique, économique et sociale de la ville, sur le modèle de *A Fortaleza em 1810* de João Brígido. Rodolfo Teófilo, pharmacien, professeur, auteur d'études scientifiques, romancier, a été un des premiers membres du Club Littéraire en 1886.

On l'a vu, les membres de la Padaria sont nourris de traditions écrites, mais l'origine sociale de la plus grande partie des membres du premier groupe, l'histoire de leurs familles, leur volonté de rupture avec la conformité bourgeoise de la ville provinciale et enfin la période politique les portent vers une logique subversive d'importation dans l'univers lettré d'éléments "vulgaires" ou populaires qu'ils vont aller chercher dans le pôle oral de la culture. On a souvent présenté cette période de la fin du XIXe à Fortaleza comme celle d'une normalisation des "cultures populaires" par les progrès du capitalisme industriel et de sa rationalisation, or si ce processus est bien à l'œuvre dans certains secteurs de la société, le conflit le plus violent symboliquement se déroule alors davantage entre culture orale et culture écrite. Ce conflit est alors violent car sa ligne de front, loin d'être nettement tracée, traverse les groupes et les individus eux-mêmes, et en particulier les intellectuels, comme une tension sans cesse activée mais jamais résolue.

Dès l'apparition publique du groupe, quelques expressions emblématiques matérialisent cette tension. Si le nom de Boulangerie Spirituelle pose déjà de façon presque oxymorique une dualité entre les besoins du corps et ceux de l'esprit, on peut remarquer que, comme dans la *Revue de l'Anthropophagie* fondée par le poète Oswald de Andrade en 1928, le nom de *Padaria Espiritual* évoque un rapport à la littérature passant par l'absorption au sens physique du terme. Cette homologie est renforcée par le fait que les réunions sont appelées "fournées" et que le drapeau de la Padaria croise une plume (instrument de l'écrit) et un épi de blé[28] (symbolisant non seulement l'origine du pain mais aussi le travail

28. La symbolique du pain dans l'activité de la *Padaria* demeure néanmoins mystérieuse, car pendant cette période le pain n'est pas un aliment très répandu et le blé est inexistant au Ceará. Selon notre collègue Erwan Dianteill, il y a peut-être dans le nom de "Boulangerie Spirituelle" une allusion au quatrième chapitre de l'Évangile de Jean, un texte appelé par certains théologiens "L'évangile spirituelle".

rural). Symboliquement, d'emblée la Padaria se présente donc comme écartelée entre les deux processus de polarisation de la culture. Rappelons que les intellectuels sont alors des "savants" qui s'intéressent à tout, tout en vivant au milieu d'un peuple dont l'immense majorité ne sait pas lire et organise sa vie à partir de traditions orales.

Pendant les dernières décennies du XIXe, la modernisation des équipements urbains, l'industrialisation, le développement de la consommation rendent paradoxalement plus visible l'abîme "culturel" existant entre les acteurs du champ intellectuel et la grande masse d'une population composée de "sertanejos retirantes", ces pauvres ruraux venus en ville à la suite des différentes sécheresses ou des spoliations de leurs terres, d'indiens, de caboclos, ou d'anciens esclaves noirs. Or au moment de la première phase de la Padaria, les padeiros vont non seulement côtoyer la partie de cette population qui fréquente le centre ville, mais leurs débordements festifs vont sans doute rencontrer un certain écho parmi celle-ci.

On sait que les festivités organisées par les *padeiros* lors de leurs anniversaires donnent lieu à de belles agapes qui attirent les passants du centre ville, qu'ils sortent parfois pour des concerts nocturnes dans la ville au son de la flûte, des guitares et des violons. La fête qu'ils organisent, place Ferreira, en mai 1893 pour l'anniversaire de la création du groupe prend vite une dimension populaire improvisée, avec des feux d'artifices, des ballons colorés, et un orchestre de "berimbau". Déguisés et grimés à l'aide de barbes postiches, les *padeiros* font aussi des conférences dans la rue sur des sujets fantaisistes avec une volonté de parodie. Cette agitation révèle une forme de débordement festif où les plaisirs des sens sont sollicités par la musique, la danse, des travestissements et les déclamations de textes poétiques. Ces dimensions ainsi que la sensibilité des membres de la Padaria aux anecdotes et évènements du quotidien, qu'ils restituent dans le journal *O Pão*, semblent correspondre à un déploiement volontaire d'une culture populaire dans l'univers de l'écrit.

Le choix de certains pseudonymes, comme Policarpo Estouro (pour Alvaro Martins), Lucas Bizarro (pour Livio Barreto), ou Moacir Jurema (pour Antonio Sales), semble précisément inspiré par la langue populaire ou la culture indienne. La présence dans le groupe de Joaquim Vitoriano (Paulo Kandalaskaia), qui n'est ni artiste ni écrivain, mais "homme de main" du groupe, et qui a été assassiné dans des circonstances inconnues, place Ferreira en 1894, est également un indicateur de l'attrait qu'a pu exercer la Padaria sur des individus extérieurs au champ intellectuel.

La formation de la Padaria intervient au moment où, profitant de la création de la République, les "intellectuels" brésiliens cherchent à construire une culture indépendante de l'héritage portugais, c'est-à-dire

une culture nationale authentique associant la richesse des cultures populaires locales à l'érudition "classique" dont ils sont nourris. Mais dans la production de la Padaria, il y a une volonté de radicaliser ce projet en privilégiant l'authenticité des coutumes et du mode de vie du Ceará. Si la Padaria retrouve là une des traditions littéraires du Ceará, deux traits révèlent chez les jeunes padeiros du début une volonté différente. Ils déclament leurs textes lors de "fournées" auxquelles peuvent assister des passants et inscrivent à l'article 34 de leur "Programme d'installation" l'intention d'établir un "recueil de chansons populaires, purement cearense"[29].

Cependant cette volonté de privilégier l'oralité (dans le privilège accordé aux déclamations publiques) est vite confrontée aux limites qu'eux-mêmes contribuent à construire comme acteurs du champ intellectuel. Par exemple, si les récits ou poèmes des *padeiros* ont souvent pour cadre les coutumes d'une vie simple et bucolique, leur forme – des sonnets, avec de nombreuses références à la culture gréco-latine – limite leur réception à un public lettré.

Par ailleurs, le fait que le projet de "Cancioneiro Popular" commence à être réalisé seulement à partir de septembre 1896, avec la publication dans le n° 33 du journal *O Pão* sous la rubrique "Cancioneiro Popular" de strophes anonymes[30], quelques semaines avant la fin de sa parution, indique aussi l'échec de cette volonté de valoriser la culture orale.

Dans le journal *O Pão*, toute la production des padeiros est traversée par de multiples prises de position contradictoires, par exemple si certains écrivent des textes dont les formes sont proches du symbolisme ou du "décadentisme", pour d'autres la défense de la langue populaire, des coutumes traditionnelles et des modes de vie du Sertão, implique aussi la critique de ces tendances accusées de s'éloigner de la civilisation en se réfugiant dans le subjectivisme. Si certains, appuyés sur des conceptions républicaines et positivistes, sont plutôt optimistes sur les progrès de la civilisation industrielle, et vantent les bienfaits d'une urbanisation moderne, d'autres dénoncent "cette cité infecte où la santé est une illusion et le travail une loi imposée par la nécessité"[31].

L'absence d'unité esthétique, la diversité des prises de position sur la modernité urbaine, l'échec d'une valorisation de la culture orale sont donc les révélateurs des contradictions et du jeu de temporalités

29. Cf. MOTA, Leonardo. *A Padaria Espiritual*. Fortaleza: Ed. UFC, Casa de José de Alencar, 1994, p.p. 85-97.
30. Et dans les deux numéros suivants (n° 34 du 30 septembre 1896 et le n° 36 du 31 octobre 1896).
31. CATAVENTO, Frivolino. (Ulisses Bezerra). *O Pão*, n° 25, 1er octobre 1895, p. 6.

différentes à l'œuvre dans les pratiques et dans la production de la Padaria. Malgré le sentiment partagé d'une accélération de l'histoire, ce groupe s'est heurté très vite aux contraintes de ce champ intellectuel local.

Bibliografia

AZEVEDO, Sansio de. *A Padaria Espiritual e o Simbolismo no Ceará.* Fortaleza: Ed. UFC, 1996, p.p. 59-64.

BARREIRA, Dolor. *História do Ceará, História da Literatura Cearense*, "Monografia N° 18", Ed. Instituto do Ceará, 1948.

BOIA, Wilson. *Antônio Sales e sua época.* Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil S.A.,1984.

LIRA NETO. *O Poder e a peste. A vida de Rodolfo Teófilo.* Ed. Democrito Rocha, 2001.

CÂMARA, João Cesar Monteiro. *Almanach Administrativo, Estatistico, Mercantil, Industrial e Literario do Estado do Ceará,* 1899.

CAMPOS, Eduardo *Capítulos de História da Fortaleza do século XIX.* Fortaleza: Ed. UFC, 1985.

CARDOSO, Gleudson Passos. *Padaria Espiritual. Biscoito fino e travoso.* Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

CATAVENTO, Frivolino (Ulisses Bezerra), *O Pão*, n° 25, 1er octobre 1895.

GUANABARINO, Felix (Adolfo Caminha). Sabbatina. In: *O Pão*, n° 2, 17 juillet 1892, p. 2.

HABERMAS, Jurgen. La modernité: un progrès inachevé. In: *Critique,* n° 413, octobre, 1981, p.p. 950-967.

LINHARES, Mario. *História literária do Ceará, História da Literatura Brasileira*, Ie Tomo. Rio de Janeiro, 1948.

MONTENEGRO, Abelardo F. *Os Partidos políticos do Ceará.* Fortaleza: Ed. UFC, 1980, pp. 72-74.

MOTA, Leonardo. *A Padaria Espiritual.* Fortaleza: Ed. UFC, Casa de José de Alencar, 1994.

PARENTE, Josênio C. *A Fé e a razão na política. Conservadorismo e Modernidade das elites Cearenses.* Fortaleza: Ed. UFC, Ed. UVA, 2000.

PINHEIRO, Francisco José. O Processo de romanizacão no Ceará. In: SOUSA, Simone de (coord.). *História do Ceará.* Fortaleza: Ed. UFC, Fondação Democrito Rocha, 1989, pp. 200-204.

PONTE, Sebastião Rogerio. *Fortaleza Belle époque. Reformas urbanas e controle social, 1860-1930.* Fortaleza: Ed. Fondação Democrito Rocha, 1999.

PERGAMUM
BCCE/UFC

SALES, A. *Retratos e lembranças*. Fortaleza: Waldemar de Castro e Silva Editor, 1938.

SALES,A. História da literatura cearense. In: GIRÃO, R.e SOUSA, Conceição, M. (eds.). *Dicionário da literatura cearense*. Imprensa Oficial do Ceará, 1987, p. 16.

SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (eds.). *Intelectuais*. Fortaleza: Ed. Democrito Rocha, 2002.

STUDART, Barão de. Datas e fatos para a história do Ceará. Tome II. In: SOUZA, Simone de e NEVES, Frederico de Castro (Eds.). *Intelectuais*. Fortaleza: Ed. Democrito Rocha, 2002.

TINHORÃO, José Ramos. *A Província e o naturalismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.

L'ART DE CONTER, UN ART DE L'AUTRE? ENQUÊTES MENÉES EN RÉGION LYONNAISE:LE POINT SUR UNE RECHERCHE

Nadine Decourt

Ce texte est la version écrite d'une communication présentée sur un mode fragmentaire et imagé par l'intermédiaire d'un essai de type Powerpoint. Il s'agissait de rendre compte d'une interrogation sur le conte comme *genre imparfait* (N. Belmont, 1999), ouvert à toutes les libertés de circulation et de transformation.

Un tel choix comportait une prise de risque raisonnée, compte tenu d'un auditoire averti et, pour une part même, partenaire de la recherche présentée lors d'une précédente mission à Fortaleza, dans le cadre de l'inauguration des séminaires du *Laboratório de Estudos da Oralidade*, en novembre 2001, et engagée, à Lyon, au sein du CNRS (UMR 5647, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux). Au confort d'un texte écrit pour être oralisé avait été préférée l'heuristique d'une nouvelle étape *in situ*. Cette communication entrait de fait dans le dispositif de recherche en son point le plus crucial d'une quête d'outils.

Si l'acte de parole, dans un contexte scientifique, est acte d'invention, comme le signale l'historienne Françoise Waquet (1999), qu'en serait-il avec des images provoquant l'irruption des protagonistes? Qu'en serait-il en passant par une langue dont allaient être testées à la fois l'hospitalité et l'étrangeté. Chercher à dire et à montrer dans l'autre langue, dans l'entre-deux des images et des langues, en dépit d'une si fragile maîtrise linguistique et technologique, reposait, quoi qu'il en soit, sur une confiance absolue tant dans la connivence avec l'auditoire, au terme d'une longue collaboration, que dans l'objet d'étude même[1].

Aussi la question de l'écriture dans son sens académique était-elle restée en suspens, le pari de l'interaction de la forme et du contenu reposant entièrement sur l'association écrit/oral/image. Dans l'après-

1. Je voudrais ici tout particulièrement remercier de leur précieux soutien tant Ismael Pordeus, qui a bien voulu accepter de faire partie du jury de soutenance d'Habilitation à Diriger des Recherches présentée en juin 2002 (Université Lyon 2), qu'Irlys Barreira dont les encouragements chaleureux m'ont aussi aidée à oser l'autre langue.

coup de la "performance"[2], le présent écrit s'articulera autour des deux axes esquissés à ce moment-là: l'imaginaire de la tente d'une part, les processus d'élaboration d'un conte oriental d'autre part. "La fille démembrée" nous conduira donc à examiner l'oralité contemporaine à l'éclairage des nouvelles technologies, à interroger ce faisant leurs respectives contributions et limites en matière de méthodologie de la recherche, sous la forme de ce que j'ai appelé le *récit de conte*.

I Tentes ou maisons? Les circulations de la parole

Lors de précédentes communications à l'UFC, en 1999 et en 2001, l'occasion m'a été donnée de rendre compte des évolutions d'un phénomène récent: le renouveau du conte en France, de plus en plus partie intégrante d'une mondialisation de la parole, Internet aidant[3]. Ainsi la littérature orale depuis les années 70 est-elle sortie du monde de l'enfance et de l'écrit où, si l'on peut oser le raccourci, Perrault et les lettrés passionnés de féerie (celtique, orientale, exotique), l'ont malgré eux paradoxalement enfermée, à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle, tandis que les pédagogues commençaient à s'en emparer (Mme de Villeneuve, Mme Leprince de Beaumont), préparant l'entreprise ambiguë des frères Grimm, eux-mêmes partagés entre le désir de fidélité à la tradition et le travail d'adaptation qui allait faire le succès indéfectible du conte comme littérature de jeunesse.

Émergence de la tente

Entre oralité et écriture, entre texte et image, entre livre, film, Cédérom et parole vive, l'oralité se colporte sur des modes pluriels qui ne cessent d'opérer ce que P. Zumthor[4], à propos de la littérature du Moyen-Âge, appelle le *nomadisme de la voix*. Je partirai ici des notions de circulation, de rencontre, de situation, à travers un premier exemple qui est celui de la tente.

En trois ans en effet les choses sont allées en s'accélérant et se complexifiant. Revues, festivals, débats ont continué à jalonner un parcours qui conduit aujourd'hui en France à une réflexion plus structurée sur l'émergence ou la ré-émergence d'un métier de plus en plus difficile à saisir dans ses hybridations multiples, le métier de conteur, *contador das historias*. Ce métier est aujourd'hui pris dans la tourmente du devenir

2. Que Dioné Maria Almeida Marques reçoive ici mes plus vifs remerciements pour la qualité de son assistance technique.
3. Babel-contos: Literatura oral e mundialização. In: *Revista de Ciências Sociais*, V. 33, n° 2, 2002, p.p. 7-15.
4. ZUMTHOR, P. *La lettre et la voix*. Paris: Seuil, 1987.

professionnel des artistes qui se réclament des arts vivants (théâtre, cirque, danse, musique) et sont voués, pour la plupart, à partager le statut précaire d'*intermittents du spectacle*[5].

Nous laisserons ici de côté les aspects sociologiques, politiques, économiques, pour nous intéresser plus spécifiquement à la dimension d'invention culturelle liée à une pratique artistique qui se veut spécifique. À considérer plus attentivement les spectacles de contes dans leur diversité même (*moments du conte*, *heures du conte*, *veillées*, *soirées*, *nuits*...), tant en milieu urbain qu'en milieu rural, et pour la seule région lyonnaise, l'on s'apercevra qu'ils sortent de plus en plus des bibliothèques et autres lieux clos. D'abord assignée à résidence, sous prétexte d'y jouer un rôle de médiation, dans les écoles, les hôpitaux, les prisons, les bibliothèques et plus récemment les musées, la parole s'émancipe. Des tentes en effet surgissent ici et là. À la fois dedans et dehors, ces nouveaux lieux affichent pour le coup leur singularité, en conjuguant pauvreté et magnificence, rusticité et luxuriance, pérennité et mobilité, sorte de métaphore topographique, ou *chronotopique*, pour reprendre le terme de Bakhtine, si l'on peut ainsi opérer un glissement du roman au conte oral[6]. La tente prend figure emblématique à plus d'un titre.

---

5. Rappel peut-être utile: les conteurs dont il est question ici sont des professionnels qui ont fait le choix parfois de renoncer à un travail d'enseignant, de bibliothécaire, d'infirmier ou autre. Ils participent à des festivals, proposent des "spectacles", interviennent dans les dispositifs d'éducation artistique et culturelle mis en place par l'Education nationale, sous forme d'animations diverses (ateliers contes notamment), ils répondent aussi à des commandes (municipalités, centres culturels) pour des célébrations et commémorations diverses. Les conteurs dits amateurs, notamment les retraités libérés de leurs obligations professionnelles, peuvent plus facilement faire l'économie du "spectacle" et conter où, quand et comme ils veulent. De plus en plus se pose, pour tous, le problème de leur "agrément" comme intervenants artistiques dans les institutions, et donc de leur formation. Les conteuses et conteurs avec lesquels j'ai entrepris cette recherche sont, eux, en quête d'un art du spectacle qui est d'abord un art de la relation et s'inscriraient plutôt dans ce que Melisdjane Sezer appelle "la tradition contemporaine".
6. BAKHTINE, M. Esthétique et théorie du roman. Paris: Tel Gallimard, 1978, p.p. 237-238: "Nous appelerons chronotope, ce qui se traduit littéralement pas "temps-espace": la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels, telle qu'elle a été assimilée par la littérature. (...) Ce qui compte pour nous, c'est qu'il exprime l'indissolubilité de l'espace et du temps. (...) En littérature, le chronotope a une importance capitale pour les genres". Ainsi Bakthine étudie-t-il le *chronotope de la rencontre* comme spécifique du roman grec, roman d'épreuves (*Prüfungs-roman*), le *chronotope de la route* comme spécifique du deuxième type de roman antique, *roman d'aventure et de mœurs*, dont l'exemple de référence est *L'âne d'or* d'Apulée. La métaphore du chemin, qui puise aux sources du folklore, y joue un rôle essentiel.

Lieu emblématique

C'est tout d'abord l'image de la circularité et la thématique du déplacement qui s'imposent sur un mode mineur, à la différence du grand chapiteau réservé au cirque, au rassemblement politique ou simplement festif. Espace à la fois public et intime, la tente matérialise l'espace paradoxal d'un hors temps, l'échappée éphémère dans un monde autre, en rupture avec la quotidienneté, en relation avec le monde du rêve, qui est aussi le temps de l'enfance. Tente des Indiens pour jeux d'enfants, tente de peuples nomades dont on soupçonne plus ou moins l'existence et que l'on découvre au hasard d'un dépliant touristique ou d'un voyage exotique, la tente induit d'autres manières d'habiter le monde, de celles qui bousculent les routines et pourraient même titiller nos imaginaires d'ethnologues pétris de références malinowskiennes.

À cet égard le lieu est emblématique d'une quête de convivialité, d'un lien social sous la forme d'un déplacement partagé. Il participe de l'invention de ces nouveaux rituels qui font se rassembler sous le même toit des enfants et des adultes, des individus appartenant à des cultures différentes et venus partager un même enchantement. À la manière d'un écrin de la parole conteuse, la tente, le plus souvent "bédouine" (nord-africaine, subsaharienne, orientale), procure à chacun une émotion qui s'exprime de diverses manières: réminiscence des jeux de cabanes, plaisir de la miniaturisation d'un monde où les enfants deviennent des géants, tandis que les adultes rapetissent. Qui n'éprouverait le vertige de la métamorphose, telle *Alice au pays des merveilles*? Les proportions s'inversent et procurent en effet un sentiment à la fois d'inquiétante étrangeté et de familiarité inattendue. Les enfants s'émerveillent et les adultes aussi, tout en examinant le bâti, les tissus, la technique de construction, la finesse de l'ornementation. L'on se pénètre déjà d'une atmosphère autre, sorte de vestibule qui préfigure l'envolée dans l'imaginaire et prépare un corps à corps avec le conteur au plus près de ses moindres gestes, de ses moindres souffles.

Lieu de l'aventure et du voyage, la tente figure donc dignement au programme, sorte d'auxiliaire magique, puisqu'elle garantit la négociation du *chronotope* ou espace-temps par excellence qui est celui de la parole conteuse. Une étiquette de type muséographique en indique parfois la provenance. L'habitation n'est pas moins détournée de ses fonctions premières, destinée à d'autres usages culturels. Que ceux-ci puissent aller jusqu'à l'absurde d'une tente dressée à l'intérieur d'un bâtiment (hall de bibliothèque, vaste salle des fêtes ou foyer), sera laissé ici à l'appréciation du lecteur. Toujours est-il que l'étoffe peut alors en être plus précieuse et réchauffer d'autant mieux l'atmosphère, marquer d'autant mieux le seuil, la frontière, le passage dans l'autre monde, qu'opère justement *l'autre parole*.

Quelques images ici illustreraient le propos, telle cette tente installée aux abords de la Maison du Livre, de l'Image et du Son, en pleine ville, à Villeurbanne, sur le bitume du parking de la médiathèque) le temps d'un festival du livre, le 12 avril 2002, un jour clément. Faite de lourds tissus de laine grise, basse, large et trapue, elle est identifiée à l'aide d'un écriteau comme *tente tunisienne berbère, khaïma*. Pour écouter des contes, l'on est prié de laisser chaussures et poussettes d'enfants à l'entrée, et de venir s'asseoir sur les tapis disposés à cet effet, ou sur quelques rares sièges bas. Ce jour-là, du matin au soir, Lila Khaled y accueillera des vagues d'enfants accompagnés de leurs parents, qui se tassent de leur mieux autour de la conteuse. Une autre image encore: celle d'une tente très ordinaire, dressée sur les pelouses de l'hippodrome de Bron-Parilly, juste en face le campus de l'Université Lyon 2, pour un autre festival du livre. Seul affichage: le nom de la conteuse et le programme précisant les tranches d'âge. Il y aura en effet ce 8 mars, jour de la fête des femmes, un spectacle à 17h, dernière tranche horaire de la manifestation, réservée aux adultes. Les cris des enfants livrés plus ou moins à eux-mêmes dehors sont vite oubliés. Divine surprise, l'intérieur est orné de tentures de soieries légères, qui du coup évoqueraient un palais des Mille et une nuits: le décor est digne de la conteuse qui est aussi danseuse: Melisdjane Sezer. Le sol cependant est inconfortable, inégal, et il fait un froid glacial. Melisdjane, dans la nudité voilée qui sied à son art, accueille son public, le réconforte avec des paroles de bienvenue, avant d'entamer un de ces *tékerlémés* dont elle a le secret, longue formule introductive sur le mode de la menterie particulièrement développée dans les contes turcs traditionnels.

Lieu problématique: à propos de la yourte

Un dernier exemple sera celui de la yourte, tente des peuples nomades de Mongolie, aujourd'hui accessible à travers le premier site venu, qui la montre sous toutes ses coutures, éclatante de blancheur et de couleurs, en explique le montage et en indique le coût. Myriam Pellicane, lors d'un récent spectacle de *Vent d'Ouest* sur lequel nous allons revenir, a eu l'occasion d'y rencontrer d'authentiques conteurs mongols: cette tente-là était, pour le coup, bien choisie pour accueillir une session internationale de formation dans la région Rhône-Alpes.

Voilà qui pourrait vite cependant tourner au procédé, et l'image de la yourte prêtera à sourire, hors contexte. Elle pourrait sembler emblématique du caractère décepteur de pareille manifestation. Elle souligne en tout cas la fragilité et l'ambiguïté d'un art qui, tout en visant la relation, est conduit à la donner en spectacle. Piège de la littérarisation, invention d'un nouveau folklore, au sens d'artefact folklorisant? Ces nouvelles

pratiques traduiraient peut-être alors la nostalgie ou l'illusion du nomadisme, un nomadisme de jardin public, à l'exemple de la yourte, "cette yourte qui "tente" les Français", pour reprendre le titre d'un article paru le 6 août 2004 dans le *Progrès*, journal local très lu par les Lyonnais. Une grande photo de l'intérieur coloré et convivial, habité par deux touristes plus lyonnaises que mongoles, saisies manifestement dans un éclat de rire qui en dit long sur leur distance critique. Patrick Veyrand, le journaliste, l'assortit de la manchette suivante: *Arrivés dans l'Aubrac voici trois ans, les yourtes commencent à séduire les Français. Conviviales, faciles à monter et "tendance", elles offrent un véritable dépaysement.* Dépassée la tente bédouine, qui est aussi la tente ensanglantée par la guerre d'Algérie, image-choc ressortie récemment par les magazines commémorant une douloureuse histoire enfouie (*Nouvel Observateur*, *Monde 2*)? L'enquête est à poursuivre.

Retenons cependant pour l'instant le sème de la mobilité, qui est aussi celui du site côté internautes, qui, de fait, affecte aujourd'hui même la *maison* (*Maison du Conte* de Chevilly-Larue, *Maison du Conte de Bruxelles*, laquelle abrite *L'Autre parole* déjà citée et en diffuse, sous ce titre, un bulletin-papier). Voilà qui nous oblige indirectement à planter-déplanter la tente, ou plutôt à circuler, et, quand bien même nous ne circulons pas physiquement, mais virtuellement, à penser le mouvement, ce qui est une manière de le vivre, au sens du mot allemand *erleben*. À cet égard *l'autre parole* est une invitation au nomadisme, à des manières multiples et aléatoires de nous relier les uns aux autres, avec cet inaliénable *portable* qu'est pour J. Derrida la langue elle-même. Paroles@2000, tel était le titre d'un intéressant dossier des *Cahiers de Littérature orale* paru en cette fin ou début de millénaire. Chaque conteur, à sa manière, qu'il vende ou non ses histoires, a toujours été ce qu'il sera: un colporteur. Images de la quête, de l'instabilité, avec toujours la menace que l'accès de l'Immeuble soit interdit. Il reste la halte, le repos, la route. Non pas la fusion, ni même la fédération, mais le déplacement, la rencontre, l'hospitalité de la maison, d'une maison à l'autre, en toute liberté.

II L'exemple de "La fille démembrée" ou les avatars d'un conte oriental

Un conte de l'Inde

A King had a daughter.../ Un roi s'en revenait de guerre...

Drapée dans une immense robe-cheval, Myriam Pellicane est la conteuse d'une sorte d'opéra étrange et familier. Le conte commence façon "Peau d'Ane": la première personne que le roi aperçoit à la terrasse de son palais est sa propre fille, dont il tombe amoureux sur le coup: gros plan sous le

bout du sein, pointé d'un doigt baroque, l'index relevé et non tendu dans la direction du corps imaginaire de la fille. Et le voilà à vouloir *consommer ce qu'il a planté*, après assentiment de tout son entourage, à commencer par celui de sa propre femme. Première dissonance sur le registre de l'énigme et de la tragédie, trait de l'absolutisme du pouvoir de père, le programme narratif est celui de l'inceste. Le coffre viendra sauver la fille: elle s'y cache, avec l'aide de sa mère, et disparaît. Sur un autre rivage, un prince, flanqué de son ministre et de la fiancée jalouse, réceptionne le coffre, l'abrite en secret dans sa chambre, découvre *le prodige*. Une guerre encore, et la fiancée jalouse peut à son tour découvrir le prodige et lui infliger une radicale mutilation. Une Settouta, *une vieille ramasseuse*, saura récupérer un à un les morceaux, redonner forme et vie au prodige. Le roi n'a plus qu'à revenir de guerre, se désespérer, avant de retrouver goût à la vie. Un banquet en effet est prévu par la vieille femme et le prodige, propice à la scène finale de la reconnaissance, suivie du geste de la punition.

Première présentation publique: Vent d'Ouest

Lors de la première représentation du spectacle de *Vent d'Ouest*, le 6 novembre 2002, ce conte manifestement merveilleux, au milieu d'un répertoire de facéties, menteries et idioties, a coupé le souffle des auditeurs présents et pourtant avertis, c'est-à-dire experts[7]. En tout cas il m'a ravie, au sens à la fois de l'enchantement et du rapt. Violence et extrême économie des situations et des paroles, adéquation du geste, du costume, des inventions subtilement syncrétiques, l'aspect baroque de l'ensemble poussait au "transport" d'émotions, et partant à l'enquête. Un premier *récit de conte* en a résulté: peu de temps après, Myriam a bien voulu satisfaire ma curiosité et me conter, du spectacle, une longue genèse, récit enregistré, sur lequel repose toute la suite d'une commune aventure, à laquelle le conte doit son titre "La fille démembrée". Ce titre, qui n'est pas celui de l'original anglais (*The Princess Whose Father Wanted to Marry Her*), est en effet le titre qui signe en quelque sorte à présent notre recherche[8]. Du projet initial, qui fut donc celui d'une exploitation du *récit*

7. *L'Etoile royale*, au pied des pentes de la Croix-Rousse, est en effet un petit théâtre, où une association de conteurs "Drôles de zèbres" a l'habitude de programmer des soirées contes. Le spectacle de Myriam inaugurait le cycle de l'année 2002-2003; il a été suivi d'un moment de chansons traditionnelles interprétées en polyphonie par quelques participants et amis de la Compagnie Beline, présents dans la salle, le tout se terminant par une amicale collation.

8. Notons ici que la notion de titre n'existe pas en littérature orale; Myriam, quant à elle, n'utilise pas de titre au sens classique du terme pour ce conte, qu'elle évoque de manière métonymique, à travers le titre générique du spectacle, tel qu'il est diffusé et officialisé par les affiches, à savoir *Vent d'Ouest*.

de conte sous forme d'un hypertexte, ouvrant autant de fenêtres-écrans que de rencontres décisives en diachronie, je retirerai ici tout d'abord l'emboîtement, sous forme d'inventaire, des principaux apports créatifs.

Genèse du conte: l'esprit du Moulin

Rappelons au passage qu'il s'agit d'un conte oriental traditionnel, paru en traduction anglaise, et sur lequel on ne dispose d'aucune information particulière, sauf une vague provenance (l'Inde). Il a été traduit oralement, par Jean Porcherot à Myriam Pellicane, lors d'un stage en août 2001 au Moulin[9], comme propre à convenir à la conteuse, le temps d'un travail qui se terminerait par un spectacle collectif de clôture de stage. Le matériau narratif, par la singularité et la force même de la version de référence, s'est immédiatement prêté à de franches rigolades, associant Myriam, Néfissa (autre conteuse présente au stage, suisse et kabyle), et Zaroug: Zaroug était employé côté cuisines, mais il s'est trouvé finalement de plus en plus impliqué dans le travail du conte, au point d'en assurer, le jour de la représentation, les refrains et formules en arabe, dans un parler idio- et dia-lectal donnant déjà au conte toute la subversion d'une parodie. La note burlesque, résultant du mélange des genres, était donc présente dès le départ dans l'interprétation de la version indienne. Le genre burlesque *stricto sensu* consiste en effet à travestir, en les embourgeoisant, des personnages et des situations héroïques. Le travestissement empruntait ici le chemin de la ville contemporaine au plus près de l'expérience sociale des uns et des autres. Les transformations sont extrêmement réduites et tiennent moins à la narration qu'à la stylisation extrême des personnages et des situations. *A beautiful woman* devient le prodige, *the King's favorite concubine* la fiancée jalouse[10], *an old woman* une Settouta, sur laquelle nous reviendrons. L'imagerie du démembrement revêt une extraordinaire fidélité à l'original, jusque dans sa rythmique.

Il est d'autant plus intéressant de chercher à discriminer les principaux apports (r)assemblés ici par la conteuse, pour approcher l'énigme d'une création artistique, ce *supplément de je ne sais quoi*, comme le dit Myriam

9. Le Moulin Combaro, aménagé par J. Porcherot pour y héberger des formations au conte, à quelques kilomètres seulement des Ateliers de la Rue Raisin (Saint-Étienne), devient, chaque été, un lieu de recherche sur l'oralité où chacun vient profiter de la grande connaissance et expérience du maître du lieu. Jean a su y accueillir aussi la chanson traditionnelle, en s'associant avec Evelyne Girardon (Compagnie Beline) et ouvrir de nouvelles voies pour la voix.

10. Signalons au passage que cette stylisation est tout à fait conforme à la poétique du conte de tradition orale; à cet égard, le conte espagnol intitulé "Le coffre", qui met en scène la jalousie de *la fiancée d'en face* en donne un bel exemple (*Blanca Flor et autres contes d'Espagne*, collectés par Aurélio M. Espinosa, trad. Par M. Millon. Paris: Corti, 2003).

au terme de la reconstitution du corps vivant de la fille, expression allégorique tant discrète qu'efficace que j'emprunterai ici pour signifier cet art d'invention permanente de la tradition qui caractérise la parole conteuse.

Le travail du conte: conte et rencontres

Les apports dont il va être question sont à comprendre comme processus de rencontres dans la durée, avec des sortes de pics d'événements que nous passerons ici sous silence, par discrétion en l'état actuel de cette recherche. C'est donc à une sorte d'exercice du démembrement que je vais me livrer ici, en procédant plutôt selon les ondes et affects de la réception, et dans un respect absolu des notes prises et de nos conversations.

Le premier apport passe par Mireille Antoine, comédienne, versée dans l'art vocal, formée aux techniques du Royal Art. À Myriam elle a su apporter la dimension de la gestualité baroque, un art de la mise en scène du geste et du verbe qui a opéré la distance nécessaire pour montrer l'inceste, dire la jalousie meurtrière, qui sont encore réalités vécues par les publics d'ados (les adolescents que l'on croit si loin du conte) venus écouter Myriam et qui "en raffolent". Cela, d'une certaine manière, participe à l'invention d'une nouvelle préciosité. Et ce n'est pas un hasard si ces mêmes ados ont suggéré à la conteuse, nous y reviendrons, le geste final. En ce sens, Myriam s'inscrit dans un courant qui subvertit les genres et les classes sociales, instruit la rencontre des mondes, comme l'atteste le film tardivement couronné et sorti de son placard, *L'esquive*, de Kheciche: des jeunes de banlieue découvrent le marivaudage tout en jouant Marivaux. Le trait pouvait paraître forcé, et le film à thèse. La parole conteuse ménage ici d'autres subtilités.

Autre apport majeur, orchestré par la conteuse elle-même, le recours aux arts martiaux et à Stéphane Vartanian, pour incarner toute la force de destruction de la fiancée jalouse. Consulté sur le bestiaire *ad hoc*, l'ami Stéphane, dit "Scarabée", a donné l'accès au style de la mante religieuse (posture, passes dites mexicaines, contraste entre statique et dynamique).

Autre apport induit par Zaroug, et comme en hommage après sa tragique disparition dans un accident de moto, le passage par la langue arabe, sorte de retour inattendu pour Myriam à des origines familiales laissées sur l'autre rive, celles de son père (sa mère est berrichonne). Il lui a donc fallu apprendre des refrains dans une langue qu'elle n'avait jamais parlée et apprivoiser pour la circonstance un contage bilingue, qui mélange le français et l'arabe, et participe, me semble-t-il, d'une nouvelle esthétique du conte. Refrains de la fille qui égrène son histoire, refrains de la vieille qui va quêter, bout après bout, le corps du prodige auprès de

la fiancée jalouse. Dans les deux cas, la performance en rajoute, ce que ne fait pas le texte écrit. Elle multiplie ainsi les effets de comique et ancre la tonalité burlesque. Les images orientales se sont métissées de souvenirs d'enfance tunisiens et algériens (images éblouissantes de jeux dans un cimetière chrétien...) et la langue ici allait s'inscrire dans le quotidien des amitiés et des rencontres.

Où l'on retrouve, pour terminer cette rapide énumération, les ados maghrébins, la langue arabe, les sensibilités d'un public multiforme (les mères ont leur part aussi, qui disent se reconnaître complètement dans la manière dont Myriam raconte).

Char fik...: *Bien fait pour elle!* Le geste est évocateur: sur la paume de la main grande ouverte, l'autre main fait mine de broyer la coupable. Ce geste leur appartient et fait mouche. La coupable? Elle reçoit deux claques, motif de châtiment explicite et suffisant, autre trait d'écart avec la tradition (qui réclame habituellement beaucoup plus de cruauté). La transposition du motif du châtiment crée un effet d'humour qui contribue à l'effet de préciosité de l'ensemble, — comme cette invention du *prodige*, mot de Zaroug, dont on trouvera les meilleures définitions si ce n'est dans les dictionnaires éphémères d'un parler banlieue, du moins dans les dictionnaires du XVIIe et du XVIIIe siècle français.

III Questions diverses: du conte au récit de contes

En fin de compte, la question qui pourrait être posée, à ce stade du propos, est double. Elle concerne à la fois l'élaboration d'un discours critique et la construction d'un dispositif de recherche.

La formation d'un discours critique

La première dimension peut aisément être déduite de la présentation précédente. Contentons-nous ici d'esquisser une étude qui, par-delà la mise en scène de la jalousie féminine propre à bon nombre de contes dans le monde, s'intéresserait davantage à la dimension mythique de l'imagerie du démembrement, telle que Myriam Pellicane nous la donne à voir comme à la loupe.

Est tout particulièrement intéressant à cet égard le syncrétisme de la Settouta. Cette Settouta est ce qui fait lien avec le titre *Vent d'Ouest*. Elle emprunte ses traits à diverses figures de vieilles femmes, le trait dominant est assurément celui qui se camoufle sous la voyelle finale, et ne saurait tromper les familiers de la Sèttoute. *Settut* est le mot attesté en arabe maghrébin pour désigner la mègère, la sorcière, la vieille rusée, l'entremetteuse qui a l'art de disjoindre les couples

les mieux établis et de rendre service aux puissants de ce monde, quand ils sont impuissants à mener à bien quelque intrigue galante. Femme ménopausée, stérile, malveillante, la Settoute peut avoir recours à la magie au besoin[11]. Dans les contes, c'est elle qui noue et dénoue les couples, agit par intrigue au sein d'une société où son statut d'infécondité lui procure une certaine liberté. Femme déchue et dangereuse par excellence, elle apparaît également dans maints proverbes et expressions de la vie courante. Elle n'est pas cependant sans ressemblance avec la première mère du monde, selon un mythe rapporté par Frobenius. Elle emploie ici ses ruses ordinaires pour aller récupérer les membres du *prodige* en mendiant les objets anodins auxquels ils se trouvent de fait mêlés (les yeux dans le pot de piments, les mains dans le champ de pommes de terre, les seins dans le pot de riz, les jambes dans la fosse à purin). Mais elle est aussi, de manière mythique, et fantastique, la vieille ramasseuse, beaucoup plus proche de la *Loba* des contes mexicains, appelée aussi la *Trapera*, la *Huesera*, la rassembleuse d'os qui habite l'imaginaire de Myriam à travers l'ouvrage de Clarissa Pinkola Estès, *Femmes qui courent avec les loups*[12]. Elle s'apparente en ce sens aux dieux de la résurrection et de la vie, exposés eux-aussi au démembrement: Isis et Osiris, ou le premier Dionysos, fils de Zeus et de Rhéa ou Déméter ou Perséphone, selon les versions, Dieu orphique démembré enfant par les Titans et vénéré sous le nom de Zagreus.

La résurgence du mythe, dans notre monde contemporain de fragmentation et de circulation, de segmentation et de mondialisation, conjuguant images d'horreurs (attentats) et de réparations (prouesses médicales), n'est pas pour nous surprendre. Elle atteste peut-être la force d'une littérature orale éternellement vouée à renaître de ses cendres pour dire nos angoisses, nos peurs, nos espoirs. Par-delà les vagabondages du dieu errant (le second Dionysos), Myriam Pellicane réveille toutes les virtualités d'un mythe pris dans le *hic et nunc* de ses circulations planétaires, en quête du troisième Dionysos promis par les mythographes. La dimension de la tragédie y est pleinement présente, ainsi que le dévoilait

11. Voir là-dessus les travaux de C. Lacoste-Dujardin, en particulier *Le conte Kabyle*. Paris: Maspéro La Découverte, 1970, p.p. 326-327, 334, 336.
12. Dans cet ouvrage paru en 1992, et dont la traduction française au livre de Poche, en 1996, a connu un vif succès, l'auteure donne la *Loba* comme premier exemple de la Femme sauvage et analyse le mythe, ou conte miracle (*cuento milagro*), de cette femme qui a pour unique tâche de ramasser des os dans le désert, en particulier des os de loup. Dès qu'elle a réuni les os d'un squelette, elle chante si fort que la terre tremble. Peu à peu le loup se reconstitue, se dresse, court et, frappé par un éclat de lune, se métamorphose en une femme qui rit, libre et heureuse.

déjà Nietzsche: la lacération de Dionysos Zagreus figurerait selon lui, conformément à la doctrine des mystères, les souffrances de l'individuation, l'état d'individuation comme source et origine de toute douleur, tandis que l'art représente *le pressentiment et la joyeuse espérance qu'un jour le charme d'individuation sera rompu*[13]. L'exégèse du mythe ne saurait être ici ni développée ni approfondie davantage[14]. Soulignons seulement la fulgurance de l'image *in situ* pour signifier la complexité vivante du mythe, sur la scène du conte.

Quels dispositifs de recherche?

Sous quelle forme alors et comment exprimer la dynamique du lien, rendre compte des processus de rencontre?

L'idée émergée dans le cadre initial de la recherche CNRS était un récit de conte que viendraient illustrer tous les liens hypertextes nécessaires, et qui donnerait donc lieu à la réalisation d'un site ou d'un produit multimédia. Il était clair que le chercheur que j'étais, entrait lui-même dans ce processus et devait en assumer les charges et obligations. Cela s'est bizarrement tout d'abord traduit, en ce qui me concerne, par la démarche d'un travail personnel avec Mireille Antoine, un travail sur la voix, le corps, le geste. On pourrait voir là une forme de déclinaison de l'exigence de terrain classique en ethnologie: apprendre la langue de l'autre, cette langue du texte oral, d'une certaine manière, que Hamadi et les amis de la Maison du conte de Bruxelles qualifient comme *L'Autre Parole*. Pouvoir traduire, sans passer par la médiation de truchements, c'est-à-dire approcher la traduction du texte écrit en texte oral, souffle, geste, émotions, inflexions de la voix, heuristique de la parole *in vivo*, constituait une étape importante dans un parcours de recherche consacré à une littérature saisie entre oralité et écriture, une sorte de rupture avec la tradition d'une *science du folklore*, qu'autorisait enfin, le temps d'une courte recherche de deux ans, la fréquentation assidue des gens de la parole dits parfois encore en France, dans le contexte des villes, *nouveaux conteurs*.

Mais laissons cette initiation (et initiative) tant personnelle que professionnelle pour revenir à la recherche d'une discursivité à visée épistémologique. Un premier essai a consisté à engranger les images du syncrétisme, à négocier avec chacun des protagonistes des entretiens et enfin des temps de tournage qui permettraient de mettre en évidence l'apport de chacun, l'art baroque (Mireille Antoine), les arts martiaux

13. NIETZSCHE. *La naissance de la tragédie*. Poche Idées, 1949, p.p. 72-77.
14. Pour plus de détails se reporter aux dictionnaires de mythologie; voir aussi DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*. Paris: Hachette, 1998; MAFFESOLI, M. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris: Livre de Poche, 1997.

(Stéphane Vartanian), ce que nous appelions entre nous la "préciosité façon banlieues" (l'interprétation de Myriam Pellicane). Les difficultés techniques, les problèmes d'éclairage, de prises de vue, de prises de son, seront rapidement évoquées, dans la mesure où elles soulignent la multiplication des exigences et donc des moyens humains, technologiques, financiers à mobiliser dans une entreprise de ce genre. La qualité des matériaux produits conditionne l'acuité des regards croisés, c'est-à-dire engage tant la recherche elle-même que les aspects éthiques d'une collaboration dans lesquelles les partenaires sont à parité de recherche, de dialogue, d'attentes. Car il ne s'agit pas d'opérer ici la moindre dichotomie entre recherche fondamentale et recherche appliquée, mais d'assumer la multi-dimensionnalité des apports et des approches, dans ce que l'on peut considérer comme un *partenariat créatif*[15]. Les documents rassemblés pour la présente communication, à cet égard, ne nous donnent pas entièrement satisfaction, mais ils nous permettront peut-être d'avancer dans l'élaboration d'une maquette concertée, et d'entrer enfin dans une nouvelle étape qui prendra en compte les réactions de l'auditoire, notamment la composante des "ados" auxquels s'adresse ici et là Myriam.

La question reste cependant à débattre. D'une part, il est vrai, en termes de communication scientifique, les extraits audio, vidéo, permettent de convoquer l'absent, de démonter et déplier le palimpseste, d'avoir une approche quasi directe des faits de gestualité et de vocalité. Le lien hypertexte permet d'apporter, comme par surprise un peu magique, les éléments d'éclaircissement nécessaires, de procéder aux renvois, de mimer la démarche comparative qui consiste à établir des liens. C'est en tout cas d'un grand confort et réconfort pour l'orateur conférencier. D'une certaine manière, il devient possible, avec le texte numérique, d'en finir avec la linéarité de l'écrit, d'aborder autrement les temporalités de la recherche, de rompre avec la solitude où enferment d'ordinaire les contraintes d'ordre institutionnel. Faire une communication d'équipe au Brésil reste encore un rêve!

Mais l'essentiel reste à venir, à discuter. Dans l'éloignement d'une salle de conférence brésilienne, comment n'avoir pas ressenti l'énorme manque de ce qui fait le cœur même de la recherche entreprise, l'efficience de la rencontre, le *penser-créer ensemble* qui seul peut stimuler la démarche? Quelle caméra enregistrera l'impensé de la voix, l'interaction impromptue, la longue maturation de la rencontre, le processus vivant d'une polyphonie éclatée? Retour au livre, à la partition? Récit de

15. Voir là-dessus DECOURT, N. et PORCHEROT, J. Contes et rencontres. In: *Littérature orale: paroles vivantes et mouvantes*. Textes réunis par J.-B. Martin et N. Decourt. Presses Universitaires de Lyon, 1993, p.p. 253-269.

PERGAMUM
BCCE/UFC

contes à plusieurs voix? La question du montage reste entière, dans la mesure où elle ne fait pas événement.

Le constat pourrait sembler amer, et l'heure venue de se retirer précisément sous la tente (celle d'Achille ou celle du conteur), en attendant des jours meilleurs. Pourtant l'expérience m'a été donnée récemment d'une conférence-débat, dans le cadre d'un *Workshop* animé par un groupe de scientifiques amoureux de science fiction, avec Myriam et Stéphane qui y ont fait montre de tout leur art[16]. La conteuse-opéra a improvisé le conte dans une relation de promiscuité, à défaut de la moindre place ou presque pour bouger, qui constituait pour moi le spectacle d'un fascinant changement d'échelle.

De cette sorte de performance inédite, retirons donc, pour finir, trois leçons du démembrement. Premier élément, considérer comme autant de moments distincts, dont les liaisons et dé-liaisons appartiendront au futur de l'équipe, toutes occasions de colloque et narration de l'expérience de recherche, dans sa diversité. Deuxièmement, admettre sans nostalgie incontrôlée, l'inachèvement de l'entreprise, les décalages entre les territoires effectifs de la pratique et les terrains symboliques traversés, la mouvance des configurations imaginaires mises en branle. Troisièmement, prendre acte d'un élément apparu au cours de ces deux récentes expériences, l'une en l'absence des partenaires protagonistes, *in absentia* (UFC, Fortaleza), l'autre *in praesentia* (Université Claude Bernard, Lyon 1), dans la mesure où il pourrait relancer l'effort méthodologique entrepris dans le sillage du *récit de ville*, tel que le définit L. Roulleau-Berger, heuristique outil dont je mesure aujourd'hui à quel point il a influencé mes propres travaux sur les migrations de la parole[17]. Le récit ici se construit à plusieurs voix, en plusieurs épisodes aléatoires, sur le mode même d'un *récit démembré*. Il ne saurait échapper à l'éclatement d'une multiplicité de rencontres et engendrerait la négociation de ses propres liens. En ce

16. Je remercie ici J. Goffette (philosophe), Evelyne Lasserre et A. Guïoux (anthropologues) de leur invitation et de leur accueil dans le cadre des *Workshops* "Sciences et science-fiction" (Bâtiment des Facultés de Médecine, Université Claude Bernard Lyon 1). Mireille Antoine, en tournée, n'a pu se joindre à nous.

17. ROULLEAU-BERGER, L. *La ville intervalle. Jeunes entre centre et banlieue*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1991, p.p. 34-35: "Le récit de ville consistait à demander à des acteurs représentatifs de groupes différents (ce qui signifiait que j'avais bien identifié au préalable qui parlait) de me faire parcourir un trajet occasionnel ou habituel (de jour ou de nuit): durant le parcours, l'acteur racontait sa ville et le photographe, J.-P. Bajard, prenait des clichés des points de repères, de lieux qui faisaient centre pour les jeunes, sans chercher à restituer des séquences temporelles, mais en essayant de rendre visible un jeu d'empreintes, empreintes de soi sur la ville et de la ville sur soi." L'acteur pouvait se constituer en héros d'une aventure urbaine, l'espace assurant quoi qu'il en soit la circulation des identités.

sens cette forme de *récit démembré* risque de mettre à mal la notion d'*identité narrative* au sens où l'entend P. Ricœur[18]. Si le récit est en effet reconstitution, construction, mise en intrigue, comment le concevoir comme l'exercice même de la subversion, du déplacement, de l'ouverture? Il y aura, cela paraît maintenant assuré, à chercher du côté des espaces morcelés, partagés, hybrides, interactifs que les nouvelles technologies autorisent à concevoir et à réaliser, on peut l'espérer, de mieux en mieux. N'est-ce pas un nouvel imaginaire de la recherche qui serait du même coup en construction?

Ainsi les circulations de la parole mettent-elles aujourd'hui en jeu une circulation des identités et une complémentarité des rôles, selon les aléas d'une construction, toujours en redéfinition et recomposition, qui touche la recherche elle-même ou son projet. Le *récit de conte* pourrait à cet égard constituer un laboratoire vivant où mettre particulièrement à profit la capacité de la parole conteuse à opérer ce que P. Zumthor, si souvent évoqué au fil de nos rencontres franco-brésiliennes, a si magistralement qualifié de *dialogue sans dominant ni dominé*, où le silence même est à écouter, dans l'essai constamment renouvelé d'une réciprocité attentive et inventive.

Bibliografia

BAKHTINE, M. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Tel Gallimard, 1978.

DECOURT, N. Babel-contos: Literatura oral e mundialização. In: *Revista de Ciências Sociais*, V. 33, n° 2, 2002, p.p. 7-15.

DECOURT, N. et PORCHEROT, J. Contes et rencontres. In: *Littérature orale: paroles vivantes et mouvantes*. Textes réunis par J.-B. Martin et N. Decourt. Presses Universitaires de Lyon, 1993, p.p. 253-269.

DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*. Paris: Hachette, 1998.

MAFFESOLI, M. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris: Livre de Poche, 1997.

NIETZSCHE. *La naissance de la tragédie*. Poche Idées, 1949.

RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

ROULLEAU-BERGER, L. *La ville intervalle. Jeunes entre centre et banlieue*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1991.

ZUMTHOR, P. *La lettre et la voix*. Paris: Seuil, 1987.

18. RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

A TRANSVERSALIDADE DA VOZ: CARLOS MAGNO DA IDADE MÉDIA AO SERTÃO

Martine Kunz

A Batalha de Oliveiros com Ferrabrás, A Prisão de Oliveiros, O cavaleiro Roldão, A Morte dos Doze Pares de França..., os títulos de folhetos evocam a presença do ciclo carolíngio da canção de gesta francesa na literatura de cordel.

Mais de 1200 anos após a Batalha de Roncesvales, travada na Espanha em 15 de agosto de 778, os Pares de França permanecem como modelos de valentia na literatura de cordel do Brasil do século XX. Históricos ou legendários, Roldão e Oliveiros venceram o tempo nas sextilhas heptassílabas de Leandro Gomes de Barros, Antônio Eugênio da Silva, Marcos Sampaio e outros; eles resistiram, emblemas de coragem e altivez, valores em apreço no meio do povo sertanejo.

A popularidade dos heróis é ainda motivo de inspiração em outras manifestações da cultura tradicional brasileira. Luís da Câmara Cascudo (1984) aponta vários exemplos da expansão e contaminação do tema. Sabemos assim que no município de Morada Nova, no Ceará, há um distrito chamado Roldão e que é possível encontrar brasileiros batizados com nomes de Oliveiros, Roldão, Carlos Magno, ecos surpreendentes e poéticos de uma fraternidade transatlântica.

E mais, numa cavalhada, tipo de torneio eqüestre popular de procedência ibérica, observada pelo folclorista em Maceió, em 1952, a ala direita de cavaleiros, o Partido Encarnado, era chefiado por Roldão. A ala esquerda, o Partido Azul, por Oliveiros. Mais próximo de nós, nas ruas de Juazeiro do Norte, no Ceará, podemos encontrar Carlos Magno, brincante do reisado de José Matias da Silva. Nesse folguedo que se apresenta como uma dança dramática, mouros e cristãos surgem do passado para mimar o combate ancestral. No seu estudo sobre o reisado do Ceará, o sociólogo Oswald Barroso (1996) sublinha os laços de parentesco entre o imaginário da sociedade colonial sertaneja e os ideais guerreiros da Idade Média européia. Ele cita versos do Congo de Milagres que reproduzem, quase na íntegra, trechos do folheto de Leandro Gomes de Barros intitulado *Batalha de Oliveiros com Ferrabrás* .

O exemplo seguinte diz respeito à revolta camponesa do Contestado que se deu no início do século XX, no sul do país. Câmara Cascudo lembra que os soldados da escolta pessoal do chefe, o falso "monge José Maria", recebiam o título honorífico de "Doze Pares de França", embora fossem vinte e quatro. Importava galvanizar as tropas. O subchefe era Roldão.

E como não poderia deixar de ser, a bravura de Roldão, o sem-temor, é também enaltecida nas vozes dos cantadores. O grande etnógrafo brasileiro lembra-se de um distante dia de 1942, no mercado público de Currais Novos, Rio Grande do Norte, quando um cego agradeceu sua esmola, cantando assim:

"Deus lhe pague sua esmola
Que me deu de coração,
Lhe dê cavalo de sela,
Inverno neste sertão,
E lhe dê uma coragem
Como Ele deu a Roldão!"

Enfim, a xilogravura também, prestou sua homenagem a Carlos Magno, ilustrando as capas de folhetos sobre o tema. Há quase cinco anos atrás, em agosto de 2000, o XV Congrès International de la Société Rencesvals acolheu, na universidade francesa de Poitiers, uma exposição de xilogravuras intitulada "Carlos Magno pelos gravadores de Juazeiro do Norte". A curadoria era do professor Gilmar de Carvalho, da Universidade Federal do Ceará. Na mesma ocasião foi lançado o CD "Carlos Magno em cantoria", organizado pela professora Elba Braga Ramalho, da Universidade Estadual do Ceará.

Assim retornou a tradição brasileira ao seu foco de origem: a França. Esse caminho de volta Brasil-França traduz de modo simbólico a união de duas tradições irmanadas e o percurso poético de textos e vozes que deram origem aos folhetos do ciclo carolíngio, matéria central de nossa reflexão.

A partir desse quadro geral de adaptação e impregnação da temática carolíngia na cultura popular brasileira, mais especificamente nordestina, é possível imaginar que os primeiros folhetos a tratar do assunto já contavam com a cumplicidade e aceitação prévia do público. Jerusa Pires Ferreira (1979) confirma essa radicação do tema na consciência coletiva, no seu livro *Cavalaria em Cordel. O passo das águas mortas*, em que realiza o cotejo entre o texto-matriz português e o pequeno corpo carolíngio de cordel dele originado.

Curiosamente, como ressalta Luís da Câmara Cascudo (1979), esse sucesso infalível de Roldão, que se tornou tradição popular do Brasil, não teve fonte oral e sim origem impressa, perfeitamente identificável. Tra-

ta-se da *História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França* que, conforme escrevia na década de 50,

> foi, até poucos anos, o livro mais conhecido pelo povo brasileiro do interior. (...) Raríssima no sertão seria a casa sem a HISTÓRIA DE CARLOS MAGNO, nas velhas edições portuguesas. Nenhum sertanejo ignorava as façanhas dos Pares ou a imponência do Imperador da barba florida. (Cascudo, 1953).

O processo que vai da gesta francesa até a *História do Imperador Carlos Magno* e daí ao folheto nordestino, constitui um itinerário pontuado de retomadas, ampliações, resumos, enfeites, traduções, comentários, textos e vozes, prosas e versos, países e continentes. Roland, Orlando, Roldão conseguiu sair-se vivo dessa travessia tumultuada. Tudo começa com um longo poema épico, narrativo, cantado, que trata de feitos heróicos do passado, a *Chanson de Roland*, cuja versão manuscrita mais antiga data provavelmente do final do século XI. Tudo recomeça no século XV com o romance francês intitulado *Les conquêtes du Grand Charlemagne*, e outras adaptações em prosa dos distantes e compridos poemas épicos da gesta medieval. Essas versões remodeladas e tardias apresentam-se como romances de cavalaria sendo destinadas unicamente à leitura, e não mais a um público de ouvintes como era o caso da antiga canção de gesta. Podemos agora seguir com Marlyse Meyer (1995) as etapas principais que levam do romance francês em prosa à literatura popular em verso do Nordeste do Brasil: em 1525, ocorre a primeira edição em espanhol de *Les conquêtes du Grand Charlemagne*, seguida imediatamente de um sem número de reimpressões. Deve-se a tradução do francês a Nicolas de Piamonte. A distribuição é feita em volumes, mas também em "pliegos sueltos", o que permite a difusão, barata, de numerosos episódios que, muito cedo, se encontram circulando na América Espanhola. Teremos que esperar o século XVIII (entre 1728 e 1737) para ter uma tradução em língua portuguesa, devida a Jerônimo Moreira de Carvalho. Trata-se, na verdade, de remodelação completa do velho texto espanhol, ao qual são acrescentadas duas outras partes: uma é constituída de episódios copiados dos poetas italianos Ariosto (1474-1533) e Boiardo (1441-1494), outra é redigida pelo autor português, Alexandre Gomes Flaviense, e tem como título *Verdadeira terceira parte da História de Carlos Magno em que escrevem as gloriosas ações e vitórias de Bernardo del Carpio*. Essas três partes são reunidas numa só por um editor do século XVIII e constituem a chamada *História de Carlos Magno* em prosa. Conclui a autora:

> ...muito embora deve ter circulado oralmente a história de Carlos Magno pela colônia, graças a livros e "pliegos sueltos" em espanhol, ..., parece quase certo ter sido a tradução portuguesa do século XVIII, a mais completa ou a abreviada, a base de todas as adaptações populares do tema. As narrativas de cordel, as pelejas poéticas, os episódios dos festejos, tudo revela a utilização dessa versão.

No entanto, o que nos encanta e surpreende, apesar da presença determinante e inconteste da fonte ibérica, é a proximidade das formas de dizer do texto de cordel e da gesta primitiva francesa. Pois o poeta popular nordestino transpõe em versos a prosa da novela de origem culta e ibérica do século XVIII reencontrando desse modo, a expressão versificada que caracterizava o gênero épico medieval primitivo. E mais, ao traduzir em versos a prosa da novela de cavalaria, o poeta popular nordestino não procura afirmar sua individualidade em relação ao texto-matriz, muito antes, ele simplesmente demostra seu respeito incondicional à redondilha maior, fórmula tradicional da literatura de cordel. Essa despreocupação em se mostrar original e a submissão a técnicas tradicionais de versificação decorrem diretamente da oralidade que caracteriza tanto o cordel quanto o texto poético medieval.

Em *Introduction à la poésie orale*, Paul Zumthor (1983) faz a conexão entre memória coletiva e estrutura poética. Segundo o autor, o poema oral, inserido numa tradição, aparece mais como "releitura" do que como "criação". Sua transmissão passa pela voz, pela performance que supõe a presença física e simultânea de quem fala e de quem escuta. Sua consagração passa pelo leitor-ouvinte que identifica nele a tradição que o sustenta.

Cordel e texto poético medieval dividem a cena nesse "ambiente teatral", onde a letra é antes de tudo voz, e a palavra é integrada à tradição. O jogral da França do século XI é o homem da oralidade e da performance, o poeta popular nordestino do século XX promove também uma literatura cuja língua é antes de tudo língua de comunicação imediata e concreta.

De fato, sabe-se que, embora impresso e veiculado pelo folheto, o cordel é uma forma de literatura oral feita expressamente para ser recitada. A rima do cordel é feita para o ouvido e a memória, não para os olhos. Ela é antes de tudo mnemônica e comunicativa. O folheto é apenas o suporte material de uma poesia que permanece oral.

No que diz respeito à gesta francesa, a intervenção da letra é quase que acidental, ela só aparece como veículo estabilizador da voz coletiva. As primeiras canções de gesta eram divididas em estrofes (*laisses*) de

decassílabos, de cumprimento variável, cuja unidade era assegurada não pela rima mas pela assonância que é a simples repetição da última vogal tônica da palavra. A unidade da estrutura poética tinha que ser sonora para o grande público analfabeto da França dos séculos XI, XII e XIII, já que a voz, segundo a expressão de Paul Zumthor, era o único *mass medium* da época. O poema épico era declamado no castelo ou na praça pública, pelos jograis, com acompanhamento musical da viela (*vielle*), tipo de violino de 3 cordas apenas.

Ao som da viela José de Alencar (1994) faz ecoar o som da viola dos vates populares em *O Nosso Cancioneiro*. Diz o poeta que "a cadência da toada apaga as asperezas do metro imperfeito e imprime ao verso cantado um ritmo sonoro".

Aqui e lá, o texto versificado realiza-se no encontro entre recitante e ouvintes, na confluência das duas presenças. Temos uma escrita que fala, um texto que dialoga. Uma literatura oral, com uma estética que lhe é própria, em conivência com seu público, à escuta dele. Uma literatura onde o texto é receptáculo da voz, e a palavra de vários autores move-se entre tradição e criação, para contar um só herói, uma só história. Aqui e lá, temos um texto mais orquestrado do que narrado, mais cantado do que contado, mais ritmado do que pontuado.

Aqui e lá, a forma não consegue fixar um texto que pula fora do recinto, entra em ação em todos os sentidos. É um texto sem artifícios, a serviço da primazia da voz, para que a pulsação do ritmo seduza melhor o público. Ao ler *A Batalha de Oliveiros com Ferrabrás* de Leandro Gomes de Barros (1865-1918: um dos maiores e certamente o primeiro poeta a escrever e publicar folhetos, na última década do século XIX), fica patente a cumplicidade artístico-literária entre esse texto e o longínquo poema de *La Chanson de Roland*, do final do século XI. É verdade que o decassílabo dá um tom mais grave ao poema medieval enquanto o verso setissílabo do folheto, mais leve, torna o ritmo mais vivaz, confere alegria e charme à vontade de matar dos cavaleiros. O cordel se revela mais conciso, rápido, eficaz do que a gesta antiga. Ian Short (1990) na sua introdução à edição crítica e tradução de *La Chanson de Roland*, comenta que quando os jograis declamavam os poemas épicos com acompanhamento musical e frente a um auditório, eram 1000 a 1300 versos por sessão. *La Chanson de Roland* tem 4002 decassílabos, *A Batalha de Oliveiros com Ferrabrás* conta apenas 1010 heptassílabos.

Mas entre um e outro texto as afinidades são múltiplas. A composição é clara, fórmulas e motivos voltam para facilitar o registro da memória. Nenhum dos relatos se embaraça com detalhes descritivos. Quando aparece a paisagem, é para melhor realçar a coragem do guerreiro pela evocação do seu cerco inóspito, árido, desmedido. Do físico dos perso-

nagens, (melhor talvez seria falar de acordo com Ian Short de "figuras tipos"), sabemos muito pouco. São abstrações com força descomunal. A cabeça é quase um músculo. O traje é alegoria do destemor, a espada é extensão do braço.

A narrativa é tensa, sintética, incisiva. Ela procura o alvo. O texto é combativo a exemplo dos seus heróis. O verbo é o nervo do verso.

"E partiu, determinado
A Ferrabrás degolar,
Mas não pôde aproveitar
O golpe descarregado
O turco pulou de um lado,
Um golpe nele mediu.
Quando Oliveiros sentiu,
O braço lhe estremeceu
Do golpe que recebeu,
A sua espada caiu."

A adjetivação é pouca, não tem adornos na retórica, a estrutura sintática não oferece complexidade. Muitas vezes, a justaposição de frases sem ligação explícita, seguindo o princípio da parataxe, acelera a narrativa. Narrativa e diálogos têm o mesmo fôlego.

Na estrofe a seguir, Ferrabrás, o árabe pagão se recusa a abraçar a religião cristã e se batizar como o queria Oliveiros. Embora muito ferido, prefere prosseguir na luta, invocando Apolim, o anjo do abismo:

"Dizendo: -Apolim, me valha!...
E se levantando cansado,
Inda dizia, animado:
Vamos dar fim à batalha!
A morte não me empalha,
A vida é como um segredo
O mundo é um cruel degredo
Onde o mistério se enterra-
Golpe de espada, na guerra,
Jamais me mata de medo!"

A palavra dita parece mais extensão do ato do que tradução do pensamento. Tudo é permanentemente ação. Obra em movimento, obra em comunicação, o público a que se destina está presente a cada verso. É um texto sem silêncios. Um texto sóbrio mas que borbulha.

Uma gesta enfim. Uma narração de ações memoráveis, históricas ou pelo menos apresentadas como tal, centradas em torno do herói epônimo. Assim, a gesta de Roland se faz em torno dele, a gesta de Roldão em torno dele, a de Lampião, a mesma coisa, a do valente, a do vaqueiro destemido... Vaqueiros audaciosos travam uma batalha sem trégua contra touros indomáveis e cangaceiros rivalizam em proezas com os doze Pares de outrora. Todos são antes de tudo guerreiros. O ardor na luta diz a nobreza da alma e o açoite cruel do real. Todos, heróis de uma mesma linhagem, herdaram, através dos séculos, a exemplaridade do modelo antigo, sua coragem e honradez. Há um jogo de ecos e similitudes entre os universos e os modos de sentir parecem próximos: a honra é o patrimônio moral que norteia as ações, a fé é inabalável. Enquanto fato literário, a gesta francesa reafirma até hoje a sua historicidade, a sua capacidade de comunicação através dos tempos. No muito longínquo século XII, Roland era para os barões e os cruzados da época, o modelo da proeza militar e do combate da cristandade. No começo do século XX no Brasil, Roldão e seus companheiros encarnam os valores de valentia e destemor e tem a predileção do público da literatura de cordel. E outros heróis surgem. Todos marcados pelo engajamento total na ação, no combate. Esculpidos na rudeza, galvanizados pelo próprio fulgor da sua intrepidez. Artesãos de seus dramas. E talvez, revelando uma certa indiferença perante a morte.

Em maneira de conclusão, brincamos e traduzimos para o francês as duas estrofes citadas nesse trabalho. Tentamos entrar no coro das diversas vozes vindas do século XI francês e do século XX do Nordeste brasileiro. Entramos nesse canto múltiplo com os recursos do rap, traduzimos Leandro Gomes de Barros com o ritmo repetitivo que sustenta a fala cadenciada, uma estrutura sem complexidade e aliterações que reforçam a escansão do texto. Ritmo fragmentado e temática da violência revelam uma canção de gesta sempre pronta em renascer de se mesma e quase antenada na realidade.

"E partiu, determinado	"Il y alla déterminé
A Ferrabrás degolar,	A le laisser décapité
Mas não pôde aproveitar	Mais il ne put mettre à profit
O golpe descarregado	Le grand coup qu'il lui avait mis
O turco pulou de um lado,	Le turc a bondi de côté
Um golpe nele mediu.	Avec un coup bien calculé
Quando Oliveiros sentiu,	Quand Olivier l'a ressenti
O braço lhe estremeceu	Son bras tout entier frémit
Do golpe que recebeu,	Du sacré coup qui l'a frappé
A sua espada caiu."	Même son épée en est tombée."

"Dizendo: -Apolim, me valha!...
E se levantando, cansado,
Inda dizia, animado:
Vamos dar fim à batalha!
A morte não me empalha,
A vida é como um segredo
O mundo é um cruel degredo
Onde o mistério se enterra
Golpe de espada, na guerra,
Jamais me mata de medo!"

"Disant: -Apollyon, viens m'aider!...
Et se relevant très fatigué
Disait encore, plus animé
Finissons-en de ce combat!
La mort me fait pas d'embarras
La vie ressemble à un secret
Le monde est un exil damné
Où le mystère s'est engouffré
Un coup d'épée, en temps de guerre,
De peur, ça ne me tuera guère."

Bibliografia

ALENCAR, José de. *O Nosso Cancioneiro*. Campinas: Pontes Editores. (1ª pub. em 1874 no jornal *O Globo* – Rio de Janeiro) 1994.

BARROSO, Oswald. *Reis de Congo.Teatro popular tradicional*. Fortaleza: Min.Cultura/Fac. Latino Americana de Ciências Sociais / Museu da Imagem e do Som, 1996.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Mouros, franceses e judeus*. São Paulo: Ed. Perspectiva, (Col. Debates) 1984.

_____. *Cinco Livros do povo*. 2ª ed. Fac-similada da edição de 1953. João Pessoa: Ed. Universitária UFPb, 1979.

DES CONQUÊTES DE CHARLEMAGNE AU BRÉSIL. Poitiers, France: XVe Congrès International de la Société Rencesvals. 68p. (Catálogo de exposição, sob a direção de Jean-Marie Comte e Ria Lemaire) 2000.

MEYER, Marlyse. *De Carlos Magno e outras histórias. Cristãos e Mouros no Brasil*. Natal: UFRN. Ed. Universitária: CCHLA, (Col. Humanas Letras) 1995.

PIRES FERREIRA, Jerusa. *Cavalaria em Cordel. O passo das águas mortas*. São Paulo: Hucitec, 1979.

SHORT, Ian. *Edition critique et traduction de La Chanson de Roland*. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

ZUMTHOR, Paul. *Introduction à la poésie orale*. Paris: Seuil, 1983.

Folhetos do ciclo carolíngio consultados

Leandro Gomes de Barros. *A Batalha de Oliveiros com Ferrabrás. A prisão de Oliveiros e seus companheiros*. São Paulo: Ed. Luzeiro, s/d.

Marcos Sampaio. *A Morte dos 12 Pares de França*. Juazeiro do Norte-CE: Tip. São Francisco, 1975.

João Lopes Freire. *A História de Carlos Magno e os Doze Pares de França*. Rio (?): s/ed., s/d.

João Martins de Athayde. *Roldão no Leão de Ouro*. Juazeiro do Norte-CE: Tip. São Francisco, 1975.

Antônio Eugênio da Silva. *O cavaleiro Roldão*. Campina Grande, 1958. Reproduzido em *Literatura Popular em Verso-Antologia*, T.I., Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Ltda / São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo / Rio de janeiro: Fund. Casa de Rui Barbosa, 1986.

LE RAPPORT À L'ÉCRIT ET L'AUTORITÉ EN SITUATION MIGRATOIRE

Abdelhafid Hammouche[1]

J'aimerais, pour mieux situer mon propos, tenter de faire "tenir" d'une part la thématique du colloque qui nous réunit et d'autre part les esquisses de recherches communes évoquées avec César Barreira et Domingos Abreu.

Avec ces deux collègues, il s'agit de nourrir une approche socio-anthropologique et comparative sur des thèmes liés à l'autorité avec des terrains dans nos deux villes, à Lyon et Fortaleza. Cette collaboration vise d'abord à problématiser des situations de "contacts" ou même les relations en prenant en considération les différents tenants – en l'occurrence les "jeunes" et les "adultes" mais aussi la définition du statut de l'adulte et de celle de l'autorité qui lui semble attribuée. C'est donc un élargissement pour prendre en compte les partenaires de la situation de relation et l'arrière fond, si l'on peut parler de la sorte, que constitue la définition de l'autorité attachée à la position d'adulte. Il ne s'agit surtout pas de réduire l'autorité à une capacité à imposer un point de vue ou à obliger mais au contraire de la saisir sous l'angle d'une "assise". Cette assise s'entend dans cette perspective non pas comme préalable à un pouvoir mais comme l'ensemble de facteurs participant de l'assurance de soi et permettant de tenir une position face à des plus jeunes.

Je vais donc tenter d'inscrire ma réflexion dans le cadre d'échanges qui se concluent aujourd'hui par ce colloque et de nourrir un questionnement qui, sans rompre avec l'imaginaire et l'espace des créations artistiques, inclut d'une manière ou d'une autre les rapports d'autorité, voire de violence symbolique, dans des relations intergénérationnelles. Mon propos ici porte sur le rapport à "l'écrit" en tant qu'il soutient, éprouve, conditionne l'imaginaire. Plus précisément je souhaite interroger devant vous le "passage" d'un rapport à l'écrit à un autre. Ce rapport à l'écrit m'intéresse par la "place" qu'il prend et par les modalités de son expression. Car ce rapport et donc ces modalités, selon l'hypothèse que je soutiens ici, peuvent remettre en question les fondements de la relation d'autorité. Rien n'est moins large

1. Maître de conférences, hdr, Université Lumière Lyon 2, chercheur au CRESAL-CNRS.

que de parler de rapport à l'écrit, car cela inclut tout le monde. Plus précisément c'est le rapport que des analphabètes entretiennent avec l'écrit que je vais interroger, notamment lorsque ce rapport est conditionné par la scolarisation de leurs enfants. Mais il sera moins question de l'école que du rapport à l'école. Chacun sait que cette question ne se cantonne pas à l'instruction et qu'à bien des égards l'espace scolaire se prête à de multiples usages. Des enfants viennent dans l'enceinte scolaire parfois seulement pour trouver à manger; d'autres trouvent là un moyen de se maintenir à distance des contraintes de la famille ou ceux de la rue. Cela peut aussi se transformer en obligation qui permet d'agir pour soustraire les enfants à leurs conditions – comme tente de le faire le PETI (Programme d'éradication du travail infantile), ce programme social brésilien qui se termine et où l'aide n'est octroyée qu'à la condition d'une présence régulière à l'école et de participation aux activités socio-éducatives[2].

Les situations migratoires dont il va être question m'intéressent par l'épreuve qu'elles constituent pour ceux qui la vivent[3]. Je répartis ces situations en deux types: les premières voient les adultes assurés d'une position d'autorité et poursuivant à distance leur monde, celui qu'ils ont connu durant leur enfance avec notamment ses rapports de générations marqués par une hiérarchie des âges et une autorité en découlant; les secondes se caractérisent par des rapports intergénérationnels tendus avec des adultes déstabilisés. Il y a pour le dire schématiquement deux socles d'appui: le premier est constitué de l'affiliation communautaire et se présente sous l'angle d'un commun singularisé que l'adulte incarne et où l'appartenance au groupe est déterminante, le second se construit par la perspective du détachement et s'illustre par un processus d'affirmation de soi dont l'enfant est la polarité "structurante".

---

2. Voir *Le monde* du 3,4/10/2004.
3. Les éléments ici présentés sont tirés de plusieurs recherches menées ces dernières années sur les agglomérations lyonnaises et stéphanoises, depuis le début les années 1990 jusqu'à aujourd'hui, et portant sur "les rapports de génération et l'appropriation des espaces", sur "les dispositifs" et plus largement sur les dynamiques sociales et la politique de la ville dans les dites banlieues et complétés par des entretiens réalisés en 2004 pour la présente communication. Cf. nos contributions: "Face à face et construction de l'autorité d'intervention dans les rapports intergénérationnels", in *Faire face et s'en sortir*, Châtel V., Soulet M.-H (eds.), Editions Universitaires de Fribourg (Suisse), vol. 1, 2002, p.p. 207-212; "Visibilité sociale et appropriation des espaces", in *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public*, Toussaint J.Y. et Zimmermann M. (eds.), Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2001, p.p. 115-124; "La ville et les rapports de générations", *Regards sociologiques*, 1998, n° 15, p.p. 105-114; "Famille relationnelle, autorité paternelle et puissance publique", *Lien Social et Politiques – RIAC*, printemps 1997, n° 37, p.p.121-132.

Le passage en question induit un brouillage des positions dans la relation d'autorité : avec le premier socle, l'écart à la norme implique l'adulte garant dans sa personne en tant qu'intermédiaire du lignage alors qu'avec le second socle, l'écart pour les enfants d'immigrés équivaut à un tâtonnement de la personne en train d'advenir.

Il va être question ici de migrations dans la société française, et à certains égards, de ce que l'on pourrait appeler la recomposition constante sinon de la culture française du moins de l'espace public français. Car nous allons parler de phénomènes certes relatifs aux migrants mais s'inscrivant dans un contexte post colonial. Les rapports que je traiterai ne peuvent se comprendre si on ne souligne pas la tension permanente qui marque la présence de ces "étranges" étrangers que sont les migrants venus des ex-colonies et particulièrement ceux du Maghreb. Dans un premier temps, je serai plus attentif à ce qui se passe au sein des familles par rapport à l'écrit pour saisir la construction d'une altérité interne avant, dans un deuxième temps, d'analyser la reconsidération de l'oral dans le cadre de l'action publique, notamment avec ce que l'on nomme la politique de la ville. Je terminerai par une réflexion sur l'autorité.

1. Du passage

Ce n'est pas le "passage" de l'oral à l'écrit – qui a suscité bon nombre de réflexions de J. Goody à R. Chartier et bien d'autres – dont il sera question ici. Ce qui m'intéresse, c'est d'essayer de comprendre pourquoi et comment des adultes illettrés à un moment donné se trouvent assurés face à des enfants scolarisés et pourquoi et comment ces mêmes adultes perdent apparemment leur assise et se voient éprouvés par la relation avec leurs enfants?

En situation migratoire, le seul mouvement et le contact avec d'autres populations et surtout avec d'autres modalités d'expression n'effacent pas les socialisations et n'induisent pas un mouvement uniforme de réajustement. Dans ce qui est perçu comme une nouvelle conjoncture, les uns et les autres ne mobilisent pas les mêmes ressources. On sait depuis Weber[4] ce que les processus de fraternisation et/ou de communalisation génèrent de tâtonnements dans les langages pratiques et symboliques. La désagrégation du "commun", devenant en pareille conjoncture de plus en plus " antérieur", va de pair avec l'instauration de nouvelles références. Les postures, les rôles et les statuts comme plus largement les références culturelles s'en ressentent. Lorsque le langage vernaculaire et symbolique n'est pas ou est peu ou moins partagé, on le

4. WEBER M. *La ville*. Trad. Fritsch Ph., Paris: Aubier Montaigne, 1982.

sait trop bien, toutes les positions s'en trouvent ébranlées. Les modes d'expressions – les logiques orales comme les raisons graphiques – ne sont pas également appropriées. Ici c'est moins le mouvement collatéral comme dans la fraternisation entre pairs d'âges et de statut – le rapprochement entre adultes – qui m'importe mais le processus de filiation entre proches.

Mais relativement à la population et à la situation migratoire qui m'intéressent, il est sans doute utile de rappeler le processus de "déculturation", dans la société d'origine et avant même la migration, à l'œuvre dans le cadre colonial tel qu'analysé par Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu notamment sous l'angle de la monétarisation. Ce rappel ne revient pas à mettre en parallèle la logique de mesure qui découle de cette monétarisation coloniale et les effets de la scolarisation qu'on va tenter d'analyser. Simplement cela permet d'indiquer une mise à l'épreuve de la cohésion du groupe que le rapport à l'école éprouve également. Dans les deux cas – logique monétaire et logique scolaire – le processus d'individuation s'en trouve conforté

Le "passage" en question est donc contemporain: depuis les années 60 à aujourd'hui, il a trait à la migration et se joue sur un autre registre. Mais en premier lieu je souhaite souligner l'intérêt porté au passage en question. Il ne s'agit pas ici de questionner l'apprentissage d'une écriture par des adultes mais d'essayer de comprendre leur position, leur attitude lorsque l'écrit qui conditionne largement leur rapport à l'environnement social pénètre l'univers domestique, non sous la forme de documents ou de tout autre support, mais lorsque l'un des leurs – et le pronom possessif est là d'importance – s'engage ou est engagé dans un processus d'apprentissage ou de maîtrise d'une langue écrite dont le statut est ambivalent (ni complètement "maternelle" ni tout à fait "étrangère"). C'est alors une sorte de processus d'altération, plus ou moins contenu, qui se joue entre "proches", les maintenant dans une proximité affective et culturelle ou, au contraire, instaurant et nourrissant une "distance" sur ces deux registres. Les effets de cette introduction de l'écrit dans l'univers domestique contribuent à façonner une autre économie relationnelle familiale à partir de laquelle se définit l'altérité, le "proche et le lointain" pour reprendre le titre de Roger Bastide. Sauf que dans l'espace familial, on a affaire à une recomposition culturelle interne (comme on parle d'interculturalité domestique). Il y a un brouillage de l'étrangeté qui peut compliquer les relations parents-enfants et plus largement adultes-enfants.

Quelques scènes rapportées par des immigrés et/ou leurs enfants soulignent bien le "passage", parfois pour le même couple parent-enfant, plus souvent d'un enfant aîné à un cadet. Trois séquences serviront d'exemple. La première est relative à la conduite automobile par un illettré

assisté d'un de ses enfants où l'on voit une forme de compétence mise au service de la famille (sa mère passagère, son père conducteur.) Les enfants suivants dans la fratrie n'adoptent pas toujours cette même attitude et refusent de se faire rabrouer par le père lorsqu'ils tardent à donner les indications nécessaires à la conduite. Le premier à cet égard, attestant d'une proximité culturelle, anticipait les attentes du père évitant à ce dernier de formuler ses demandes d'aide (car il les aurait perçues comme un "abaissement"). Les plus jeunes de la fratrie manifestent de fait sinon une distance culturelle du moins une incompréhension. La seconde séquence a trait à une démarche administrative auprès des services fiscaux où le narrateur dit sa soumission à l'autorité paternelle et son malaise à exécuter la tâche qui lui est assignée: rédiger textuellement une réclamation sans s'écarter des propos du père malgré les remarques qu'il est amené à faire sur le changement de sens lors de la traduction. La traduction littérale résonne étrangement pour le fils qui souhaite atténuer ce qui lui paraît sommaire et même inadéquat dans l'argumentaire que met en avant le père. Celui-ci, malgré les réticences exprimées par le fils, maintient son exigence d'une traduction mot à mot qu'il obtient. La troisième situation est rapportée par un "régisseur[5]" d'office HLM où il demande à un locataire immigré refusant de payer les charges et contestant le bien fondé de la somme qui lui est réclamée de venir avec un de ses enfants pour faciliter la discussion. Le locataire en question refuse l'offre, ajoutant que l'enfant en question ne l'aiderait pas. "Il est des vôtres" dit-il au régisseur, lui signifiant ainsi que la présence de son fils ne serait pas un appui pour lui-même, mais lui compliquerait sans doute la tâche dès lors que son "proche" partagerait la même logique que le régisseur.

Ces situations sont prises à différentes périodes: la première au début des années 70, la seconde dans les années 80, la troisième au début des années 2000, et dans des contextes urbains également différents: dans un "quartier-usine", dans un lotissement et enfin dans une ZUP. Mais on pourrait aussi ajouter à ces situations d'autres illustrations introduisant d'autres paramètres, comme l'analyse de deux histoires familiales où les parents se sont mariés dans les années 60 et ont eu des enfants (8 et 10), dont l'adolescence s'est exprimée entre le milieu des années 70 pour les premiers enfants et aujourd'hui pour les derniers enfants. La constitution de ces deux couples parentaux, l'attente différente par rapport au conjoint et donc la considération pratique et affective du couple en tant que tel, conditionnent la conception de l'autorité parentale. L'adhésion à une

5. Salarié de l'office ayant en charge un "quartier" et recruté au titre de ses compétences relationnelles pour assurer une relation de "proximité" avec les locataires.

conception de la famille considérée en tant qu'espace de dialogue, pour le dire schématiquement, et à un couple affectif dont le fondement est relationnel (avec l'attente de l'échange, du dialogue, de l'écoute etc.) engendre deux types de gestion de l'autorité. On ne s'attarde guère sur cet aspect ni sur ce qui a trait aux phénomènes souvent évoqués ces derniers temps sous l'angle religieux et qui ont aussi, on l'imagine bien, des retombées.

Deux configurations: l'annexe communautaire et l'interculturalité domestique

Pour ce qui est des processus d'acculturation au sens de Bastide, on peut découper la période qui nous intéresse en deux temps: le premier est celui qui va des années 60 jusqu'au milieu des années 70, le second de la fin des années 70 à aujourd'hui. Il y a ainsi schématiquement deux configurations et au sein de chacune des écarts plus ou moins manifestes dans ce rapport entre écrit et autorité.

L'annexe communautaire

La première configuration est celle, on l'a dit, où les migrants par le voisinage et les rapports de solidarité transposent leur monde. En effet, lorsque le contexte d'immigration impose et permet des formes de regroupements où la marque du lignage ou du village est prégnante dans l'organisation sociale, les "proches" en situation migratoire constituent une annexe de la communauté d'origine[6][5]. Dans ce cadre, l'écrit se voit investi de différentes manières et engendre plusieurs systèmes de références: il y a l'écrit lointain et haut, celui du sacré médiatisé par des pairs consacrés (imams, lettrés) indiscuté et structurant; il y a l'écrit pratique (administratif, formel) qui, à bien des égards, reste extérieur à la famille; il y a l'écrit d'intérieur (domestique) celui que les enfants ramènent de l'école. L'écrit est considéré sous le prisme du "sérieux", du devoir. Il est saisi par les documents de toutes sortes faisant partie du courrier, mais aussi par les ouvrages scolaires, des revues, parfois des journaux. Les illustrés – supposés être distrayants – sont dotés d'un statut ambivalent. L'écrit de référence est religieux. Des versets du Coran sont (ou plutôt ont été) appris par l'écoute sans lecture et celui qui lit dans le texte bénéficie d'une aura de lettré et d'un statut de savant. Les écrits administratifs suscitent souvent de l'inquiétude et la mobilisation des enfants pour la traduction mais aussi pour la gestion éventuelle des démarches et le classement des documents. A l'instar de ce rapport pratique, les autres registres de la vie sociale (les rapports à l'entreprise où travaille le père, l'école pour les enfants, le jardin...) sont investis

6. Cf. notre ouvrage: *Mariages et immigration*. Lyon: PUL, 1994.

sous cet angle. Les enfants sont au service de la famille et prolongent ainsi en partie le positionnement de leurs parents à l'égard de la famille étendue. L'école, et les devoirs rapportés dans l'enceinte familiale, l'intérêt porté à l'instruction sont empreints d'un rapport principalement fonctionnel: c'est une obligation soutenue par la perception diffuse dans les milieux populaires où la valorisation formelle et discursive de la scolarité s'accompagne d'une posture pratique détachée à l'égard des enjeux scolaires. Le rapport à l'école alors ne perturbe pas ou perturbe peu la perspective de prendre place par la suite dans l'entreprise industrielle la plus proche et/ou dans le pays d'origine des parents. Dans quelques familles l'idée d'une promotion par ce biais se fait jour lorsque du pays viennent des informations portant sur les nouveaux statuts de parents occupés par exemple dans l'administration ou dans l'enseignement. Certains incitent leurs enfants à réussir leur scolarité pour devenir "comptable", titre de prestige dans la bouche de ceux qui l'utilisent. Ce terme de "comptable" recouvre en fait tout ce qui relève de l'administratif (secrétariat ou tout autre emploi) et indique toute la valorisation de la "plume" et du "stylo" par opposition au monde agricole ou industriel. D'ailleurs il n'est pas rare de voir des pères illettrés faire preuve d'élégance en se parant de quelques stylos ostensiblement mis dans la poche extérieure de la veste.

L'interculturalité domestique

La seconde configuration est celle d'un renversement pour bon nombre de familles. La gestion administrative pose moins de problèmes et le rapport à l'école se diversifie plus nettement mais fait l'objet globalement d'un investissement plus marqué. Le "savoir" de référence n'est plus le texte religieux mais ceux qui attestent de la connaissance scolaire. Les aspirations et les promotions sociales se multiplient. L'école apparaît, comme dans les autres familles populaires, comme un lieu stratégique pour réussir. Surtout il y a une opposition au sein des familles sur les valeurs relatives à la définition des conduites. Dans l'enceinte familiale, le plus souvent, les rapports entre enfants et parents sont en effet empreints de tension. Ce n'est pas le cas partout et cette tension ne se révèle pas pour tous les enfants. L'environnement là encore conditionne les rapports intra familiaux. Le groupe tel qu'il apparaissait dans la première configuration structure moins les relations. Les adultes, sans être détachés des leurs d'ici et de là bas, se confortent moins dans leurs postures culturelles dès lors que les visées relatives au retour et que la définition de la "réussite" se diversifient.

Pour le rapport à l'écrit, et plus largement au type de savoir rationnel tel qu'il est diffusé depuis l'école, le malaise est moins souvent perceptible

PERGAMUM
BCCE/UFC

chez les enfants et il est bien plus fréquent d'entendre leurs parents se plaindre de la désinvolture voire de l'irrespect qu'ils ressentent. Les échanges deviennent plus conflictuels, et à l'instar de bien des familles françaises, les parents se voient renvoyés à des temps révolus. C'est ainsi que la référence à leur passé et aux conduites afférentes est écartée. Il y a même, pour illustrer le renversement par rapport à la première configuration, des familles où le(s) parent(s) est (sont) "assisté(s)". Il(s) se voi(en)t quasiment rappelé(s) à l'ordre lorsqu'il(s) commet(tent) aux yeux de leur(s) enfant(s) des écarts dans le mode de raisonnement. Evoquer les "*djins*", les croyances d'antan ou interpréter des phénomènes (comme la maladie par exemple) autrement que par un regard qualifié implicitement de "scientifique" est entendu comme un manquement à une attitude responsable donc rationnelle. L'assistance va, dans les échanges impliquant l'observateur, aussi consister à euphémiser ces écarts pour les rendre "acceptables" aux auditeurs. Le "renversement" revient alors à infantiliser le locuteur et rend pour le moins difficile une position symbolique "haute".

Ce processus ne se cantonne pas, on le sait, à l'espace domestique et "déborde", si l'on peut reprendre l'expression, dans l'espace public avec une sorte de focalisation sur les "pères" et leur autorité. Le support convoqué sinon pour la "restaurer" du moins pour leur fournir un appui n'est pas l'écrit mais l'oral ou plus exactement une reconsidération de leur parole publique.

2. La mise en question publique de l'autorité des pères

En effet, lorsque la sécurité devient un enjeu déterminant, prévenir la délinquance passe, pour les intervenants dans les "quartiers", par une nécessaire action en direction des familles. La famille est présentée, après avoir été valorisée à la fin des années 70 au titre du "développement social" en tant que ressource pour agir sur la vie sociale, comme l'instance où se fomentent les déviances des enfants et leur irrespect des adultes. L'éducation donnée et l'absence d'autorité ou, au contraire, l'autoritarisme, plus globalement la relation parents-enfants, sont invoqués comme autant de facteurs qui conditionnent négativement la vie sociale du quartier. Dans les cas extrêmes, il est fait référence aux familles "lourdes", et aux relations de complicité qui se tissent autour de divers délits.

C'est dans ce contexte que l'appel aux pères, au travers de diverses actions comme les "groupes de paroles" à partir du milieu des années 90, prend sens: "l'enjeu actuel est que les pères retrouvent leur place" dit ainsi un responsable associatif. Divers groupes sont nés dans le même esprit: à Bourgoin-Jallieu, par exemple, à l'initiative de la Mutualité de l'Isère et du

Service d'hygiène et de santé de la ville et dans le but de prévenir la toxicomanie, ou à Nantes, où le groupe s'est constitué en association cultuelle avec l'aide d'éducateurs de rue qui escomptent des retombées de leurs relations avec les pères auprès des adolescents. Ils estiment en effet que les relations souvent agressives entre jeunes et adultes, la crise de l'emploi et une vie sociale "dégradée" forgent un cadre qui perturbe considérablement l'exercice social de la paternité, déjà mis à mal par l'émigration; mais d'autres motifs peuvent être avancés, comme ce père interrogé qui donne ainsi la raison d'être de ces groupes: "Quand nous étions petits, nous n'avions pas la parole. Ici, on a donné la parole à nos enfants et nous, nous ne l'avons plus[7]". La problématisation et la publicisation de la place des pères feraient suite, d'une certaine manière, aux problématisations concernant les femmes et les enfants[8]. Cette focalisation sur le père parachèverait paradoxalement un processus de recomposition des rôles et tendrait – la prudence évidemment s'impose – à consacrer une "banalisation" du rôle paternel. Il n'est plus celui qui agit seul en "interface" entre la sphère privée et la sphère publique, il est celui qui, comme tous les autres membres de la famille, a besoin d'appuis. Le père peut être défaillant et la question de sa place devient publique après qu'elle fut gérée durant un premier temps par l'implicite. Cette publicisation autorise, voire engendre, un élargissement de l'action publique dans le domaine de la famille.

Les pères dans la ville postindustrielle

L'émergence même de telles actions comme celles qui portent sur la "mémoire", ainsi que la publicisation qui en est faite, amène à se poser un ensemble de questions. Elles peuvent permettre d'esquisser une réflexion qui, en fin de compte, par la mise en lumière de trois implicites, devrait déborder et la question des pères et celle des territoires sur lesquels s'inscrivent ces "émergences".

Rappelons en premier lieu que les interrogations sur la famille sont récurrentes dans les problématiques de l'action sociale[9]. Celles-ci ont connu ces dernières décennies maintes tentatives de renouvellement en recherchant, par le biais des femmes, mais aussi avec "les grands frères" ou les animateurs issus "du milieu" par exemple, à promouvoir des interventions de "proximité". Or, aujourd'hui, avec une opération comme "Mémoire des pères, identités des jeunes", mise en place dans un des

7. LEPAGE, V. Familles en difficultés cherchent pères. In: *Villes et Quartiers Rhône-Alpes*, 12, février, 1996, p.p. 6-8.
8. Cf. sur l'histoire du "ciblage" des membres de la famille dans le cadre de la politique de la ville notre article: Famille relationnelle, autorité paternelle et puissance publique, op. cit.
9. THÉRY, I. *Le démariage*. Paris: Odile Jacob, 1993.

quartiers de Saint-Etienne c'est bien apparemment toujours dans ce même cadre familial que la question continue à être posée[10]. Mais, à partir du moment où apparaît la question des rapports intergénérationnels, il ne s'agit plus à proprement parler de rapport de filiation. Pourquoi dire que les rapports en question sont ici des rapports davantage intergénérationnels que des rapports de filiation? Parce que d'une part, comme dans l'opération qu'on vient de prendre comme exemple, l'intitulé n'est pas "les pères et les fils" et, parce que d'autre part, en employant le pluriel, elle pointe davantage la question d'une fonction sociale plutôt que d'une fonction parentale. Ou, plus exactement, si elle n'écarte pas la question du rôle parental, elle oblige à penser celui-ci en termes d'autorité (puisque aussi bien cette autorité ne saurait se définir hors des rapports de génération et du contexte social dans lequel ils s'inscrivent). Autrement dit, les pères qui sont invoqués (convoqués?) ici, c'est-à-dire en tant qu'ils formeraient un groupe, le sont comme des représentants d'une génération antérieure. On le voit donc, si on en appelle aux pères (en tant qu'individus) dans la suite d'une problématique familiale et psychologisante, c'est-à-dire pour faire autorité, cet appel fait en même temps sortir de ce cadre dans la mesure où l'invocation (en tant qu'elle est collective) fait d'eux les représentants d'une génération antérieure à qui il est demandé non plus de rappeler la loi mais sa mémoire.

En second lieu, avec une opération de ce type (et ainsi dénommée) on ne peut pas ne pas questionner la définition de l'action publique, et, pour le dire schématiquement, ses frontières avec le privé. Ne s'agit-il pas avec ce genre d'intervention d'une sorte "d'intrusion" qui heurte la conception française de l'espace public (en appeler aux pères pour qu'ils nous aident "à faire la loi")? Ou encore, ne peut-on pas voir là une forme de restructuration des fondements du politique – quand elle n'en appelle plus seulement à la fraternité, qui fait de nous tous des contemporains égaux, mais à la filiation/génération, c'est-à-dire à une structuration asymétrique avec des prédécesseurs et des successeurs? Ce questionnement un peu abstrait se comprendra sans doute avec une autre résonance quand on rappellera que ce qui est attendu de ce travail de la mémoire (des pères) est de contribuer à une remédiation de l'identité (des jeunes). Là encore c'est le pluriel (des jeunes cette fois) qu'il faut interroger, ce qui ne laissera pas de faire très vite apparaître un autre implicite: si l'identité des jeunes fait défaut au motif que la génération des pères n'a pas été en mesure de faire mémoire, c'est que l'identité des

10. Cf. notre contribution "Les "êtres selon l'industrie" et les "êtres selon la génération": les nouveaux cadres de l'action sociale dans une zone franche à Saint Etienne" (en collaboration avec A. Micoud) In: MICOUD, A. et PERONI M. (coord.) *Ce qui nous relie*. 2000, p.p. 129-144.

jeunes en question est une identité collective, et plus précisément encore, une identité culturelle. L'implicite qui se dévoile alors est que ce n'est pas de la mémoire de n'importe quel père qu'ils s'agit mais d'abord et avant tout de celle des pères étrangers (ces pères à qui il *ne* fut sans doute jamais donné de pouvoir participer à une quelconque fraternité publique, hormis, peut-être, celle cantonnée à la "camaraderie" dans le monde industriel). Les "êtres selon la génération" ne le sont donc pas seulement au motif de leur âge – il s'agit, pour la plupart de retraités, de retirés du monde industriel – ils le sont en tant que témoins d'un autre espace et d'un autre temps.

Reste alors ce troisième implicite que porte avec lui le mot mémoire. Pourquoi est-il attendu que le faire mémoire des générations antérieures soit salvateur quant à l'identité de celles qui suivent? Pourquoi un lien est-il ainsi postulé qui, traversant le temps, pourrait venir porter secours à celles d'aujourd'hui qui, sans lui, sont en peine d'identité? On peut penser que dans notre époque qui s'est auto-définie par le qualificatif de "moderne" – c'est-à-dire en opposition aux sociétés dites "traditionnelles" – le nom de ce lien est très difficile à prononcer puisqu'il est celui de "tradition". Quand il est dit de l'identité d'une génération qu'elle procède de celles qui la précèdent, cela revient à reconnaître qu'il faut qu'une transmission existe (autre façon de dire tradition, du verbe *tradere*, transmettre) des premières vers la seconde.

Or, rien n'est plus étranger aux intervenants sociaux dont l'existence est inhérente à la société moderne et qui, formés à la problématique de l'émancipation libératrice, ne peuvent pas concevoir leur cadre d'action en dehors de cette injonction adressée à l'individu contemporain. Le modèle républicain, on le sait, exige de concevoir l'être social sous la fiction d'un individu "libre de toute attache". Tel était du moins ce qui a dû être imposé pour que, libéré des ordres, des familles et de la religion, il puisse être institué comme acteur autonome de la société bourgeoise et industrielle. Aujourd'hui que les bases matérielles de cette institution vacillent, rien d'étonnant alors que soient reconvoqués les liens ancestraux (et, avec ces tentatives culturelles ou patrimoniales, la crainte de tous les retours aux clans, aux communautés, aux particularismes et à toutes les ségrégations "naturelles"). Voilà pourquoi, peut-être, une action comme celle-ci, en même temps qu'elle est symptomatique – au sens où elle atteste du fait que les cadres de l'intervention sociale sont en train de changer – est en quelque sorte condamnée à ne pas réussir à trouver sa place.

Mais ce lien établi par les acteurs publics entre paternité, parfois avec la fraternité des "grands frères" plus rarement avec la maternité, avec l'autorité se fait comme si celle-ci était une permanence dans sa définition. Or on sait bien que celle-ci ne peut être que contextualisée.

3. Les ressources d'une assise d'autorité

L'autorité se définit moins qu'elle ne s'entend ces dernières décennies en termes de valorisation et/ou de dévalorisation. Il est question d'autoritarisme ou, au contraire, de retrait, d'effacement voire de démission. La définition légitime aujourd'hui consacre d'une certaine manière une relation d'altérité. On peut supposer que l'imaginaire collectif se nourrit de la psychologisation des rapports, de leur subjectivation au sens de Foucault. C'est-à-dire que l'autorité se fonde sur une certaine capacité à motiver, à donner sens explicitement devant l'interlocuteur ou en accompagnant de quelque manière que ce soit son acte par une explicitation. Cette définition est nécessairement conjoncturelle: elle indique autant la mise à l'écart implicite d'une autorité s'exerçant au titre d'une soumission aux normes qu'une reconnaissance du dépassement de celle-ci au profit d'une autorité se fondant par l'intersubjectivité. Concernant les migrants, l'imaginaire semble se structurer par la perspective: celle du "retour", celle du "quartier" ou celle d'un "déplacement" ici (acquisition d'un habitat individuel par exemple). Cette perspective conditionne l'autorité: l'autorité de la rue est celle du quartier, celle de la famille ou de l'école résulte d'une légitimation qu'engendre la prégnance du retour ou du déplacement. Schématiquement le "passage" équivaut à une redéfinition de l'autorité: d'une autorité se structurant et se légitimant par la perspective de la socialisation d'un "membre" (du groupe de référence) on passe à une autorité se fondant sur l'accompagnement dans une perspective de réalisation de soi et donc par l'avènement d'un "auteur" (disant "je" et subjectivant ainsi les rapports). Cet individu "réalisé" n'est pas moins conditionné par son environnement qu'il contribue à déstabiliser.

La définition et l'exercice de l'autorité, dans un espace social à un moment donné, apparaissent donc en tant que produit d'une trajectoire, d'une socialisation autant pour celui qui s'en prévaut que pour celui qui s'y soumet. Il y a, de part et d'autre de l'interaction, un processus d'adhésion à un cadre à partir duquel s'entend cette autorité. On le voit dans des exemples un peu atypiques (ou n'apparaît pas de prime abord le rapport à l'écrit mais au savoir supposé détenu par les hiérarques et ceux qui se plient aux disciplines) comme au sein de l'armée en Algérie – pour s'en tenir à un exemple dans un des pays d'origine des migrants ici évoqués – avec des légitimités découlant de la participation à la guerre et/ou à l'école militaire. Dans ce cas, l'autorité se trouve mise à mal sans même une quelconque rébellion, par la seule distance culturelle se traduisant par une non adhésion au cadre (où les incompréhensions étaient manifestes entre des sous-officiers ou des officiers légitimés par leur

participation à la Guerre d'indépendance et les jeunes appelés le plus souvent d'origine urbaine et qui ont tendance à déconsidérer leurs supérieurs lorsqu'ils ne sont pas lettrés). Les paramètres de la déconsidération – le "décalage" par rapport à l'écrit, mais aussi le rapport au "passé" – se combinent plus ou moins avec l'âge et la hiérarchie qui s'y définit, le statut...Un autre paramètre, dans ce cadre mais c'est aussi vrai en situation migratoire, complique les rapports: l'âge et le rapport au religieux. Le respect exprimé aux plus âgés prévaut parfois sur le grade et les événements religieux introduisent encore d'autres attitudes. Les cérémonies, comme la levée du drapeau, effacent en quelque sorte ces divers ordres (celui de l'âge, celui du prestige) pour laisser apparaître le seul ordre formel. La relation aux enfants d'immigrés, mais aussi à la francophonie plus largement, complique bien sûr ces rapports d'autorité.

L'autorité fondée sur le décalage d'âge, notamment en termes de rapport de générations, suppose pour être légitimée aujourd'hui l'instauration d'une proximité distanciée, au fondement, selon mon hypothèse, de l'assise de l'autorité contemporaine. Cette proximité distanciée résulte de la considération affective en situation, c'est-à-dire de la possibilité d'exprimer et de voir reçue sa subjectivité de différentes manières tout au long du processus de l'instauration, et de la confirmation réciproque de la distinction de position. Le décalage d'habitus dans ces situations est au principe de l'économie relationnelle et apparaît comme un indicateur et une entrée pour saisir les "moments" dans toute leur richesse, notamment dans la gestion de l'asymétrie d'âge et de statut et ainsi de la reconnaissance des uns par les autres. Mais cet intérêt vif pour l'enchaînement des scènes et des phases, pour le présent en train de se dérouler, se conjugue plus largement avec la considération anthropologique de l'autorité selon les âges. Il n'est alors, pour paraphraser Norbert Elias, guère concevable de poser l'individu singulier sans la dimension communautaire comme il n'est alors de culture qu'en actes et avec les tensions qui les accompagnent.

Une conjoncture

Pour éclairer les engagements des uns et des autres dans cet exercice de l'autorité, il semble judicieux de parler de "transition" (une autre façon de parler encore d'un "passage" entre deux temps, deux conceptions...). Cette transition se traduit par une sorte de déconsidération perpétuellement en gestation du fait de la perception même sommaire de l'Histoire et de l'Actualité. La posture des individus – les "jeunes" peut-être mais probablement tous ceux qui ne parviennent pas à se dégager d'horizon d'attente – se ressent de ce que le "présent" est en constant dépassement et peut-être en déphasage. On peut faire l'hypothèse que ceux qui ont à

s'inscrire dans un tel espace et donc un tel ordre social en sont d'autant conditionnés. Intégrer des règles des "adultes" – qui ne se confondent pas avec les règles qui régissent la vie sociale du quartier – c'est prendre le risque de comprendre ce qui est en train de disparaître. Le statut d'adulte équivaut de fait à être "dépassé" et n'apparaît guère attrayant. Pourtant tous les "jeunes" n'adoptent pas les mêmes attitudes et il convient de s'interroger sur les paramètres qui font que certains, dans certains milieux, trouvent des ressources pour se "fondre" sans se confondre ni se décaler, quand d'autres se figent dans un désaccord. Ces derniers accordent respect à ceux qui s'affirment dans une transgression continue, laquelle s'impose comme règle. Le respect de la règle formelle devient alors atypique et marginal et fait l'objet d'une agressivité de la part de ceux à qui cela peut rappeler cette norme (devenue "externe") et l'écart par rapport à celle-ci.

Ce rapport biaisé à la règle conditionne le rapport intergénérationnel quand l'adulte s'adosse aux règles formellement instituées – donc s'étant imposées socialement à lui dès sa socialisation, en tout cas consolidées dans leurs principes par la reprise qu'il en fait et la reconnaissance qu'il leur accorde. L'enjeu de la "reconnaissance" réciproque entre "jeunes" et "adultes" se joue donc d'abord sur cette base d'incompréhensions et de décalages. Elle se traduit dans la gestion des face-à-face, où, plus visiblement dans certaines situations qualifiées de "dégradées", il est question non plus de "tenir" au sens de résister, ni seulement "se tenir" au sens de la contention de soi, mais de "se tenir" réciproquement avec l'autre, sans ignorer le monde (extérieur à la situation) et en considérant l'interaction en train de s'accomplir. Une considération de fait où se conjuguent et la prise en compte de l'implicite classement hiérarchisé des générations et le refus de s'y conformer d'emblée. La structuration de ces rapports découle en partie de cette référence floue, en ce qu'elle n'apparaît ni partagée ni écartée. Se pose alors la question du crédit de chacun pour conditionner la rencontre, un crédit d'autorité pour l'adulte si l'on tient compte de la référence implicite à un statut d'autorité de génération; un crédit de réserve pour le jeune en considérant sa position à l'égard des institutions et dans certains cas de son appropriation de l'espace environnant où se déroule cette rencontre. Les préalables implicites sont supposés en pareil cas inefficients et reflètent alors une sorte de décalage de socialisation et d'habitus. Il y a décalage, lequel parfois se double si l'on peut dire avec une dimension "interculturelle", et une perception de l'autre plus ou moins dévalorisée. Il y a redondance d'altérité alors, lorsque l'un et l'autre ignorent plus ou moins délibérément et/ou déconsidèrent ce qui caractérise l'autre culturellement et en termes de positionnement générationnel.

Les appuis

A certains égards, les individus confrontés aux agissements des jeunes, des enfants, apparaissent doublement démunis. Ils ne bénéficient pas ou bénéficient moins, semble-t-il, d'un enchaînement pratique et symbolique efficient faisant office d'appui. Ils ne sont pas pour autant "réellement" seuls, mais ils se "sentent" seuls – ce qui revient au même – dans leur assise[11]. La perception puis la gestion des instants problématiques pour eux génèrent non pas un sentiment de déconnexion de l'institution (famille, école...) mais un relatif isolement et surtout un sentiment d'exposition qui accroît la psychologisation du rapport à soi. Ce "manque" de soutien tel qu'on l'entend, revient à instaurer en référence une situation antérieure – la communauté villageoise pour les migrants, l'action publique sectorielle ou l'administration de gestion pour les agents publics. Un "avant" où la position de l'adulte se définissait par l'âge et le statut alors qu'elle est présentée aujourd'hui comme une position déstabilisée et se combine avec la considération plus ou moins dévalorisée de l'exercice de motivation. Motiver semble en effet devenu l'impératif auquel sont soumis ceux qui tentent d'imposer une autorité sur les plus jeunes. Motiver se confond, pour ceux qui supportent le moins l'exercice, avec la justification. Celle-ci se vit alors comme une inversion de fait des rapports.

Ce processus de motivation s'offre comme un indicateur. C'est une mise à l'épreuve pour ceux qui ont été socialisés autant par le "silence" (l'implicite) que par l'imposition explicite des normes. Cela nécessite des compétences inédites dans certains cas et surtout cela oblige à l'affirmation explicite des présupposés propres à un positionnement. Pour l'enseignant, par exemple, il ne suffit pas alors de dire les règles de grammaire ou des dates d'histoire et d'attendre de l'élève une écoute silencieuse prélude d'un effort pour apprendre; il faut dire pourquoi et à quoi sert ce genre d'apprentissage. Motiver alors équivaut à ne pas se contenter du seul discours commun et à trouver en soi les mots qui rendent raison de ces choix ("bien" parler, connaître l'histoire...). Il y a là une forme de distanciation – l'individu ne se laisse par "porter" – mais aussi un engagement. Car expliciter et demander à l'autre d'accepter la nécessité de se contraindre ne vaut que si l'on se reconnaît dans la légitimité de ces règles.

Cet engagement de situation montre, a contrario, les difficultés de ceux qui n'ont pas la ressource de puiser en eux et/ou dans leur environnement les points d'appui d'une motivation (pas d'"héritage"

11. Cf. en guise d'illustration la position du père telle qu'elle ressort du récit de sa fille et telle qu'elle est analysée dans l'article de SAYAD, Les enfants illégitimes. repris dans SAYAD, A. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles: De Boeck Wesmael, 1991

familial par exemple). A l'instar des travailleurs sociaux évoqués par Jacques Ion, les parents, enseignants, policiers etc. n'ont plus qu'eux mêmes à "offrir". C'est alors qu'on peut penser que l'histoire, la position sociale, la trajectoire deviennent autant d'éléments pour saisir ce que les uns et les autres possèdent comme atouts et comme obligation pour défendre une perpétuation (valeurs) ou une position (d'adulte). Car dans le parcours-trajectoire il y a les épisodes où chacun, parent ou intervenant, se veut ou se dit plus ou moins proche des enfants. C'est sans doute dans cette proximité qu'il faut rechercher la fondation progressive d'une restructuration de la position d'adulte, notamment lorsque celui-ci se veut ludique et apparaît profitant tout autant que l'enfant des plaisirs qui sont formellement destinés à ce dernier. L'arrivée à l'adolescence renvoie l'adulte à cette relative ambiguïté de celui qui joue et qui impose mais qui n'a plus tout à fait les moyens ni de jouer (parce que certains risques – les sorties nocturnes par exemple – l'inquiètent) ni de s'imposer (parce que l'adolescent remet en cause le cadre antérieur). Il faut alors remettre une distance relative qu'imposent de fait les adolescents et qui s'accompagne de tensions récurrentes. C'est là aussi qu'on peut penser que l'adulte "réduit" aux impératifs sociaux propres à sa position sociale connaît bien des difficultés à définir une nouvelle posture. Car les seules évocations de la nécessité scolaire et/ou de l'emploi à décrocher par la suite suffisent rarement. La distance entretenue, sous une forme ou une autre, par la critique faite à l'environnement, à la consommation, la référence à un cadre religieux, politique ou autre mais faisant office de cadre et de médiation, peuvent se révéler alors comme un atout.

Conclusion:une autorité d'inspiration?

Outre ce qui est spécifique à ces situations, notamment en termes d'acculturation, l'exercice de l'autorité se ressent aujourd'hui des processus d'individuation. L'autorité s'engendre moins à partir de la logique de groupe, l'assise est moins lignagère. Plus précisément l'autorité va pour partie avec une singularisation des rapports et une affirmation de soi. Ce processus d'affirmation de soi dans certaines conjonctures et même certaines activités se fonde avec ce qu'on pourrait appeler une autorité d'inspiration et une assise du singulier (celle-là qui donne par la valorisation de sa créativité un rebond pour participer autrement à la vie de la cité). Bien sûr cette singularisation est plus souvent convoquée pour les artistes. On pense à des artistes évoquant un "atelier monde" (Mondrian) avec lesquels il faudrait tenter de faire lien avec *l'individu monde* (par opposition avec non plus l'individu lignage mais l'individu-local, où les représentations du quartier prédominent dans la fabrique de

la subjectivité). Cette autorité d'inspiration est celles des "maîtres", par exemple en peinture, qui résulte d'une reconnaissance par les pairs et/ou les aspirants. Le maître, pour certains artistes est présenté comme l'inspirateur, la référence et comme source (point d'appui) par la performance qui lui est reconnue (par exemple W. Turner cité par Ch. Lureau, artiste contemporain de la Bac Off, pour qui il a réussi à "dépasser la réalité")[12]. Cet inspirateur est celui qui accomplit d'une certaine manière une prouesse significative pour ceux qui se reconnaissent dans une forme de continuité ou au moins dans un jeu d'inspiration avec lui.

Cette affirmation singulière s'engendre en amont par des références d'appui et se nourrit des attributs de la singularité. C'est ainsi que l'*autorité* du nom propre consacre le style – reconnu – et caractérise le singulier. C'est l'attribut rare d'individus "distingués", les artistes. Un attribut qui, notamment avec l'art contemporain, se propage et devient le trait fondateur de l'individu-monde lequel souligne ainsi et en propre son inscription et son appartenance au monde. Se pose alors la question de la souveraineté de soi qui modifie l'assise de l'autorité sur soi (auto-légitimation pour faire [re] connaître sa singularité et donc son irréductibilité – nul ne peut ordonner quoi que ce soit susceptible d'altérer cette singularité, dans le domaine amoureux où le choix de l'autre ne saurait formellement supporter d'injonction ne se situant pas dans la recherche de la résonance de soi sous l'angle du plaisir et du prolongement du dialogue subjectif, ou dans les la recherche du loisir en tant que support de l'épanouissement de soi, entre autres exemples) et de l'autorité sur l'autre (qui ressort en partie plus de la responsabilité mais avec un encadrement plus contraignant tant sur le registre formel – juridique par exemple – que psychologique).

Il ou elle doit être "inspiré(e) pour se faire entendre. Il y a nécessité de puiser en soi-même, dans son "monde intérieur" les références et/ou les argumentations servant de point d'appui. Il y a bien alors singularisation, mais l'histoire de l'individu, ses "sources" s'inscrivent évidemment dans une configuration socio-anthropologique et en portent les empreintes.

Il conviendrait de poursuivre ce questionnement sur les processus par lesquels se génère de l'assurance et se conforte une assise en situation de "décalage" (et d'habitus décalé). En guise de premier trait, et outre ce qu'on a dit en termes de conditions sociales, l'analyse de l'*autorité* suppose une recherche des points d'appui. On peut reprendre alors ce qu'évoque d'une certaine manière le psychanalyste Jacques Lacan lorsqu'il dit "s'autoriser de soi-même" en relation avec l'assurance

12. Cf. notre contribution, L'être ensemble. Les Biennales comme manifestation du commun, à paraître.

psychique que produit une réflexivité tournée sur soi avec ou sans l'aide d'un analyste mais en tout cas en considérant un processus et un travail sur soi. Il convient de remettre en situation pareil dispositif (celui de l'analyse) à l'instar de ce qu'avançait Jean-Paul Sartre et établir un lien entre la cure analytique constituant un temps où la personne se donne à entendre comme un tout affectif avec les parents et implicitement et une conjoncture anthropologique où ce genre d'exercice est recevable.

A la différence de la psychanalyse, l'approche développée ici ne se limite pas à la scène contemporaine de l'enfance où se nouent les relations et les interactions structurantes (les échanges explicites et implicites) mais se fonde sur le processus d'appropriation. Autrement dit, l'échange en train de se dérouler, le présent, poursuivent et transfigurent ce que les parties présentes charrient non du passé proche ou lointain mais du passé de référence pour les uns et les autres. C'est donc autant la filiation que l'affiliation qui se jouent. La manière de qualifier ce passé de référence, avec les termes de "tradition" ou "d'histoire" par exemple signifie un mode d'appropriation de ce passé et un type d'affiliation. Il ne s'agit pas seulement de se poser en "fille" ou en "fils" de, mais de se situer à mots explicites et/ou à demi-mots par rapport à l'histoire plus ou moins récente de ceux dont on est proche et avec qui, selon la posture adoptée, on veut se confondre se détacher ou se distinguer même relativement. C'est ainsi que ce qui a été pensé en termes de tension dans les rapports entre parents et enfants (par exemple pour les loisirs ou, plus "stratégique" encore, pour le choix du conjoint), peut s'entendre également sous l'angle de l'assise de l'autorité que chacun cherche à préserver ou à conquérir pour affirmer ce qu'il ou elle entend comme ses prérogatives. La référence au "passé" s'offre alors comme un point de légitimation ou, au contraire, de déqualification.

Comme dans la psychanalyse, mais bien plus largement, cette redéfinition de l'exercice de l'autorité – dans l'espace privé ou public – s'accompagne d'une reconsidération de la parole, de l'oral. La mise en place de la "proximité" au titre de dispositifs de la politique de la ville l'illustre. Ces dispositifs devraient permettre, selon leurs promoteurs, une souplesse dans l'action publique et font suite à une logique bureaucratique au sens de Weber. C'est au titre de cette souplesse et du rapprochement avec les usagers que s'affiche une valorisation de la parole. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une "restauration". L'attente de cette parole, il est vrai, laisse entendre un droit de cité à l'oralité dans la gestion urbaine au sens large. Elle constitue un des attributs de l'exercice d'échange et de motivation et participe à la constitution d'une modalité de l'inter argumentation (avec les locataires...). Cette "proche" parole s'insère bien dans une gestion, donc dans une logique d'extension d'une rationalité

instrumentale. Cependant elle ne s'y réduit pas. L'exemple de réunion avec les "habitants" – lors de ce qui fut nommé les réhabilitations (travaux sur le bâti, amélioration des prestations dans le logement notamment) où l'architecte, le gestionnaire et le "consultant" se révèlent assez dépourvus dans la confrontation orale – le montre. Car même lorsque les dispositions spatiales (des chaises en cercle par exemple) permettent de s'affranchir de la logique scolaire (le savant face au profane de la gestion...) les "experts" raisonnent en termes de moyennes d'amortissement etc. donc avec autant d'abstractions parfois perçues comme des négations du réel et l'expression d'une mauvaise foi.

Bibliografia

CHATEL, V. et SOULET, M.-H (eds.). *Faire face et s'en sortir.* Suisse: Editions Universitaires de Fribourg, V. 1, 2002.

MICOUD, A. et PERONI, M. (coord.). *Ce qui nous relie*, 2000, p.p. 129-144.

SAYAD, A. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité.* Bruxelles: De Boeck Wesmael, 1991.

TOUSSAINT, J.Y. et ZIMMERMANN, M. (eds.). *User, observer, programmer et fabriquer l'espace public.* Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2001.

WEBER, M. *La ville.* Trad. Fritsch Ph. Paris, Aubier Montaigne, 1982.

NA MEMÓRIA AFETIVA DOS CORPOS: CÓDIGOS EMOCIONAIS E DEMOCRACIA RACIAL

Martin Soares

Com este texto dou prosseguimento à reflexão antropológica que venho desenvolvendo sobre os processos de construções e de dinâmicas afetivas no seio das relações sociais brasileiras. As hipóteses aqui apresentadas de modo sumário, e que orientam este ensaio analítico, interrogam três caraterísticas ligadas à passagem do colonialismo português ao pós-colonialismo brasileiro. Antes de confirmar qualquer racismo brasileiro em relação a desconstrução do conceito de democracia racial, quero aqui levantar algumas perguntas sobre a complexidade das identitades diaspóricas no contexto atual da sociedade brasileira. A problemática geral procura entender práticas discursivas e retóricas criando associações ambíguas entre várias matrizes do Brasil, sejam brancas ou pretas.

A primeira caraterística trata do fato diaspórico, mas não considerado como propriamente brasileiro. Todas as sociedades são (e foram) compostas por dinâmicas migratória e diaspóricas. Quero aqui lembrar o quanto o tema das migrações e da diáspora vem ganhando uma atualidade cada vez mais crescente no contexto da globalização, trazendo novos desafios às problemáticas dos processos de auto-representação envolvidos nas definições das identidades culturais, o que ocorre tanto na contemporaneidade brasileira quanto na sua história. O tema da diáspora no Brasil, como em vários outros lugares, permite sublinhar os desafios que espaços dinâmicos de construção, de desconstrução e reconstrução de identidades culturais fazem aos modelos de uma identidade dita nacional e enraizada. O que John McLeod chama de "comunidades compostas"[1] e Stuart Hall designa por "novas etnias"[2] são identidades de diáspora ou mais exatamente grupos diaspóricos que contestam principalmente a fixidez das representações que lhes são impostas em nome das suas diferentes posições subjetivas e experiênciais sociais.

1. MCLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. Manchester/Nova Iorque: Manchester UP, 2000.
2. HALL, Stuart. New ethnicities. In: David Morley *et al.* (orgs.). *Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, (1989) 1996.

O desafio é buscar formas próprias de organização alternativas à sociedade dominante, elementos diaspóricos e transnacionais que não permitem confirmar a idéia de homogeneidade das culturas e tampouco de nação. No Brasil, a tensão entre homogeneidade e fragmentações me aparece ser mais fluida que em outros países, quer dizer mais aceita, sem fazer aqui qualquer idealização. Em virtude disso, interrogo alguns lugares negros, sejam da terra (os índios) ou de cor da pele (os afro-referentes), mas também os dos luso-brasileiros, ou dos descendentes "negros" da Europa ibérica, na maioria proveniente das classes pobres de Portugal. Muitos laços e fronteiras afetivas aproximam e afastam simultaneamente estes dois povoadores do Brasil.

A segunda caraterística, relacionado à primeira, refere-se ao conteúdo afetivo das relações sociais entre brasileiros, ou seja, diz respeito a alguns códigos emocionais incorporados nas relações e que são importante para a construção uma ética. Quero aqui falar do processo de racionalização especificamente desenvolvido na sociedade brasileira, considerando este processo como uma ação afetiva em primeiro lugar e cuja orientação é feita de modo controlado. Ainda temos aqui o problema da orientação da sensibilidade, mais exatamente das modalidades desta orientação, de sua incorporação e sua normalização para formas do reconhecimento social. Norbert Elias apresentava a incorporação de um processo de racionalização como sendo uma forma de auto-repressão das emoções, forma que traduz uma socialidade e uma especificidade cultural. Esta abordagem me parece tanto mais necessária posto que este processo conhece uma diversidade tão expressiva quanto é o número de sociedades e culturas. A questão antropológica dos afetos e do sensível interroga também a razão dos afetos, ou melhor, a razão de construir uma visão do mundo e racionalizá-lo. Baseando-me nas experiências e observações praticadas durante várias temporadas no Brasil, principalmente no Nordeste, quero propor uma relação entre uma "racionalidade afetiva" e a construção da democracia racial brasileira, democracia que também quero qualificar de afetiva. Neste sentido farei uma critica ao "mito" da cordialidade tão associado ao lusotropicalismo, tendo em vista que estes aspetos constituíram uma ideologia ambígua cujo procedimento me parece ser tanto estéril quanto fecundo.

A terceira característica, também relacionada às duas pré-citadas, reside na questão de uma memória cuja construção não tem um *locus* delimitado espacialmente ou territorialmente. A relação que faço entre memória e espaço dinâmico, precisamente espaço nômade, deriva de um modo diferente de contar a historia e de memorizá-la. Os *locus* da memória podem ser corporais e nem sempre necessitaram ser escritos para chegar até hoje. Eles são registrados e transmitidos sem confirmar

o mesmo tipo de separações desenvolvidas pelas fronteiras nacionais, sejam elas geográficas ou ideológicas como a cor da pele. Cada um com sua forma, seu presente e as circunstâncias da sua história, brancos e negros nunca param de recusar os limites sociais do espaço, negando por fora da enunciação destas fronteiras o que a enunciação afirma, ou pelo contrário, afirmando o que ela nega. Jogos afetivos, corporais e espaciais, o racismo pode vestir várias formas para pretender ao seu contrário, até chegar algumas vezes ao ponto simbólico de uma elisão recíproca. Podemos aqui lembrar seguindo Boaventura de Sousa Santos que "a miscigenação não é a conseqüência da ausência de rascismo, como pretende a razão [dos afetos] luso-colonialista ou luso-tropicalista, mas é certamente a causa de um racismo de tipo diferente[3]".

No encruzamento brasileiro das diáporas

Considerando o intervalo dentro do termo "afro-brasileiro", pode-se constatar com evidência a associão de duas palavras, África e Brasil, dois espaços geográficos e culturais diferentes. Fora da construção do termo, de seus sentidos e suas intenções, sejam científicas ou ideológicas sem contudo se excluir mutualmente, podemos sobretudo sublinhar dois sentidos colocados nesta expressão: um indica que além de uma presença africana no Brasil, ela poderia ter permanecido sem nunca ter conhecido transformações. Seriam pedaços de África transportados e ainda delimitáveis ou demarcáveis etnicamente no espaço brasileiro. Em outro sentido, seria uma presença africana com inclinação brasileira, ou seja, uma genealogia aterritorializada. Os dois sentidos convergem ao modelo centrado das diásporas, tal como James Clifford[4] o apresenta, em torno de uma origem ou uma raíz ainda ativa, uns pedaços de África cujo parentesco é traçado por linha direta ou por relações sucessivas de filiação. Neste esquema não há lugar ao reconhecimento de qualquer forma de mestiçagem, tampouco de hibridação diaspórica e a identidade se reproduzaria sempre mas ou menos idêntica.

Parece que fora da ambigüidade do termo – muito mas que uma ambivalência – do lado dos protagonistas a enunciação da identificação procura lembrar a genealogia: hoje em dia os discursos adotam mais a expressão de afro-descendente para falar de comunidades, grupos ou indivíduos negros. Nas reivindicações da negritude, a formulação adota-

3. SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Prospero e Caliban: colonialismo, póscolonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Edição Afrontamento, 2001, pp. 23-85.
4. CLIFFORD, James. Diasporas. In: *Cultural anthropology*, n° 9(3), 1994, pp. 302-338.

da procura ver uma continuidade com a origem africana tanto como dar uma vivacidade nesta continuidade improvável. Misturando realidade com ficção, brasileiros cuja identidade cultural contém componentes africanos, nem sempre todos com pele totalmente negra, inventam uma saudade de uma África que nunca conheceram e que certamente já não existe mais senão de forma imaginária. Será que o termo "afro-brasileiro" teve um efeito performativo, ao ponto de conseguir manter fronteiras específicas? Além da semântica existe um contexto e uma abordagem política da questão dos negros do Brasil que permite entender as razões do afastamento social resultado das heranças da escravidão. Mas a história tem suas ironias e um dos seus reversos atuais reside no fato de ver categorias atribuídas pelo poder escravatório pouco a pouco reapropriadas pelos sujeitos eles mesmo. Fenômeno observado desde muito tempo.

Se a nação brasileira se constitui incluindo e combinando várias "nações", os ditos afro-descendentes reivindicam origens étnicas saídas dessas categorias atribuídas pelos donos dos escravos, categorias muitas vezes reconduzidas pelos antropólogos. As estratégias comerciais usavam de etnonimes para qualificar sua mercandaria humana (os corpulentes para trabalhos de campo, os mais finos para trabalhos domesticos etc.), cada caráter físico pertencendo a uma categoria assim chamada. Mas não podemos esquecer o quanto as etnias africanas foram misturadas tanto ao chegar ao Brasil quanto na duração da escravidão. São exatamente os mesmos etnonimes utilizados hoje para emprestar uma origem às várias manifestações cultural ditas negras. São raízes "jejê" ou "nagô", ou então "angola" ou "ketu", podem ser "ioruba" e outros "bantú", o repertório tem mais ou menos a mesma diversidade que a cartografia étnica colonial traçada anteriormente às deportações dos escravos. A dinámica afro-brasileira levanta fronteiras num país cujas expressões culturais específicas apresentam uma estética tipicamente híbrida e mestiça nascida do encontro entre Brasil e África. Tanto os pedaços de África diluíram-se no Brasil quanto existe um Brasil fecundado pela África e é a diversidade das expressões nascidas desse encontro, ainda mestiçada com outros componentes, que provoca o *locus* corporal e emocional do Brasil.

Então o que está acontencendo com os ditos negros do Brasil, com um movimento em prol de reconhecimento e de direitos? Será somente uma resposta ao racismo acertado na cor da pele? Num país feito de migrações e de delocalizações para conseguir sua formação, seria bom saber qual realidade migratória merece ser qualificada de diáspora. Seria relevante perceber qual é o sentindo da noção de diáspora, interrogada no contexto brasileiro no qual, além dos antagonismos sociais, exis-

tem várias reivindicações para que particularidades culturais e identitárias sejam reconhecidas como diferentes. É problemático teorizar de modo universal um sentido cuja polêmica emerge com evidência ao observar as várias migrações e outros movimentos no Brasil: todos não encontraram nesta grande nação um lugar, sejam índios ou negros, pois geralmente gente de cor é vítima do critério epidérmico racista. Mas será que se pode comparar a migração vinda de Portugal ao longo dos séculos com a deportação dos negros africanos escravizados? No contexto de co-existência das diferenças que constituem o Brasil, tento perceber os códigos mantendo ao mesmo tempo uma proximidade entre todos e as fronteiras chamadas de "raciais".

Jogos de fronteiras

Nas práticas discursivas em relação às várias procedências dos componentes culturais do Brasil, nas conversas que versam sobre as origens, recupera-se, com outra freqüência que a enunciação do termo de afro-descendente, o termo luso-descendentes. Ainda que nem todos façam uso dessa expressão, minhas observações me levaram a constatar que são principalmente os brasileiros nativos tendo avós ou pais portugueses emigrados que se remetem ao termo com objetivo de demarcar uma filiação. Nas minhas pesquisas também notei uma tendência em calar esta filiação recente da parte dos intelectuais como da maioria desta segunda ou terceira geração ocupando posições sociais confortáveis. Um colega, paraense de Belém, sociólogo, contava-me que preferia ter sido colonizado por holandeses, ingleses ou os alemães, muito mais que pelos portugueses. Os pais portugueses deste colega chegaram ao Brasil na década de cinqüenta. Perguntei para ele as razões destas preferências e argumentou sem muita explicitação que as relações sociais brasileiras não conseguem sair das obrigações afetivas e que, afinal, os brasileiros permanecem numa eterna dúvida afetiva. Só muito mais tarde deixou claro o que motivava sua fala: os seus pais não aceitavam seu namoro com uma negra, enquanto nacionalistas e sua namorada uma brasileira intelectual. Querendo saber mais sobre esta relação feita entre racismo e obrigação afetiva, ele respondeu que sua namorada era aceita como brasileira, mas não realmente como sendo igual, o que não deixa de ser a expressão de uma afetividade contraditória. De sua sua preferência por uma colonização européia, outra que portuguesa, ele me contou que o colonialismo luso-brasileiro não havia acabado e que não era nada mais que construir uma afetividade com razão prática colonial, ou seja, uma proximidade afetiva accessível, mantendo distanciamento.

Não posso deixar de pensar na idéia de "amor na escravidão" formulada por Christian Geffray[5] como interpretação do racismo brasiliero versus paternalismo. Dessa narrativa aqui contada ainda aparece uma questão de origens incertas, desta vez portuguesas ou brasileiras, algo de parecido com a tensão semântica do termo afro-brasiliero. Se do lado dos brancos, aqui os "luso-descendentes", as origens não são objetos de reivindicações, ao contrário do movimento negro, existe portanto um processo ajudando uma definição de si. O discurso sobre as origens, seja íntimo ou reivindicado, não deixa de lembrar uma separação, uma fronteira e uma passagem possível. Fora do Brasil não são muitos os países criando e utilizando estas articulações, como, por exemplo, afro-brasileiro ou luso-brasileiro, e nem todos mostram uma inquietação genealógica tão constante e impregnante como no Brasil. Mas qual seria a necessidade de definir-se referindo à uma composição ambígua? Qual é a parte afro, qual é a parte brasileira e qual é a passagem entre elas? Seria necessário manter uma fronteira articulando separações e ligações no seio dessa definição? E qual seria a razão desse afeto como também o afeto dessa razão, quer dizer o afeto deste modo de ver o (seu) mundo? Pelos menos pude constatar que este fato de recorrer implicitamente à fronteira como referencial sutil para expressar uma representação identitária é um fato comum entre brancos e negros, o que me permite verificar a pertinência de uma comparação entre duas diásporas povoando o Brasil num diálogo incessante sobre a questão de suas origens.

Fronteiras dentro de si, pelos menos capacidade de ver-se composto tanto por fronteira quanto por lados separados e relacionados. Então, o papel sociológico da fronteira não é de pouca importância nesse processo. Ele contribui para uma racionalização especificamente desenvolvida na sociedade brasileira, talvez dizendo que os movimentos diaspóricos que fazem esta nação ainda andam inacabados. A percepção da fronteira dentro de si faz parte de um código referencial e existe num interesso comum em utilizá-lo. Com esse código comum existe a possibilidade de compartilhar (entre todos) a tentativa de definir ou não uma situação. A afetividade brasileira em relação ao sentimento de integração não pode deixar de tomar conta da heterogeneidade das situações. Além das histórias diferentes vividas pelas diferentes diásporas, a história propriamente brasileira começa com o reconhecimento deste fato comum. Nada a ver com qualquer harmonia ou certeza de ter conseguido uma democracia racial, este processo conta muito mais com dúvida e uma inquietação procurando uma verdadeira democracia e dizendo sua ausência. Esta questão me parece tanto afetiva quanto política.

5. GEFFRAY, Christian. Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude. In: *Lusotopie 1997: Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Karthala, 1997, pp. 361-372.

Memórias afetivas

Jogos e usos de fronteiras para falar de memória afetiva, ainda é preciso dar mais uma precisão em relação a estas fronteiras e suas particularidades. Paradoxalmente a utilização destas fronteiras, como se constatou, não permite fazer delimitações distintas. Podem ser fronteiras imprecisas do tempo, ao mesmo tempo virado para trás a procura das origens, virado para frente e muitas vezes com a mesma busca. São sobretudo fronteiras imprecisas de "raças" numa sociedade miscigenada de modo intenso, tendo desenvolvido uma taxinomia "racial" com muitas categorias. São ainda fronteiras indistintas entre o formal e o informal, entre a ordem da lei e a transgressão, fronteiras sem estabilidade. A dinâmica da composição do termo afro-brasileiro convida à passagem entre espaços incertos, não delimitados claramente. É preciso aqui entender essa noção de passagem no sentido dado por Walter Benjamin[6], que quer dizer: passagens entre fragmentos de memórias diferentes e constituindo um modo de ser. Os usos da fronteira são esta dinâmica de identificação ambígua, eco e expressão de uma experiência diaspórica vivida, diferente por cada diáspora, lembrando e relatando a sensibilidade da vivência dupla de um "estar aqui e além".

A(s) memória(s) do Brasil, feitas com lembranças e esquecimentos, incorporam essas fronteiras incertas e conservam os traços das passagens. As bases teóricas da democracia racial e do lusotropicalismo não adotavam o mesmo ponto de vista, Gilberto Freyre teorizou uma afetividade brasileira sem memória da experiência diaspórica, seja nas migrações da pobreza portuguesa para o Brasil ou na escravidão. Essa democracia teria começado com a invenção do mulato no encontro das diásporas, liberado do peso do passado e sendo um nova criatura nascido da miscigenação. Se no seu tempo Freyre[7] conseguiu neutralizar o discurso racista no Brasil, não foi sem idealização da realidade e benevolência com o colonizador português. O mulato se transformou em ícone de uma sociedade mestiça porém, não se pode esquecer de que ele foi fruto de estupro da escravidão e não estava livre de uma violência intrínseca na relação com o senhor branco. O conceito de cortes da realidade pelos afro-brasileiros, formulado por Roger Bastide[8] permitiu adiantar a problematização da inserção do negro no Brasil mas limitou-se a questão

6. BENJAMIN, Walter. Paris, capitale du XIXème siècle. In: *Œuvres III.* Paris: Gallimard, (1935) 2000.
7. FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne.* Paris: Gallimard, (1933) 1974.
8. BASTIDE, Roger. Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. *Annales du XXXIème congrès des Américanistes.* São Paulo, 1955.

negra. Além de ser "aculturado", a inserção do negro teria em jogo a preservação de traços originais fundamentais, e, fora das descontinuidades inevitáveis no contexto histórico da escravidão, esses sujeitos teriam conseguido um compromisso afro-brasileiro. Os dois antropólogos pareciam preocupados com a questão de uma inserção conseguida, uma integração do negro no Brasil, confirmando por uma parte sua diluição numa nova sociedade e noutra uma addição. As fronteiras vistas por R. Bastide entre várias realidades são exteriores, não se trata de uma dupla consciência interior tal como no sentido do conceito de Paul Gilroy ao interrogar as diásporas do Atlântico Negro[9].

A lógica do pensamento de Paul Gilroy consiste em ver a diáspora através de seu caráter duplo e sua localização instável situada simultaneamente no interior e no exterior da cultura. Para ele a escravidão predispôs os escravos a viverem e desenvolverem um conhecimento íntimo do choque vivido dos contrários, permitindo a emergência de uma cultura estrangeira a qualquer categoria étnica, política e territorial. Neste sentido o sistema cultural dos grupos diaspóricos seria sempre excentrado, instável e assimétrico porque estrangeiro à constituição de uma memória sedimentada e rígida. Os registros culturais da memória diaspórica inspiram-se nas várias e numerosas fontes nascidas dos contatos e das conexões interculturais. Por outro lado, essas teorias pluralistas vendo identidades indeterminadas não convêm. As identidades diaspórica não são frutos do azar, elas desenvolvam estratégias tanto sociais quanto políticas. Recupero aqui o pensamento de Ulf Hannerz[10] que aponta uma postura de exaltação da hibridez, na medida em que uma parte da criatividade e da vitalidade dessas culturas tem origem exatamente na dinâmica da mistura, "se bem que a exaltação possa ser moderada pelo reconhecimento de que as culturas estão construidas em torno de estruturas de desigualdade".

Com certeza todo estudo sobre "raça" ou qualquer outro sistema de classificação social deve levar em consideração o modo como tais sistemas determinam as aplicações e manipulações possíveis de suas categorias. Vincent Crapanzano[11] lembra que somente assim poderemos compreender seus efeitos sociais e políticos, pois é na prática e nos jogos de retórica que o poder é introduzido nas classificações. Para

9. GILROY, Paul. *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*. Paris: Ed. Kargo, (1993) 2003.
10. HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana 3(1)*, PPGA – Museu Nacional – UFRJ, 1997, pp. 7-39.
11. CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 441-458.

Yvonne Maggie[12], mais do que tê-la como uma categoria monolítica e substantiva, a "raça" tomaria a forma de uma categoria adjetiva e relacional. O que não significa algum desaparecimento da idéia de "raça" dos discursos que procuram construir e afirmar tanto identidades quanto alteridades. Pelo contrário, ela continua atuante, introduzindo ou realçando desigualdades e delineando relações de poder. O que ocorre na sociedade brasiliera, classificando categorias raciais. As reivindicações da negritude no Brasil não são mais que a expressão dessa complexidade ambígua, mostrando tanto uma dupla consciência quanto o conhecimento de uma memória corporal e afetiva formada pela experiência, e desenvolvendo certamente outra orientação das sensibilidades que o entendimento simples atribuído às categorias distintas. Paul Gilroy não deixa de ver neste processo uma modernidade diferente e saída do encruzamento das diásporas.

Práticas discursivas e retóricas, os vocabulários não habitam um mundo isolado, mas sim interligado. O corpo também é um lugar onde muita gente pode co-existir, no sentido mesmo das passagens de Walter Benjamin. Não deixa de ser lugar de inter-ligações. Na prática, as noções adquirem conteúdos distintos de acordo com o contexto em questão, é preciso entender que existem formas propriamente brasileiras de enfrentar suas desigualdades. A ambigüidade dessa sociedade poderia ser tomada como um sinal de luta eficaz contra o ódio racial. A memória afetiva brasileira não indica lugares territoriais e espaciais e sim um lugar para fazer e uma democracia para inventar. Indica ainda o encaminhamento e a dinâmica desse movimento. Sejam luso-brasileiros herdeiros privilegiados do colonialismo, sejam afro-brasileiros discriminados, os jogos das fronteiras como referencial comum e códigos afetivos instáveis dizem a pluralidade dos pertencimentos e da hibridez nascida dos encontros.

Decerto a discussão não se restringe unicamente a construção política no Brasil. A aceitação do outro começa com o reconhecimento de uma alteridade não somente fora de si, mas no seu próprio interior. Talvez seja isso um dos eixos da democratização brasileira, cada diáspora refletindo o problema comum de uma história e de uma contemporaneidade onde é difícil aceitar o outro como sendo também componente de si. E isso acontece no interior mesmo da história de cada diáspora, cada uma confrontada às outras para tomar mais consciência das transformações e do compartilhamento de uma cultura. Não são somente categorias sociais em jogo tampoco qualquer critério epidérmico como base de categorização.

12. MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos. (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

São dinâmicas surgindo do encontro e problematizando a questão da democracia racial com mais intensidade e lembrando que esse modo de organização política não foi somente inventado na velha Europa, a democracia também tem um nascimento e crescimento no Brasil, ajudando pouco a pouco a deixar realmente pra trás o velho mundo colonial.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien. In: *Annales du XXXIème congrès des Américanistes*. São Paulo, 1955.

BENJAMIN, Walter. Paris, capitale du XIXème siècle. In: *Œuvres III*. Paris: Gallimard, (1935) 2000.

CLIFFORD, James. Diasporas. In: *Cultural anthropology*, n° 9(3), 1994, pp. 302-338.

CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 441-458.

FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*. Paris: Gallimard, (1933) 1974.

GEFFRAY, Christian. Le lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude. In: *Lusotopie 1997: Lusotropicalisme. Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Paris: Karthala, 1997, pp. 361-372.

GILROY, Paul. *L'Atlantique noire, modernité et double conscience*. Paris: Ed. Kargo, (1993) 2003.

HALL, Stuart. New ethnicities. In: MORLEY, David *et al.* (orgs.). *Stuart Hall: Critical dialogues in Cultural Studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, (1989) 1996.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Mana 3(1)*, PPGA – Museu Nacional – UFRJ, 1997, pp. 7-39.

MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica, a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

McLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. Manchester/Nova Iorque: Manchester UP, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa, Entre Prospero e Caliban: colonialismo, póscolonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, Maria Irene e RIBEIRO, António Sousa (orgs.). *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2001, pp. 23-85.

CONFLITOS POLÍTICOS, PATRIMÔNIO CULTURAL E IMAGINÁRIOS SOCIAIS

IDENTIDADE, HONRA E CONFLITO NA CÓRSEGA – BREVES NOTAS DE PESQUISA

César Barreira[1]

Agradeço a Afrânio Garcia EHESS/CRBC, pelas discussões e sugestões realizadas durante este período, e a Benoit Gaudin e Ricardo Arruda,que foram auxiliares de pesquisa na Córsega. Com os três divido o mérito deste trabalho.

A proposta deste artigo é apresentar uma análise preliminar da pesquisa de campo realizada na ilha da Córsega, em 2000 e em 2005, enfatizando o fenômeno da "vendetta" e as histórias veiculadas pelos entrevistados sobre os "bandidos de honra". Estes aspectos, em grande parte, configuram a história sócio-política da Córsega perpassada pelos valores de honra, vingança, coragem e valentia. Os valores e as expressões identitárias da Ilha foram emergindo, naturalmente, ao longo do trabalho de pesquisa, demarcando uma pertença e a elaboração de uma territorialidade.

O presente trabalho é fruto de duas motivações iniciais. A primeira decorre da ênfase imprimida aos trabalhos realizados sobre a Córsega, apresentando uma história marcada por "práticas violentas" emblemáticas desta ilha encravada no Mediterrâneo. As obras com títulos expressivos e que abordam as práticas da vendeta e as histórias sobre os "bandidos de honra" são emblemáticas, como, por exemplo: "SPADA dernier bandit corse", "Vendetta et bantitisme en Corse au dix-neuvième siècle", "Bandits Corses de légende" e "Les Bandits Corses – histoire de la vendetta". Os guias de turismo e os panfletos sobre a Córsega, como também alguns "souvenires", fazem referência explícita as essas práticas, como, por exemplo: nos canivetes é geralmente gravada a palavra "vandetta". O próprio "Guia dos Caminhantes da Córsega"[2] refere-se à existência de "Bandidos Corsos" apresentados em uma lista com os nomes de: Tidores Poli, Coppa, Antoine Bonellie e Spada. O guia fornece uma explicação de que:

1. César Barreira é professor titular em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Este artigo é resultado de uma pesquisa iniciada no período 2000-2002 em que ocupou a Cátedra de Ciências Sociais "Sérgio Buarque de Holanda" – MSH/ Universidade Lyon 2.
2. *Le Guide du Routard Corse*. Paris: Hachette, 2000.

> o fenômeno dos bandidos Corsos atingiu graves proporções, tendo o governo Francês tomado uma medida radical, enviando em 1931, mais de 600 soldados para o interior da Córsega, equipados com carros blindados e com metralhadoras. Nas pequenas cidades foram passados 'pentes finos', as habitações foram vasculhadas, armas confiscadas... (p.48).

A outra motivação para a escrita deste texto decorre do fato de que, quando falava, em Lyon ou Paris, sobre as pesquisas que realizava no Brasil, tendo como temática os conflitos interpessoais, pistolagem ou "justiça pelas próprias mãos", sempre era feita uma alusão à problemática da Córsega. Nessas ocasiões, os interlocutores faziam algumas possíveis comparações, imprimindo ênfases às práticas violentas, existentes na Ilha, com destaque para a "justiça pelas próprias mãos", à recorrência das ações de vingança e à existência de banditismo social.

Minha primeira excursão à Córsega teve como forte ingrediente a possibilidade de desvendar os estereótipos estabelecidos, no Continente, sobre a Ilha. Tais estereótipos tiveram como efeito a ampliação das minhas inquietações e curiosidades. Nesta perspectiva, tentei mapear todas as possibilidades de conhecer uma realidade do padrão preconcebido pela existência de traços violentos, tendo como contrapartida buscar elementos comparativos com a realidade brasileira, principalmente do Nordeste do País.

Viagens e investidas na pesquisa de campo

Em julho de 2000[3], desloquei-me para a Córsega, depois de haver realizado a primeira investida na literatura sobre a Ilha, bem como, de ter entrevistado, nas cidades de Paris, Aix-en-Provence e Marseille, diversos especialistas na problemática sociopolítica do Mediterrâneo. As entrevistas foram importantes para a compreensão de algumas práticas políticas, delineadas nas narrações, como, por exemplo, o clientelismo, a corrupção, a vingança e os assassinatos políticos que configuram a história sociocultural da Córsega[4]. Outro aspecto importante é que as entrevistas serviram como uma bússola, indicando as primeiras portas para o trabalho de campo, apontando cidades e possíveis regiões que seriam mais representativas desses fenômenos.

3. Benoit Gaudin, doutorando em Sociologia da Universidade de Aix-en-Provence, de nacionalidade francesa, participou deste trabalho como auxiliar de pesquisa, servindo em alguns momentos como intérprete. Tal pesquisador é atualmente professor da Universidade de Versalhes.
4. Os livros, principalmente os do domínio das Ciências Sociais sobre o Mediterrâneo e específico sobre a Córsega, são bastante esclarecedores sobre estes assuntos.

O ponto inicial da pesquisa de campo foi Bastia, cidade litorânea, situada na região de "Haute Corse", sendo a segunda mais importante da Ilha. Este aglomerado sócio-urbano é fortemente marcado pelo turismo, principalmente nos meses de julho e agosto. A Córsega, como um todo, nestes meses, passa de 250 mil para 1 milhão de habitantes. Segundo os mais antigos habitantes da Córsega, neste período, ela perde seus "traços tradicionais" para transformar-se em um "lugar moderno", abrigando pessoas originárias da Ilha, que hoje habitam o Continente, mas também turistas de vários países europeus. As falas sobre este assunto carregam um misto de satisfação e tristeza. Esta se expressa mediante a perda dos valores tradicionais da "Córsega Profunda". O momento revela a presença de traços modernos e tradicionais entrecruzados, aparecendo, claramente, os valores contemporâneos.

Em Bastia, tive a primeira surpresa do trabalho de campo: espalhou-se a notícia sobre a existência de um pesquisador brasileiro, interessado em conhecer os antigos costumes da Ilha. O surpreendente foi que a informação já vinha carregada de alguns detalhes, como, por exemplo, que eu era originário da região Nordeste do Brasil e da cidade de Fortaleza. No outro dia, apareceu no hotel um senhor, dono de uma farmácia bastante tradicional no centro de Bastia, mostrando-se interessado em conversar comigo. Combinamos nos encontrar, logo em seguida, depois do café. Quando iniciei a entrevista, fazendo os primeiros esclarecimentos, dizendo que era professor no Brasil, do Estado do Ceará, e que estava pesquisando a história sócio-política da Córsega, ele me interrompeu, dizendo: "eu já sei de qual cidade o senhor é. O senhor é de Fortaleza". E, continuando, disse: "Dou a entrevista se o senhor me falar da sua cidade, porque tinha um amigo, daqui da Córsega, que fez 'fortuna' na sua terra, exportando lagosta, que era conhecido como o Rei da Lagosta"[5]. Na idealização do informante, estava presente a possibilidade de seguir os mesmos passos do amigo.

A partir deste contato, a rede de entrevistados foi se configurando. Em Bastia, as entrevistas iam surgindo "naturalmente" com donos de livrarias, colecionadores de peças antigas, proprietários de casas de produtos regionais, donos de hotéis etc. Procurava sempre entrevistar pessoas mais idosas, de ambos os sexos, e que eram originárias da Córsega. Na primeira viagem, com algumas exceções, as entrevistas foram realizadas informalmente, sem nenhum contato prévio. Depois de apresentar-me como pesquisador brasileiro e sociólogo, interessado em conhecer os costumes corsos, vinham sempre às dúvidas, inquietações e curiosidades, lugar comum em pesquisa de

5. Tratava-se de Paul Mattei, exportador de lagosta.

campo, diretamente proporcional ao desconhecimento da população local sobre o pesquisador:

"Isto não vai sair de lá não, não vai sair do Brasil, não?"

Esta pergunta dá a real dimensão da possibilidade da repercussão dos dados fornecidos, no âmbito local. Os dados poderiam até sair do âmbito local, mas não poderiam retornar à Córsega, sob pena de ameaçar a reputação ou a credibilidade dos informantes.

> Eu penso, o que faz que nós, nesta pequena ilha no mundo, pois vista do Brasil, tem realmente que procurar no mapa, tem que acertar, não errar. Por que você está aqui, o que lhe atrai? Eu posso fazer esta pergunta? O que a gente tem de tão especial para vocês? Será que a gente é fera selvagem, ou que a gente é pessoa fora do comum, para vocês se interessarem por nós. Nós que já pensamos que somos interessantes demais. Muitas vezes o Corso pensa isto... mas enfim, eu acho que do outro lado do mundo a gente não tem grande peso, pois a Corsa, hum! A gente se tornou Francês, um dia porque a Assembléia Nacional votou. É um destino... Enfim a gente não tem grande peso. Então porque será que a gente atrai a curiosidade de pessoas vindo do outro lado do mundo. Por que será? Nós somos uma civilização diferente, é isto?. (Proprietário de uma livraria).

A preocupação com a real dimensão da pesquisa estava sempre presente e as narrações eram formuladas com um misto de orgulho e perplexidade.

> Olha! Escute! Eu sinto certo orgulho em ver pessoas se interessarem pela gente. Muitas vezes a gente pensa, não vou esconder. A primeira das reações é pensar: 'mas esta pessoa boa, apesar de inteligente, não vai conseguir entender nada desta sociedade tão complicada'. Esta sociedade é tão complicada, às vezes nem a gente entende a origem, os caminhos, as coisas e seus funcionamentos. Nem a gente entende de tão complicado que é. Como esta pessoa vai poder entender? (Então a gente fala tudo)... Depois a gente pensa que esta pessoa é inteligente e é claro, que as pessoas que pesquisam isso são inteligentes. Então se ela realmente procura as coisas, é assim que elas devem ser entendidas, com seus elementos... pois a gente tem certeza que tudo isso vai realmente interessar a pessoa, pois como é complexo, é também

rico em elementos sociológicos, humanos, históricos. E isto se torna apaixonante. Eu acho que tem muitas coisas para se aprender. (Historiador, autodidata).

Nesta fala, carregada de ceticismo, diante da possibilidade de entendimento de uma realidade, tão complexa e cheia de "mistérios", para ser compreendida e decifrada, existia, também, boa margem de ironia. Outro dado importante é que a possível formulação de um "distanciamento metodológico" é quebrada pelo entrevistado. Situava-se como condutor da pesquisa e como portador das "estratégias metodológicas" que possibilitam compreender uma realidade tão complexa. Nesta atitude a "violência simbólica" definida por Bourdieu é quebrada ou relativizada.

Nas inquietações e nos orgulhos de falar sobre sua cultura passa, entre os entrevistados, naturalmente um sentimento de alteridade, de estranhamento e diferença, a sensação de alteridade não constituída – é importante deixar claro – pelo pesquisador e sim pelo entrevistado. Eles falavam com maior naturalidade, em princípio, porque eu era totalmente estranho, "do outro lado do mundo", não pertencente à sociedade francesa e não era europeu. O sentimento de que me apossei era o de que havia, por um lado, certa "desconfiança", mas predominavam "abertura e confiança" em poderem ter a possibilidade de falar para um estrangeiro.

Foi realizada uma incursão, nesta primeira viagem, às cidades situadas no "Cap Corse", região localizada no extremo norte da Ilha, bem como a algumas cidades do interior, inclusive à de Corte, que possui a única universidade da Córsega. Nesta comunidade foram realizadas algumas entrevistas e mantidos alguns contatos com professores de Ciências Humanas da Universidade de Corte.

Em junho de 2005, realizei outra investigação de campo na Córsega[6], com as mesmas preocupações de compreender os valores de honra, valentia, vingança e coragem presentes nas práticas classificadas como "delituosas ou violentas". Ocorreu, entretanto, uma mudança sensível no campo empírico pesquisado. Foi privilegiada a "Córsega Profunda", área central da Ilha, região das montanhas. Esta foi privilegiada, em decorrência do fato de ter sido indicada, pelos informantes na primeira viagem, como a "verdadeira Córsega", com os seus valores tradicionais e onde ocorreram as grandes histórias dos "bandidos de honra". Houve também uma mudança de enfoque metodológico, buscando-se mapear cidades e famílias que vivenciaram histórias de "bandidos de honra".

6. Neste período, contei com a colaboração, como auxiliar de pesquisa, de Ricardo Arruda, estudante brasileiro, do programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC, que estava realizando estágio de doutorado em Lyon.

Outro aspecto importante é que as entrevistas, em sua grande maioria, foram previamente contactadas e intermediadas.

A entrada da segunda viagem se deu por Ajaccio, maior cidade da Córsega. No entanto, nos instalamos em Zicavo, pequena aglomeração de cem habitantes, encravada em montanhas. A marca inicial desta localidade é a sensação de um vazio populacional, com um grande número de casas fechadas, sem moradores, e predominando a presença de pessoas mais idosas. A rede de entrevistas foi estabelecida, no segundo período, a partir de dois informantes. O primeiro foi um pesquisador (autodidata) e "ativista" dos costumes culturais da "Córsega Profunda", pertencente a um grupo musical, intitulado "Canta o povo corso". O segundo foi um professor da Universidade de Corte, engajado nos movimentos de autonomia e preservação dos valores da Córsega.

Esta ocasião de estada foi fundamental para aprofundar ou esclarecer alguns aspectos suscitados no primeiro período, ensejo no qual sugiram outros e importantes traços da cultura Córsica.

Nação e identidade Corsa

Na primeira aproximação com os indicadores recolhidos das entrevistas, alguns aspectos podem ser sublinhados[7].

Um dado que chamou muita a atenção foi a importância da língua na manutenção de uma tradição e reforço a uma identidade do povo corso. As pessoas mais idosas falam entre si em corso. Também encontrei algumas famílias que falam essa língua no seu cotidiano. Alguns entrevistados, principalmente os mais idosos, da região das montanhas, iniciavam as entrevistas falando em corso.

A importância da língua é relatada na presente entrevista.

> O corso é obrigatório na escola, matéria do currículo. O corso é uma língua, não é um dialeto, é uma língua como o basco. A França é um país de regiões, país basco, Bretanha, Alsácia. A França é constituída de povos, de regiões. Na França não tem só o corso nacionalista, tem o basco nacionalista, o bretão nacionalista, o alsaciano, o pior é o bretão, pois quando tem atentados, tem mortos. Aqui, nunca teve mortos, nunca teve mortes nos atentados. (Gerente de um hotel, em Bastia).

7. Neste artigo, também colocado como uma aproximação inicial com os dados, empregarei as observações realizadas nas duas viagens de pesquisa de campo, entretanto, somente utilizarei as entrevistas realizadas no primeiro período.

A configuração de uma nacionalidade Corsa ocorre por meio de uma língua e traços socioculturais próprios, como também a busca de uma autonomia política e econômica. O delineamento de uma nação corsa passa, necessariamente, por certo hibridismo de dois países: França e Itália. A aproximação com a Itália é física, mas também de "mentalidade" ou de traços culturais, existindo um misto de descaso ou orgulho de pertença à França: "Eu não pedi nada. A gente é francês, tudo bem. Sabe, antes a Córsega foi de Gênova. Mas a mentalidade é mais próxima da Toscana. Agora tem muitas famílias que vieram para a Córsega depois de Mussolini. A Córsega não pediu, mas a gente é francês, orgulhoso de o ser, mas nossa mentalidade é mais próxima dos intercâmbios com a Europa, trocas mais fáceis com a Itália do que com a França, estamos à, somente 1 hora e 30 minutos de Livournes-Itália" (Proprietária de um hotel, em Bastia).

Com bastante ênfase, um informante disse: "nós somos franceses, mas aqui corre sangue italiano". Nestas frases é expressa a pertença política à França, negando, em parte, o movimento de independência, mas ressaltando os valores embutidos no "sangue quente" italiano: no ato de rebelar-se violenta e intempestivamente a uma provocação, ou, como se diz popularmente, "não se levar desaforo para casa". O "sangue quente" não é somente propriedade da cultura masculina. As mulheres também se consideram possuidoras destes atributos, existindo uma percepção, nas narrações da "mulher corsa", como decidida, corajosa e valente.

Nas entrevistas aparece certa recorrência entre identidade corsa, língua córsica e as lutas nacionalistas ou movimento nacionalista. Estes movimentos, às vezes, assumem um caráter "mais radical", tendo como visão expressiva os bombardeios ou "plasticagem", tal como é dito, com certa naturalidade: "ontem tivemos uma noite azul", fazendo-se referência ao fogo e à fumaça, resultados de um bombardeio. Se, por um lado, esta prática é classificada como um "comportamento atrasado" e "fora de época", representando uma ação política contrária aos princípios democráticos, de outra parte, ela é ressaltada positivamente, como fazendo parte da "cultura política corsa".

No litoral da Córsega, podem ser vistas algumas casas destruídas por bombardeios, provocados por "grupos radicais" ou "defensores do meio ambiente". Como se refere um professor universitário: "se não fosse estas destruições a Córsega (a parte do litoral), já estaria totalmente ocupada por estas casas, que não são de Córsegos e sim de norte-americanos ou alemães, que constroem estas mansões para veranear". Ou, como se reporta um funcionário de um hotel em Bastia: "se você fizer a volta na Córsega poderá ver que a gente soube preservar o ambiente.

Não é só o Bretão. Felizmente que teve aquilo, os nacionalistas. Senão teria tido somente o cimento (casa e prédios). A gente tem que reconhecer isso, eles ficaram obrigados a respeitar a natureza. Você verá se fizer à volta".

Outra marca ou visualização destes bombardeios está presente nas fachadas de prédios públicos destruídas. É importante frisar que os bombardeios são, geralmente, dirigidos a prédios públicos[8]. Os entrevistados indicaram que os tipos de violência mais comuns na Ilha são os bombardeios ou "plasticagem, mais nunca teve mortes. É mais a coisa pública, mas nunca teve mortos não".

Valores sociais e práticas políticas

As discussões sobre os movimentos nacionalistas surgem, também, acopladas à questão da independência ou autonomia diante do "Governo Francês" ou do "Governo do Continente". O movimento de independência foi negado ou, de uma maneira mais forte, rechaçado pela grande maioria dos entrevistados, surgindo, entretanto, boa aceitação ao movimento autonomista. Os discursos destacam a luta para que a Córsega possa "gerir e administrar a sua economia". Neste sentido, é sempre ressaltada a forma como o governo francês administra a Ilha, geralmente em "total descaso". O governo francês é responsabilizado, por uma boa parte dos informantes, pela situação econômica que vive a Córsega, principalmente no setor primário. Segundo algumas narrações, a cada ano a Córsega fica mais dependente dos produtos agrícolas do Continente, deixando gradativamente de gerar alguns produtos anteriormente explorados no interior da Ilha. O discurso é sempre o mesmo: "a Córsega só é vista nos momentos eleitorais".

Nesta frase está presente, não só, a disputa pelo voto do corso, mas principalmente as relações políticas estabelecidas entre os homens políticos do Continente e os da Ilha. Nos pactos, são sacramentadas as relações de fraudes, como também a forma de administrar as verbas públicas destinadas à administração da Córsega.

> Para alguns entrevistados, as práticas fraudulentas têm como contrapartida a reprodução de uma Córsega marginal. "Negam a democracia e usam as fraudes... Uma fraude muito sutil. Não é uma fraude visível. É aqui que se encontra de novo esta noção de marginalização. Toda uma sutileza para burlar as leis, para usá-las de

8. Como, por exemplo, em junho de 2005, boa parte do prédio do escritório de turismo de Corte, localizado em uma área turística, encontrava-se destruída.

maneira diferente, para utilizar certas artimanhas". (Proprietário de uma livraria em Bastia).

As artimanhas aparecem nas trocas de favores ilícitos, entre a população corsa e o governo francês. O número elevado de pessoas jovens ali aposentadas é apontado como reforço e reprodução destas trocas: "o governo francês facilita a nossa aposentadoria e nós não reclamamos do abandono que nos encontramos". (Proprietário de um restaurante).

O ato de facilitar (ou possibilitar) receber uma pensão corporifica a grande "moeda de troca" dos homens políticos da Córsega. Com efeito, são sedimentados os laços de dependência e é fortalecido o poder dos chefes dos clãs e as bases do clientelismo, que se reproduzem no interior da Ilha, bem como entre esta e Continente. Em tal reprodução, é importante destacar este duplo movimento na prática clientelista. Um movimento clientelista edificado entre partes iguais, entre pares; esta prática clientelista se configura entre os homens políticos do Continente e os políticos da Ilha. O outro movimento constitui as relações clientelistas estabelecidas entre desiguais, entre os homens políticos da Ilha e a sua clientela local, tendo como forte sustentáculo o clã familiar.

Nas falas aparece a formação de uma sociedade corsa, ainda não preparada para uma democracia, ficando à margem das instituições democráticas, à deriva da justiça e dos direitos. Representa, no entanto, uma sociedade com bastante argúcia ou maquiavélica, como bem ressalta um informante: "Maquiavel na Corsa seria um coroinha". Em tal comparação aparece a figura do "Príncipe", de Maquiavel, com astúcia e matreirice; tendo como contrapartida a hierarquia da Igreja católica, onde o coroinha é um simples ajudante do padre, o acólito nas celebrações religiosas.

O proprietário de uma livraria em Bastia, que se define como um "curioso da história da Córsega", diz: "Os homens políticos, tais como foram imaginados, ou como se imagina na Córsega, são os chefes de clãs. O que os interessava não era enriquecer. No continente sim, eles tentavam traficar, conseguir vantagens por de baixo da mesa, mas aqui (na ilha), não é isso que eles procuram. Eles procuram (na ilha) estender ao máximo a ramificação de seus clãs e ter o máximo (de pessoas) com eles. Pessoas dependentes, pessoas que querem ser nomeadas (obter cargos públicos) e de quem eles podem conseguir serviços. (A meta é) ter ao redor deles o máximo de pessoas dependentes. É isso o verdadeiro poder. Ter o poder de dar um serviço, de resolver um problema, de adiantar um dossiê, de dar vagas (para cargos públicos) e pensões para pessoas do clã".

A palavra "serviço" engloba na prática clientelista a relação entre desiguais. De um lado, o político "consegue serviços" da sua clientela mediante a obtenção do voto e do reforço a estrutura de poder. Doutra parte, o político "dá serviço" para a sua clientela pela via de empregos públicos e das benesses oferecidas. Na citação anterior, aparecem dois aspectos importantes e recorrentes, em diversas falas. O primeiro é a importância da família, da "família extensa", definida como "clã". O clã ou família extensa é conformado como o grande espaço de sociabilidade, fornecendo ou possibilitando trabalho e outros apoios, mas, também, controlando e dominando os seus membros. Como disse um entrevistado:

> ... os indivíduos são mantidos sob domínio. Eles não saem do clã e não fazem o que querem no clã". Estes limites reforçam o sentimento de pertencimento a uma família, encobrindo, em boa medida, as amarras de uma dominação. Se, o controle e a dominação são exercidos por um homem-chefe político, a figura da mulher-mãe aparece fortemente na constituição destas relações. O poder da mulher na família é considerado invisível, oculto e que não aparece. Entretanto, como é reafirmado, "ele (o poder da mulher) existe profundamente. (Funcionário de um hotel em Bastia).

Os traços de uma sociedade matriarcal são sempre ressaltados nos depoimentos, destacando-se o poder essencial que exerce a mulher no seio da família. Tal poder, exercido em boa parte no interior da unidade familiar, é apresentado, recorrentemente, nas narrações sobre as "histórias de vendetas", expressadas nos crimes em "defesa da honra familiar" e nas disputas familiares. A mulher aparece impulsionando ou estimulando a vindita, produzindo um fenômeno de magnetismo, para que o homem exerça o papel de defensor da "honra familiar". Outro aspecto importante, do lugar da mulher na sociedade corsa, é que a "Córsega profunda", definida por seus valores tradicionais arraigados, é transformada em imagem real no luto das mulheres, com suas vestimentas pretas. O panorama de algumas cidades, principalmente as menores, situadas nas regiões das montanhas, é fortemente marcado pelo efeito cênico do preto nos trajes das mulheres. Uma senhora de mais de 70 anos confidenciou que não se recordava da última vez em que vestiu uma roupa sem ser preta: "é a maneira que nós temos de referenciar os nossos mortos. Comecei pela morte do meu irmão, passando pela morte do meu pai... depois do meu marido... a gente usa o luto (a quantidade de anos), dependendo da pessoa, por dez anos, ou sempre, quando é o caso do marido". Poderia acrescentar que decorre

também da maneira como ocorreu a morte. Caso tenha sido por morte violenta, por assassinato, o luto é mais forte e doloroso, durando um período maior o costume de vestir roupas pretas.

Territorialidade e pertença

Aspecto importante é a constituição de uma territorialidade, de um espaço "ilha" em oposição ao lócus "continente", definindo "nós" (Córsega) e "eles" (Continente). Na Córsega, são elaboradas duas grandes classificações: Ilha e Continente, como também originários da Córsega e não originários daí. Um informante explica, claramente, estas classificações:

> Eu acho que mais uma vez, estamos encontrando uma marginalidade. A gente fala de uma realidade cotidiana a margem de uma sociedade moderna, a margem de uma democracia moderna... A insularidade contribuiu muito, mais uma vez vamos dizer, a manter estas velhas tradições, com este arcaísmo. É verdade que a sociedade corsa é muito fechada. Quando você acha (toma consciência) que na Córsega os indivíduos são classificados em dois tipos; são classificados em categorias. Tem duas categorias aqui: o corso e o continental. Uma outra separação que é: o corso de verdade (habitante e originário da Córsega) e o não corso (habitante e não originário da Córsega). Esta classificação é muito fácil de fazer, já que através do nome da pessoa, pode se dizer logo se é corsa ou não. Você imagina este arcaísmo? Talvez neste caso, em particular não seja a palavra exata, mas esta maneira de reagir é o sinal de um funcionamento de uma sociedade que se protegeu, se protegeu através dos séculos, na Córsega e fora dela. (Proprietário de uma livraria em Bastia).

O fato de pertencer a uma ilha, figurando, em princípio, uma insularidade, aparece fortemente nas falas dos informantes. Nas narrações, é ressaltado o fechamento da sociedade corsa, tendo como contrapartida a conservação de valores arcaicos e bastante arraigados. Tais aspectos ganham mais importância na medida em que se confere destaque ao fato de que a Córsega é fundamentalmente voltada para o interior, para as montanhas e não para o mar. Uma senhora, dona de um pequeno hotel em Bastia, ressalta que "o verdadeiro corso para mim é o que mora nas montanhas, lá do lado de Corte[9], nas

9. A cidade de Corte está situada na "espinha dorsal" da Ilha, tendo expressivos movimentos políticos de luta pela autonomia ou mesmo independência da Córsega e com forte marca do sistema pastoril, do homem "Berger".

PERGAMUM
BCCE/UFC

montanhas. O corso é mais da montanha, não do mar". Ou, então, outra reflexão, neste mesmo plano:

> O Corso é basicamente pastor e é interessante falar disso, é uma civilização pastoral aqui, os corsos vêem de uma civilização pastoril. Assim que você vai as aldeias do interior, você encontra esta velha Córsega, com este bom senso. É as vezes mais nas pessoas do interior da terra que a gente encontra este bom senso, esta delicadeza, que apresentam muitas vezes as civilizações pastoris, que conservam seus valores. (Historiador, autodidata)[10].

Estas representações definem uma separação e uma inclusão. O "nós" delimita o "nacionalismo" de um povo que vivenciou uma história de luta permanente por um território. Luta de defesa do território Corso e a luta de libertação que, juntamente aos valores de honra, dão os contornos às práticas classificadas de violentas. Cantadas e decantadas pelos estudiosos da problemática desta Ilha, às vezes negadas e outras ressaltadas, explicadas ou justificadas pelos informantes:

> ... esta violência vem do contexto desta perpetua cobiça pela Córsega, pode ser uma palavra um pouco excessiva, o corso sempre foi cobiçado, explorado. A história da Córsega é recheada de revoltas e tormentos, guerras, rivalidades, sangue. A historia da Córsega é feita de lutas sem parar... lutas, lutas, lutas sem parar... com muitos povos. Mas aqui, nesta ilha, nesta grande aldeia que é a Córsega, toma dimensões exageradas... um menor evento se torna um drama. Essa exageração é esta insularidade. É verdade que a gente é muita tragédia grega. A Córsega é um teatro: tem um público. As coisas aqui são exageradas e ampliadas. (Proprietário de uma livraria em Bastia).

A ampliação e o exagero, claramente usados no sentido weberiano, surgem como recurso narrativo na feitura das diferenças políticas e culturais, e que ganham contornos precisos e específicos para definir a "sociedade corsa".

---

10. É surpreendente que este discurso ainda seja recorrente, na medida em que a população da Córsega, actualmente, se concentra, basicamente no litoral, principalmente nas cidades de Ajaccio e Bastia.

Conflitos e o sentimento de honra

A memória da Córsega, colada às revoltas e guerras, é ressaltada pelos entrevistados, mediante ênfase conferida aos valores de honra, vingança, coragem e valentia. O "sentimento de honra" perpassa as falas dos informantes, dando os contornos de uma "sociedade fechada e tradicional", com fortes "princípios morais". Os conflitos sociais, nesse contexto, são negados e ao mesmo tempo ressaltados e admirados.

Evidenciam-se, nos relatos dos informantes, o forte "sentido do dever", bem como o "sentimento de honra" do homem corso.

> A Córsega é um país de tormentos, e eu acho que obviamente, o indivíduo neste contexto é complexo... A ilustração desta complexidade é que ele é um indivíduo violento, por certo lado, susceptível, fechado, desconfiado, vivendo em clã, em um círculo familiar... mas ele sabe se mostrar generoso, aberto e hospitaleiro. Então a gente pensa, como este indivíduo, que se tenta definir, pode ser descrito como matuto, susceptível, violento, desconfiado, e ao mesmo tempo hospitaleiro e generoso, que sabe falar tão bem da sua Córsega, da sua aldeia. (Proprietário de uma livraria em Bastia).

Nestas reflexões, sobre um possível "homem corso", são recorrentes alguns aspectos, como: susceptível, fechado, orgulhoso, desconfiado, gentil, correto, solidário, hospitaleiro e respeitoso. Estes adjetivos qualificativos podem ser encontrados ou definidores de sociedades diferentes. Como corrobora um entrevistado:

> O corso é como "qualquer pessoa". O que dá especificidade, entretanto, a estes adjetivos é que eles, em boa parte das narrações, aparecem unidos a um sentimento de justiça, respeito, honra, orgulho e valor da "palavra dada".

No interior desta análise, aparecem diversas falas:

> A gente sempre tem que ser advogado de alguma causa, de uma revolta. Sempre a gente grita alto demais. A justiça, com o nosso sentimento de honra, sempre colocado em frente a tudo: o nosso sentimento de honra! Nossa sociedade preservada, muitas vezes a custa de nossas vidas, tem sempre este lado corso, e que está ainda mais forte no interior, na região das montanhas. (Proprietário de uma livraria em Bastia).

O "sentimento de honra" é bastante valorado nos discursos dos entrevistados, aparecendo na defesa da família, na "palavra dada" ou em um comportamento pautado dentro de princípios classificados como de "orgulho".Ele é orgulhoso, mais é integro. Claro que este orgulho, às vezes se torna um problema, pois ele se deixar levar pela raiva, se alguém fizer algo contra ele... mas isso é uma característica dos países mediterrâneos, os italianos também. (Funcionário de um Hotel, em Bastia).

O orgulho, em boa medida, define as práticas sociais tomadas perante algumas ações classificadas como desabonadoras. É sempre realçado o fato do vocábulo "orgulho" ser definidor da cultura dos países do Mediterrâneo.

...a gente aceita menos a coisas, a gente se defende mais, a gente não aceita os insultos da vida cotidiana. Na sei. Vamos dizer que para que tenha vendetta, primeiro tem que ter falta de respeito. (Historiador – autodidata).

A "falta de respeito" cujo corolário é a vendetta tem uma classificação bastante genérica entre os informantes, podendo ser uma atitude grosseira ante uma pessoa mais idosa, como também um comportamento, classificado como desabonador sexualmente, a uma senhorita ou a uma senhora.

Estava dito era dito. Agora a palavra não vale mais nada, não existe mais. Não tem mais valor. Uma ordem tem que ser escrita. Antes o cara que era tratado de mentiroso, o cara não aceitava. Se o tratasse de mentiroso, o corso na aceitava, não admitia. Se alguém lhe desse uma tapa na cara, acabava com sua honra, era um vagabundo. Era então acertado, agente tem acertos destas coisas. (Dona de casa, habitante de uma pequena cidade situada nas montanhas).

A honra, que aparece como forte valor na "sociedade corsa", pode ser ferida ou quebrada de maneiras diversas e em diferentes situações: no não-cumprimento da "palavra dada", na classificação desabonadora, mas também em uma ação violenta.

Dentro deste mesmo plano de análise, é bastante ilustrativo o depoimento de uma senhora, de origem argelina, casada com um corso e que reside na Ilha há quase 40 anos[11]:

11. Essa mulher, durante o seu depoimento, ressaltou o aspecto de que os "primeiros anos na Córsega foram muito difíceis", pelo fato de ser bastante descriminada em decorrência de não ser de origem corsa, mesmo sendo casada com um corso: as mulheres da família não falavam com ela, como também não podia participar das reuniões de família. "Agora não, já está resolvido, mas eu tive que me adaptar aos valores daqui".

"O corso tem um sentimento de honra exacerbado, e mesmo se isso força o respeito, às vezes se torna exagerado. Não se pode maltratar um corso ou sua família. Não se pode paquerar a sua mulher, coisas assim. O corso vai reagir de uma maneira mais forte do que um outro. Por exemplo, no trabalho, mais, sobretudo em relação à sua vida. Antigamente as histórias de honra eram, sobretudo histórias deste tipo, vingar uma filha, uma filha que tinha voltado grávida, e neste momento era a vendetta. Passava de família em família, matava, era horrível, porque depois, o outro se vingava. Teve famílias completamente exterminadas nisso, por causa de um namorado que não devia ter feito... Às vezes era por motivo mais grave e às vezes por um motivo insignificante. Eles sentem as coisas... é estranho, essas reações que acabam em vendetta".

Um entrevistado, funcionário de um hotel em Bastia, faz uma reflexão questionadora sobre o homem corso e a sociedade contemporânea, assinalando que o impulso para vingar "está nas tripas".

Continua dizendo que isto "pode ser um pouco primário, com certeza, mas para o corso, é seu costume", achando que a "revolução moderna" trouxe como seu grande ganho o fato de ter que "aceitar tudo, tudo hoje é normal. Sabe! Sobre esta evolução, eu acho que o homem tem que refletir, que tem coisas que não são aceitáveis: mulheres estupradas e essa insegurança. Como justificar isso. Eu coloco a pergunta assim. Eu viro as coisas pelo avesso, e nada justifica isso. O que poderia justificar tais atos? Eu não aceito. Se eu puder, eu acho que neste momento as tripas vão falar. É lógico. Se a gente se sente atingido no fundo do seu ser".

Os "bandidos de honra" vão se configurando nesta "pulsão de vingança"[12], neste "sentimento de revolta", na idéia de ausência de uma justiça, como também neste "sentimento de honra" exacerbado. Um entrevistado, proprietário de uma livraria em Bastia, conseguiu definir com muita precisão este fenômeno, dentro de uma escala bastante valorativa e engrandecedora, contendo, entretanto, ricos e esclarecedores aspectos:

o banditismo se inscreve claramente neste sentimento de revolta. Para os bandidos, no começo, tinha uma besteira, uma coisa sem importância, mas ele foi marcado na sua honra. E nesta desonra

12. Expressão usada por um informante para definir a prática da vingança recorrente na "sociedade corsa".

se encontram os velhos valores, sentimento de injustiça, de não poder obter que a justiça seja feita.

Tanto na justiça de Gênova como da França". Na ausência de uma justiça reparadora surge um sentimento de ser mais humilhado e incompreendido, "levando a cometer o irreparável" ou "fazer sua própria justiça", dando um basta. "Eu não consigo obter reparação na justiça, então eu vou cometer o irreparável. E neste momento se foge para o 'maquis'. E depois com essa vida no 'maquis', claro, a pessoa se torna bandido, se torna uma fera, para se defender, para sobreviver, ele mata. Mas no inicio, o verdadeiro bandido, o bandido de honra tinha sido ferido na sua honra, nos seus velhos valores, seu sentimento de injustiça voltou à tona". É interessante, que neste momento, o entrevistado destaca que o "bandido de honra" é traído pelo seu sentimento de justiça e de reparação. "Ele não consegue fazer o seu direito valer, então faz a sua própria justiça".

O entrevistado destaca um novo dado, imprimindo maior relevância ao fato de:

> "o mais extraordinário era que a população se reconhece nestes atos, por achar que o que ele (o bandido) fez, eu poderia ter feito o mesmo, porque o que ele fez é realmente um problema de honra, de justiça". E ela se sente muito próxima do bandido, "ajudando o bandido. O que explica as dificuldades da polícia acabar com o banditismo aqui. A maioria das vezes eles viviam escondidos no 'maquis', ajudado pela população. Se eles conseguiam agüentar muito tempo no 'maquis', era porque a população ajudava. E a população ajudava porque ela se reconhecia neles".

A palavra "maquis" está estreitamente relacionada com o fenômeno do banditismo ou mesmo do "bandido de honra". Representa uma vegetação densa e baixa, mas fundamentalmente o ato de "desaparecer", de "se esconder". Como disse um entrevistado:

> "Alguém que pegou o 'maquis' é alguém que desapareceu. A expressão é assim. Não quer dizer que obrigatoriamente ele entrou no mato. Quer dizer que ele desapareceu. Ele pode está em um hotel de Buenos Aires, de Paris ou de Lyon, mas ele pegou o 'maquis'. Quem desapareceu a gente fala que ele pegou o 'maquis'". (Dono de uma loja de produtos regionais).

O reconhecimento que se concretiza na proteção e ajuda da população, e mais especificamente da família do bandido, representa o ato de

nomear o "bandido de honra", o vingador de uma desonra familiar ou reparador de um crime social.

No imaginário social corsa, poderia ser visualizado uma "idealização do passado", em termos de um tipo ideal do homem corso: sério, honesto, corajoso e valente.

Um balanço sobre as primeiras impressões

No exercício de reter alguns aspectos que marcaram esta incursão à "sociedade corsa", poderiam ser destacados alguns traços. A insularidade aparece como forte elemento definidor das especificidades da Córsega. Trata-se de uma ilha no Mar Mediterrâneo, com suas lendas e mistérios, mantendo certo hibridismo de nacionalidade (França e Itália), fruto das lutas de libertação mais recentes e proximidade física com o território italiano. Nas narrações dos entrevistados, aparece constantemente a expressão do espaço "Ilha" em oposição ao espaço "Continente", definindo, como apontado, anteriormente, o "nós" e os "outros": a diferença como um grande balizador de identidades. Se atualmente, a região litorânea da Ilha, como Bastia e Ajaccio, é depositária da quebra dos valores da "Córsega profunda", ou um momento de transição, o Continente aparece, nas representações imaginárias, como a ruptura total e absoluta com os "princípios tradicionais" e, principalmente, "autênticos" de um povo que elaborou os seus valores na esteira de guerras e batalhas. A construção imaginária do Continente passa, necessariamente, pela configuração de uma "Córsega profunda e autêntica".

Um aspecto importante nas falas dos entrevistados é a referencia recorrente a um "sistema francês", que engloba, segundo os entrevistados, aspectos econômicos e políticos no campo administrativo. O dado relevante é que, dentro das imaginações, este "sistema" aparece como eminentemente continental, em oposição a um possível "sistema" insular, mais racional e voltado para os "reais interesses da Córsega". Tal "sistema" configura, especificamente, a maneira como o "governo francês" administra política e economicamente a Ilha. O uso da expressão "sistema francês" é carregado de aspectos negativos e, no seu interior, está presente a luta contra o governo francês e o estabelecimento da autonomia da Córsega, tendo, em geral, como contraposição o movimento de independência da Ilha em relação ao Continente. Nos relatos dos informantes, o movimento independentista representa certo retrocesso político e econômico. Por outro lado, o movimento autonomista incorpora não só a reafirmação de uma identidade corsa, mas também a luta por um governo voltado para desenvolver economicamente a Ilha e situá-la politicamente dentro dos princípios de um Estado moderno.

Nos depoimentos dos informantes, geralmente, aparece uma crítica ao "governo francês" que "só olha para a Córsega nos momentos de guerra e nos períodos eleitorais". Como é destacado pelos informantes, "nas guerras, o homem corso é transformado em bucha de canhão para defender o território francês". As guerras, de fato, representam grande perda populacional do sexo masculinó. A diminuição da população e o vazio populacional da Córsega são sempre demarcados temporalmente, nos depoimentos, pela Primeira Guerra Mundial. Tal fenômeno é perceptível pela existência de cidades, geralmente da região das montanhas, com um grande vazio populacional: diversas casas fechadas e pouca circulação e pessoas nas ruas. Predomina uma população mais idosa e do sexo feminino. As mulheres fazem bastante referência à perda dos filhos e dos maridos nas guerras e batalhas. Nos períodos eleitorais, como analisado ao longo do trabalho, o "sistema francês" reproduz o *status quo*, mantendo a Córsega "marginalizada", fora dos princípios de um Estado moderno.

A Córsega, como destacado ao longo do texto, é permeada por um imaginário de práticas violentas. Tais práticas auferem materialidade nas histórias de vendetta e nos relatos das histórias sobre os famosos "bandidos de honra". As histórias destes dois fenômenos, que estão imbricados e que fazem parte do mesmo campo analítico, permearam profundamente as narrativas dos entrevistados; falas carregadas de ambigüidades, destacando, por um lado, os traços de uma sociedade forte, coesa e com um "sentimento de honra" bastante pulsante, sendo realizada a positividade da vingança de uma "sociedade guerreira". O fato de a Córsega, ao longo de sua história, ter vivido uma constante luta de libertação e de preservação de uma territorialidade, fornece, em boa medida, os ingredientes da exaltação do "sentimento de honra" e do forte "sentido do dever". Por outro lado, aparece, nas mesmas narrações, uma tentativa de exorcizar um imaginário violento, trazendo um universo de cordialidade e transportando as práticas violentas para séculos anteriores ou "coisas do passado". Nesta transferência, é figurada uma "sociedade moderna" enquadrada no interior de um processo civilizador, pautado na presença de um controle social e nos princípios de um Estado democrático de Direito. O dilema de uma identidade moderna ou atrasada, contemporânea e profunda, está presente nas narrações, que tentam definir as especificidades de uma possível "sociedade corsa".

Bibliografia

BRIQUET, Jean-Louis e SAWICKI, Frédéric (orgs.). *Le clientélisme politique dans lês sociétés contemporaines*. Paris: Presses Universitaires de France,1998.

BRIQUET, Jean-Louis. *La tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse*. Paris: Berlin, 1997.

BUSQUET, Jacques. *Le droit de la vendetta et les paci corses*. Paris: Ed. A Pédone (1920), C.T.H.S, 1994.

DRESSLER, Wanda. *La Corse en Question(s)*. Ajaccio: Albiana, 2004.

MARCAGGI, J. B. *Les Bandits Corses- histoire de la vendetta*. Paris: Desroches éditeur, 1966.

MOLINELLI-CANCELLIERI, Lucia. *SPADA, dernier bandit corse*. Nimes: Lacour editeur, 1994.

MÉRIMÉE, Prosper. *Colomba et dix autres nouvelles*. Paris: Éditions Gallimard,1964.

PITT-RIVERS, Julian. *Anthropologie de l'honneur*. Paris: Hachette/ Pluriel,1997.

RAVIS-GIORDANI, G. L'alta pulitica et la bassa pulitica: valeurs et comportements politiques dans les communautés villageoises corses (XIX – XX siècles). In: *Études rurales*, 1976, nº 63-64, pp.171-189.

SILVANI, Paul. *Bandits Corses de legende*. Ajaccio: Albiana, 1999.

TALBOT, J. *Bellacoscia, bandit d'honneur*. Paris: Gallimard, 1959.

WILSON, Stephen. *Vendetta et banditisme en Corse au dix-neuvième siècle*. Ajaccio: Messagera/ Albiana, 1995.

FANTASIAS LUSOTROPICAIS: UMA LIVRE RESPOSTA A VISÃO CARNAVALESCA DAS RAÍZES DO BRASIL

Thierry Valentin[1]

Há alguns dias, li na Internet uma tribuna livre publicada no *Jornal do Brasil*, onde um famoso carnavalesco carioca, Fernando Pamplona, dava sua opinião sobre o atual crescimento do debate racial no Brasil, mais particularmente em torno da implantação de políticas de ação afirmativa dentro de certas universidades[2]. A posição do autor, visivelmente homem de esquerda e humanista, se aproximava a de alguns intelectuais ou artistas que, apesar de reconhecer a permanência de mecanismos políticos, sociais e econômicos de marginalização de uma grande parte da população brasileira "não branca", tentam revelar e criticar as contradições inerentes à uma tentativa de combate ao racismo utilizando, e potencialmente reforçando, uma representação da raça reificada como a dos seus adversários. Não trabalhando diretamente sobre esta temática de quotas, tenho ainda, como antropólogo e como cidadão, algumas dificuldades a definir uma posição intelectual pessoal no meio desse verdadeiro campo de mina em construção. Fiz então uma leitura superficial desse artigo. Mas um dos argumentos colocados pelo autor me fez rapidamente voltar ao meu próprio campo de pesquisa e as suas possíveis relações com os debates comtemporâneos sobre o racismo no Brasil: no mesmo momento que ele cita a existência, ao Rio de janeiro, de um Dia da Consciência Negra, Pamplona se pergunta também "*Por uma questão de eqüidade democrática: quantos feriados teremos para os dias da consciência judaica, asíatica ou do super marginalizado caboclo mameluco do Norte e do Nordeste?*"

Enquanto pesquisador das populações ditas caboclas na Amazônia, essa pergunta me intrigou imediatamente. Ao reler novamente o artigo, achei então várias ambigüidades flagantes, as quais pensei construir meu texto, não somente em diálogo direto com o autor do artigo (o qual eu conheço pouco a personalidade e o trabalho artístico), mais também cri-

1. Professor de Antropologia – Director da Faculdade de Antropologia e de Sociologia – Université Lyon 2.
2. Racismo. In: *Jornal do Brasil*, edição de 28 de maio de 2003, p. A11

ticando certos traços constantes do discurso sobre as populações dos sertões do Brasil, e da Amazônia em particular. Não só constantes mas também admiravelmente distribuídos dentro da opinião pública brasileira, a tal ponto que as mesmas representações das populações ditas caboclas podem se encontrar em domínios de palavras tanto populares quanto eruditas, tanto imediatas quanto formalizadas dentro de produções escritas, daquelas que, justamente, Pamplona escreveu nesse dia dentro do jornal de referência.

O autor, introduzindo seu texto por uma declaração lusotropical íntima (" *Não sou negro, não sou branco, muito menos pardo, minha cor é brasileira"*), estende finalmente esta identidade pessoal ao conjunto da coletividade brasileira, qualificando seu país de "*Brasil ultra-mestiço*"; o ponto de vista é claramente exposto e reforça-se no decorrer do texto, com uma lista de "*todas as etnias que também constroem esta nação*[3]"; "*também*" designando as outras populações permitindo de quebrar a representação bi-polar das origens "preta e branca" da sociedade brasileira, bipolaridade freqüente nos debates atuais.

Mas quem são essas outras "etnias" que Pamplona inclui dentro da sua brasilianidade? Os "*índios*", evidentemente, mas também os "*sémitas, nordicos, italianos, poloneses, árabes e asíaticos*". Aquarela, aquarela... Nós conhecemos todas essas apreenções da construção do Brasil pela fusão de suas matrizes. Mas uma perturbação se instala na leitura de uma lista misturando, sem distinção, referências heterogêneas à diversos tipos de conjuntos culturais, nacionais ou continentais sob uma simples e prática definição étnica. O senso comum revela-se aqui, fora de toda objetivação, para designar finalmente, sem especificação histórica, um tipo de estado primário das peças de um quebra-cabeça sarapintado, um estado anterior e mistificado das humanidades que, reunidas dentro da experiência colonial, foram finalmente chamadas à compor "*O povo brasileiro*" como povo mestiço. Estamos então aqui diante de uma representação folclórica da história brasileira, tão freqüentemente encenada e ritualizada dentro de numerosos espaços, dentro dos quais tem dois que o autor do artigo domina perfeitamente: o carnaval e a televisão.

É em nome dessa visão de um Brasil com multiplas heranças hoje indivisíveis, desse Brasil "de cultura mestiça", que o autor escreve também que, no seu ver, "*proteger uma etnia, além de clientelismo inconstitucional, é racismo puro*". A retórica é ótima, e em nome de um louvável esforço para se opor à construção atual de fronteiras dividindo os brasileiros de cada lado de uma linha cromática incerta, o autor não

3. Grifo meu.

parece preocupar-se com as contradições. De fato, dentro desse perfeito movimento de fusão que se teria produzido, as "*etnias*" iniciais não deveriam mais existir como tais, e ainda menos poder estar hoje "*protegidas*". A tangibilidade do modelo invocado pelo autor esbora-se atrás dessa confissão implícita que alguma coisa étnica, ou pelo menos o que ele desígna assim, parece finalmente permanecer ou acordar-se nesse Brasil de hoje.

Eu deixo provisoriamente esta reflexão para retornar à questão que me interessou inicialmente. Em nome da "eqüidade democrática", talvez em nome de uma democracia racial implicitamente escondida entre as linhas, Pamplona não sugere o fim do Dia da Consciência Negra, mas aponta para a falta de outros "Dias", potencialmente, sem dúvida, de pelo menos um "Dia" para cada "etnia" a festejar. De uma certa forma, o autor opõe duas lógicas claramente contraditórias: a proteção e a celebração. De um lado a proteção, como forma negativa de reativar particularidades ameaçando a osmose cultural "à brasileira"; de outro, a celebração mutiplicada dessas mesmas particularidades, mais como forma de comemoração das suas propriedades constituintes dessa mesma cultura. Dito de uma forma diferente: de um lado, a proteção como re-instalação negativa de um passado criticando o presente; de outro lado, a celebração como re-elaboração positiva de um passado justificando o presente. As raízes desse discurso, desde seu início na obra de Gilberto Freire até a sua codificação política sobre o Estado Novo, são bem conhecidas, e empedem talvez nosso autor de colocar um outro "Dia" dentro do campo de sua crítica: o Dia da Raça.

Volto agora ao que me surpreendeu no início, como antropólogo pesquisando as populações rurais do norte do Brasil. Dentro dessa lista de "etnias", constitutivas da nação brasileira e merecendo igualmente um dia de celebração, Pamplona esboça logicamente um inventário de populações que, ao menos até uma época pré-colombiana, só tinham poucas razões de chegar a encaixar-se no Brasil. Todas podem de fato prevalecer-se de uma anterioridade e de uma exterioridade à sociedade brasileira, de uma existência histórica que não é só tributária da experiência colonial. Todas, salve uma: a população 1) "*supermarginalizada*" de 2) "*caboclos*" 3) "*mamelucos*" 4) "*do Norte*" e 5) "*do Nordeste*". Aparece portanto um intruso dentro da família, e que, ainda mais, justifica uma metralhada de cinco significantes no lugar de um só. Por quê?

Dois modos complementares de análise dessa sucessão de designações podem se desenvolver: o primeiro, e mais imediato, pegando palavra por palavra, e tentando compreender o que significam em si mesmo;

o segundo, talvez mais implícito, ou subjascente, revelando uma ordem de apresentação sem dúvida menos inocente do que parece.

Primeira análise. O autor designa explicitamente dois territórios geográficos, duas regiões do Brasil (o "*Norte*" e o "*Nordeste*"), reunidos como sendo lugares onde, talvez com certas diferenças, vivem pessoas podendo ser coletivamente reunidas sob uma mesma apelação cultural, ou quase étnica (os "*caboclos*"), mas também racial (os "*mamelucos*"). Enfim, essa população espacialmente, étnicamente e racialmente identificada, é também, de um ponto de vista social, localizada nas margens da sociedade nacional brasileira ("*supermarginalizada*"). Nas margens mais também rio acima, no fluxo desse grande rio que desembocou na constituição da cultura brasileira, como o deixa pensar o propósito de Pamplona, sendo de apresentar "etnias" merecendo celebrações em nome de sua contribuição à constituição da identidade brasileira. Em outros termos, os ditos "*Caboclos-Mamelucos*" não estariam só do lado do resto da sociedade, mas sobretudo localizados, metaforicamente e temporalmente, anteriormente à sociedade brasileira contemporânea.

Em resumo, sendo conjuntamente posteriores e produtos da cultura colonial de antes, mais também anteriores e co-produtores da cultura brasileira de hoje, as populações rurais dos sertões estão aqui apresentadas num estado de liminaridade temporal sedimentada, como se fossem evidências vivas de um estado intermediário do processo de formalização da "brasilianidade". A sucessão dos três primeiros significantes pode então ser lida uma segunda vez, agora sob o ângulo de um arranjo específico, que mostra finalmente uma concepção pseudo-cronológica sob uma forma de estratificação quase arqueológica. A definição da população rural dos sertões pela marginalização corresponde de fato a uma idéia nascida no século XX, do encontro de pensamentos regionalistas e marxistas; sua definição "étnica" enquanto "Caboclos" nos leva para o início do século XX e para o fim do século XIX, época das primeiras codificações românticas ou positivas das mestiçagens rurais brasileiras; a definição enquanto "Mamelucos" lembra o vocabulário da hibridação racial instalado pelo colonizador português, e tendo ficado até o fim do século XIX, quando personificava uma das figuras odiadas pelas filosofias raciais. Podemos enfim presumir que a regressão temporal possa implicitamente continuar para finalmente atingir uma outra identidade étnica, a dos Ameríndios. Temos que lembrar aqui o léxico colonial, onde o mameluco não era nem o "mulato" (mestiço de branco e de negro), nem o "cafuso" (mestiço de índio e de negro), mas o mestiço de branco e de índio, e também (porque oficialmente o colono não desnatura-se) o índio genérico, o tapuio.

O paradoxo é então claro. Contra a racialização e contra a etnização do seu Brasil "*ultramestiço*", Pamplona demonstra no entanto uma visão

turva à respeito de uma parte dos cidadãos de seu país. A marginalização das populações dos sertões começa aqui, bem antes de qualquer processo social, político ou econômicos, finalmente secundários: no início, dentro da convicção íntima de uma maioria dos brasileiros, do que existe hoje, presente em certas regiões recuadas dos interiores, um tipo de elo que falta entre eles mesmos e seu passado colonial, uma mestiçagem arcaica ainda animada pela etnia e pela raça.

Vale a pena lembrar que ninguém no Brasil define-se como "mameluco", e raramente como "caboclo"? Designar o outro como "caboclo" é o fazer acontecer como tal, num ato de linguagem absolutamente performativo, ou seja, um ato de autoridade criadora podendo depois, e facilmente, justificar todas as tomadas de controle real sobre as pessoas assim designadas. Porque não se torna assim só caboclo mas só um caboclo, que o acantonamento dentro de um tipo de purgatório identitário transforma num recurso humano desesperadamente disponível. Mas agora, porque o discurso do nosso autor, tão cheio de boas intenções, utiliza essa linguagem de dominação?

Nas cenografias carnavalescas, mas também dentro de uma grande parte das religiões sincréticas tais que estão celebradas nas grandes cidades brasileiras, o termo "caboclo" chega a ter uma definição diferente da que designa as pessoas vivendo nos sertões. Nos desfiles e dentro dos lugares de culto, o caboclo, visto como personagem dessa vez positivo, está apresentado não sob os traços do mestiço arcaico mas sob os do índio, e, mais, do índio puro, do guerreiro livre, do pajé misterioso, do símbolo do poder e da nobreza nativa. Sem dúvida, nosso autor apresentou muitas vezes tais caboclos nos seus desfiles, e acho bastante significativo que a designação do ameríndio metafórico, "folco-tropicalizado", se faça pela reelaboração de um termo podendo significar por outro lado um estado de saída da indianidade.

Na oposição a qual eu tratei no início, entre proteção e celebração de "etnias", o índio real tem isso de particular que justamente, ele representa a única forma social protegida, mal protegida mas protegida, podendo autodesignar-se seguindo seus próprios referenciais culturais. Certo, eu não cairei na armadilha do discurso dos que querem propor um retrato da indianidade contemporânea como um reflexo exato da época colonial. Mas uma coisa revela-se no entanto: a existência ameríndia, enquanto grupos pensando ainda de uma maneira autônoma, largamente deixados fora do campo da cidadania nacional brasileira (bem que isso mereceria discussão), e sobretudo carregadores de uma outra memória do que essa memória lavada de suas escórias problemáticas, é uma verdadeira resistência viva a uma visão oficial que, não podendo deixar de fazer menção à uma de suas matrizes essenciais, tem então que cons-

truir em um outro lugar esta indianidade, no momento que os verdadeiros índios conseguem ainda substrair-se ao seu dever mestiço.

Não se pode inventar falsos índios (porque a ficção quer ser história), mas também não se pode utilizar verdadeiros índios (porque hoje não aceitam mais serem personagens dessa ficção). Resta então o "*Caboclo-Mameluco*", um pouco índio e não completamente brasileiro, suficientemente estranho para significar uma alteridade primária, mas também suficientemente familiar para permitir o pensar da parte ameríndia da brasilianidade mestiça. Quase índios, quase brasileiros, entre dois, os ditos "caboclos" foram e são ainda as pessoas as quais todas as políticas econômicas na Amazônia precisavam pela sua capacidade, real ou suposta, de colocar os saberes ameríndios ao seviço de uma exploração mercantil do meio do meio ambiente. Num palco regional, eles são um recurso humano de uma colônia que decididamente não quer morrer. Mas, num palco nacional, por grande parte narrativo, eles são também significantes vivos, devendo ficar disponíveis como atores da grande ficção lusotropical. Sem querer, personificam uma paradoxal autoctonia mestiça, as vezes celebrados como mediadores culturais, as vezes odiados pelo seu aspecto apenas prototípico do brasileiro de hoje. O "*Caboclo-Mameluco*", como os diferentes estágios de borrões de uma obra finalmente perfeita, assume assim a memória de um gesto civilizador, que teria vinculado mas não teria conseguido acompanhar até o seu fim. O caboclo está presente dentro da fábula, como um alter-ego do brasileiro de hoje, um outro "soi-même", mas com um crescimento interrupto, isto é como um alter-ego alterado, um ego que ficou na alteridade. Seria bastante interessante entender também essa representação sob a luz das tentativas de desafricanização da história cultural do Norte e do Nordeste, para mostrar como se pode construir uma idéia incompleta das populações dos sertões, deixando-as no único ramo de uma relação entre "índio-branco" para constituir a genealogia indígena de uma memória nacional falsificada.

Voltando ao assunto criticado pelo autor no seu artigo (as políticas de cotas nas universidades), confesso na verdade ter duas opiniões. A primeira é que também sou contra essa racialização de um país, que até hoje mostrava a esperança que era possível encontrar-se e misturar-se mesmo sendo inicialmente diferentes. A segunda é que, apesar disso, acho ainda melhor essa volta a revindicações raciais do que essas fantasias lusotropicais, que, atrás da máscara da alegria, só escondem a realidade da dominação e da violência. Peço ao Senhor Pamplona pensar nas vítimas do seu carnaval étnico...

O VOTO COMO ADESÃO

Beatriz M. A. de Heredia e *Moacir Palmeira*[1]

"Um homem, um voto. A equação simples se nos impõe com a força da evidência" – a afirmação com que Pierre Rosanvallon (1992) abre sua história do sufrágio universal na França talvez não tenha a universalidade que ele lhe atribui, mas certamente funciona como uma espécie de "lei de ferro" para a maioria dos que se dedicam ao estudo do comportamento eleitoral. Melhor exemplo não poderia haver do que o debate, ainda vivo, entre partidários da teoria da escolha racional e os defensores de uma posição contextualista. Por diferente que seja o peso atribuído à escolha consciente do eleitor ou aos condicionamentos sociais em que este a exerce[2], uns e outros representam o voto da mesma maneira: como uma ação individual, intencional, envolvendo escolha, voltada para objetivos precisos e previamente definidos. Essa concepção dos estudiosos tem foros de auto-evidência. Como será também evidente o seqüenciamento estabelecido entre a decisão de participar ou não do processo eleitoral e, em caso positivo, a escolha de um determinado candidato. Um seqüenciamento possível torna-se um seqüenciamento lógico.

---

1 Professores da UFRJ , pesquisadores do CNPq e membros do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP).

2. Olhando para o quadro, ao mesmo tempo amplo e bem estruturado, que Mônica Mata Machado de Castro (1992) nos traça da controvérsia em torno do comportamento eleitoral, impressiona menos a variedade de respostas formuladas pela literatura para o "paradoxo da participação" e a riqueza de interpretações sobre a direção de voto do que a sua coexistência com uma concepção absolutamente consensual e naturalizada desse mesmo voto. Aos autores envolvidos no debate parece não faltar imaginação e ousadia no questionamento de certas idéias que o uso continuado acabou por naturalizar. Lembraríamos a imagem do eleitor isolado, questionada por Marcus Figueiredo, citado por Castro, e a dúvida bem fundada desta última a propósito da complexidade do cálculo a ser feito pelo eleitor quando toma a decisão de votar ou não. Evocaríamos também uma certa distância que alguns críticos da abordagem custos-benefícios estabelecem entre participação no processo eleitoral e voto, quando afirmam que, "em alguns casos, participar do processo eleitoral pode significar, por si só, recompensa e não custo". Ou, ainda, o alerta da autora do artigo: de que essa constatação implica "ampliar o conceito de utilidade esperada, fazendo-o abarcar recompensas também de cunho valorativo, ético, moral"; e sua indicação de que a diversidade de benefícios e custos sugere sua variação "por setores do eleitorado em situações socioeconômicas distintas". Curiosamente, nada disso tem conseqüências sobre o modo como os diferentes autores concebem o voto (cf. Palmeira, 1992).

Essa naturalização da operação social do voto não é casual. Analisando os debates parlamentares que, na França da virada para o século XX, resultaram na adoção da cabine eleitoral, Alain Garrigou (1988) fornecendo uma pista interessante para pensar essa naturalização do voto: "transformando em santuário a expressão eleitoral da opinião individual, os empreendedores políticos fazem mais do que impor as condições de um voto individual. Eles impõem também uma visão idealizada da escolha pessoal" (p.44). Segundo esse autor, a adoção da cabine, ao lado de outras tecnologias institucionais, representa "um artifício pelo qual o ato de votar é separado das outras atividades sociais, e, de algum modo, esvaziado de conteúdo social" (p.45). Se essa análise da construção social do eleitor moderno for pertinente para o entendimento de outras experiências históricas, é possível que o consenso em torno do voto revele apenas a adequação entre o conceito e os marcos históricos e institucionais a que está referido. Ocorre, todavia, que "a separação do eleitor da ganga dos múltiplos laços que o definem socialmente" (Garrigou, 1988:45) não implica a supressão desses laços[3].

Repensando o voto

Uma experiência de pesquisa[4] fundada no pressuposto antropológico de que a percepção social que as populações têm dos processos e atividades em que estão envolvidas, bem como os significados sociais que investem em suas ações, têm conseqüências objetivas para os resultados dessas ações, sugere-nos que o voto não é necessariamente uma empresa individual, que a questão da intencionalidade pode não ser pertinente, e que não está necessariamente em jogo uma escolha; que a importância das eleições pode não se resumir à indicação de representantes ou governan-

3. É para laços desse tipo que Mônica Mata Machado de Castro aponta explicitamente na abertura de seu texto, ao lembrar que "a produção teórica não só a respeito do Brasil (...) está repleta de exemplos do voto identificado como clientelista, não-informado, errático, supostamente não ideológico". (Castro, 1992:7) Há situações que vão além das simples interferências de relações pré-existentes, do "tipo tradicional", como o exercício do sufrágio universal. Hilda Sábato, questionando a pertinência da tipologia da "participação restrita/participação ampliada", vai mostrar como, na Buenos Aires do século XIX, implanta-se um sistema eleitoral de participação ampliada, que atrai os setores populares mas não a elite dominante, que faz política por outros meios. Nesse caso, o que se têm é a incorporação do sufrágio universal, em estado quase puro, não na sua localização no centro mas na periferia do sistema político (Sábato, 1995).

4. Trata-se de parte da pesquisa que vimos desenvolvendo sobre concepções de política e ação sindical entre populações rurais em alguns municípios de Pernambuco e do Rio Grande do Sul, acompanhando eleições em todos os níveis entre 1988 e 2002. Este trabalho em boa parte retoma e desenvolve formulações de trabalhos anteriores (Heredia 1996, Palmeira, 1992 e 1996).

tes e que seqüências aparentemente naturais como as acima mencionadas podem não ser matéria de lógica, mas de "sócio-lógica".

Nas áreas que estudamos, ao contrário de outras atividades, a política não é pensada como uma atividade permanente. Ela se circunscreve a um período determinado, o período eleitoral, designado sintomaticamente como o *tempo da política*. O *tempo da política* representa o momento em que as facções (os partidos reais) são identificados, e em que, por assim dizer, existem plenamente, em conflito aberto, as municipalidades dividindo-se de uma maneira pouco habitual nas grandes cidades. Se fora do *tempo da política* a facção resume-se praticamente aos chefes políticos e uns poucos seguidores, mesmo que representando uma referência fundamental para "a navegação" social das familias, a disputa eleitoral constitui um momento em que incorporar o maior número possível de pessoas torna-se essencial pelo que representa não só em termos de votos, mas de demonstração pública de força. Trata-se, nesse tipo de disputa, mais do que de derrotar eleitoralmente um adversário, de fazer com que a facção confunda-se com o conjunto da sociedade – ou, pelo menos, aproxime-se desse objetivo. Está em jogo, pois, uma disputa mais ampla do que a disputa eleitoral *stricto sensu*. Encontra-se em questão tanto o acesso a certos cargos de mando quanto o peso relativo de diferentes partes da sociedade, o que é decisivo para a ordenação das relações sociais durante um certo período de tempo.

Nessas circunstâncias, para além de uma escolha individual, acertada ou não, o voto tem o significado de uma adesão. O que está em jogo, numa eleição, para o eleitor – e a palavra serve para designar tanto aquele que está legalmente habilitado a votar quanto qualquer membro da comunidade a quem o processo eleitoral possa interessar – não é escolher representantes, mas situar-se de um lado da sociedade que, como lembramos acima, não é um lado fixo. E, em se tratando de adesão, tanto quanto o voto, pesa a declaração pública antecipada do voto. Diferentemente do que nos acostumamos a ver nas grandes cidades, o fato de alguém ter um cartaz, uma fotografia ou o nome do candidato na porta da sua casa, equivale a uma declaração de voto. E, mais ainda, consiste numa sinalização de que o dono da casa acompanha[5] uma de-

5. O verbo *acompanhar* define melhor do que *pertencer* o tipo de relação que um simples eleitor mantém com uma facção política. Nao se trata de pertencimento como no caso daqueles que estão incorporados ao séquito do chefe político. O que está em jogo é uma espécie de conivência assimétrica com aqueles com quem esse eleitor estabeleceu um *compromisso*. Se, num modelo ideal, um eleitor tem com o seu partido político uma relação de pertencimento em nada diferente do político em quem ele vota, o compromisso em pauta nas situações estudadas não assegura qualquer relacionamento desse tipo entre o eleitor e o político. O que ele produz para o eleitor é uma referência para suas ações cotidianas e uma instância legítima (porque fundada numa relação de reciprocidade) a quem recorrer em situações de precisão.

terminada facção. Manipulações dessa associação entre a propaganda na fachada e o voto – como a dos candidatos que distribuem cestas de alimentos nos meses que antecedem as eleições entre famílias das "periferias" e se valem daquele expediente de identificação dos beneficiários para criar a imagem de um apoio amplo a sua candidatura – só servem para confirmar sua eficácia[6]. Eficácia tanto maior quanto, ao "emprestar" seu nome ou seu rosto, com intenção manipulatória ou não, o candidato beneficia-se da coerção moral da adesão pública reconhecida no "retrato na porta". O fato de não ter título de eleitor, o que não é pouco freqüente, não é suficiente para afastar alguém da campanha eleitoral, e muito menos serve de álibi para sua eventual não-participação. Em situações como essa, a decisão de votar pode ser posterior à adesão a uma candidatura.

Se o voto-escolha é uma decisão – uma decisão individual, tomada com base em certos critérios, em um determinado momento –, a adesão é um processo que vai comprometendo o indivíduo, ou a família, ou alguma outra unidade social significativa, ao longo do tempo, para além do *tempo da política*. Mas este é um processo diferenciado, que assume feições diversas para diferentes posições ou categorias sociais, e que pode assegurar maior ou menor margem de escolha e de individualização.

Colonos e sitiantes

Esse processo – visível, por assim dizer, a olho nu nas ruas das sedes dos municípios estudados- pode ser acompanhado em toda sua extensão nas chamadas "áreas rurais" desses municípios: *sítios,* no caso nordestino, *linhas* na área colonial gaúcha[7].

Há, seguramente, diferenças importantes entre os modos de vida do noroeste riograndense e dos trabalhadores agrícolas dos engenhos de açúcar e pequenos agricultores do agreste e sertão pernambucano. Mas não é menos verdade que há continuidades expressivas.

---

6. Nesse período, mais do que em qualquer outro momento, as pessoas estão atentas a determinados sinais. O depoimento espontâneo, em tom de advertência a um candidato ausente com quem nos identificava, de um dono de hotel numa cidade do sertão de Pernambuco, poucas horas depois de fechadas as urnas em 1988, é revelador: "A gente aqui no interior se acostuma com essas coisas de eleição. A gente percebe quando a coisa está virando. Avisei a Catonho que é meu amigo. A gente vai todo dia à cidade. Eu mesmo vou três vezes por dia. E a gente vai vendo que tem cartaz que está desaparecendo, comício que fica menor, entusiasmo que diminui, povo que vai falando menos do candidato..."
7. Para uma analise da configuração histórica das linhas, ver Seyferth, 1990; para uma análise etnográfica dos sítios, consultar Heredia, 1979.

Se as linhas – conjunto espacial de unidades de residência cercadas por suas parcelas de cultivo situadas ao longo de uma estrada — em que se agrupam os pequenos produtores gaúchos são regularmente dotadas de um centro definido (capela, salão, escola), isso nem sempre ocorre com os sítios – conjunto de pequenas parcelas de cultivo e unidades de residência de pequenos produtores — que, mesmo quando concentradas, podem não ter um tal centro. Não obstante, nos dois casos estamos diante de um conjunto de unidades de residência compostas basicamente por pai, mãe e filhos solteiros. Essas unidades estão freqüentemente ligadas entre si por relações de parentesco, de modo que a maior parte dos que residem num mesmo local são simultaneamente vizinhos e parentes.

A posição que cada membro do grupo doméstico ocupa dentro dele está estreitamente ligada às atividades que são realizadas no âmbito da parcela familiar e/ou na casa. O reconhecimento social da participação num desses espaços – *roçado ou roça/casa* –, e a responsabilidade pelo mesmo, delimita as esferas masculina e feminina e, simultaneamente, aquilo que se considera como *trabalho e* aquilo que não é assim considerado.

Em que pesem as diferenças quanto aos procedimentos agrícolas e a tecnologia utilizada, o trabalho no *roçado* ou na *roça*, responsável pelo abastecimento de produtos considerados prioritários para o consumo familiar, tem um caráter dominante frente à *casa*. O pai de família é responsável pelas atividades nesse domínio e, nessa condição, representa o grupo doméstico frente ao mundo exterior. Pois é fora que se manifesta a autoridade existente no interior do grupo doméstico, cabendo ao pai de família toda a gestão da relação com o exterior, o que, dependendo das circunstâncias, inclui tanto as relações com as unidades domésticas vizinhas, como aquelas com a vila e a cidade.

A venda de produtos – especialmente daqueles que põem em evidência a sua existência enquanto pequeno produtor e que, por isso, simbolizam a autonomia dessas unidades[8] –, sendo de responsabilidade masculina, é feita exclusivamente pelo chefe de família. Esse princípio se aplica independente do lugar físico onde se realizem essas transações; ocorra na cidade ou na porta de casa, a venda de produtos é sempre de responsabilidade masculina. Como as demais atividades públicas, a política e

8. Há variações nas regiões estudadas. No caso de Rio Grande do Sul, os produtos que expressam a condição de pequeno produtor são representados pelo milho, feijão e também soja, produto comercial por excelência, mas nem sempre presente. Já no caso de Pernambuco, é o conjunto dos produtos do roçado que assegura a reprodução econômica dessas unidades, a mandioca ocupa entre eles um lugar central e, como tal, é ela que expressa a condição camponesa.

tudo o que ela envolve – desde conversas até a decisão do voto – é também masculina[9].

A Política na família e na vizinhança

Mesmo sendo o voto, legalmente, um ato individual, a ligação estabelecida por um chefe de família, conforme o esquema de autoridade que acabamos de descrever, compromete automaticamente o conjunto do grupo doméstico. Isso é reconhecido pelos próprios chefes de família, em fórmulas do tipo: "Na minha casa o deputado X tem 5 votos". Mas também por parentes e vizinhos, e até pelos próprios candidatos, quando dizem que: "O candidato tal tem os votos de fulano". As mulheres, por sua vez, deixam claro que se trata de uma responsabilidade masculina, como a esposa que afirma: "Não sei ainda em quem vou votar porque meu marido ainda não resolveu". Ou a filha, que ainda mora com o pai: "Em casa falamos sobre os candidatos, mas é o meu pai que diz em quem vamos votar e que devemos votar todos juntos".

Formulações desse tipo, como outras tantas, expressam a unidade da família. Aqueles chefes de família que não conseguirem os votos que afirmam ter, ou que se supõe que tenha, ficarão desmoralizados tanto em suas casas quanto diante de vizinhos e parentes. Na verdade, mais do que definir o voto da mulher e dos filhos, o pai gerencia os votos dos membros da família (sempre pensados em termos de "voto da família") Há situações em que gerenciamento e definição quase se confundem, mas esta não parece ser a regra.

Muitas vezes é o pai quem toma a iniciativa de dividir os votos da familia. Isto acontece quando ele próprio está ligado por favores ou compromissos anteriores com diferentes candidatos. Essa opção pela divisão dos votos tem como limite o número de membros da família legalmente habilitados a votar. Isso pode gerar certas preocupações, como aquela, expressa pela filha de um pequeno produtor gaúcho, de que a divisão dos votos no interior da família pudesse anulá-los reciprocamente: "O pai disse para a gente qual é o melhor candidato, e às vezes a gente diz para ele que tem outro candidato que é melhor, mas ele diz que se a gente

9. O que está em jogo não é a condição de homem ou mulher, mas sim o desempenho de funções tidas como masculinas ou femininas. Assim, por exemplo, viúvas que não têm como apelar a filhos ou parentes para encarregarem-se das atividades consideradas masculinas, realizam-nas elas próprias, legitimadas pelo fato de ocuparem posição masculina de chefes de família.

dividir os votos, acaba que cada um, votando num candidato diferente, anula o voto do outro"[10].

Situações mais tensas são aquelas em que algum dos filhos, mesmo morando na casa paterna, e portanto sob sua autoridade, tem emprego fora e mantém relações pessoais que não passam pela mediação do pai. Em tais circunstâncias, pode sentir-se autorizado a votar independentemente, provocando eventualmente dissenções sérias dentro da família. Mas a reação do pai pode contornar o conflito, transformando o que seria a regra legal numa exceção consentida, como fez um pequeno agricultor pernambucano ao admitir que o filho, que trabalhava numa empresa de ônibus, votasse no patrão candidato a vereador, dizendo simplesmente: "seu voto é livre".

A política é uma atividade masculina, mas isto não significa que as mulheres não falem de política. As mulheres tecem comentários, falam informalmente do assunto, mas a elas não é socialmente reconhecida a legitimidade de expressar publicamente sua preferência individual e, muito menos, de decidir acerca do voto da família[11].

É possível observar que as mulheres, no interior de suas casas, junto ao marido e os filhos, falam de política. No caso de grupos domésticos que dispõem de rádio ou televisão, o momento da propaganda eleitoral constitui um evento especial. Os membros do grupo reúnem-se para ouvir informações políticas, que escutam atentamente e comentam entre si, contestando o que ouvem e, inclusive, rindo das "mentiras" ditas pelos políticos. Outros momentos em que as mulheres falam de política são as refeições e na volta do roçado, no momento de descanso diário, ocasiões em que fazem comentários sobre as simpatias ou antipatias pelos candidatos, sobre o voto dos vizinhos e o que o motiva, e ainda sobre as casas visitadas pelos candidatos, o que eles oferecem etc.

É freqüente encontrar mulheres falando sobre política com as vizinhas enquanto desempenham as atividades cotidianas tais como lavagem de roupa, quando vão à casa das vizinhas e parentas para pedir algo emprestado, e em várias outras circunstâncias desse tipo. Nessas ocasiões, comentam especialmente os comícios, as visitas de candidatos, os votos dos seus vizinhos e parentes, ou ainda as "fococas" e detalhes da trajetória de alguns candida-

10. Se esta é uma questão que se põe para os jovens – que não têm o saber e nem a responsabilidade da política – para o pai ela talvez funcione como um argumento de convencimento, já que o que importa é a "localização" da família e, desse ponto de vista, a "anulação" –, por manter seu relacionamento com múltiplos políticos –, pode mostrar-se, embora não necessariamente, vantajosa.

11. Foi o contato de muitos anos dos pesquisadores com uma das regiões estudadas – zona da mata de Pernambuco – que permitiu a observação do que acontece no interior do grupo doméstico, contornando a dificuldade advinda do fato que, em princípio, não se discute política com estranhos.

tos que elas já conhecem por sua atuação anterior. No entanto, se estão fora de casa, em espaços públicos como a feira, por exemplo, falam pouco, e sempre em voz baixa. Comentam fatos correntes, mas sempre na ausência de homens. Se um deles está presente, apenas escutam. Mesmo dentro de casa, na presença de um homem de fora, apenas o chefe de família falará, enquanto as mulheres se limitarão a ouvir. Tivemos oportunidade, tanto em Pernambuco quanto no Rio Grande do Sul, de participar de algumas festas da comunidade durante o período eleitoral. Nelas, pudemos observar que homens e mulheres se reúnem em rodas separadas. Nas pequenas rodas de mulheres, quase todas vizinhas e/ou parentes, faziam-se comentários sobre os políticos, porém nunca na presença de homens, mesmo que estes fossem conhecidos. Para citar apenas um exemplo, num percurso de ônibus de uma cidade à outra, no interior da região da mata de Pernambuco, a pesquisadora puxou conversa com uma mulher sentada ao seu lado. Ela foi bastante falante sobre outros assuntos, mas, ao se referir à política, foi relutante: "Eu não sou da política, não sei em quem vou votar, nós não resolvemos ainda, meu marido diz que não resolveu ainda, e o que ele resolver, eu vou junto"[12].

Como vimos, há um processo de estabelecimento de laços que passa por certas "lealdades primordiais", pela solidariedade familiar, por relações de parentesco, amizade, vizinhança. Nesse tipo de sociedade, a vinculação familiar é, particularmente, muito importante. Mesmo quando não está em jogo a militância permanente numa facção, as obrigações sociais que alguém tem para com membros de sua família estendem-se à esfera política. Há uma expectativa geral de que um candidato conte com os votos de seus parentes e, com relação ao eleitor individual, de que ele, tendo parente candidato, conceda-lhe seu voto. Como já ressaltava a literatura (Pereira de Queiroz, 1976), dispor de uma família grande ou contar com uma extensa parentela, hoje como no passado, é um capital político não desprezível para quem disputa um cargo eletivo. Mas esse condicionamento familiar não é absoluto.

A política interfere também nas relações mantidas entre diferentes unidades domésticas, especificamente por seus chefes. Por ser o voto a expressão de uma ligação com um candidato em particular, independentemente de plataforma e partido, envolvendo lealdades pessoais, não se critica a opção feita pelos demais chefes de família, sejam eles parentes ou vizinhos, pois se reconhece socialmente o compromisso estabelecido por cada um. Dependendo do grau de parentesco ou da intensidade da militância de alguém na facção liderada por um parente seu, é considerado indelicado abordá-lo para pedir voto para outro candidato. Decorre disso o fato de as con-

12. Esse "ir junto" com o marido talvez ajude a esclarecer melhor o que está em jogo quando o eleitor diz que acompanha um determinado político. Não se trataria propriamente de uma escolha, mas sim de dar prosseguimento a uma relação estabelecida e naturalizada (cf. nota 4).

versas sobre a "política" e os "políticos" serem sempre genéricas quando se fala com pessoas cuja decisão política se desconhece. Essa generalidade marca tanto as conversas com desconhecidos que se encontram na feira, no sindicato ou nas vendas, quanto ainda aquelas com conhecidos que se sabe terem compromisso com outro candidato. É esta a razão pela qual, salvo quando há concordância quanto à escolha do candidato, ou quando se sabe estar falando com alguém que não tem compromissos assumidos (existindo portanto a possibilidade de se ganhar um voto), não se discute política com conhecidos, em especial vizinhos e parentes. É mesmo freqüente que, no período de eleições, irmãos, chefes de família, pertencentes a grupos domésticos distintos, deixem de visitar-se por terem vínculos com candidatos diferentes. A declaração pública do voto revela precisamente o reconhecimento da legitimidade da decisão tomada pelo chefe de família e também desobriga-o com relação ao candidato do vizinho.

Durante o período eleitoral, exacerba-se a disputa por reputação dentro da comunidade (Bailey, 1971). No *tempo da política*, os políticos visitam as localidades e vão às casas das pessoas. A freqüência dessas visitas e a variedade de candidatos que procuram um chefe de família são signos de seu prestígio aos olhos da comunidade, gerando uma certa disputa entre eles, que contabilizam o número de visitas de candidatos recebidas. Por sua vez, a falta de prestígio é expressa na formulação ouvida com tanta assiduidade: "Ninguém veio na minha casa". O prestígio, contudo, pode ser também revelado pelo número de consultas por parte de vizinhos e parentes sobre o candidato em quem votar, e ainda pela designação para convocar as pessoas para reuniões com candidatos. Este último caso é expresso pela fala de um delegado sindical a quem se atribuiu uma incumbência desse tipo: "Esta noite vou testar meu prestígio".

Ajuda, dívida, compromisso

Parentes ou não, as pessoas relacionam-se, no dia-a-dia, por meio de múltiplos fluxos de trocas que, confirmando ou não relações preexistentes, as vão vinculando umas às outras, e cuja interrupção é capaz de gerar conflitos ou redefinir clivagens no interior de uma comunidade. Via de regra, estão em jogo ajudas ou pequenos favores, que vão sendo saldados ao longo do tempo e que permitem a inversão freqüente das posições de quem dá ou recebe. Mas há também grandes favores ou ajudas maiores, que são buscados fora, junto a quem, por dispor de dinheiro, prestígio ou de um capital de relações pessoais suficiente para mobilizar recursos de diferentes espécies, tem condições de atender às solicitações feitas. Esses favores – como, por exemplo, emprego público para um membro da família; atendimento gratuito num hospital privado ou atendimento especial num hospital público; um gran-

de empréstimo em dinheiro, serviços advocatícios gratuitos e coisas que tais – não têm como ser "pagos", recompensados no cotidiano.

A ajuda da mulher e filhos ao pai[13] é retribuída com o seu trabalho, representado como o responsável pelo sustento de todos, e, portanto, não apaga a dívida permanente que os primeiros têm para com ele e para com o grupo doméstico que encarna. A ajuda entre parentes e/ou vizinhos, ou mesmo entre pessoas mais afastadas, é retribuída por uma ajuda equivalente, mas que já induz uma nova ajuda, garantindo-se a continuidade da relação. Mas a ajuda de um político tem algumas características próprias. Se toda ajuda gera uma dívida moral, aquela recebida de um político é de difícil retribuição.

Favores ou ajudas, grandes ou pequenos, supõem, de um lado, um pedido e, de outro, uma promessa – ou seja, diferentemente de outras formas de reciprocidade, supõem o empenho da palavra das duas partes; portanto, promessas recíprocas (a promessa da retribuição e a promessa do atendimento). A reiteração dessas trocas dentro de um mesmo circuito, mesmo naqueles casos em que não há um empenho explícito e público da palavra, é reconhecida como algo que cria um compromisso, um vínculo que envolve a honra dos parceiros. Na hora de votar, as pessoas *acompanham* a facção a que pertencem ou em que votam as pessoas com quem têm compromisso (com quem estão comprometidas e/ou com quem se sentem comprometidas).

Assim, a eleição pode ser um momento, se não de saldar, pelo menos de amortizar parte da dívida, a ajuda sendo retribuída com o voto, uma retribuição que abre perspectivas de novas ajudas[14].

---

13. "Ajuda" designa aqui o trabalho realizado pela mulher e os filhos no roçado familiar.
14. Formulações como a de um pequeno agricultor gaúcho – "Vou dar meu voto a ele porque me comprometi; ele me ajudou." – talvez seja o que mais se escute como justificação de voto nas campanhas eleitorais das áreas que estudamos. Se, na maioria dos casos, o favor recebido não é explicitado, há vezes em que ele é lembrado com precisão. Um jovem do Rio Grande do Sul disse do voto do pai: "Meu pai vai votar em X porque lhe deve muitos favores. Quando eu estava doente, ele levava a gente para o hospital". Muitas vezes, a dívida é assinalada, mesmo o favor não sendo revelado, com maior eloqüência ainda, como fez um camponês do sertão pernambucano: "Tenho um primo que é candidato a prefeito, mas não voto nele. Meu voto está prometido a João. Se meu pai ou minha mãe fossem candidatos, ainda assim votaria em João. Devo um favor". A própria mudança de voto pode ser justificada por favores, como o faz outro pernambucano que, na véspera da eleição, mudou seu voto porque um candidato do partido adversário socorreu um irmão seu acidentado: "Um favor desses a gente tem que pagar". Mas talvez o melhor exemplo da completa naturalização da relação favor-voto seja a manifestação de rebeldia de um chefe de família gaúcho que se recusava a votar em um benfeitor da capela local: "Eu não voto nele. Por que eu devo votar nele se eu não lhe devo nada?".

Distribuição de bens e "compra de voto"

Por outro lado, como as próprias ações supõem promessas recíprocas (a promessa do candidato e a promessa do eleitor de votar nele), elas se enquadram no modelo do favor/ajuda. Assim, mesmo quando não há compromissos preexistentes, as ações políticas são capazes de gerar compromissos. E boa parte da arte do político consistirá em conquistar adesões por meio de compromissos criados por sua própria ação na *época da política* (i.e., criados na própria campanha).

É nesse contexto que se pode pensar a distribuição farta de diferentes tipos de bens, do dinheiro ao colchão, que marca as disputas eleitorais no interior. O recebimento de um bem material, no *tempo da política*, tanto quanto de um serviço pensado como favor ou ajuda, fora do *tempo da política*, faz o eleitor sentir-se comprometido com o candidato doador[15].

Essa distribuição de bens é inerente ao processo eleitoral tal como concebido nas áreas estudadas. Não por acaso, não apenas os que vêem de fora o processo político local, mas também pessoas e grupos nele envolvidos diretamente, referem-se com grande freqüência à "compra de votos" ou ao "voto por dinheiro", quando não à sua mercantilização e à força crescente do "poder econômico" nas eleições. E mais: há uma tendência nítida, entre essas pessoas e grupos, de apontar qualquer tipo de transação material como implicando, em última instância, determinados valores monetários e, portanto, como sendo um processo de compra e venda.[16]

Engana-se, todavia, quem achar que observadores de fora e participantes do processo estejam dizendo a mesma coisa. No caso dos primeiros, está em jogo a denúncia de procedimentos tidos como espúrios. No caso dos últimos, está em jogo o uso de uma retórica capaz de atrair apoios externos contra as possibilidades de uso indevido de instrumentos

15. Aliás, a melhor prova da eficácia desse compromisso são os resultados desastrosos para alguns partidos ou candidatos de esquerda da orientação que dão de "pegar o dinheiro ou o que for oferecido e votar no candidato identificado com sua classe ou no candidato de sua consciência". A menos que o autor da consigna tenha um carisma verdadeiramente extraordinário – capaz de fazer com que sua recomendação seja percebida como uma ordem tão legítima que se possa sobrepor aos critérios correntes de legitimidade e honra pessoal, embutidos na palavra empenhada – o recebimento de um bem leva o eleitor a votar "naturalmente" no seu doador.
16. A tese da substituição do "voto de cabresto" pelo "voto-mercadoria", traduzindo no plano político a monetarização da economia, foi desenvolvida por Roberto Cavalcanti de Albuquerque em sua introdução a *Coronel, Coronéis* (Vilaça e Albuquerque, 1965). Ver, no mesmo sentido, Sá, 1974.

que sempre foram acionados em processos eleitorais, mas que, usados em desmedida, podem provocar desequilíbrios ameaçadores não apenas das eventuais chefias políticas como do próprio significado social das eleições para essas populações. Engana-se, portanto, uma segunda vez, quem pensar que a "compra de voto" é privilégio de uma ou outra facção política; e uma terceira vez quem achar que a denúncia de compra de votos é exclusividade de algumas delas. Com exceção de uns poucos e pequenos partidos ou grupos políticos programáticos, o que é condenado é o uso do dinheiro ou de outros bens, sem a mediação do compromisso, para desfazer compromissos preestabelecidos, como modalidade exclusiva ou principal do esforço para obter votos; ou a utilização de quantidades de dinheiro no processo eleitoral não proporcionais à capacidade financeira dos demais candidatos; ou, ainda, a mercantilização de certos elos das redes sociais que se estabelecem no *tempo da política*, até então preservados. A doação pelo candidato de uma certa quantia de dinheiro a seus cabos eleitorais (mesmo estimando que haja um preço médio por eleitor) para despesas de campanha em sua área de atuação, assim como a distribuição de refeições ou a doação de pequenas quantias a possíveis eleitores, é considerada absolutamente natural. Entretanto, é condenável dar mais dinheiro ao cabo eleitoral de um adversário para que ele, virando de lado, aberta ou disfarçadamente, passe a fazer essas mesmas coisas a seu favor. Como também é condenada a distribuição direta de somas consideradas elevadas, condicionadas ao voto; os gastos excessivos com propaganda; ou ainda a distribuição ilimitada de certos bens, como as camisetas com nomes de candidatos. É curioso que, ao "voto comprado", se contraponha o "voto consciente", expressão do vocabulário das formações políticas de esquerda para designar o voto ideológico, mas que, aqui, passa a significar voto numa facção, aquela que, no momento, está empenhada em estigmatizar os ganhos eleitorais do adversário.

Pedir e receber

A distribuição dos bens suscita outras questões, talvez menos importantes do ponto de vista do observador externo, mas, seguramente, socialmente mais críticas para os atores envolvidos. No cotidiano, a doação de um bem ou a concessão de ajuda é parte da relação que se estabelece entre duas pessoas (amigos, vizinhos, parentes), e seu ponto de partida é um pedido. Não é diferente com os políticos, assediados com freqüência por pedidos de seus eleitores. Isso não ocorre de qualquer maneira. Há pedidos que são vistos como legítimos: por exemplo, os de interferência para facilitar a obtenção de documentos pessoais ou

para regularizar a situação jurídica da terra ou da casa. Mas há outros que podem tornar pública uma situação de penúria e, assim, pôr em causa a reputação dos chefes de família que os solicitam. É o caso dos pedidos de ajuda para construir a casa ou pagar contas ou impostos. Como cabe ao chefe de família construir a casa onde mora, não fazê-lo e transferir essa responsabilidade a um estranho eqüivale a declarar publicamente falta de condições para sustentar sua própria família, a abrir mão de sua autonomia.

Na *época da política*, ao mesmo tempo que tornam-se mais freqüentes essas solicitações, opera-se uma espécie de inversão: agora, são os políticos (candidatos) que tomam a iniciativa de doar[17]. Se isso faz com que o recebimento de certos bens, visto no cotidiano como ilegítimo, torne-se aceitável, passam a ser mais tensas e dramáticas para os atores as ações, aparentemente tão simples, de dar e receber, pois a avaliação social diferencial dos bens e o modo como as atividades sociais são ordenadas por gênero não desaparecem.

Nesse quadro de pedidos e doações generalizados, as mulheres, com sua circulação social restrita, via de regra, ao grupo doméstico e à vizinhança, sentem-se autorizadas a pedir a – mas sobretudo a receber doações de – estranhos (políticos), ainda que dando preferência ao contato com doadoras mulheres (candidatas ou esposas de candidatos), e respeitando a diferença socialmente reconhecida entre bens "masculinos" e "femininos". Espera-se que recebam ou solicitem coisas típicamente femininas – aquelas que, no interior do grupo doméstico, são supridas por elas, ou cuja aquisição seja de sua responsabilidade, como se dá com remédios ou material escolar para os filhos. Há todavia certos bens – como cimento ou tijolos – cujo recebimento continua sendo monopólio masculino. É verdade que a maior propensão da mulher, nessa sociedade, a pedir ou receber doações (pois o que para o homem é ameaça de degradação social vê-se neutralizado, em seu caso, pela posição de receptora que ocupa no grupo doméstico), faz com que sinta-se motivada a receber, ou a estimular o marido e os filhos a fazê-lo, não importa o que. Entretanto, o respeito à autoridade masculina e a avaliação social dos bens por ela (e por ele) internalizada funcionam como obstáculos poderosos. A ameaça de transgressão desse limite é fonte conflito dentro das famílias durante *a política*, tão mais provável quanto mais ambígua

17. Na verdade, nas últimas décadas, a assistência oferecida por prefeituras ou políticos individuais a pessoas ou famílias "carentes" fora do *tempo da política* tem se rotinizado. Mas continua a haver uma diferença marcante de intensidade entre as doações a partir de pedidos individuais e a distribuição em massa de certos bens, quando se compara o cotidiano e o período das eleições.

seja a natureza concebida de um bem. Assim, ir para a "fila do colchão"[18] pode suscitar discussões familiares acirradas sobre a legitimidade de, mesmo no *tempo da política*, alguém obter um objeto tão íntimo de um político – visto como distante, "de fora", mesmo quando nascido e criado no lugar –, e, ainda mais, enfrentando uma fila pública que o põe (ou, o que é mais comum, *a* põe, já que homens se dispõem a enfrentar a "fila do cimento" mas, dificilmente, a do colchão), numa situação de indigência aos olhos da comunidade. Do lado do político, é indispensável a preocupação com a adequação entre o que doa e os atributos sociais de quem recebe. Doar errado pode resultar em perda de votos.

Luta por adesões

Como o que está em jogo não é uma escolha, mas uma adesão, o voto não suscita a elaboração de critérios prévios, como no voto-escolha, em que se espera do eleitor que seja capaz (sob pena de ser considerado um indeciso) de listar os atributos do candidato ou do partido de sua preferência, ou suas próprias motivações pessoais para escolher A e não B. Nas situações estudadas, ou se tem uma espécie de declaração prévia de adesão a uma facção, na forma de compromissos publicamente conhecidos, da manipulação de emblemas (como os cartazes afixados na frente das casas e o uso das cores de um determinado partido ou candidato), ou ainda da frequentação dos locais identificados durante o *tempo da política* a uma determinada facção; ou, então, tem-se a justificativa, quase sempre *a posteriori*, não do voto, mas do voto que não foi dado.

Essa última alternativa expressa, ao mesmo tempo, a necessidade imprescindível para todo e qualquer eleitor de situar-se numa das partes em que se vê cindida a sociedade, e o conflito entre os compromissos ou "lealdades primordiais" e os compromissos políticos. Frases como "Sou seu amigo, lhe devo favores, mas tive que votar em Fulano porque me fez um favor muito grande"; "Sempre acompanhei o nosso partido mas, este ano, votei no outro partido porque meu irmão se candidatou..."; ou "Nem que meu pai mandasse, eu não votaria num candidato desse partido", ditas por eleitores, não apenas a candidatos – o que é inteiramente compreensível numa sociedade em que todos praticamente se conhecem – mas a não importa que interlocutor, são moeda corrente nos dias que antecedem e sobretudo nos dias que se seguem às eleições. Como esses conflitos são resolvidos, isto é, como se chega aos arranjos indicados nessas justificativas, é um outro capítulo.

18. A referência é às filas que se formam, sobretudo, na época de eleições, nos comitês eleitorais ou na casa dos políticos, para o recebimento de bens.

Ao contrário da simples confirmação do mando de um determinado chefe político ou facção sobre uma mesma clientela, as eleições são a ocasião, por excelência, para as migrações entre facções. O *tempo da política* é o tempo em que são possíveis novos rearranjos de compromissos, ou em que são formalizados aqueles ocorridos entre duas eleições e que, de outra forma, continuariam sendo lidos como ingratidões ou traições. Mesmo quando o resultado é a confirmação do mando da mesma facção, esses movimentos são fundamentais. Entre duas eleições, muita coisa se passa: conflitos interpessoais inviabilizam a permanência de duas pessoas na mesma facção; favores de diferentes fontes criam para um mesmo indivíduo ou para uma mesma família conflitos de lealdade, e assim por diante. O *tempo da política* é que vai permitir mudanças de fronteira capazes de readequar a sociedade à imagem que esta faz a si própria.

A busca de adesões não passa, então, pela caça ao eleitor indeciso. Esta, aliás, é uma figura política inexistente nesse tipo de comunidade. A indecisão – o "não sei em quem vou votar" – é automaticamente associada ao voto não declarado na outra facção. O eleitor disputado pelos candidatos e seus partidários é o eleitor de voto múltiplo (i.e., aquele que, por sua inserção social, define seu próprio voto e o de pessoas a ele vinculadas por algum tipo de lealdade), envolvido em ou administrando conflitos capazes de justificar mudanças de lado: é o pai de família enredado por compromissos com diferentes pessoas e que poderá, quem sabe, dividir organizadamente os votos de seus dependentes; é o sindicalista por alguma razão incompatibilizado com o político em quem votou na eleição anterior; é o cabo eleitoral "profissional" preterido por seu chefe em favor de algum desafeto; é o líder de um novo grupo religioso, ávido por estabelecer compromissos que o legitimem.

Mas, hoje em dia, a luta mais intensa por adesões, ou simplesmente por votos, dá-se além desses limites e em ternos que invertem a busca tradicional de adesões. Nas últimas décadas, contingentes crescentes de trabalhadores rurais transferiram-se de fazendas, sítios e povoados para as chamadas "periferias", "bairros" ou "favelas" das cidades do interior. Se, em certas áreas, mesmo fora da terra, esses trabalhadores permaneceram na atividade agrícola e até mesmo mantiveram seus postos de trabalho, ocorreu freqüentemente uma diversificação de atividades e uma grande mobilidade em busca de emprego ou terra para arrendar. Nesse último caso, a referência oferecida pelas facções deixou de operar nos mesmos termos que anteriormente. Por um lado, situações de desemprego e suas seqüelas, ou mesmo crises de outra natureza, geraram uma demanda individualizada crescente de assistência diante das prefeituras ou dos políticos dos municípios; por outro lado, esse mesmo fato e mais a

mobilidade dessas populações tornaram mais difíceis as possibilidades de compromissos. Os compromissos tornaram-se, então, mais estritamente eleitorais.

Ainda uma vez, todavia, não estará em jogo o "eleitor indeciso", mas o eleitor potencial "em disponibilidade". Disponibilidade relativa, lembre-se de passagem, pois, embora se trate de alguém social e, muitas vezes, espacialmente deslocado, os códigos culturais manipulados permanecem os mesmos. Não é por acaso que os candidatos continuarão a abordá-lo nos mesmos termos que abordam não importa que eleitor, valendo-se de ajudas, favores, promessas, capazes de fazê-lo sentir-se comprometido com eles. Se o "voto por dinheiro" ou a "compra de voto" encontra melhores condições formais para se tornar uma realidade, essa não é, ao menos por enquanto, a mudança fundamental.

A grande inversão operada pela caça ao voto nas "periferias" será exatamente a procura do voto de quem não tem vínculos. Não com um apelo categorial aos "trabalhadores rurais expulsos" ou algo que o valha, mas com a tentativa de comprometer individualmente eleitores enquadrados socialmente por novos recortes sociais. É o caso das "mulheres largadas", efetivamente numerosas na cidade cujo processo eleitoral um de nós acompanhou pessoalmente, no sertão de Pernambuco. Como, habitualmente, a negociação do voto passa pelo homem, chefe de família, a mulher inexiste enquanto eleitora individual. A condição de "largadas", i.e., abandonadas por maridos e não reabsorvidas pelas famílias de origem, torna esposas e filhas existentes para o processo eleitoral. Desprovidas da experiência masculina da negociação do voto, elas se tornam um dos públicos selecionados para a atividade de candidatos que querem fazer pender a seu favor a balança que as ocorrências inter-eleitorais e a campanha desenvolvida nos moldes habituais inclinariam para o outro lado. A subversão representada pelo voto conservador da "mulher largada", dos "desempregados" (geralmente, os desempregados da firma tal), dos "velhos", dos "que não são daqui", transparece na denúncia que fazem da "compra do voto" – que encontraria nas "periferias" a sua realização mais completa – tanto os chefes políticos mais "tradicionais" quanto sindicalistas e militantes de esquerda, e em seu elogio comum à "sinceridade do voto do campo".

A associação entre voto e cidadania tornou-se automática para nosso senso comum intelectual. Talvez, pelo papel histórico que representou em muitos países. Na verdade, sempre que socialmente assumida, essa vinculação tem tido conseqüências importantes para o desenvolvimento da democracia. Não se trata, todavia, de algo fácil. A adoção do voto universal não introduz automaticamente valores ligados à idéia de democracia representativa. Não em decorrência de uma ausência qualquer

de conhecimentos por parte dos eleitores, mas pelo fato de que o voto, como qualquer outro utensílio institucional, não existe num vazio cultural ou social.

O que procuramos mostrar foi como, nos marcos da política faccional, o voto, antes de ser uma escolha, tem o significado de uma adesão; antes de ser pensado como uma indicação de representantes ou mandatários, é concebido como gesto de identificação com uma facção; antes de consistir numa decisão individual, constitui um processo envolvendo unidades sociais mais amplas que simples indivíduos ou redes de relações pessoais. Isso, no entanto, longe de transformar as eleições em algo secundário, indica sua importância central para a continuidade das relações sociais em determinado tipo de sociedade e sua articulação com a própria temporalidade dessa última.

Parece-nos que essa importância social do processo eleitoral – identificado, em comunidades como as que estudamos, com a própria política–, e o significado objetivo, isto é, socialmente compartilhado, do voto, podem nos ajudar a entender o porquê de inovações institucionais, mesmo radicais, afetando o sistema eleitoral, ou mudanças sociais importantes, como as que são associadas à monetarização da economia, serem, com relativa facilidade, reapropriadas e reinterpretadas pelos que fazem operar esse sistema, ao qual, apesar da idade, não falta plasticidade. Podem também iluminar o porquê de, ainda hoje, um século depois da adoção do sistema republicano e dos princípios da democracia representativa, alinharmos democracia, representação, partidos, voto, cidadania, como utopias.

Bibliografia

BAILEY, F.G. Gifts and Poison. In: BAILEY, F. G. (ed.). *Gifts and Poison: The Politics of Reputation.* Oxford: Basil Blackwel, 1971.

CASTRO, Monica Mata Machado de. Eleições: quem decide o quê. Sujeito e estrutura no comportamento eleitoral. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20, 1992, pp.7-21.

GARRIGOU, Alain. Le secret de l'isoloir. |In: *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, 71-72, março, 1988.

HEREDIA, Beatriz M. Alasia de. *A Morada da vida.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Política, Familia e Comunidade. In: PALMEIRA, M. e GOLDMAN, M. (orgs.). *Antropologia, voto e representação política.* Rio de Janeiro: Contracapa, 1996.

PALMEIRA, Moacir. Voto: racionalidade ou significado? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20, 1992, pp.26-30.

_____. Política, facções e voto. In: PALMEIRA, M. e GOLDMAN, M. (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1996..

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

ROSANVALLON, Pierre. *Le Sacre du Citoyen*. Paris: Gallimard, 1992.

SÁ, Maria Auxiliadora Ferraz de. *Dos velhos aos novos coronéis (Um estudo das redefinições do coronelismo)*. Recife: UFPE/PIMES, 1974.

SEYFERTH, Giralda. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: EdUnB, 1990.

SÁBATO, Hilda. Elecciones y prácticas electorales en Buenos Aires, 1860-1880. Sufragio universal sin ciudadanía política? In: Antonio Annino (org.), *Historia de las Elecciones en Iberoamérica, Siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995.

VILAÇA, Marcos Vicinius e ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti de. *Coronel, coronéis*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

SOB OS SELS DE FRANÇA UMA ESFERA PÚBLICA PLEBÉIA DESPONTA: ENSAIO DE INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DO SYSTÈME D'EXCHANGE LOCAL[1]

Maria Neyára de Oliveira Araújo[2]

"Le meilleur hommage qu'on puisse rendre à un maître n'est pas de suivre servilement son exemple, mais de faire travailler ses concepts et ses intuitions sur de nouveaux terrains et dans d'autres espaces de la raison ou de l'imaginaire"
Georges-Henri Lévesque.
Minha homenagem a Francisco de Oliveira.

Busca de uma caracterização

O primeiro SEL na França (SEL de la Garrigue) foi fundado em outubro de 1994, em Mirepoix, Ariège, zona rural francesa. Sua criação está imediatamente vinculada às discussões realizadas durante o encontro do CIEPAD (Centre internacional d'échanges de pratiques appliquées au développement), ocorrido naquele ano, cuja temática se dirigia a um questionamento do modelo ecônomico e à apresentação de alternativas de mudança. Um ano depois, a experiência começou a ser difundida na área urbana. Lyon, em 1995, e depois Paris, em 1996, foram as primeiras cidades a desenvolverem as trocas locais. Depois disso, o sistema não parou de crescer. Os dados mais atuais apontam em torno de 200 grupos organizados, com a participação de 30.000 pessoas em todo o território francês (LAACHER, Samain. Economie informelle officielle et monaie franche: l'exemple des systèmes d'échange locaux. In: *Ethnologie française*, XXVIII, 2, L'Avatar,1998, pp. 247-256).

Embora o encontro do CIEPAD haja imediatamente impulsionado a criação do primeiro SEL na França, é certo que outros antecedentes devem ser considerados. O CIEPAD é uma associação que tem

1. Este texto foi originalmente publicado na Revista de Ciências Sociais/UFC, Vol.35, Nº1, 2004. Pesquisa financiada pela Capes.
2. Professora do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará.

por objetivo a proposição de alternativas ao modelo dominante, através da educação e das experiências práticas. As noções de território, de segurança alimentar e de autonomia constituem o móvel conceitual básico para presidir a ação da entidade, seja em relação aos recursos vegetais e minerais, seja em relação aos recursos humanos. A idéia central é a de que a perspectiva de *território* constitue uma oportunidade para se fazer face aos macrocosmos geradores da exclusão, da dependência e da insatisfação pessoal, devendo os mesmos serem substituídos por microssistemas, estes fundados sobre a participação do maior número de pessoas na vida comum. O termo "berceau", traduzível em português como berço, tem na língua francesa uma significação semântica muito própria para o que se pretende expressar com 'berços de autonomia'. Mais que um pequeno leito de criança, é um leito que pode ser *embalado*; é o lugar de *origem*, de *nascimento*; mas é também uma *estrutura* firme que apóia, seja a *criação* de uma peça arquitetônica, seja o *funcionamento* de um motor, seja o *florescimento* de uma planta.

Estas idéias são defendidas pelo presidente do CIEPAD, o algeriano Pierre Rabhi, agrobiólogo, com diversas publicações promotoras da agrobiologia e de outros métodos alternativos de desenvolvimento. A importância conceitual do *território*, como é preconizada por Pierre Rabhi, será vivenciada no interior dos SELs, como padrão genérico da ação, embora ainda atravessada por muitas contradições, como tentaremos demonstrar.

De um modo muito geral, podemos dizer que os SELs irão beneficiar-se dessa perspectiva de 'revigoramento do território' que marca sua origem, na medida em que seus membros poderão desfrutar da segurança coletiva fundada sobre a proximidade e a solidariedade, da redução de dependência em relação aos monopólios de produção, distribuição e de transporte, de novos espaços de criatividade, da possibilidade de enraizamento individual no interior de um meio natural regenerado e preservado, de um modo de vida fundado sobre a complementaridade benéfica a todos e não na competitividade destrutiva. Nesse sentido, ou melhor, enquanto re-construção das localidades, eles se constituem como categoria empírica de negação dos processos da globalização.

Este conjunto de pressupostos é o que vai demarcar o chamado 'espírito SEL' que cada organização, após 1994, irá traduzir, segundo suas especificidades e preferências, em normas de conduta devidamente explicitadas em uma 'carta de adesão' a qual, por sua vez, possibilitará o controle sobre os membros que não assumirem integralmente o 'espírito SEL'. No início do ano de 1997, foi criado o Fórum SEL, um site-internet, que divulga a seguinte 'Carta ética dos SELs':

Os sistemas de trocas locais que aderem à presente carta dita de 'espírito do SEL' afirmam sua vontade de experimentar as práticas de trocas geradas em sistema de troca local:

– segundo seus próprios meios humanos, técnicos e organizacionais, dentro do quadro das leis e regulamentações em vigor;

– liberando-se das pressões monetárias e da procura do lucro financeiro;

– de maneira leal, simples, lúdica, com o objetivo de enriquecer cada um dos membros do grupo, no plano social, material e espiritual;

– com toda independência, liberdade, em total autogestão e transparência;

– abrindo no interior de um território geográfico limitado, garantindo relações de bom convívio, confiança e reciprocidade;

– respeitando as riquezas ecológicas deste território;

– zelando para tornar inviável o enriquecimento de certos membros em detrimento de outros;

– vigilante para não se deixar submeter à investidada de partidos políticos, igrejas ou seitas.

Cada grupo SEL
– se empenha a respeitar os demais grupos e a riqueza de suas diferenças;

– adota a presente carta e se engaja no seu aperfeiçoamento. (http://asso.france-net.fr./sel/).

O surgimento dos SELs na França é também diretamente vinculado à presença dos 'neorurais', preocupados em buscar um meio de melhorar sua condição de vida. O mecanismo do sistema irá responder a duas de suas inquietações principais: como ativar as trocas locais para melhorar o nível de vida, e como lutar contra o isolamento. Quando, logo depois, o sistema atinge o meio urbano, outras questões irão naturamente

surgir, entre as quais duas se destacarão fortemente como problemas cruciais para a sociedade pós industrial: o 'trabalho legal' e a 'solidariedade institucional'. Estes problemas irão trazer para o sistema a necessidade de pensar-se interna e externamente, de modo a normatizar a relação dos membros entre si mesmos e com o Estado. A legalidade da conduta será vista como a face imediata da fiscalidade, marcas muito próprias da sociedade e do Estado francês.

Os aspectos legais dos SELs são contemplados mediante a sua inscrição à Lei-1901, que lhes confere uma personalidade jurídica mínima, possibilitando os encaminhamentos burocráticos e funcionais necessários, tais como: a abertura de uma conta bancária destinada a recolher as cotizações em moeda oficial, assinatura de um contrato de locação de imóvel para abrigar o funcionamento do SEL, estabelecimento de contratos de segurança etc. Esse procedimento jurídico, entretanto, não é suficiente para garantir todo o desempenho legal dos SELs, sobretudo no que se refere aos direitos do trabalho e aos instrumentos de proteção social, assim como ao direito fiscal. Esses problemas aparecem claramente em face da principal característica dos SELs, qual seja, a instituição de uma 'unidade de conta' que não pode livrar-se das ambiguidades de aparecer, em cada ato de troca, como uma espécie de 'moeda' funcionando objetivamente no paralelo. Este é um problema de fundo a ser enfrentado, mesmo que o 'espírito SEL' considere a moeda como 'uma coisa do diabo', se podermos dizer assim, e afirme que a 'unidade de conta- SEL' não seja mais que um símbolo das trocas, necessário para estruturar as mesmas e preservar a solidariedade e a igualdade entre os participantes do grupo. Em assim compreendendo sua 'unidade de conta', supõem haver afastado o risco de ilegalidade. Mas esta será uma solução meramente formal, uma vez que os SELs, embora definidos como 'sistemas' não são isolados do sistema social abrangente. Para além dos aspectos do modo como se comunicam, seja interna e/ou externamente, no seu interior, os SELs ainda não podem prescindir da geração do valor produzido pelo trabalho no 'inferno' lá de fora. Com efeito, eles são uma manifestação desta contradição que atualmente é posta nas dimensões do global e do local. Supomos que é justamente aí, na forma sociológica como expressam esta contradição, que reside sua riqueza.

As questões que irão surgindo com o aumento quantitativo de unidades SEL virão, assim, evidenciando a complexidade em potencial do sistema. A rigor, estamos em face muito mais de um processo do que de uma organização. Cada unidade SEL irá constituir-se na dinâmica das necessidades e preferências de seus membros. O que lhes dará unidade – veremos posteriormente – será a forma como cada membro se relacionará com o todo. Talvez para nossa surpresa, face a esta dinâmica e

complexidade, ressurge a velha e renitente questão campo-cidade, impondo pertinentemente uma interrogação quanto à diferença entre SEL urbano e SEL rural.

Como vimos, o sistema é rural na origem. No entanto, o fato de haver sido criado pela iniciativa dos chamados 'neorurais', instaura já uma especificidade àquela clássica e problemática diferenciação. Os neorurais se constituem de dois grupos sociais precisos: são os migrantes que mais recentemente fizeram o percurso da cidade para o campo, e os egressos do movimento-68, conhecidos como 'soixante-hui-tards', aqueles que, desencantados com a sociedade industrial, quiseram encontrar no 'retorno à terra' um novo sentido para a vida. Tanto o primeiro grupo quanto o segundo, aportam ao campo com outras perspectivas, ou seja, com o desejo de instituírem novas sociabilidades, de enontrarem mais autonomia, enfim, com vontade de fazerem reviver as pequenas vilas em torno de novos valores. O fato de migrarem para o campo supõe certas aspirações em termos de qualidade de vida e de relações sociais que o espaço do SEL poderá promover. Mas, atenção! Como esclarece Françoise Matricon, uma animatriz-SEL:

> É necessário não impor às pessoas uma visão de mundo; a qualidade, a originalidade do SEL, é que ele 'prende' as pessoas lá onde elas estão, com suas idéias e seus hábitos, e não é preciso ser 'alternativo' ou 'ecologista patenteado' para poder participar. ALguns vêm porque é simples e transparente e lhes possibilita evoluírem (*CIEPAD- La mondialisation: résister? comment?, Compte reundu des rencontres d'été 1996*, Viols-le-Fort, CIEPAD/1996).

Basta ver que, se o SEL francês teve origem na zona rural, apenas após duas centenas de adesões, no caso do distrito rural pyreneense, é que a primeira pessoa de fato autóctone decidiu participar. Em parte, isto também se explica pelo fato de que a 'cultura camponesa', no sentido amplo do termo, desenvolve já por si um padrão 'natural', por assim dizer, de mutualidade e solidariedade, não carecendo necessariamente de fórmulas exógenas do tipo SEL. Entretanto, quando se trata da troca propriamente dita, as pesquisas mostram que os SELs rurais são muito mais dinâmicos que os urbanos. Ou seja, o número de trocas por ano e por pessoa, assim como o montante total realizado pelo conjunto dos SELs da zona rural são considerados maiores que o realizado nas cidades. Em termos de números, considerando-se a nova moeda européia sobre a base de 6.5 unidades/SEL para um euro, temos para o SEL urbano um valor equivalente em média a 80 euros, contra 3000 euros para o SEL rural. (Resultados de duas enquetes realizadas, uma pelo SEL de Bourdeax, e outra em região parisiense, por Smaïn Laacher).

Podemos supor que esta dinamização do 'mercado' se deve ao fato de que, no campo, as pessoas não só podem trocar mais facilmente o produto direto de seus trabalhos, como também o próprio trabalho. Além disso, o grau maior de dificuldade de contatos e de comercialização nas áreas rurais torna os produtores agrícolas naturalmente mais receptivos e dinâmicos em relação a outras possibilidades de mercado. Entretanto, no que concerne a uma abertura maior para novas formas de sociabilidade, o o meio rural francês se mantém tão fechado quanto lhe é de tradição, mesmo tendo permitido a emergência do Système d'Échange Local. Isso é o que nos possibilita deduzir a pesquisa de Isabelle Guerin e David Vallat sobre o SEL como instrumento de luta contra a exclusão social(*Impact socio-économique de l'adhésion au SEL*, Lyon, Editions Silence, 1998). Nos termos destes autores, mais que uma real convivência e integração entre os de origem rural e os migrantes neorurais, o que poderia demonstrar o desenvolvimento de novas formas culturais, o que existe é uma co-habitação entre os 'daqui' e os 'de fora', ou ainda, entre os 'parentes' (nominação que abrange não só a parentela comum, mas todos os rurais de origem) e os 'estrangeiros'. Estes últimos são também chamados de 'pei-south', 'etrinjeux' ou 'parisiens'. As fronteiras de distinção campo-cidade permanecem tão nítidas que, registram aqueles pesquisadores, o simples fato de alguém ter ido à cidade para continuar os estudos é suficiente para romper os laços com o campo e deixar de ser alguém 'daqui', para transformar-se em alguém 'de lá'. Os recém-chegados são imediatamente julgados a partir do 'critério' da desconfiança. Principalmente, quando vêm desempregados ou sem uma ocupação precisa e sobrevivendo com os recursos da seguridade social. Para uma população que se mantém fortemente apegada à ética do trabalho, toda forma de assistência passa a ser intolerável, de modo que a relação 'local-neo' pode tomar a forma de rejeição total. Nestes casos, o SEL inscreve-se como espaço de continuidade da ação política dos novos, podendo favorecer sua participação na política do lugar e, consequentemente, uma melhor aceitação por parte dos autóctones.

Precursores e lições

Vale ressaltar que os valores ideais de origem do SEL da França foram trazidos muito em razão da influência anglo-saxônica que marcou sua criação, em 1994, logo após o encontro do 'Centre international d'échanges de pratiques appliquées au développement – CIEPAD', anteriormente citado. Deste encontro participaram alguns neorurais, bastante atentos à detalhada exposição do britânico Richard Knight sobre a natureza e o funcionamento de um sistema de trocas locais inaugurado no Canadá, ainda nos anos setenta, conhecido como 'Local Exchange Trading System – LETS'.

Antes, em 1987, já se ensaiara um debate sobre a possibilidade de trazer a experiência canadense para a França. Eram os 'Encontros do Fraysse', onde um expressivo número de 'animadores de associações' discutiam com Patrick Roger, agricultor francês, a experiência canadense. Desde o início do século, a França dispõe de uma lei de regulamentação das associações (Lei-1901), que são em número considerável (fala-se em três mil, atualmente) e com os mais diversos objetivos, em todo o território francês, até os nossos dias. De onde a presença dos 'animadores de associações' no debate sobre o sistema de trocas locais. Os próprios franceses costumam ironizar esse aspecto da cultura política nacional, dizendo que existem na França associações até daqueles cujos cachorrinhos são considerados feios. Mas talvez possamos dizer que esse acirrado, variado e persistente associativismo não tenha bem o caráter comunitário que se deveria esperar. Talvez possamos dizer que se trata mais de uma modalidade sócio-administrativa da ética republicana francesa, em que o Estado aperfeiçoou-se bastante na sua tarefa de bom administrardor da sociedade. Essa feição do Estado, sobretudo existente no Estado-do-bem-estar, faz com que as pessoas se reconheçam em sociedade muito em função da presença administrativa do Estado. Como se falássemos de um 'Estado-sociedade'.

Deste modo, apesar da tradição centenária do associativismo, somente nos anos noventa, é que a difusão de um ideário alternativo à economia de mercado, que leve em conta a perspectiva local e comunitária, toma mais fôlego na França. Para isso, foi de grande importância a contribuição de intelectuais como Alain Lipietz, Serge Latouche, entre outros. Também podemos citar a criação, em 1989, da 'Association des amis de François Partant, antigo banqueiro e economista terceiro-mundista, interessado em divulgar suas reflexões sobre as mudanças da sociedade contemporânea e aprofundar o debate em torno das alternativas possíveis. Este debate contou, sobretudo, com as publicações da revista 'La ligne d'horizon', da referida Associação, e com a 'Revue du MAUSS – Le Mouvement Antiutilitariste des Sciences Sociales'. O encontro do CIEPAD foi o momento de confluência de todas estas idéias, de modo que a conferência de Richard Knight – ('Réseaux locaux d'échanges monétaires') – em que detalhou a natureza e o funcionamento do LETS, pode transformar-se no móvel necessário para desencadear a criação do SEL na França. É certo, também, que as condições sociais muito mais degradadas nestes anos noventa, com o aumento do desemprego e as dificuldades cada vez maiores do Estado-providente para manter a solidariedade institucional francesa, vêm exercendo uma pressão positiva no sentido da abertura, pessoal e social, pela procura de saídas alternativas.

As primeiras experiências de organização de um sistema de troca local devem-se à iniciativa de David Weston, nos anos de 1976 e 1979, respectivamente, nas localidades de Vancouver City e Vancouver Island, no oeste do Canadá. Aqueles anos foram marcados por uma aguda crise econômica, em vista do aumento do desemprego causado pelo fechamento da indústria de minérios. Surgiram nesse contexto numerosas tentativas de 'retorno à terra', assim como múltiplas experiências cooperativas e comunitárias, em muito devidas ao modo de vida local e associativo característico das sociedades do norte americano. De modo que as tentativas de David Weston dispunham de um bom terreno onde medrarem. Além disso, o idealizador das trocas locais foi um imbatível divulgador do sistema, fazendo conferências em que demonstrava como o 'dinheiro normal' ficava sempre com os mais ricos e faltava às pessoas e aos lugares mais pobres. O modelo original definia o tempo como a base de compatibilização das trocas, a qual era feita em relação à hora-salário, e foi denominado de 'community exchange'.

Alguns anos depois, em 1983, na mesma comunidade de Vancouver, Michael Linton, inspirado nas idéias de David Weston, cria um sistema local de trocas não mais fundado na unidade de tempo, mas sobre uma 'medida' que ele denominou de *green dollar*, e que terá um valor equivalente ao dólar canadense. O novo sistema é chamado de Local Exchange Trading System, o LETS. A proposta aqui é estabelecer uma média não muito elevada de relação entre entre os valores do salário mínimo e do salário máximo. Assim, se no sistema comum, essa relação é de um a cem, o LETS guardará uma proporção, em *green dollar*, de um para dezoito. Mesmo assim, após dois anos e meio de desenvolvimento, tendo inclusive a participação de empresas locais, o LETS de Michael Linton perderá seu dinamismo, em face do débito excessivo acumulado por um dos participantes.

O princípio, porém, não será abandonado. Michael Linton cria depois um soft para a gestão das trocas, assim como uma empresa, a Landsman Ltd., para colocar o sistema em prática e, ao mesmo tempo, difundir suas idéias. Com o agravamento da crise socioeconômica no final dos anos oitenta, a difusão do sistema será acelerada, sobretudo nas regiões particularmente marcadas pela reestruturação produtiva e pelo desemprego. Na Inglaterra, em 1991, é criada uma rede nacional denominada LETS LINK UK, na qual o sistema LETS britânico encontrará a razão de seu forte dinamismo atual. Neste país, somente no ano de 1994, foram criados 250 LETS, existindo em torno de 400, atualmente. Estima-se hoje um número de mil grupos praticando as trocas locais no mundo inteiro. A Austrália abriga aquele que é considerado o mais importante de todos, com seus dois mil participantes. O australiano Jill Jordan vem fazendo a difusão do LETS na Europa, proferindo

conferências financiadas por fundos europeus provenientes de organizações econômicas alternativas. Além do Reino Unido, Canadá e Austrália, outros países vêm praticando o sistema LETS, tais como, Nova Zelândia, Irlanda, Suiça, Países Baixos, Itália, Alemanha, Bélgica, México, Índia, Nepal, Congo e Senegal. Na França, as trocas locais serão praticadas nos SELs de um modo muito particular, como pretendemos delinear.

Uma questão comum que podemos levantar é em que medida a natureza destas experiências permite caracterizá-las como algo mais que tentativas conjunturais de reação à crise do capitalismo contemporâneo. Seriam elas tão somente um modelo de 'troca para pobres'? Como bem expressa um professor francês que trabalha na escola de um bairro pobre de Paris, ao ouvir falar nos SELs:

> Vocês me falam de troca de bicicletas e de geléias, mas os jovens da minha escola querem circular em um BMW, exibir a grife das roupas Chevignon e dos calçados Nike, que são produtos de rico. Para as trocas de pobre, eles estão é se lixando! (Cit. em BAYON, Denis. *Les SELs: pour un vrai débat*. Levallois Perret: Ed. Yves Michel, 1999).

As tentativas de 'soluções no paralelo' para os problemas gerados no âmbito da macro-economia de mercado pontuam a história desde o surgimento do movimento socialista, entre as quais a mais conhecida é o 'tiket de trabalho' de Robert Owen, de brilhante e curta vida entre os anos de 1832 e 1834, na Inglaterra do primeiro capitalismo. E desde então, a todas as demais iniciativas, também nunca faltou a pecha de 'experiência utópica'. Uma reflexão em profundidade sobre esta questão está pedindo outra vez a sua hora e não poderá furtar-se ao difícil e sempre atual debate das ciências sociais em torno da tensão entre as ações humanas e as estruturas sociais.

Agora dizemos como Vincent Richard, membro do 'SEL'idaire', é preciso ouvir as razões que os integrantes do LETS canadense de Vancouver oferecem para o seu curto sucesso, a fim de que os mesmos erros possam ser evitados. Uma das primeiras razões apontadas é que o sistema era dirigido por uma única pessoa, sem a participação dos demais membros, impedindo que os mesmos intervissem na ocasião apropriada, muitas vezes gerando a desconfiança no grupo. Deste modo, o sistema não pode revelar-se transparente. Embora as regras previssem que os integrantes poderiam solicitar o saldo e o movimento de cada conta, em nome de um valor comunitário, qual seja, a confiança recíproca, ninguém o fazia. Um dos participantes chegou a acumular um débito de 14.000 greens-dollars, suscitando entre os demais o sentimento de que aquele estaria obtendo

lucros com o sistema. Por outro lado, sendo a empresa criada por Linton uma prestadora de serviço, este esperava que a distribuição do soft proporcionasse sua própria sustentação econômica, uma vez que desenvolvera e divulgava o conceito LETS. Mas este custo acabou sendo considerado muito alto para um grupo experimental local.

Para botar suas barbas de molho, o SEL-Canterate traduziu e fez a distribuição do documento avaliativo da experiência, o "LETS Info Pack", LINK U. K., 1994. E, se em 1987, o sistema LETS não pode afluir na França, talvez em 1994 o SEL tenha surgido com outra qualidade e com maiores possibilidades de sobrevivência. Mas é necessário também que se diga que o debate de 1987 não se furtou à discussão sobre o problema do trabalho assalariado, que então já se colocava, embora em menores proporções. Outras causas, talvez mais secundárias, igualmente contribuíram para impedir o desenvolvimento do LETS francês àquela época. Michel Bernard (*SEL, pour changer échangeons*, Lyon, Editions Silence, 1998) aponta entre estas, a dificuldade de acesso ao soft de Michael Linton, fosse pelo fato de que o mesmo era divulgado em inglês, fosse porque a grande maioria das pessoas não dispunha então de um computador, uma vez que os primeiros micros de uso pessoal só haviam sido postos à venda três anos antes, em 1984. Outra razão apontada, esta da ordem do simbólico e requerendo análises mais delicadas, é que a idéia da paridade da 'moeda local', o green-dollar, feita em relação à moeda nacional francesa, pode ter-se constituído em um obstáculo cultural tenaz. O debate inicial também admitia a criação de um 'banco verde', no qual os diferentes grupos locais teriam suas contas, o que permitiria de fato as trocas entre os grupos, e obrigava à criação de uma moeda local indexada ao franco francês. Este tipo de transação, por sua vez, não excluía a possibilidade de acumulação. Os SELs dos anos noventa irão rejeitar todas estas idéias. Poderemos, então, já de início, caracterizá-los como mais 'sociais' e menos 'econômicos'? Talvez. Vejamos como e em que medida.

Três critérios simultâneos de existência: troca local, troca sem dinheiro e troca solidária

Cada SEL tem a sua própria feição, cada um vai, pouco a pouco, sendo forjado em função das necessidades, desejos, ideologias, circunstâncias. Há, assim, um SEL mais voltado para os problemas da ecologia; outro que luta contra a pobreza e a exclusão; o libertário, que rejeita qualquer ligação com o Estado e outro institucional, diretamente ligado às instâncias da administração pública. Etc. etc. etc. De modo que, para falarmos com maior precisão, é melhor que a denominação venha no plural: "SELs – Les Systèmes d'Échanges Locaux". Justamente esta

multiplicidade, este espírito de criatividade e de inovação, dá ao fenômeno sua profundidade e sua riqueza. Insistir sobre a especificidade de cada experiência é, portanto, essencial. Por outro lado, é possível pensar em apontar algum 'critério de unidade' e propor uma 'definição'. É o que nos oferece Jean Michel Servet (*Les SELs: une économie sans argent*, Paris, Seuil, 1999):

Um SEL é um reagrupamento de pessoas que, sob uma forma associativa e sobre uma base local, trocam serviços e bens por intermédio de um boletim de informação, de uma unidade de conta interna de transações e de um sistema de bonus de troca ou de uma folha pessoal de prestação de conta, remetidos regularmente à equipe de animação do grupo

Se os SELs são associações de tipo inédito, apresentando um modo de funcionamento igualmente inédito, entretanto, podemos dizer que eles se inscrevem em uma sucessão histórica de práticas locais de organizações alternativas de trocas que conservam alguma afinidade. Digamos que, a ação voltada para o revigoramento das 'energias utópicas', seja o componente mais visível desta sucessão. Resta à pesquisa sociológica a identificação e análise das possibilidades aí gestadas. Vale salientar que, mesmo sendo os SELs um fenômeno muito recente, a participação de intelectuais franceses em muitos deles tem proporcionado uma boa reflexão, de forma que a bibliografia disponível é já considerável. Além disso, a experiência começa a despertar o interesse de pesquisadores das diversas áreas das ciências sociais.

Lemos como subtítulo de um manual de orientação dos SELs a espressão seguinte: "*SEL: a outra criação de riquezas*". Os grifos são nossos e pretendem fazer um destaque à complexidade da questão teórico-histórica genericamente enunciada. Quais outros 'modos de criação' e de quais 'riquezas'? Sem a pretensão de um maior aprofundamento, queremos apresentar alguns elementos para a problematização da mesma.

A emergência dos SELs se dá em um contexto de grande fragilização das normas sociais do passado – fundadas estas com base no emprego e no trabalho assalariado – portanto, na expectativa e no medo de uma deriva social. Como já ressaltamos, de pronto, a interrogação sobre os SELs é acompanhada de uma interrogação sobre o 'trabalho assalariado' e sobre a 'solidariedade institucional', nas respectivas versões do fordismo e do providencialismo característicos do 'estado de bem estar'. Mesmo com toda prudência analítica que os fenômenos sociais recentes exigem, é possível dizer que eles podem ser interpretados como decorrências sociológicas daqueles processos e formas. Dizendo de outro modo, eles surgem porque colocam em evidência a possibilidade histórica da des-necessidade do dinheiro como remuneração do trabalho, seja na sua feição singular,

com o assalariamento direto, seja na sua feição coletiva, com as diferentes modalidades da assistência social. Neste sentido, eles surgem dando forma sociológica ao processo histórico de des-mercadorização do trabalho. Politicamente, é como se dissem prescindir das funções normatizantes exercidas por intermédio da equivalência da moeda padrão, tanto por parte do patrão, ao pagar os salários, quanto por parte do Estado, ao redistribuir os fundos gerados. Trazendo uma expressão de Habermas, eles podem ser compreendidos como aquilo que dá concretude empírica ao processo de construção de uma 'esfera pública plebéia'.

Esta condição material e objetiva que aponta, entretanto, é primeiramente percebida como expressão particular e subjetiva, algo do tipo 'repulsa ao dinheiro'. Talvez por isto, costumeiramente seja interpretada como 'coisa alternativa', senão burlesca.

Mesmo correndo o risco da pecha, os SELs anunciam uma 'troca sem dinheiro'. O SEL de Gironde o faz utilizando a parábola de um chefe indígena:

> quando o homem houver cortado a última árvore, morto o último pássaro e pescado o último peixe, perceberá que ninguém se alimenta de dinheiro.

O senso comum, assim como uma certa ciência econômica de superfície, costumam perceber a moeda como um simples instrumento da contabilidade na sua tarefa prática de organizar as trocas. A antropologia econômica, entretanto, tem demonstrado que toda moeda exprime uma forma dada de relação social, um modo de pertencimento dos sujeitos à totalidade social, definindo quais lugares eles ocupam no interior da sociedade. Neste sentido, a moeda 'obriga', normatiza e cria a consciência do pertencimento, ou seja, é intrinsecamente dom, elo social.

É o retorno a este sentido primeiro, não instrumental, que os SELs querem imprimir à sua 'moeda'. Para evitar malentendidos, não falam em moeda e sim em 'unidades de conta'. Simbolizam isto através de denominações significativas, tais como: *riz*(arroz), *cailloux*(fragmento de pedra), *graine*(semente), *raisin*(raiz) etc. Contudo, é fundamentalmente a dinâmica própria da troca no interior dos SELs que vai possibilitar a 'obrigação', o o 'dom', e permitir a 'troca sem dinheiro'. Vejamos como.

Os SELs se constituem em razão da multilateralidade dos 'débitos' e dos 'créditos' de cada membro, gerados a partir das trocas bilaterais. A multilateralidade do sistema supõe uma inscrição contábil de cada débito e crédito nascidos de uma dada troca, e a compensação dos valores de cada um. Mas a especificidade dos SELs vai residir no princípio mesmo que dará forma a esta 'compensação', qual seja: não há relação bilateral de débito e crédito,

devendo a contabilidade ser feita mediante a inclusão de outros membros do grupo, de modo que o conjunto de débitos e créditos é compensado ao nível do grupo como um todo, e não bilateralmente. A troca bilateral não assinala, portanto, uma troca exclusiva entre duas partes, mas torna-se socializada na medida em que é 'compensada' em relação a uma 'terceira' parte e contabilizada pela organização central do SEL. Ou seja, se tomarmos uma transação entre Álvaro(A) e Beatriz(B), a troca bilateral dará a A um crédito sobre o grupo e a B um débito vis a vis o grupo, e não um débito de A vis a vis B, e nem um crédito de B em relação a A. Desta forma, a 'unidade de conta' local será propriamente uma 'instituição social' assim como também o meio pelo qual a socialização tornar-se-á, de fato, possível.

Nos SELs, a troca une simultaneamente um membro a outro e ao grupo, ao contrário da troca mercantil, que corta e impede esta relação. É aí, portanto, que se define sua base local: a troca é bilateral, mas é pessoalizada. E, sempre que um SEL aumenta o número de participante ao ponto de comprometer esta dimensão, ele se subdivide em outro. Os termos da troca são tratados entre as duas pessoas interessadas, que acordam entre si o montante e as condições da transação e o comunicam à organização central para que esta execute a tarefa 'bancária' de compensação e publicação dos saldos no boletim informativo, posto ao acesso de todos. Sendo pessoais os termos do contrato, embora mantidos em conformidade com os princípios e as normas do 'espírito SEL', inexistem a equivalência de preços e a concorrência. Entre aquelas normas, uma limita também os saldos máximos e mínimos de cada membro por um período dado. Esta regra é importante para evitar, para mais ou para menos, o 'congelamento' do sistema, cuja existência se define pela própria dinâmica das trocas. Neste sentido, Alain Lipietz (*Entre solidariedade e economia de mercado*, Lyon, Editions Silence, 1998) ressalta a riqueza pedagógica dos SELs como 'escolas de economia solidária'.

A base local dos SELs implica uma solidariedade acordada e circunscrita aos participantes do sistema. Se pensarmos na antevisão crítica de Aristóteles ao modelo mercantil, qundo anunciava ser o mercado algo não natural porque sem medida, podemos dizer com alegria: ôba, o SEL é o limite! Mas corremos um olhar pela História e nossa alegria dura pouco: no SEL caberão todos? Quando Joseph Proudhon propunha pagar os trabalhadores em bonus representando o total de trabalho realizado, Karl Marx lhe respondia que, desde que se aceitasse a generalização da troca mercantil, aceitava-se também o anonimato no seio da divisão do trabalho, assim também como toda a pujança do dinheiro, do capital e de toda a sujeira que vinha junto. Mas, passados quase dois séculos, tudo teria continuado como antes?

Esta pergunta nos traz difíceis questões de ordem histórica, teórica e ideológica em torno do que poderíamos simplificar através da dualidade das categorias reforma e/ou revolução. Porém, no âmbito deste artigo, devemos indagar: o caminho dos SELs poderá prometer a inversão da lógica da economia de mercado em favor dos trabalhadores?

Alguns SELs vêm de se agrupar nas chamadas Bourses Locales d'Échange – BLE – seja em relação às localidades mais próximas, seja em relação às regiões mais abrangentes. Isto, entretanto, não significa 'cair na tentação' do anonimato do mercado, pois o sentido aqui é bem preciso: trata-se de, eventualmente, 'animar em conjunto' os encontros entre os diversos membros de cada um dos SELs. Estes encontros respondem às necessidades de diversificação dos participantes, tanto no plano dos contatos humanos, quanto das trocas possíveis. Para os SELs mais recentemente constituídos, estes encontros representam também uma forma de estímulo para prosseguirem, e apoio com relação às dificuldades de organização e de gestão próprias do início. As 'bolsas' são um meio de criar, pontual ou definitivamente, uma organização comum dos SELs, a fim de harmonizar os modos de gestão dos diferentes grupos. Logo que as trocas entre os SELs vizinhos tornam-se frequentes e regulares, é então criado um 'catálogo inter-SELs' de ofertas e demandas. O primeiro catálogo desse tipo foi criado em 1998, na região de Paris.

Além das 'Bourses Locales d'Échange', também foi criada uma instância de coordenação geral dos SELs, denominada 'SEL'idaire', que não chega a ser propriamente um órgão central administrativo, mas sobretudo um espaço de reflexão e proposições. A escolha do nome 'SEL'idaire' quer imprimir um outro significado que não a pura instrumentalidade da administração, qual seja, o ideário da solidariedade, do dom e do contra-dom.

Os limites locais não podem e não devem ser ultrapassados, não só por causa do modelo de troca pessoalizada e do princípio de solidariedade aí presente como vontade humana, mas também em razão dos tipos de bens e serviços possíveis de ser oferecidos e demandados nestas condições, digamos assim, de anti-mercado.

Fala-se em 'simplicidade bíblica' do mecanismo desse sistema de troca, que pode ser criado em qualquer parte e por iniciativa seja de uma pessoa, de um grupo de amigos, de um centro social, de uma instância da administração municipal, de uma associação qualquer (de pais de alunos, de ecologistas, de estudantes etc.). Importa apenas que o grupo iniciante esteja devidamente motivado a persistir diante da lentidão do funcionamento dos primeiros meses, mesmo que os outros SELs ofereçam a

ajuda necessária, tanto na difícil tarefa de assegurar as reuniões, quanto no aporte logístico, na divulgação e nos convites por ocasião dos encontros periódicos a fim de que os primeiros participantes iniciem-se imediatamente na troca. Nesta ocasião, dizem os recém chegados, eles se percebem como fazendo parte de um vasto movimento de ajuda amigável e desinteressada. Qualquer um pode aderir ao SEL, sendo necessário apenas fornecer um endereço ou um número de telefone e participar de uma pequena cotização, cujo valor é atribuído por cada SEL, e pode ser pago parcialmente na moeda francesa, ou integralmente em 'unidade de conta' SEL. De um modo geral, os SELs são definidos por seus integrantes como 'associações de fato', ou seja, como um grupo informal fundado mais a partir de relações humanas e sociais que jurídicas. Entretanto, dizem, por razões de comodidade e de responsabilidade face à administração pública, aos bancos, seguradoras etc., assim como também por preferirem dispor de interlocutores estáveis e reconhecidos, os SELs se declaram oficial e formalmente como 'associação lei 1901'.

Como vemos, a base local é fundamental. Os participantes dos SELs apresentam algumas boas razões para justificar a fixação ao 'território local'. Localmente, todos se conhecem, o que implica em maior confiança recíproca, além de facilitar os encontros extraordinários quando alguma nova circunstância se impõe. Localmente, também os SELs se obrigam a permanecer pequenos, a desenvolver atividades mais discretas e em menor número. Neste ponto, diferem totalmente do LETS, o modelo canadense de trocas locais. Essa dimensão limitada permite um controle interno maior, fazendo com que, de um lado, o sistema não se desenvolva como um contra-poder em relação às instituições sociais, não se colocando, portanto, como ameaça ao poder estabelecido; por outro lado, evitando os riscos de detratação e estigma comuns aos procedimentos 'diferentes'.

Seriam os SELs assim tão conservadores? Um olhar um pouco mais atento sobre alguns traços da cultura política francesa talvez indique que não. Afinal, eles se constituem, de fato, como práticas alternativas. O que é preciso ressaltar é que, de um modo geral, os franceses confiam nas instituições que criaram e se sentem protegidos por elas. O Estado que administra o 'bem-estar' dos franceses não se põe em descanso, como um grande pai duro, vigilante e protetor. Esse seu caráter, certamente, incomoda um pouco os filhos mais rebeldes, mas todos sabem que, de um modo ou de outro, serão acolhidos. E se a crise atual do capitalismo vem abalando as estruturas da 'solidariedade institucional', quebrando sua rotina, no entanto, permanecem as vigas internas da cultura republicana há longo tempo construída. É o que tentamos caracterizar com a denominação de

'Estado-sociedade'. Os SELs talvez possam ser um espaço de retomada, exercício e preservação do 'ser-em-sociedade' que o ideário democrático prescreve. Se não, a que 'outra riqueza' poderiam seus integrantes referir-se?

O que, entretanto, é de muito longe uma construção fácil. Sabe-se que a vigência da 'solidariedade institucional', embora tenha trazido um relativo sentimento de segurança para o cotidiano das pessoas, fê-lo de uma maneira 'fria' e 'distante', 'institucional', como diz o próprio nome, mostrando-se incapaz de superar muitas das dificuldades típicas do processo de inserção social. Inúmeros estudos sobre exclusão social, notadamente os que, na França, se dedicaram à avaliação do modelo RMI (Renda Mínima de Inserção) têm demonstrado que seus beneficiários, denominados 'remistas', nunca deixaram de sentir-se pessoalmente inferiores, inclusive, em relação aos funcionários da administração com quem tratam da burocracia RMI. O fato é que, a 'solidariedade institucional', ao promover pela via administrativa o 'contato' (no sentido antropológico do termo, se podemos falar assim) entre duas categorias sociais distintas – o funcionário e o remista – o faz na condição em que, reciprocamente, o 'outro' só pode constituir-se enquanto membro de uma relação de desigualdade, ou melhor, não apenas de diferença, mas de superioridade e inferioridade. Por outro lado, se a condição de exploração do trabalho, que encorajou os assalariados da era industrial a construírem uma solidariedade enquanto categoria ou classe de pessoas afetadas por problemas similares (salário, condições e duração do trabalho, seguridade social, divisão dos benefícios etc.), a condição de exclusão, por si mesma, não oferece nenhuma base material para a construção das identidades sociais. Ao contrário, dispersa e fragmenta. De que modo, então, poderá ser realizada a mediação entre esta 'solidariedade institucional', histórica, e uma outra, primeira, que talvez possamos denominar 'comunal'? Ou deveremos esperar o 'tempo histórico' em que os expulsos do 'mercado de trabalho', coletivamente, venham a se identificar como categoria estrutural do mecanismo de acumulação do capital da chamada era pós-industrial? Perspectiva, aliás, já vislumbrada na França desde dezembro de 1997, com a criação da primeira 'maison des chomeurs'.

Os SELs surgem como emergência da tensão entre estas duas dimensões da solidariedade, a 'institucional' e a 'comunal'. Esta última como imagem ancestral do dom, talvez de memória muito longínqua, subsumida nas regras impessoais do contrato social. E é por isso que não surpreende, de um lado, que o número de adesões aos SELs tenha sido imediatamente tão grande – (30.000 pesoas no intervalo

de apenas três anos em toda a França; desde o primeiro SEL, em 1994, até 1998 já haviam sido criados 315, conforme BAYON Denis, *Les SELs pour un vrai débat*, Levallois-Perret, Ed. Yves Michel, 1999 – e, por outro lado, que, no dia a dia da troca, muitas destas passoas revelam que preferem oferecer a solicitar – (e os dados expressam isto, uma vez que o número das ofertas tem sido comumente superior ao das demandas). Por quê?

(Talvez porque, ao dirigirem-se para fora de si mesmas, neste ato dificílimo que é capacitar-se a perceber mais além da 'distância regulamentar' do direito social, do razoavelmente instituído e contratado, podem conservar os traços da pobre grandeza humana que ofertar promove. Receber, ao contrário, é como declarar-se mal-sucedido nesta linha moldada de ferro. Dizem aquelas pessoas, membros dos SELs, que receber implica definitivamente em estabelecer um compromisso! E haveria no mundo algo mais paradoxalmente integrado e solitário que o cidadão, este ícone da construção moderna? Vai ver, incondicionalmente receber, é da pura natureza dos deuses...)

O certo é que estes aspectos requereriam um cuidadoso estudo psico-social do fenômeno SEL. Mas não podemos nos furtar a uma observação ligeira de que o espírito republicano, tenha sido ele mais, ou menos, realizado, ao constituir o contrato social sobre uma base individualista – portanto, excludente, embora em nome da igualdade – em muito contribuiu para o desaparecimento de toda solidariedade comunitária que hoje a História cobra à modernidade. E, a grosso modo, podemos dizer que o pensamento contemporâneo vem tentando responder a esta exigência, elaborando as idéias básicas em torno das quais um 'novo contrato social' estaria sendo esboçado. As antigas regras deveriam ser modificadas em pelo menos três aspectos da dinâmica de inclusão-exclusão do contrato, conforme analisa Boaventura dos Santos (Entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: OLIVEIRA e PAOLI (orgs.). *Os sentidos da democracia: políticas do discenso e hegemonia global*. Petrópolis: Vozes, 1999). O primeiro é que a sociedade contratual apenas se preocupou em incluir os indivíduos e suas associações, deixando de fora a natureza. É significativo a este respeito que, tudo o que se encontra antes ou fora dela, seja designado de 'estado de natureza' e sirva apenas como instrumento ou recurso, e mesmo assim, somente quando não venha a representar arcaísmos ou ameaças. O segundo é a forma com que a sociedade contratual inclui a 'natureza humana', ou seja, apenas na condição em que esta possa ser domesticada pelas leis do Estado e pelas regras da sociedade civil. Como incluir aqueles que sempre foram considerados como pertencendo ao 'estado de natureza', se-

jam eles mulheres, migrantes e membros de minorias étnicas, mesmo quando habitam a 'casa dos cidadãos'? O terceiro é que a cidadania aí constituída se volta apenas para os interesses exprimíveis na sociedade civil, só estes podendo ser objeto de contrato, ficando de fora a vida privada, os interesses pessoais de que é feita a intimidade e o espaço doméstico.

Podemos dizer que os sistemas de troca local se inscrevem como uma ação política à luz deste debate. O problema que colocam é quanto às possibilidades de sua abrangência e continuidade. Que poderão fazer os SELs da França para abrigar a troca de primitivo desejo humano, apesar do mercado mundializado a esgarçar sem tréguas o nosso ralo tecido contratual?

Reconsiderações finais

Os SELs se propõem a ser um espaço aberto e pragmático de troca de bens, trabalhos e saberes. No seu interior, poderemos nos deparar tanto com um imaginário que deseja reencontrar o programa de um 'doce socialismo', posto em prática através do mutualismo, da auto-gestão e da organização cooperativa de produtores e consumidore, quanto a disposição para reconstruir um 'capitalismo regulado', desta feita, por outras modalidades de ação política que possam substituir a regulação exercida pelo Estado.

Qualquer que seja a perspectiva ideológica defendida por seus membros, tendo os SELs encontrado um modus-operandi para a troca em que não há 'preços' e nem 'salários', ocorre que, tampouco, pode haver 'remuneração'. Portanto, a relação social que se estabelece entre 'ofertante' e 'demandante' jamais poderá ser uma relação de subordinação. Ou seja, a troca é, em si e por si, neste sistema, a ação social que recoloca os participantes em posições simétricas entre si, fazendo com que desenvolvam os valores políticos que o 'espírito SEL' preconiza. Deste modo, enquanto 'sistema', os SELs podem ter a mais absoluta garantia de um bom desempenho, descontadas algumas dificuldades de convivência interna entre os participantes, como vimos anteriormente. O problema diz respeito à relação com o sistema social abrangente.

Nossa hipótese é de que os SELs se oferecem como uma manifestação empírica da relação entre o local e o global, fazendo emergirem os aspectos contraditórios desta relação e, simultaneamente, colocando ao nível da ação imediata dos sujeitos, a possibilidade política de superação da mesma. Isto quer dizer que os SELs não são a parte pequena do mercado grande, mas o espaço mesmo de negação

dos atributos do mercado, quais sejam, o anonimato da divisão do trabalho e a indefinição do limite da troca, mesmo considerando que o mercado, por sua vez, seja a limitação dos SELs. Estamos talvez como nunca no espaço onde "os homens *fazem* a história, mas apenas no interior de *condições determinadas*". Que condições serão estas?

Sabemos que, contemporaneamente, a realização do valor já não mais pode se dar mediante o enfrentamento privado entre os produtores, em face mesmo da consolidação histórica de uma massa de riqueza (ciência, tecnologia, transportes, serviços sociais etc.), sem a qual a reprodução do capital torna-se impossível. Este 'fundo público', como é denominado por Francisco de Oliveira (*O surgimento do anti-valor*, Estudos CEBRAP, São Paulo, 1989), é o que obriga as classes produtoras à negociação (mesmo que esta ainda seja à base do grito e da bala), elevando-as assim a um patamar público, porquanto pactuado. Este movimento (que, na última metade do século XX, deu origem aos 'estados-de-bem-estar') retira os agentes econômicos da 'pura' economia e os conduz à esfera da 'política', uma vez que relaciona todos como 'proprietários' de uma riqueza comum, deste modo, fazendo com que a luta de classes seja a luta pelo 'fundo público'. Sendo verdade, como queriam os filósofos contratualistas do século XVIII, que a idéia moderna de abandonar o 'estado de natureza' para construir a sociedade civil e o Estado é uma opção radical e irreversível, estamos agora em plena aceleração deste movimento. As diferenças, ou mais propriamente, as desigualdades entre as regiões do mundo, poderão ser analisadas sob uma 'escala' de mais ou de menos bem estar social, revelando a dimensão do poder de que é investido cada Estado, e cada classe, até talvez o grau mais inferior de 'estado-de-mal-estar', onde as possibilidades de negociação, quer em nível local e interno, quer em nível global, são as mínimas possíveis, ou ainda nem existem.

O desdobramento de nossa hipótese é que os SELs da França se posicionam na dinâmica deste processo, inaugurando uma modalidade de regulação dos conflitos com capacidade para substituir o espaço público regulado pelo Estado. Neste sentido, os SELs podem constituir um aspecto do que Pierre Rosanvallon caracterizou como 'sociedade-do-bem-estar'. E, se o século XIX fez surgir a forma acabada de uma 'esfera pública burguesa', que seguidamente tão bem se consolidou como face sociocultural da mercadoria, na aurora do século XXI, os SELs franceses começam a dar sinais da emergência de uma 'esfera pública plebéia', como face sociocultural do 'fundo público'.

Resumo

O texto apresenta uma caracterização dos sistemas de troca local franceses (troca local e sem dinheiro) – SELs. No decorrer da descrição e análise da forma e funcionamento do sistema, e apropriando-se das noções de "fundo público" (Francisco de Oliveira) e "esfera pública plebéia" (Habermas), é discutida a hipótese de que tal sistema de troca enuncia uma modalidade de regulação dos conflitos, podendo constituir um aspecto do que foi denominado de "sociedade do bem estar" (Pierre Rosauvallon). A hipótese mais geral é a de que, tendo o século XIX feito surgir a forma acabada de uma "esfera pública burguesa", que seguidamente tão bem se consolidou como face sociocultural da mercadoria, na aurora do século XXI, os SELs (Système d'Exchange Local) começam a dar sinais da emergência de uma "esfera pública plebéia", como face sociocultural do "fundo público".

CIDADE, CULTURA E PATRIMÔNIO EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO: O CASO DO CENTRO DRAGÃO DO MAR DE ARTE E CULTURA, EM FORTALEZA-CE

Linda M. P. Gondim

Introdução

Um traço comum às políticas públicas voltadas para o desenvolvimento urbano, sobretudo a partir das últimas décadas do século XX, é produção de imagens da cidade no contexto de grandes projetos urbanísticos, associados a políticas culturais e de preservação do patrimônio histórico-arquitetônico. Grandes cidades da Europa, dos Estados Unidos e da América Latina têm adotado, como estratégia para reverter sua decadência econômica, o investimento em "city-marketing", por intermédio da requalificação de áreas históricas, como nos casos pioneiros de Baltimore, nos Estados Unidos, e de Barcelona, na Espanha. Nessa perspectiva, por vezes concretizada mediante o chamado *planejamento estratégico* (Arantes, 2000), o espaço passa a ser fonte de lucro em decorrência não só de benfeitorias que valorizam o solo urbano, mas, também, como resultado da produção de imagens associadas ao fomento de atividades turísticas, de consumo e de lazer "cultural". As representações da cidade são, assim, integradas à produção de mercadorias, expressando o que Jameson (1995) definiu como "a lógica cultural do capitalismo tardio".

É importante destacar, nesse contexto "pós-moderno", o papel dos discursos científicos ou técnicos que lançam mão da produção ficcional, da história e do simbolismo arquitetônico, combinando-os com análises e projeções baseadas em dados socioeconômicos, para criar o que se poderia denominar de "representações de terceira ordem" (representações eruditas construídas sobre outras interpretações eruditas). Isto ocorreu também no caso de Fortaleza, capital do Ceará, um Estado quase que inteiramente situado na zona semi-árida do Nordeste do Brasil. Tais discursos fundamentam a produção de uma "cidade imaginária", a partir de uma visão voluntarista que pretende inserir uma metrópole periférica no processo de globalização, por meio de um mega-projeto: o Centro

Dragão do Mar de Arte e Cultura. Embora a capital cearense apresente características econômicas e sociais bem diversas daquelas apresentadas pelos centros urbanos dos países capitalistas maduros, o projeto analisado reproduz estratégia similar à que tem norteado o planejamento urbano naqueles centros, qual seja, a utilização da cultura e do desenho urbano como instrumentos de desenvolvimento econômico e de gestão da cidade.

Modernidade e pós-modernidade em Fortaleza

Construído em 1998 pelo governo estadual, o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura (CDM) foi concebido com um duplo objetivo. Em primeiro lugar, visava-se promover a revitalização de antiga área portuária, situada no atual bairro Praia de Iracema, por intermédio da construção de um complexo arquitetônico e urbanístico reunindo diversos equipamentos: museus, planetário, teatro, cinemas, auditório, café, lojas de souvenirs e outros. Em segundo lugar, o CDM seria a "âncora" de uma ambiciosa política cultural, pela qual se pretendia inserir a capital cearense no processo de globalização (ESTADO DO CEARÁ, 1995).

Os antecedentes dessa proposta encontravam-se já na plataforma apresentada por Tasso Jereissati, apoiado pelo grupo dos "jovens empresários", nas eleições de 1986. O discurso desse candidato, que viria a ser o vencedor, associava a pobreza econômica do Ceará ao clientelismo praticado pelos "coronéis", que teria impedido, até então, a modernização da administração pública[1].

E justamente a modernização administrativa, com ênfase nas áreas fiscal e fazendária, foi a prioridade da primeira gestão de Tasso Jereissati (1987-1990), o que contribuiu para o equilíbrio das finanças públicas, alcançado no governo Ciro Gomes (1991-1993) (Bonfim, 1999; p.242). Neste último, e sobretudo no segundo governo de Tasso Jereissati (1994-1998), foi iniciada uma política de atração de capitais mediante concessão de incentivos fiscais e investimentos em infra-estrutura de transporte, recursos hídricos e educação.

De um modo geral, essa política obteve êxitos no plano econômico: um exemplo disto é que a participação do Ceará no Produto Interno Bruto do

1. O principal adversário de Tasso Jereissati nas eleições de 1986 era Adauto Bezerra, um dos "coronéis" que dominaram a política cearense, juntamente com Virgílio Távora e César Cals, desde 1962. Evidentemente, a história do coronelismo no Ceará antecede em muito esse período, sendo questionável a própria utilização do termo "coronel" para caracterizar esse políticos: eles eram coronéis do exército e foram responsáveis por diversas iniciativas modernizadores, ainda que o clientelismo e o nepotismo fossem práticas dominantes em seus governos. Ver, a respeito, GONDIM, 1998.

Brasil aumentou de 1,2%, em média, nas décadas de 1970 e 1980, para 2,2% na década de 1990 (Teixeira, 1999:p.8). Note-se, porém, que o crescimento econômico teve como contrapartida a estagnação da agricultura tradicional – justamente o setor que mais absorve mão-de-obra (Banco Mundial, apud Teixeira, 1999: pp.25-26). Por outro lado, o dinâmico setor industrial, além de gerar relativamente poucos empregos, beneficia-se dos baixos níveis salariais vigentes no Ceará. Esse modelo não conseguiu realizar a contento as promessas da campanha eleitoral, tanto que uma avaliação do Banco Mundial, levada a efeito em 1999, concluiu que *"a pobreza no Ceará continua grave e profunda"* (Banco Mundial, 1999; p.2).

Na verdade, a convivência de altas taxas de crescimento econômico com baixos indicadores de bem-estar social parece ser mais a regra do que a exceção na experiência brasileira de desenvolvimento econômico; tampouco é novidade o modelo baseado no uso de incentivos fiscais para atrair investimentos. Nesses aspectos, os "governos das mudanças" prenderam-se a estratégias mais condizentes com um padrão de acumulação fordista, dominante na economia mundial até a década de 1970, do que com o padrão de acumulação flexível, típico da economia globalizada (Harvey, 1993). De um modo geral, como apontou o estudo já citado, *"o Ceará criou intencionalmente a imagem de um Estado moderno, aberto e atraente para a indústria"*, concentrando-se *"relativamente pouco nos vínculos comerciais internacionais"* (Banco Mundial, 1999; p.1).

Mesmo quando se considera o intercâmbio econômico em termos mais convencionais, de fluxo de capitais para a indústria, observa-se que é diminuta a participação de capital estrangeiro na política de industrialização apoiada pelo governo estadual. No terceiro mandato de Tasso Jereissati, essa participação correspondia a apenas 21 empreendimentos, ou menos de 1% do total de novos projetos em fase de instalação ou operação (Maia, 2000, p. 247). É verdade que, na década de 1990, a economia cearense, beneficiando-se da liberalização da economia brasileira, experimentou um significativo incremento de suas relações com o exterior, tendo as exportações apresentado crescimento da ordem de 54%. Maior ainda foi o incremento das importações, que atingiu um patamar situado entre cinco a sete vezes, no período entre 1990 e 1998, configurando déficit na balança comercial a partir de 1993 (Maia, 2000; pp. 240 e 242).

A dinamização do setor externo, porém, não alterou o fato de que as relações de intercâmbio comercial do Ceará se dão, sobretudo, com outros Estados brasileiros: no período de 1990 a 1998, o intercâmbio comercial com o exterior respondeu por um percentual próximo a apenas 10% das transações (Maia, 2000; p.238). Quanto às exportações, a novidade diz respeito à composição da pauta, com a maior participação de produtos manufaturados leves (calçados, têxteis e confecções), fato que, prova-

velmente, reflete a consolidação dos pólos têxtil e de confecções, calçados e componentes e metal-mecânico (Maia, 2000: pp.242 e 244). Entretanto, os principais produtos exportados são oriundos do setor primário (frutos comestíveis, peixes, crustáceos e moluscos, couros e peles e outros) (Rosa & Alves, 2001; p.80).

O turismo foi definido como um dos setores prioritários do governo estadual, beneficiando-se de melhorias na infra-estrutura física – inclusive a construção de um novo aeroporto e de uma rodovia ligando Fortaleza ao litoral oeste do Estado. Como parte desse esforço, foi criada em 1995 a Assessoria Especial para Assuntos Internacionais, órgão vinculado ao gabinete do governador (Maia, 2000; p.253). Desde meados da década de 1990, verifica-se o incremento de pequenos empreendimentos, muitos dos quais realizados por estrangeiros, em pousadas, hotéis e restaurantes. Além disto, o número de turistas estrangeiros vem crescendo, tendo-se observado um aumento de 38,1 mil em 1995, para 79,1 mil em 1998. Entretanto, trata-se de uma tendência ainda incipiente: a receita gerada pela atividade turística corresponde a apenas 5% do PIB estadual, e a participação dos turistas estrangeiros no fluxo total permanece insignificante: passou de 5% em 1995 para 6,1% em 1998 (Maia, 2000; p.246). Mesmo um entusiasta do modelo de desenvolvimento dos "governos das mudanças" reconhece como um ponto de estrangulamento a escassez de recursos humanos e gerenciais capacitados, sobretudo em áreas como relações comerciais, financeiras e técnicas internacionais (Maia, 2000; p.260).

Longe de ser um resultado concreto das políticas de desenvolvimento dos últimos governos estaduais, a inserção do Ceará no processo de globalização e a transformação de Fortaleza em "cidade global" devem ser compreendidas como parte de um projeto político para o qual a produção de novas imagens assume caráter estratégico. Entretanto, não se pode perder de vista que as dimensões material e simbólica estão articuladas tanto na cultura, como na política. Assim, se a compreensão dos processos de produção de imagens não pode prescindir de uma análise das condições históricas, de âmbito macro-estrutural, a formulação de discursos ideológicos não é apenas um mero apêndice aos interesses materiais e às práticas sociais. Nesse aspecto, os "governos das mudanças" são produtos típicos da cultura pós-moderna, em que a imagem se dissolve na realidade, e vice-versa[2].

2. Essa imbricação entre imagem e realidade aparece com clareza quando, num texto sobre relações econômicas do Ceará com o exterior, um economista que integra o governo Tasso Jereissati propõe a adoção do slogan "Fortaleza é a Capital do Caribe brasileiro" – como estratégia para apoiar iniciativas de aproximação dos países que compõem a Comunidade dos Estados Caribenhos (Caricom) (Maia, 2000; p.244).

A produção de imagens para Fortaleza vincula-se a interesses políticos e, especificamente, a disputas pela prefeitura da capital cearense. O grupo de Tasso Jereissati tornou-se hegemônico no interior do Estado desde as eleições estaduais de 1990, quando obteve maioria na Assembléia Legislativa e elegeu seus candidatos ou aliados na maioria dos municípios. Entretanto, em Fortaleza sua única vitória foi a eleição de Ciro Gomes para Prefeito[3], em 1988, por pequena margem de votos. Quando este licenciou-se para candidatar-se a governador em 1990, o vice-prefeito Juraci Magalhães (então no PMDB) assumiu o cargo e, logo depois, passou a fazer oposição ao governo estadual. Com um estilo de atuação classificado como populista pelos críticos, o prefeito logrou eleger seu sucessor em 1992 e reeleger-se em 1996 e 2000. Sua popularidade era devida, em grande parte, a obras de impacto no espaço urbano, como um calçadão na Praia de Iracema, viadutos e remodelação de praças. Tais obras contribuíram para transformar a imagem da capital cearense, que passou a ser vista como cidade bonita e boa para morar, mesmo por aqueles que residem em áreas não beneficiadas por investimentos públicos (Gondim, 2001a).

Os governos de Ciro Gomes e Tasso Jereissati, por sua vez, investiram fortemente em *place-marketing* – inclusive apoiando a realização de novelas da Rede Globo locadas em praias cearenses – a fim de superar a visão tradicional que associa o Ceará e sua capital à seca e à miséria, substituindo-a pelas imagens mais positivas de "Caribe brasileiro" e "Miami do Nordeste". Entretanto, não se pode afirmar que existisse uma estratégia claramente formulada, associando intervenções urbanísticas com o projeto de desenvolvimento econômico estadual. Na verdade, a idéia de utilizar uma política cultural como estratégia para inserir o Ceará no processo de globalização parece ter sido um recurso utilizado a posteriori, para viabilizar a implementação de uma decisão tomada no final do governo Ciro Gomes: construir um centro cultural na Praia de Iracema.

Este bairro, onde se localizavam as operações portuárias em Fortaleza desde o século XIX, até a construção do Porto do Mucuripe, na década de 1940, começara a sofrer um processo de requalificação desde meados da década de 1980. Mudanças na legislação urbanística propi-

3. Filho de um político tradicional de Sobral, importante cidade do interior do Ceará, Ciro Gomes ingressou na política elegendo-se deputado estadual pelo conservador PDS, em 1982. Nas eleições de 1986, reelegeu-se, desta vez pelo PMDB, tornando-se líder do governo Tasso Jereissati. Sua candidatura a prefeito foi marcada por denúncias de fraude, relacionadas à transferência de seu domicílio eleitoral para Fortaleza, fora do prazo legal. Sua vitória ocorreu por uma diferença de apenas 5.317 com relação ao segundo colocado. Ver, a respeito, DIÓGENES, 1992.

ciaram a implantação de equipamentos de turismo e lazer na Praia de Iracema, substituindo habitações de classe média e baixa, bem como bares freqüentados por boêmios e intelectuais locais, com destaque para o Estoril (Schramm, 2002). Esse processo, no entanto, não alcançara a porção do bairro mais próxima ao centro da cidade. Nela permaneciam galpões do início do século XX, predominantemente ocupados por firmas atacadistas ou de transportes, juntamente com alguns bordéis, pequenos bares e habitações de classe média-baixa. Na vizinhança mais imediata do antigo cais (que ainda hoje permanece em ruínas) ocorrera a formação da favela do Poço da Draga, constituída, originalmente, por famílias de pescadores.

No início da década de 1990, foi aberto nessa área – outrora conhecida como Prainha – o bar *Coração Materno*, voltado para uma clientela constituída, em grande parte, por boêmios e intelectuais. Entre estes estavam o arquiteto Fausto Nilo Costa Júnior, autor, juntamente com Delberg Ponce de Leon, do projeto do CDM, e o publicitário Paulo Linhares, que viria a ser Secretário da Cultura no governo Ciro Gomes, a partir de 1993.

A cultura como "negócio"

Desde o início de sua gestão, o novo Secretário da Cultura expressou sua preocupação com a escassez de espaços públicos em Fortaleza, cidade que contava como atrativo turístico principalmente com as praias[4]. Ao mesmo tempo, Paulo Linhares tornava pública a sua ambição de *"colocar o Ceará no circuito nacional e internacional da arte e da cultura"*, como declarou a um jornal local (Ribeiro, 1993; p.1).

Entretanto, a concepção de um centro cultural como elemento-chave da transformação de Fortaleza numa "cidade global" percorreu um longo caminho. Primeiramente, foram consideradas e descartadas localizações e concepções diversas, como a adaptação de equipamentos já existentes[5]. Prevaleceu, afinal, a decisão de construir uma nova edificação, em área pertencente, em sua maior parte, ao patrimônio do Estado, situada na porção mais antiga do bairro Praia de Iracema.

4. O tema do espaço público em Fortaleza foi objeto do trabalho com o qual Paulo Linhares obteve um Diploma de Estudos Aprofundados (D.E.A.) junto à Universidade René Descartes/Paris V (LINHARES, 1992).
5. As principais alternativas consideradas foram o Forte de Nossa Senhora da Assunção (usado como instalação militar e situado na área central) e o prédio histórico pertencente à família Boris (situado nas proximidades da antiga Prainha, hoje Praia de Iracema). Ambas mostraram-se inviáveis, devido aos custos implicados na construção de um outro quartel, ou na desapropriação e reforma de edificações existentes.

PERGAMUM
BCCE/UFC

A idéia inicial era construir mais uma "mega-obra" a ser inaugurada no final do governo Ciro Gomes, em 1994 – o que implicaria realizar os trabalhos num prazo exíguo (cerca de seis meses), a exemplo do que já acontecera com a construção do Canal do Trabalhador[6]. Na verdade, a construção do CDM, iniciada no segundo semestre de 1994, só seria concluída em meados de 1998 e inaugurada oficialmente em abril de 1999. Uma das causas dessa demora foi a interrupção provocada pelo afastamento do governador Ciro Gomes para assumir o cargo de Ministro da Fazenda do Presidente Fernando Henrique Cardoso. O Dragão ocorria o risco de ficar órfão ou de morrer no nascedouro, mesmo contando-se com a vitória de Tasso Jereissati nas eleições de 1994, pois as obras ainda estavam num estágio inicial e nada garantia que Paulo Linhares continuaria no cargo. Afinal, embora tivesse um relacionamento amistoso com Ciro Gomes, o Secretário da Cultura era uma espécie de "estranho no ninho" do grupo de empresários que comandava o governo do Ceará.

Uma vez confirmado no cargo, o Secretário de Cultura elaborou um Plano de Ação Cultural que consolida os argumentos utilizados para convencer o empresário-governador de que investir em políticas culturais seria um bom negócio. O documento discute as transformações ocorridas na economia contemporânea, na qual a informação passou a constituir a principal fonte de riqueza. Exprimindo uma visão otimista do processo de globalização, afirma que *"novas indústrias, do futuro, dependerão mais da capacidade mental. A vantagem comparativa criada pela natureza (dotação de recursos naturais) ou pela história (dotação de capital) foi substituída definitivamente. Para participar do jogo, qualquer jogador precisa de grande capacidade competitiva em pesquisa, infra-estrutura pública e, principalmente, de capacitação de recursos humanos"*. Ainda segundo o mesmo texto, a *"revolução das telecomunicacações-computação-transportes-logística"* e o incremento de um mercado mundial de capitais aumentariam as possibilidades de desenvolvimento de países pobres, na medida em que teria se tornado mais fácil, para estes últimos, exportar para os países ricos, e vice-versa: *"Este acesso mais eqüitativo ao capital reduziu a vantagem decorrente de nascer num país rico"* (Estado do Ceará/Secult, 1995 (?), p. 10).

O tom otimista da análise lembra aquele utilizado na literatura direcionada às áreas de administração e publicidade, a qual destaca no capitalismo

6. Essa obra, com 115 km de extensão, destinava-se a trazer água do Rio Jaguaribe para o açude Pacajus, de modo a evitar o colapso do sistema de abastecimento d'água da Região Metropolitana de Fortaleza, face a uma prolongada seca. Sua realização em tempo recorde (três meses) foi apresentada na mídia como uma façanha de Ciro Gomes, contribuindo para reforçar sua imagem de líder carismático (GONDIM, 1998).

contemporâneo a substituição da produção em massa ("high volume") pela produção flexível ("high value"), voltada para mercados segmentados. Nesse contexto "pós-industrial", em que a inovação tecnológica passa a ser crucial para a competitividade das empresas, a informação e o conhecimento especializado assumem papel estratégico (Ortiz, 1994; p.149). Entretanto, ao invés de aumentar as possibilidades de sucesso dos países pobres na competição pela informação e pela inovação tecnológica, a globalização tem sido acompanhada pelo crescimento de conglomerados e oligopólios:

> Em cada país, a fatia mais importante do mercado é explorada por um número reduzido de grandes cadeias: Sears-Roebuck, K-Mart (Estados Unidos), Daiei, Mitsukoshi, Daimaru (Japão), Karstadt, Kaufhof (Alemanha), Marks and Spencer (Grã-Bretanha). (...) Cargill, Unilever, Nestlé, Procter and Gamble e Nabisco são os maiores responsáveis pela produção mundial de cereais, óleos, biscoitos e bebidas. Já o surgimento das redes de supermercados favorece, em cada lugar, a concentração do comércio (Ortiz, 1994; p.163).

Assim, as chances de países e regiões periféricos competirem com os já desenvolvidos são, na verdade, bem mais limitadas do que indica o *Plano de Ação Cultural*. Mesmo este, quando se volta especificamente para a economia cearense, é mais realista, salientando a existência de elevados índices de pobreza e concentração da renda como entraves ao desenvolvimento econômico e cultural: no início da década de 1990, mais de meio milhão de pessoas ganhavam, no máximo, meio salário mínimo; e a classe média era composta por 395 mil pessoas[7]. Especificamente, menos de 66 mil pessoas (1% da população) viviam em domicílios cujos chefes tinham renda acima de 20 salários mínimos (Estado do Ceará/ Secult, 1995 (?), pp. 13 e 18).

O documento reconhece que tais entraves precisariam ser superados para que o Estado pudesse contar com mão-de-obra qualificada e com um mercado consumidor para a indústria cultural. Nesse sentido, o Plano menciona a *"receita clássica"*:

> uma agressiva política educacional, associada a políticas de saúde e transporte (...) [e] a taxas regulares de crescimento econômico".

7. Definida como as pessoas residentes em domicílios cujos chefes tinham rendimentos nas faixas de mais de cinco a 20 salários mínimos (Estado do Ceará/Secult, 1995 (?), p. 18). Os dados se referem a 1991, quando a população do Ceará era de 6.340.245 habitantes (ibid.). No mesmo ano, a população de Fortaleza era de, aproximadamente, 1.800 mil habitantes.

PERGAMUM
BCCE/UFC

Contudo, tais medidas precisariam ser associadas a uma "política de democratização dos bens simbólicos": "Todos devem compreender que uma nova economia inteligente requer não apenas um Estado inteligente, mas também trabalhadores inteligentes (Estado do Ceará/Secult, 1995 (?), p. 14).

Assim, o Plano de Ação Cultural aposta no setor de serviços como indutor de crescimento, apresentando uma crítica velada à política de desenvolvimento econômico adotada pelo governo Tasso Jereissati, que priorizou a atração de indústrias:

> mesmo participando do processo momentâneo de transferência de manufatura, não podemos apostar nossas fichas neste jogo de cartas marcadas. Amanhã, da mesma forma como migraram do Rio Grande do Sul e de São Paulo para cá, elas voarão para regiões mais pobres" (Estado do Ceará/Secult, 1995 (?), p. 14).

A saída proposta é fomentar uma "indústria cultural", que contribuiria decisivamente para a capacitação da mão-de-obra, a qual requer mais do que educação formal para obter o nível de informação requerido pela *"economia baseada no cérebro"* (Estado do Ceará/Secult, 1995 (?), p. 17). Como ações prioritárias para a consecução dessa estratégia, o Plano propõe a implementação de uma *"rede estadual de cultura"*, encabeçada pelo Dragão do Mar, em Fortaleza, articulando Casas de Cultura no interior do Estado. Propõe, ainda, a criação de uma escola para a formação de profissionais capazes de atuar na área da cultura – o Instituto Dragão do Mar – bem como uma política de incentivo à criação cultural, cujo instrumento seria a Lei Jereissati de incentivo à cultura (Choque de cultura no Ceará, 1998, p. 31)[8].

O conceito de "indústria cultural" adotado na concepção do CDM não tem a conotação negativa que lhe atribuíam os pensadores da Escola de Frankfurt, especialmente Adorno e Horkheimer. Para estes, os meios técnicos de comunicação (rádio, fotografia, cinema, televisão) criaram condições para a transformação da cultura em mercadoria: seus produtos visariam somente ao lucro e ao entretenimento. Para tanto, os artistas renunciariam à pretensão de originalidade, primando pela reprodução de clichês e fomentando nos consumidores uma atitude complacente, de passividade intelectual (Adorno & Horkheimer, 1985). Paulo

8. Na gestão de Paulo Linhares à frente da Secult, uma das políticas culturais prioritárias foi a criação de um pólo audiovisual no Ceará. Para uma análise abrangente da atuação da Secult, ver SOUSA, 2000 e BARBALHO, 2000.

Linhares refuta essa concepção "apocalíptica" (Eco, 1987), preferindo uma visão mais matizada, que considera inadequado esse conceito de "indústria cultural" para caracterizar os efeitos de bens simbólicos disseminados pelos meios de comunicação de massa no mundo contemporâneo, pois estes alcançam um público cada vez mais vasto, diversificado e fragmentado (Puterman, 1994). A homogeneização do gosto, portanto, não seria a única possibilidade, uma vez que os produtos culturais massivos podem ser apropriados e transformados pelas culturas populares, e vice-versa (Canclini, 1997).

A proposta do Plano de Ação Cultural tem caráter pragmático: para o Secretário da Cultura, a indústria cultural *"(...) é uma coisa inevitável do nosso tempo"*, sendo ocioso discutir se ela é boa ou má. Para democratizar não só o consumo, como a criação de bens simbólicos, a alternativa mais frutífera seria fomentar uma indústria cultural local, a fim de evitar a condição subordinada de consumidor de produtos culturais – ressaltando que estes não são apenas de origem americana, mas, também, da Europa e do Sudeste do Brasil (Linhares, 1998; p.32). Essa inserção no mercado a partir de uma produção local e regional constituiria o "eixo político", ao qual Linhares agregava um componente econômico, apontando a função estratégica da indústria cultural do ponto de vista da geração de emprego e renda. Um terceiro eixo, que seria contemplado, especialmente, por meio do CDM, diz respeito à questão social: ao proporcionar um "mix" de atividades, o centro cultural fomentaria a convivência, num mesmo espaço, de atividades e pessoas heterogêneas, em termos de características individuais e sociais (idade, sexo, nível de instrução, renda e status social).

Patrimônio e Identidade Cultural: um "diálogo entre o novo e o velho"

A concretização do "eixo social" da política cultural proposta por Paulo Linhares se efetivaria por meio da criação de um espaço memorável em si mesmo e que também atuaria como catalisador da requalificação de uma área histórica. A construção de um edifício de linhas arrojadas na única área de Fortaleza em que restam conjuntos arquitetônicos com valor histórico revelou-se um dos pontos mais polêmicos do CDM. Como sintetizou uma jornalista, *"em geral, as críticas dizem respeito à monumentalidade do Centro, ao desrespeito com os casarões, à tentativa de pós-modernidade em detrimento do tradicional e à falta de referências locais"* (Peres, 1998b).

A opção pela monumentalidade significava fazer um edifício cuja imagem *"...seja clara, e que atinja a imaginação popular; que seja decifrável (...) – quer dizer, você vai embora e lembra dele; que pode ser um cartão postal"* (entrevista concedida pelo arquiteto Fausto Nilo Costa Jr. em 19/05/99). Mesmo tendo acarretado a demolição de

PERGAMUM
BCCE/UFC

quatro edificações do início do século – já descaracterizadas – o projeto arquitetônico do CDM contribuiria para a valorização do patrimônio histórico-arquitetônico, mediante um *"diálogo do novo com o velho"*:

> (...) então, a idéia seria a seguinte: um edifício novo que, superposto à malha dos antigos, criasse uma terceira situação. Essa terceira situação faria com que o novo edifício fosse uma provocação a uma melhoria de qualidade de uso dos velhos edifícios para ampará-los, porque a melhor forma de conservar é dar um uso, digamos assim, além de digno, um uso de visível utilidade para funções modernas, se não, derruba [inaudível]. Antigamente se acreditava que tombando se conseguia [conservar]; [mas] não, não é só isso, você precisa transformar a zona, tem que fazer com que o edifício ganhe mais sentido como ele é, para algum uso que sirva para a atualidade (...) (entrevista concedida pelo arquiteto Fausto Nilo Costa Jr. em 07/12/98).

Paulo Linhares concordava que havia uma carência de marcos identitários na paisagem urbana da capital cearense: por ter adquirido expressão econômica somente na segunda metade do século XIX, Fortaleza não contaria com um patrimônio histórico-arquitetônico comparável ao de outras grandes e médias cidades do Nordeste brasileiro, como Salvador, Recife, Olinda ou São Luís. Para ele, a preocupação com a destruição do patrimônio revelaria uma nostalgia por um passado que nunca existiu, sendo indicativa da necessidade de se criar, no presente, imagens memoráveis:

> o nosso déficit [de espaços públicos] também tinha uma característica: as pessoas gostariam de ter um espaço público que fosse lembrado, memorável. E tinha muito pouco: o Passeio Público, o teatro, ali aqueles prédios em torno da Secretaria da Fazenda, e vai rareando. (...) A própria experiência do centro, ali da Praça do Ferreira, tinha sido destruída, já há muito tempo. Então, essa tradição precisava ser construída. A tradição é uma invenção, tem até um livro [sobre isso], **A invenção da tradição** [coletânea organizada por Eric Hobsbawm e Terence Ranger] (...) (entrevista concedida por Paulo Linhares em 10/04/2000).

A preferência por uma obra de impacto é coerente com a interpretação que o próprio Secretário de Cultura fez sobre Fortaleza, cidade que se caracterizaria por uma *"disponibilidade permanente e incondicional para o futuro"* (Linhares, 1992; p.341). Para ele, essa disponibilida-

de já se revelaria no encontro da índia Iracema com o colonizador Martim Soares Moreno, personagens do romance de José de Alencar, o qual poderia ser lido como o *"mito da origem do Ceará"* (ibid., p. 106).

É interessante notar, na concepção do CDM e de seus equipamentos, a recorrência da menção a personagens mitológicos ou históricos. Essa tendência evidencia-se na denominação do centro cultural: Dragão do Mar foi o apelido dado pela imprensa do Rio de Janeiro ao jangadeiro cearense que veio a ser herói do movimento abolicionista e que deu nome também a uma das ruas onde viria se localizar o centro cultural[9]:

> "aquela rua ali, ela chama Rua Dragão do Mar, porque ali vizinho (...) era o lugar que guardava a jangada do Dragão do Mar. (....) [E]u sempre achei que esses grandes gestos simbólicos, históricos são importantes para pontuar um pouco uma comunidade. Então, eu comecei a trabalhar em cima desse projeto com esse marco, que é um marco topográfico, ali era o lugar do Dragão do Mar, naquela região ali era o porto" (entrevista concedida por Paulo Linhares em 08/03/99).

Pesquisa realizada em 1995 por para subsidiar a montagem de exposições previstas do Museu da Cultura Cearense do CDM enfatiza o "mito de Iracema" na formação histórico-cultural do Ceará. Vale notar que o romance de José Alencar se distingue de um mito, no sentido estrito (antropológico) do termo, já que se trata de um relato inventado pelo próprio autor (Montenegro, 1983). Não caberia, no escopo do presente trabalho, discutir as diferentes acepções desse conceito, tarefa considerada hercúlea mesmo por estudiosos da questão (Eliade, 1998; Menezes, 1986); é necessário, porém, destacar a utilização de referências mitológicas como fundamento de uma política cultural voluntarista, que visa à requalificação de uma área histórica. *Iracema,* nome também inventado por Alencar, é um anagrama de *América*, o que reforça a intenção, por parte do próprio escritor, de produzir uma história com caráter mitológico (Ponte et al., 1995; p.5), no sentido de uma narrativa sobre as origens de um povo. Ainda que não transmitida por fonte oral, sua disseminação e a utilização de seus personagens como marcos identitários

9. Francisco José do Nascimento (1839-1914), conhecido como Chico da Matilde, trabalhava no antigo porto de Fortaleza, no embarque e desembarque de pessoas e mercadorias. Foi demitido da função de Prático-mor por aderir ao movimento abolicionista, tendo liderado os jangadeiros num boicote ao tráfico de escravos para outras províncias, em 1881. A escravidão em Fortaleza foi abolida em 24 de maio de 1883 e no Ceará, em 25 de março de 1884 – quatro anos antes da assinatura, pela princesa Isabel, da Lei Áurea, que libertou os escravos no Brasil. Ver, a respeito, Morel, 1988.

PERGAMUM
BCCE/UFC

para importantes espaços da cidade permitem apontá-la como um elemento constitutivo da identidade cultural cearense (Linhares, 1992). Na verdade, a tendência no sentido de "mitologizar a história", mediante a promoção de imagens seletivas do passado, é comum em cidades novas, carentes de monumentos, como indicou Zukin (2000; p.88), apontando o exemplo de cidades americanas situadas na Califórnia e na Flórida.

No caso de Fortaleza, a abertura para o novo, ainda que tenha raízes na própria formação cultural do Ceará, é avaliada em termos bastante negativos pelos críticos do CDM, como exemplifica o seguinte depoimento de um arquiteto:

> (...) fica todo mundo gritando que a cidade de Fortaleza perde as suas características (...) quando, na verdade, é o próprio povo, a partir dos seus intelectuais – e no caso que estamos discutindo, a partir dos seus principais arquitetos – que vem contribuindo para a perda desta memória, para a perda destes conjuntos todos. (...).Talvez essa seja, realmente, a visão de patrimônio que se tenha, a novidade pela novidade, e se joga fora o que se tem porque não serve mais, não presta mais, está sempre associado a um momento de fome, de tristeza, de subdesenvolvimento. (...) Então, existe uma espécie de repulsa ao passado, de ojeriza ao passado (...) [O Ceará] não é um Estado colonial, ele não é um Estado em que essas tradições, essas questões estejam sendo repensadas no cotidiano; então, é um Estado que a sua face pode caber em qualquer articulação; qualquer tipo de nova idéia, nova proposta, pode brotar aqui. É como se o Ceará fosse um chassis, em que tudo pudesse ser montado (...) O Ceará se presta para tudo, porque não tem identidade, não tem uma essência. (...) [A]s pessoas enriquecem rápido demais, e também empobrecem rápido demais, e no momento que elas estão no apogeu, elas precisam ter um cacife, um pedigree, para penetrar no grand monde. E a arquitetura está servindo também para isso. (...) Porque essa arquitetura do pedigree é transportada para o mundo dos museus, dos centros culturais (...) mas não serve, de forma alguma, como expressão de uma certa cultura pública, ou da vida pública, ou de valores, assim, que não sei nem se conseguem ser explicados, como a cearensidade, a nordestinidade. (Entrevista com arquiteto, concedida em 10/05/99).

Nessa perspectiva, aplicar-se-ia à capital cearense o epíteto *"cidade sem nenhum caráter"*, que Bolle (1989; p.25) tomou emprestado a Mario de Andrade para caracterizar São Paulo – uma cidade que tam-

bém só viria a ter expressão demográfica e econômica nas primeiras décadas do século XX:

> Ao contrário das imagens prontas e cristalizadas do Brasil, a 'cidade sem nenhum caráter' mostra uma disponibilidade receptiva extraordinária, no bom e no mal sentido. **Paulicéia desvairada** é o canto de uma tribo de aborígenes urbanos, para a qual coisas, lugares e instituições não estão prontos, mas são ora erguidos, ora demolidos, como se o movimento fosse seu ritual predileto. (...) Superposição alucinante de paisagem urbana e do eu lírico que, por meio da cidade, tenta se decifrar a si mesmo.

A eterna busca do novo seria responsável, paradoxalmente, pela decadência prematura de cidades que não conhecem *"...a arte de envelhecer curtindo todos os passados"*, como seria o caso de Nova York, na visão de De Certeau (1999; p.169). Tal é também o juízo que Lévi-Strauss fez das cidades do Novo Mundo: querendo-se eternamente jovens, nunca atingem a maturidade, pois perdem o viço da juventude para se tornarem decrépitas. Referindo-se a Chicago (mas bem poderia estar falando de Fortaleza), ele afirma que "... *a única antiguidade a que ele* [o Novo Mundo] *pode aspirar em sua sede de renovação é essa modesta distância de meio século"* (Lévi-Strauss, 1996; p.92).

Contudo, alguns enxergam o CDM como expressão do lado "bom" – criativo e inovador – dessa "ausência de caráter" que identificaria Fortaleza. Assim, um dos arquitetos entrevistados atribuiu a uma tendência conservadora as críticas às formas ousadas da edificação:

> Pra mim, chocou muito o volume em si, que é enorme, uma volumetria que chega e assusta, e a forma, certo? (...) [E]u, por exemplo, não conceberia daquela forma. Mas a gente tem muito aquela postura, que diz o Caetano [Veloso] em Sampa: 'nada do que não era antes quando não somos mutantes', não é? Ás vezes aquela coisa nos choca, à primeira vista, mas você vai indo e absorve, certo? (entrevista concedida em 24/03/99).

Essa atitude, que se poderia chamar de crítica qualificada ou aceitação a posteriori, evidencia-se também na avaliação de um geógrafo, publicada em jornal local, a qual se refere ao CDM como *"uma enorme espaçonave que pousou na Praia de Iracema e, rapidamente, foi assimilado e querido por todos nós"*, tornando-se *"um espaço de referência"* (Borzacchiello da Silva, 2001; p.38).

PERGAMUM
BCCE/UFC

Outro arquiteto considera positivo o impacto do CDM sobre o patrimônio histórico-arquitetônico: *"O Dragão atraiu não apenas a recuperação das fachadas dos edifícios em sua volta, mas desencadeou um processo de reconversão de uso de sua circunvizinhança, com atividades recreacionais, artísticas e culturais que paulatinamente vão ocupando o casario"*. Opina que se não fosse a construção do Dragão do Mar, o casario de interesse histórico da área teria destino semelhante ao de outras partes de Fortaleza, como o centro: a demolição (Cartaxo, 2000; p.123).

Se entre os intelectuais encontram-se visões antagônicas, na mídia predomina um certo consenso, na direção de avaliações positivas. Por ocasião das comemorações do terceiro aniversário da inauguração oficial do CDM, um artigo publicado em jornal local apresentava um balanço altamente favorável: *"O local é hoje reconhecido internacionalmente e respeitado pelo público que já tem o Centro como lugar preferido para passear e se divertir* (...)." O mesmo texto destacava a importância do espaço para a divulgação de artistas nacionais, responsáveis por 92% dos espetáculos apresentados; a acessibilidade ao público em geral, configurada no fato de que 45,5% dos eventos foram gratuitos, e a inserção do Dragão do Mar no circuito turístico, por meio de sua inclusão em *"todos os roteiros culturais de congressos e feiras que acontecem no Estado"* (*Três anos de Dragão e eventos culturais*, 2002:2). Jornais de circulação nacional também têm publicado matérias elogiosas ao Dragão do Mar, que um jornalista de *O Globo* chamou de *"Beaubourg cearense"* (Osório, 2000) e uma jornalista da *Folha de São Paulo* considerou *"o maior trunfo do projeto de colocar Fortaleza no circuito cultural do país"* (Monaghesi, 2000).

Esse tom ufanista também transparece em avaliações de usuários do CDM, conforme foi constatado em levantamento realizado quase um ano após a abertura, em caráter experimental, daquele centro[10]: *"Uma das melhores coisas que já fizeram. Estrutura de 1.º mundo; "Lindo! Fortaleza estava precisando no âmbito cultural de diversão e exposições; "Um espaço que estava faltando para a cultura, oportunidade para ver a cultura do Ceará"*.

10. O levantamento exploratório do qual foram retiradas as avaliações citadas neste trabalho foi realizado nos dias 26 e 27 de junho de 1999, como parte da pesquisa Desenho urbano e imaginário sócio-espacial da cidade: a construção de imagens da "moderna" Fortaleza no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, realizada pela autora, com o apoio do CNPq. Foram aplicados 88 questionários com pessoas escolhidas ao acaso, com perguntas abertas e fechadas; destas pessoas, apenas três avaliaram negativamente o CDM.

Considerações Finais

Ainda que a economia cearense esteja numa estágio que poderia ser chamado de "modernização incompleta", a requalificação de áreas históricas na capital tem apresentado uma característica de "paisagem urbana pós-moderna" (Zukin, 2000), típica das chamadas "cidades globais". Trata-se da prevalência da liminaridade, ou seja, da mistura de funções e histórias, que coloca o usuário "a meio caminho" entre situações: ao contrário da tendência de ordenar e classificar, típica do urbanismo e do planejamento urbano modernistas, promove-se uma variedade ambígua de usos, combinando cultura e consumo, espaços abertos e fechados, inovação e memória, história e mito. Ainda que o resultado de tais combinações possa ser avaliado de formas antagônicas, do ponto de vista da identidade cultural, é inegável que, pelo menos no plano imaginário, o CDM logrou inserir o Ceará no "primeiro mundo", ou melhor, no "mundo globalizado".

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985, pp.113-156.

ARANTES, Otília B. F. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, Otília B. F.; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. *A cidade do pensamento único; desmanchando consensos.* 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000, pp.1-74.

BANCO MUNDIAL. *Redução da pobreza, crescimento econômico e equilíbrio fiscal no Estado do Ceará* (Resumo dos principais resultados e recomendações). Fortaleza-CE: junho de 1999, mimeo.

BARBALHO, Alexandre. *Modernização e espetacularização da cultura: os 'governos das mudanças' e suas políticas culturais (1987-1998).* Projeto de pesquisa, Fortaleza: 2000, mimeo.

BOLLE, Willi. A cidade sem nenhum caráter; leitura da Paulicéia desvairada de Mário de Andrade. In: *Espaço e Debates.* São Paulo: Ano IX, nº 27, 1989, pp. 14-27.

BONFIM, Washington L. S. *Qual mudança? Os empresários e a americanização do Ceará.* Tese de doutorado apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

BORZACHIELLO DA SILVA, José. O ano do dragão. In: BORZACHIELLO DA SILVA, José *Nas trilhas da cidade.* Fortaleza: Museu do Ceará, 2001, pp. 38-39.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas; estratégias para entrar e sair da modernidade.* São Paulo: Edusp, 1997.

PERGAMUM
BCCE/UFC

CARTAXO, Joaquim. *A cidade fatual*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2000.

CHOQUE DE CULTURA NO CEARÁ. Começa a era do Dragão. In: *Inside Brasil*, maio 1998, p. 31.

De CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. V. 1.In: *Artes de fazer*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

DIÓGENES, Glória. *Ciro Gomes: há algo de novo na modernidade?* Trabalho apresentado no XVII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu-MG, outubro de 1992, mimeo.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo, Perspectiva, 1998.

ESTADO DO CEARÁ. SECRETARIA DE CULTURA E DESPORTO. *Plano de desenvolvimento cultural 1995/1996*. Fortaleza, 1995(?).

_____. *Relatório técnico justificativo de inserção do Centro Dragão do Mar no Prodetur/Ce*. Fortaleza, 1996.

GONDIM, Linda M. P. *Clientelismo e modernidade nas políticas públicas: os 'governos das mudanças' no Ceará (1987-1994)*. Ijuí-RS: Editora Unijuí, 1998.

_____. Dessin urbain et imaginaire social: le rôle du Centre Dragão do Mar d'art et culture dans la production de l'image de Fortaleza, Brésil. In: MARTIN, Jean-Baptiste (Org.). *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Bresil et en France*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2001, pp. 157-174.

_____. O dragão da cultura contra a cidade partida; o Centro Cultural Dragão do Mar e a problemática do espaço público em Fortaleza. Ética, planejamento e construção democrática do espaço. In: *Anais do IX Encontro Nacional da Anpur*. Rio de Janeiro, maio de 2001b, pp. 922-935.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna; uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

JAMESON, Fredric. The cultural logic of late capitalism. In: JAMESON, Fredric. *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1995, pp.1-54

LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

LINHARES, Paulo. *Cidade de água e sal*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1992.

_____. Em nome de uma indústria cultural. In: *Inside Brasil*, maio 1998, p. 32.

MAIA, José Nelson Bessa. O relacionamento do Ceará com o exterior: evolução recente e perspectivas. In: AMARAL FILHO, Jair. *Fede-*

ralismo fiscal e transformações recentes no Ceará. Fortaleza: Inesp, 2000:235-264.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Prometeu e Pandora entre o espelho e a máscara ou: fantasia, ordem e mistério no moinho do sentido (Notas sobre mito e ideologia). In: *Revista de História*, São Paulo: USP, nº 118, jan./jul., 1986, pp. 97-159.

MONACHESI, Juliana. Fortaleza na rota das artes com Dragão do Mar e Alpendre. *Folha de SP. Folha Ilustrada*, 20 jan. 2000, p.1.

MONTENEGRO, Braga. Iracema – um século. In: ALENCAR, José. *Iracema; lenda do Ceará.* Fortaleza: Ed. Alagadiço Novo, 1983, pp.17-43.

MOREL, Edmar. *Vendaval da liberdade; a luta do povo pela abolição*. São Paulo: Global, 1988.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

OSÓRIO, Luiz Camillo. Centro Dragão do Mar, em Fortaleza, concilia mostras contemporâneas com o melhor da cultura popular. *O Globo*, 2.º Caderno, 11 fev. 2000, p.6.

PONTE, Sebastião Rogério; NEVES, Frederico de Castro & BARROSO, Oswald. *Temas histórico-culturais do Ceará; para o museu da cultura cearense do Centro Cultural Dragão do Mar*. Mimeo, setembro de 1995.

PERES, Ana Claudia. O Centro na berlinda. *O Povo,* Caderno *Vida & Arte,* 30 jul. 1998, p. 4B (1998b).

PUTERMAN, Paulo. *Indústria cultural: a agonia de um conceito.* São Paulo: Perspectiva, 1994.

ROSA, Antonio Lisboa T. da & ALVES, Francisco Ferreira. *Efeitos da globalização sobre a economia cearense.* Fortaleza: Iplance, 2001, mimeo.

SCHRAMM, Solange M. O. *Território livre de Iracema: nem só o nome ficou.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC, Fortaleza, 2002.

SOUSA, Vancarder Brito. O Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura: expressões de um lugar da modernidade. In: *Política e Trabalho,* João Pessoa, nº 16, set. 2000, pp.123-135.

TEIXEIRA, José Soares. Ceará, terra dos outros: uma avaliação dos governos das mudanças. Fortaleza, agosto de 1999, mimeo.

TRÊS ANOS DE DRAGÃO e eventos culturais. In: *O Povo, Caderno Turismo,* 25 abr. 2002, p. 2.

ZUKIN, Sharon. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In: ARANTES, Antonio (org.). *O espaço da diferença.* Campinas: Papirus, 2000, pp. 80-103.

PERGAMUM
BCCE/UFC

O movimento representado pelos esgotamentos, ressurgimentos e recomposições dos imaginários sociais deu o fio condutor para as pesquisas então iniciadas. O interesse por essa dinâmica foi, posteriormente, aprofundado a partir do estudo das imagens, mitos e narrativas que tornam inteligíveis os imaginários sociais urbanos, principalmente, mas não apenas, nas cidades de Lyon e Fortaleza.

Entendido como um sistema, uma relação, uma lógica dinâmica de composição de imagens – que permaneceriam ininteligíveis enquanto fragmentárias – os imaginários sociais foram analisados com base na identificação dos símbolos e mitos de que se compõem, e conforme o suposto de que é a organização destes últimos que confere sentido aos dados brutos da memória ou da percepção, tornando-as ao mesmo tempo autônomas e capazes de uma fecundidade que não é apenas reprodução, mas criação.

Esta coletânea é constituída, majoritariamente, por artigos de pesquisadores franceses e brasileiros envolvidos nesse esforço comum de pesquisa científica e que foram apresentados e discutidos no colóquio internacional Oralidade, Textualidade e Transformação dos Imaginários Sociais.

A histórica parceria entre Universidade Federal do Ceará e Universidade Lyon2 rende mais um importante produto intelectual. Na presente coletânea, os 19 textos reunidos investigam os imaginários sociais do Brasil e da França, debruçando-se sobre narrativas, mitos e imagens. Gestada no ambiente acadêmico, a obra é agora entregue à sociedade. Vai repartir os frutos de um trabalho competente, desenvolvido durante anos, de forma criteriosa, pelos pesquisadores da UFC e Lyon2 e, decerto, conduzirá a uma compreensão melhor do que somos, do que pensamos, e do que revelam os nossos mitos – os daqui e os de além-mar. É o contributo das Ciências Sociais para uma redescoberta mútua de brasileiros e franceses e para um aprofundamento dos laços entre esses dois povos, que em tantas ocasiões têm caminhado lado a lado nas trilhas da História.

René Teixeira Barreira
Reitor da UFC

On a trop souvent séparé ce qui relève de la tradition orale, de la culture écrite et des nouvelles expressions non directement discursives (comme les images télévisuelles). La confrontation entre les paroles, les textes et les images que propose ce livre est révélatrice des transformations des sociétés contemporaines. Ces transformations s'effectuent en grande partie - tant au Brésil qu'en France - dans la recomposition de l'imaginaire social. Elles concernent à la fois les domaines du politique, du religieux et de la création artistique.

Jean-Baptiste Martin
Doyen de la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie
Université Lyon2

Pontes EDITORES 20 anos

ISBN 9 788571 132320