

Cronos

REVISTA DO

PROGRAMA DE

PÓS-GRADUAÇÃO

EM CIÊNCIAS

SOCIAIS

Natal/RN

volume 1

número 1

janeiro/junho

2000



O Ensaio
de Luís da
Câmara
Cascudo na
Interpretação
da Cultura
Brasileira

Conto Popular:
o legado de uma tradição

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Natal - RN

volume 1

número 1

janeiro/junho

2000

ISSN 1518-0689

CONTENTS

EDITORIAL	9
CÂMARA CASCUDO DOSSIER	
Francisco Assis de Sousa Lima	
Popular short story: the legacy of a tradition	13
Gilberto Felisberto Vasconcellos	
The essays of Luís da Câmara Cascudo and their role in the interpretation of the Brazilian civilization	27
Ilza Matias de Sousa	
Câmara Cascudo and the History of our gestures; the man, a symbol	41
Augusto Guilherme Mesquitela Lima	
Portugal and África in the works of Câmara Cascudo	49
Vânia de Vasconcelos Gico	
Luís da Câmara Cascudo and the knowledge of tradition	55
ARTICLES	
Norma Takeuti (org.)	
Social challenges and socioclinical approaches: by V. de Gaulejac	75
Robert Austin	
Neoliberalism and post-dictatorial renovation in Chilean higher education, 1989-1997	87
REVIEWS	
Marcos A. da Silva	
BARTHES, Roland. <i>A Câmara Clara</i> . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997	107
Eleonora Tinoco Beaugrand	
GORZ, André. <i>Misères du present Richesse du possible</i> . Paris: Collection Débats/Galilée, 1997	109
ABSTRACTS OF DISSERTATIONS	113
BRIEFING OF THE AUTHORS	131
NORMS FOR THE PUBLICATION OF ARTICLES IN CRONOS	135

Cronos	Natal-RN	v.1	n.1	p. 1-142	jan./jun.	2000
--------	----------	-----	-----	----------	-----------	------

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Natal - RN

volume 1

número 1

janeiro/junho

2000

ISSN 1518-0689

SUMÁRIO

EDITORIAL	9
DOSSIÊ CÂMARA CASCUDO	
Francisco Assis de Sousa Lima	
Conto popular: o legado de uma tradição	13
Gilberto Felisberto Vasconcellos	
O ensaio de Luís da Câmara Cascudo na interpretação da cultura brasileira	27
Ilza Matias de Sousa	
Câmara Cascudo e a história dos nossos gestos: o homem, um signo	41
Augusto Guilherme Mesquitela Lima	
Portugal e África na obra de Câmara Cascudo	49
Vânia de Vasconcelos Gico	
Luís da Câmara Cascudo e o conhecimento da tradição	55
ARTIGOS	
Norma Takeuti (org.)	
Desafios sociais e abordagens sócio-clínicas: por V. de Gaulejac	75
Robert Austin	
Neoliberalismo y renovacion pos dictatorial en la educacion superior chilena, 1989-1997	87
RESENHAS	
Marcos A. da Silva	
BARTHES, Roland. <i>A câmara clara</i> . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997	107
Eleonora Tinoco Beaugrand	
GORZ, André. <i>Misères du present Richesse du possible</i> . Paris: Collection Débats/Galilée, 1997	109
RESUMOS DE DISSERTAÇÕES	113
DOSSIÊ DOS AUTORES	131
NORMAS PARA A PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS NA CRONOS	135
NORMS FOR THE PUBLICATION OF ARTICLES IN CRONOS	139

Cronos	Natal-RN	v.1	n.1	p. 1-142	jan./jun.	2000
--------	----------	-----	-----	----------	-----------	------

EDITORIAL

CRONOS configurava uma idéia. Com a publicação de seu primeiro fascículo, ganhou materialidade e agora o projeto se efetiva. A idéia irradia os desejos de muitos de nós de fazer dialogar as Ciências Sociais com as demais instâncias do conhecimento, na tentativa de promover encontros de uma produção acadêmica e intelectual em vários âmbitos. Uma das principais questões quando pensamos em publicar Cronos foi a escolha temática do primeiro número. Quando a escolha recaiu num dossiê sobre Luís da Câmara Cascudo que, em 1998, completava cem anos de nascimento, acirrando-se os trabalhos sobre sua obra e fomos convidados para organizá-lo, colocamo-nos em campo para reunir contribuições que pudessem, de fato, representar o ideário cascudiano, privilegiando reflexões de estudiosos que conhecessem a sua obra. Nossos agradecimentos aos autores pelo aceite ao nosso convite e pela reconhecida envergadura dos ensaios. Tais contribuições com certeza incentivarão a consulta à produção intelectual de Câmara Cascudo, intérprete de um pensamento universal que estudou a essência do ser humano, tendo como referência preferida a sua Cidade Natal, registrando seu cotidiano e construindo uma narrativa que leva a imaginação do leitor, para além do cenário que discorre nos seus mais de cem livros, três mil artigos e duas mil cartas. O núcleo da sua obra apreende suas próprias memórias e aquelas de outros personagens da história cultural, além da história do Rio Grande do Norte, sendo estes livros fonte obrigatória para qualquer estudo sobre o assunto. Como dizia-se etnógrafo, aí debruçou-se no registro dos contos, apreendendo as narrativas orais enquanto formação da coleção documental do folclore, para expressá-los na literatura oral. Quanto aos motivos folclóricos, tema que possibilitou a ampliação dos seus estudos sobre as constâncias e permanências, deteve-se nas características das manifestações socioculturais para alcançar os cenários do conhecimento da tradição. Esperamos que os recortes dados pelos colaboradores deste número inicial da Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN propiciem o alargamento dos horizontes de estudo da trajetória intelectual de Câmara Cascudo nas discussões da Cultura Brasileira.

Vânia Gico

Cronos	Natal	v.1	n.1	p. 9	jan./jun.	2000
--------	-------	-----	-----	------	-----------	------

CONTO POPULAR: O LEGADO DE UMA TRADIÇÃO

Francisco Assis de Sousa Lima - USP

Adere à narrativa a marca de quem a narra, como à tigela de barro a marca das mãos do oleiro. No ato de narrar intervém a atividade da mão que, com os gestos aprendidos no trabalho, apóia de cem maneiras diferentes aquilo que se pronuncia. Se a arte de narrar rareou, então a difusão da informação teve nesse acontecimento uma participação efetiva (Walter Benjamin, em O Narrador).

História de Trancoso não tem fim não, é assim como uma rima de violeiro que vai longe. Se a gente quiser modifica ela pra frente, outra hora faz terminação. Se pode findar uma e emendar outra no meio. A história de Trancoso é uma só, mas naquela a gente bota toda a quadra que quer e vai longe. (Cirilo Pedro da Silva, Mestre de "Maneiro-pau").

RESUMO

Estudo do conto popular do nordeste, especialmente do Cariri cearense, identificando-se a presença do contador de histórias e do público como elementos ativos e necessários. A pesquisa foi realizada através de viagens de coleta, abrangendo contato com informantes e suas histórias. Enfoca-se aspectos ligados a memória, atualidade do contar, a transmissão de valores e a visão do mundo no conto e na vivência. O saber narrar se enquadra como um lazer e uma arte onde a mensagem fica disponível e é apreendida segundo as expectativas e anseios do público.

ABSTRACT

This is a study of the popular short story in Northeastern Brazil, mainly in the Cariri area in the state of Ceará, where the presence of both the storyteller and the public are identified as active and necessary elements. Trips whose aim was to gather data and make contact with informants and their stories were the starting point for the research. Aspects such as those connected with memory, an updated way of telling the story, the conveyance of values, and the way the world is seen both in the short story and in existence are highlighted. Story-telling is seen

both as leisure and art where the message is available and is to be grasped depending on the expectations and will of the audience.

INTRODUÇÃO

A tarefa de levantar e estudar o conto popular do Nordeste, mais diretamente da minha região de origem, o Cariri cearense, remonta a 1979, quando esbocei um projeto de pesquisa para um Mestrado na área de Psicologia Social da Universidade de São Paulo. Dispunha então como referência básica, além da memória pessoal de serões e debulhas da minha infância rural, os *Contos Tradicionais do Brasil*, de Luís da Câmara Cascudo, livro que foi para mim uma espécie de pano de fundo para as “mil-e-uma noites” que eu imaginava e sentia pulsar nos confins do sertão.

Antes, entre 1970 e 1974, do Recife revisitava um Cariri “mítico”, ressoante naquelas distâncias em espaço e tempo, realizando viagens das quais resultaram uma mais estreita aproximação com o Reisado, a Lapinha, os cantos de trabalho, as cantigas de cegos, as *modas*, as *incelenças*, os benditos de romeiros e de penitentes, as cantigas de roda e as brincadeiras infantis, as adivinhações, os ternos de pífanos, os violeiros repentistas ou cantadores de viola, os dançadores de coco, as cerâmicas e os versos de feira, li-

dos ou cantados, os *dramas*, os “bonecos” de empanada ou mamulengo, as feiras, o mundo das *botijas* enterradas e das assombrações em noites de lua, no cotidiano das pequenas cidades, vilas, sítios e pés-de-serra. Um interesse assistemático pelo folclore exercitou-se aí.

A menos de um passo era possível localizar a presença do contador de histórias como ponto integrante dessa cadeia que aqui não termina nem se esgota, e a partir dele restaurar um veio perdido da história pessoal, atualizá-la em nova circunstância. Em 1975 e, posteriormente, em 1979, já em São Paulo, entrevistei dois contadores conhecidos daquela região, e a partir desse impulso inicial empreendi cinco viagens de coleta ao Ceará, de 1980 a 1983, abrangendo um contato com 37 informantes e totalizando um *corpus* de 182 histórias. Neste artigo farei um apanhado deste trabalho, publicado sob o título **Conto popular e comunidade narrativa** (Prêmio Sílvio Romero 1984).

PANORAMA TEÓRICO

Segundo Théo Brandão(1982), as cinco principais obras da contista brasileira incluem as de Cascudo (*Contos tradicionais do Brasil*), Sílvio Romero (*Contos populares do Brasil*, 1885, Lisboa e 1897, RJ), os contos coletados por Silva Campos (publicados na obra *O folclore no Brasil*, de Basílio de Magalhães), os *Contos populares e cantigas de adormecer*, de Lindolfo Gomes e as *142 histórias brasileiras*, de Aluísio de Almeida.

Atualmente, o nome de referência nessa tradição de coleta, classificação e estudo do conto popular é Bráulio do Nascimento, coordenador brasileiro do Projeto *Conto Popular e Tradição Oral no Mundo de Língua Portuguesa* e responsável pela organização de um primeiro catálogo de classificação dos contos brasileiros na perspectiva de Aarne-Thompson.

Para Cascudo, é o conto popular, dentre os materiais folclóricos, o mais expressivo e amplo e também o menos examinado, reunido e divulgado, constituindo-se um índice revelador de infor-

mação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica e social, além de guardar estreitas relações com a Psicologia. Nesse autor, a visão sobre o conto decorre de sua concepção abrangente da “ciência” do Folclore, onde é assinalado o domínio comum da “psicologia coletiva”, da “cultura geral no Homem, da tradição e do milênio da Atualidade, do heróico no cotidiano”, constituindo-se uma “verdadeira História Normal do Povo”, articulando-se a praticamente todas as disciplinas humanísticas, embora não se detendo, como ele mesmo diz, nestas “discussões substanciais”.

Segundo Alan Dundes (1962, p.59-60), até fins do século XIX, predominantemente, as explicações genéticas satisfaziam a definição da natureza do folclore. Afirmariam os “mitólogos solares” que materiais folclóricos seriam originários, em grande parte, da leitura poética de fenômenos celestes, como o movimento solar, feita pelo homem primitivo. Posteriormente, a “escola antropológica”, responsável pela noção de “sobrevivência”, estipularia que o folclore se “evolvera de fatos históricos e costumes primordiais”, constituindo-se de vestígios arcaicos preservados ao longo da evolução cultural. A teoria “mito-ritualística”, representativa desta corrente, segundo a qual todos os mitos advêm do ritual, implicava a questão circular, insolúvel, da gênese primária, de modo que os estudos passaram a incidir sobre o prisma preferencial do desenvolvimento evolutivo.

No método histórico-geográfico finlandês de estudo do conto – em cuja escola surge Antti Aarne, nome-marco no estabelecimento de uma linguagem unificadora do universo da contística –, o problema das origens é evitado, permanecendo a perspectiva diacrônica e a preocupação comparativa, comuns aos métodos anteriores de estudo do folclore (e, por extensão, do conto) mitológico e antropológico. Nele buscaram-se reunir todas as versões possíveis de um dado conto na tentativa de reconstrução da sua forma geral hipotética, não se procurando explicar como esta forma original teria surgido, importando sobretudo o processo de transmissão e o desenvolvimento evolutivo, o que implica a evidência de que o conto sofre variações à medida em que é transmitido.

The types of the folk-tale – a classification and bibliography, traduzido ampliado por Stith Thompson a partir da obra de Antti Aarne *Verzeichnis der Marchentypen* (FF *Communications* 3, 1910), cataloga várias centenas de histórias tradicionais correntes na Europa. Nessa obra, uma narrativa completa teria sido a base para cada tipo, mas o desdobramento da classificação em episódios ou motivos foi aplicado a alguns grupos de narrativa (histórias do ogro estúpido, de animais, e numerosas anedotas). Mais tarde, Stith Thompson encampou essa tarefa de classificação dos motivos em seu extenso *Motif-index of folk-literature*.

Na obra de Aarne-Thompson, os grupos principais dos tipos ou histórias completas distribuem-se em *Contos de Animais*, *Pilhérias e Anedotas*, sendo o maior deles um grupo intermediário dos *Contos Comuns* ou contos propriamente ditos, composto de histórias mágicas ou maravilhosas (em várias subdivisões) e religiosas, marcadas por elementos sobrenaturais; de histórias românticas que transcorrem dentro dos limites do possível; e das relativas ao ogro estúpido (nosso bicho-papão), cujo lugar na classificação é insatisfatório pelo entrelaçamento do maravilhoso e anedótico que lhe é comum, o que, por outro lado, as dispõe em proximidade no catálogo.

Em nosso meio, Câmara Cascudo, inspirado em Aarne-Thompson, classificou cem contos de acordo com a seguinte divisão: Contos de Encantamento, Contos de Exemplo, Contos de Animais, Facécias, Contos Religiosos, Contos Etiológicos, Demônio Logrado, Contos de Adivinhação, Natureza Denunciante, Contos Acumulativos, Ciclo da Morte e Tradição.

Vladimir Propp, no clássico *Morfologia do conto maravilhoso*, trabalhando uma amostra, selecionada ao acaso, de cem contos maravilhosos russos, verificou que somente pela análise de funções estruturais se poderia estabelecer um índice confiável de tipos: “Se existem tipos, não é ao nível em que Aarne os situa, senão no das particularidades estruturais dos contos que se parecem entre si” (1977, p.23).

Introduziu uma unidade mínima nova, a *função*, fazendo notar que os nomes e atributos das *dramatis personae* mudavam, mas não as suas ações. Descobriu que no conto maravilhoso observam-se trinta e uma funções possíveis e que a ausência de algumas delas não compromete a ordem das que permanecem nem o seu reconhecimento enquanto tipo estrutural. São estas as funções: afastamento, proibição e transgressão, interrogatório e informação, logro e cumplicidade, dano (ou carência), mediação, início da ação contrária, partida do herói, função do doador e reação do herói (prova), recepção do objeto mágico, deslocamento no espaço, combate, marca do herói, vitória, reparação do dano ou carência, retorno do herói, perseguição e socorro, chegada *incógnito* do herói, pretensões do falso-herói, tarefa difícil e tarefa cumprida, reconhecimento do herói e descoberta do falso-herói, transfiguração do herói, castigo ou punição do falso-herói, casamento (recompensa).

Além deste modelo que estipula a sucessão temporal das ações, Propp elaborou um segundo modelo, mais geral, ordenando as personagens, em número de sete e agrupando-as em *esferas de ação*: do *agressor*, do *doador*, do *auxiliar*, da *personagem buscada*, do *mandatário*, do *herói* e do *falso-herói*. Os elementos variáveis do contos, os *atributos*, ficam compreendidos pelo conjunto das qualidades externas das personagens: idade, sexo, situação, aparência exterior com suas particularidades. Sendo invariável a estrutura, o exame dos atributos é que permitirá a localização das marcas particulares à produção de um determinado contador, em seu lugar e em seu tempo, revelando seu imaginário e informando sobre uma cultura específica, sobre um estilo e uma ética.

Em revisão bibliográfica e crítica empreendida por Marie-Louise Tenèze sobre o conto maravilhoso, são levantadas especulações quanto à natureza do gênero, em várias direções. Uma delas, tendo por referência o folclorista suíço Max Luthi, dispõe sobre critérios estilísticos por meio dos quais, para o autor, se explicitaria a “forma interior” do

conto maravilhoso. Luthi classifica o estilo do gênero como “abstrato”, advindo daí uma consequência: importa o esclarecimento do plano das ações, em detrimento das motivações, que permanecem na sombra. Essa posição se concilia perfeitamente com aquela trabalhada por Propp, para quem importam os atos, suas consequências para o herói e para o desenvolvimento da intriga, e não o sentimento que porventura anime as personagens.

Para Luthi, o conto maravilhoso é uma obra poética que previne o acaso para melhor eliminá-lo, em virtude da estreita necessidade que liga “Dom” e “Prova”, em paralelo com a ampla liberdade que, segundo Propp, é inerente ao conto maravilhoso. Este autor estabeleceu a lei de *permutabilidade* de motivos e tipos, a partir da verificação de que as partes constitutivas de um conto podem ser transpostas a outro sem mudança alguma, inviabilizando a idéia de se considerar cada tema como um todo orgânico, independente em si mesmo.

Para Tenèze, o conto em seu núcleo de base orienta-se pela relação entre o herói e a situação difícil com a qual se confronta ao longo da ação, sendo este um critério constitutivo do gênero. Segundo Ruth Terra é no âmbito do conto maravilhoso que melhor se pode reconhecer a presença de uma estrutura lógica, que preside a narrativa popular como um todo. Nesta, as possibilidades de criação para o contador tradicional ou para o poeta popular se desenvolveriam nos limites da rotina cultural da sociedade na qual está inserido, não se podendo falar em arbitrariedade nesse domínio (Terra, 1977, p.1).

O livro de Bruno Bettelheim *A psicanálise dos contos de fadas*, credita aos contos de fadas um interesse psicopedagógico, na medida em que auxilia a criança a lidar com a problemática psicológica do crescimento e da integração de suas personalidades. O conto de fadas permitiria a explicitação de dificuldades inerentes à condição humana, com a vantagem de exprimir, modelarmente, a possibilidade de uma superação satisfatória da ação de heróis que, como as demais per-

sonagens, seriam “mais típicas do que únicas”. Esse autor chama a atenção para o fato de que nesses contos o mal é tão onipresente quanto a virtude, dualidade que coloca a questão moral e requisita a luta para resolvê-lo. A promoção da moralidade não residiria no fato de a virtude prevalecer, mas no dado de ser o herói mais atraente para a criança e de com ele se identificar em todas as suas lutas. Assim, a criança adequaria o conteúdo inconsciente às fantasias conscientes, num movimento que a capacitaria a lidar com este conteúdo, orientando-a para o futuro e para uma existência “mais satisfatoriamente independente”.

Numa outra linha de interpretação, baseada em C. G. Jung, Marie-Louise Von Franz parte do princípio de que os contos de fadas são a expressão mais pura e simples do inconsciente coletivo, representando de forma concisa e plena a própria realidade arquetípica e o processo de *individuação*. Como figura típica e arcaica, o herói representaria um modelo de ego funcionando de acordo com o Self, ao resgatar, através das peripécias desenroladas em cada conto, um dano primordial cuja resolução, sempre feliz, viria satisfazer as exigências subjetivas daquela instância integradora da personalidade.

O trabalho desenvolvido por Oswaldo Elias Xidieh em *Narrativas pijs populares* é um exemplo importante, entre nós, de um estudo sistematizado de textos orais em articulação com o universo sociocultural em que se integram e são produzidos. Centrando-se basicamente num corpo de narrativas de cunho religioso secularizado, o trabalho de Xidieh tem o mérito de refletir sobre o “momento social em que elas se justificam e funcionam”. Não restringindo sua visão a um grupo estrito de narrativas, o autor destaca a organicidade presente no conjunto da produção popular oral, caracterizando-o como uma unidade. Estabelece a filiação dos textos às elaborações religiosas pautadas em fontes eruditas, registra os valores sociais que neles se expressam e o modo como se acomodam “às vicissitudes da vida sócio-cultural que transcende o âmbito estritamente rural, caboclo e rústico”.

Englobando um total de 76 textos colhidos no interior de São Paulo e em alguns bairros da capital (seguindo classificação própria), Xidieh aborda sociologicamente um material folclórico assim considerado na acepção de “esfera de cultura” e de “fenômeno social”. Para ele, “o folclore não é um conjunto disparatado e descontínuo de valores e elementos de todos os tipos e nem separados cada um deles em compartimentos estanques” (1967, p.141). Neste sentido, sua obra aponta caminhos novos para o estudo do conto popular em nosso meio, numa perspectiva fértil porque interessada na função que a literatura oral, como um todo contínuo e orgânico, desempenha ao nível da representação popular em seu exercício cotidiano.

ÂMBITO DA PESQUISA

Um trabalho de reflexão conjunta, a partir de 1979, com Ruth Terra, conduziu-me à idéia de estudar o conto a partir de sua posição no interior de uma comunidade narrativa, ou seja, dentro da relação que se estabelece entre o contador e o público enquanto unidade interdependente e dinâmica; noutras palavras, procurando abarcar um processo de transmissão em que contador e público são objeto e sujeito mutuamente ativos e necessários. Segundo Tenèze (1964), a raridade das obras enfocando a comunidade narrativa liga-se ao fato de que cada vez mais o conto perde o seu papel vivo nas reuniões coletivas de divertimento e de trabalho.

O estudo procurou objetivar questões ligadas à memória, à atualidade do contar, à transmissão de valores e à visão de mundo implicadas no conto e em sua prática. Foi realizado um levantamento de contadores, do seu repertório, além de depoimentos e histórias de vida. Tendo ainda como intuito uma leitura sob o prisma da *adaptação exemplar*, isto é, da singularidade com que o conto é reelaborado por cada contador em sua circunstância e no seu contexto, procurei identificar traços sugestivos deste processo, que envolve reciprocidade entre os planos do real e do imaginário popular.

Neste sentido foi importante considerar, por exemplo, toda uma representação popular do Padre Cícero e sua inserção no mundo do contador, como exemplo vivo de transfiguração imaginária ou de *atualização da figura do herói*, o que parece constituir tendência universal, de grande valor no âmbito psicológico e mítico. Por outro lado, a figura do Padre Cícero em muito contribuiu para o intenso fluxo migratório do Nordeste à região do Cariri cearense, o que, dentre outros aspectos, a torna por assim dizer área-síntese do Nordeste.

Impressões obtidas a partir do contato com os primeiros informantes conduziram à adoção de um critério relativo de mapeamento, com a utilização de indicadores internos à amostra. Novos contadores foram referendados tendo por base o seu reconhecimento dentro da própria comunidade. Nos limites em que a pesquisa se deu, foi possível reconhecer que o sentido maior do conto se encontra na instância viva do seu requisito cotidiano: em seu fluir na imaginação e na consciência no momento presente, na sua *atualidade*.

ACHADOS E PERDIDOS

A noção de uma quebra de continuidade na transmissão do conto popular é reconhecida pela totalidade dos informantes. Algo desta prática permanece viva, ainda, pelo menos enquanto reminiscência ou acontecimento esparso, garantido principalmente pela memória dos velhos, os quais representam um percentual mínimo da população. Velhos que, muito em breve, não serão os de antigamente...

Possivelmente, o peso sobredeterminante da TV, para não computar, aqui, mudanças outras ocorridas no contexto econômico e sociocultural da região, inviabilizaria de antemão o reemprego da prática cotidiana do conto, até mesmo pelo condicionamento massificante exercido pelos modernos meios de comunicação. Estes novos recursos, como a TV (presente em todas as cidades do Cariri e em alguns setores rurais beneficiados pela eletrificação) e o rádio (a partir de 1937, no formato

de Serviço de Alto-Falantes, tendo sido inaugurada em 1951 a primeira rádio da região) são acolhidos com entusiasmo e há quem os incorpore positivamente.

Por outro lado, pode-se relembrar o desaparecimento de reuniões de trabalho propiciadas à veiculação do conto, as *debulhas*, hoje obsoletas, em virtude de mudanças nas técnicas agrícolas. Além de modificações culturais específicas, pelas quais respondem a implantação e disseminação de novas linguagens, mudanças outras no perfil regional acarretam a defasagem na prática do contar. Se os meios de comunicação de massa contribuem para a introdução de valores em que a informação e a opinião passam a predominar sobre uma troca mais efetiva de experiências, há que se pensar também no empobrecimento econômico e social como fator de prejuízo na sustentação mais conseqüente dos antigos valores.

Assim, o êxodo e a marginalização do homem do campo, sua miserabilização crescente, enfim, a falta de garantias sobre um mínimo vital perturba a capacidade de sintonia com os valores estáveis da tradição sob a qual este mesmo homem se abrigava. Tal como a infiltração de novas técnicas e linguagens, o empobrecimento econômico e social, responsável pela quebra de relações de vizinhança e de vivência comunitária, contribui decisivamente para a gradativa superação de práticas tradicionais de transmissão oral. No Cariri cearense tais relações não se acham de todo deterioradas.

Embora depoimentos venham registrar a carência de herdeiros da memória do conto e de sua prática, o contato com a população regional tornou patente que, extrapolando essa arte para além do âmbito estrito do conto, no seio dessa gente se preza a narrativa, fato observável na forma discursiva, fluente e movimentada com que os informantes em geral ritmam os seus relatos.

UM OFÍCIO ARTESANAL

Alguns informantes evocam a memória de grandes contadores de história na região, mas pre-

domina a sua localização no elemento doméstico da comunidade, onde indivíduos se autorizam e são eleitos agentes privilegiados dessa transmissão. Embora isto não sirva para descaracterizar uma “figura antropológica” do contador de histórias, permite enquadrá-la no círculo geral de uma ambiente humano onde todos compartilham, na medida das possibilidades, do interesse e do talento de cada um, de uma reserva de saber onde narrar é marca reconhecida.

A figura individual do contador importa menos. A este respeito pode-se fazer um paralelo frente a outros portadores de cultura popular, valendo referir, para tanto, dois estudos que dispõem algo neste sentido. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1958, p.62), em pesquisa sobre a dança de São Gonçalo, afirma que esta dança “não é elemento diferenciador dentro da comunidade”, ou seja, se um mestre de São Gonçalo participa de uma “elite” local, ou é por outras formas distinguido dentro da comunidade, isto não decorreria do fato mesmo de ele ser mestre, embora tal comenda exija qualidades pessoais. Estudando a literatura de folhetos do Nordeste, Ruth Terra (1983) entende que o lugar do poeta deve ser compreendido para além de uma figura personalizada de autor, apresentando-se este, antes, como intérprete fiel a uma tradição e aos seus valores e, por isto, responsável perante um público de cujo universo compartilha.

No Cariri e no Nordeste, contar histórias não é uma atividade remunerada. O contador de histórias não representa uma categoria profissional à parte, embora seu ofício comporte exigências de um fazer artesanal: empenho, técnica, estilo, singularidade e talento na repetição. Mas o contador não lança o chapéu às moedas, como o faz o embolador, o tirador de versos de feira, o cantador de viola e, de resto, os brincantes nordestinos. A “história de Trancoso” é lazer e é arte, mas antes de tudo é um fazer dentro da própria vida. Dá-se e circula como um objeto sem preço, valor de estimação.

Circulante como o anel que passa de mão em mão, o conto possui portadores. Não há quem o administre, senão o próprio público que o tenha

cultivado. É matéria de tempo livre, e é cadência no espaço lúdico da ocupação. Próximo do sonho, é sentinela da vigília. Fantasia e imagem, é também veículo do real.

O contador comparece aos terreiros e salas, acontece espontaneamente na oportunidade hospitaleira dos arranchos e pernoites. É pretexto nas reuniões familiares, em noites de sexta-feira da paixão, enquanto se espera a hora do galo. Estaria presente ao ritmo das debilidades. É ponto e contraponto nas conversas em noites, com cadeiras nas calçadas. Pode ir à roça, animar o trabalho nas feiras e nos eitos. Acompanha o viajante nos caminhos e travessias. Insinua-se nos lugares do acalanto, e é palavra tecida e rendada no colo de avós, rendidas ao pedido, ao convite e à cumplência dos netos.

A personalidade do narrador se afirma e se expande na hora de contar. Mas não se pode separar o conto do narrador, do seu universo e do seu público. Mesmo a eleição do repertório e o jeito como é transmitido se define junto ao público. Os recursos mímicos, as inflexões, o traço de humor, a ênfase normativa, as sugestões de mistério ou a suspensão narrativa são efeitos da técnica e da versatilidade do contador. No entanto, sua oportunidade, pontuação e eficácia orientam-se através e em função de uma escuta participante. Não falará o conto se não houver um meio que o solicite. E se é para este meio que se dirige, só falará *bem* enquanto integrar sua experiência cotidiana, religando-a às fronteiras da grande memória: a memória da tradição.

O processo narrativo não dilui a importância individual do contador. Relativiza-o, ao nível em que este se torna capaz de organizar um saber, transformá-lo até, mas nunca transtorná-lo: é aqui que se opera uma relação de vigilância coletiva. Mais do que por mera vigilância, o público assiste ao narrador e o respeita pela sua qualidade de doador e agente de uma transmissão.

Para Walter Benjamin (1980, p.62)

narrar histórias é sempre a arte de as continuar contando e esta se perde quando as histórias já não são mais retidas. Perde-se porque já não se tece e fia

enquanto elas são escutadas. Quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada. No momento em que o ritmo do trabalho o capturou, ele escuta as histórias de tal maneira que o dom de narrá-las lhe advém espontaneamente. Assim, portanto, está constituída a rede em que se assenta o dom de narrar. Hoje em dia ele se desfaz em todas as extremidades, depois de ter sido atada há milênios no âmbito das mais antigas formas de trabalho artesanal.

O mundo do conto não poderia ser outro, senão o mundo mesmo do popular. Mundo sem pátria, ou além de qualquer pátria, porque fundado sobre a linguagem coletiva. Mundo diversificado, aparentemente fragmentário, mas fecundo em sua heterogeneidade de formas. Resistente em suas normas e valores, intercomunicante em seu imaginário, e versátil. O mundo do contador é sua história, riscada também nas histórias que aí se contam.

VERTENTE EXEMPLAR

Em diferentes níveis de filiação histórica e de universo formal, o registro do “exemplo” pode ser verificado, de modo explícito ou entrevisto, no conjunto de contos coletados no Cariri. Tal afirmação pode ser aplicada à produção inteira do Nordeste e talvez do Brasil, uma vez que o elenco de textos presentes em coletâneas diversas, antigas e recentes, conservam entre si certa familiaridade temática e de linguagem.

Entendo não haver no processo de transmissão do conto popular um intuito normativo deliberado, isto é, não lhe assiste intencionalidade ostensiva em relação à *norma*, no sentido da apresentação de um axioma ou de uma lição moral, que parece caracterizar o universo da fábula. No conto, de cunho maravilhoso especialmente, a mensagem fica disponível e entregue ao ouvinte que a apreende segundo suas expectativas e anseios.

Encontram-se no *corpus* narrativas piedosas, especialmente aquelas que compõem o ciclo de “quando Nosso Senhor andava pelo mundo”, cujo teor por si mesmo religioso traz muito de

exemplar, onde o senso de *justiça* se elabora em conexão com o *sagrado*. Xidieh atribui a estes contos a função de preservar na sociedade “rústica” os “valores de um sistema consagrado pela tradição” e de inserir, na “sociedade rústica em mudança”, traços de “urbanização” e de “secularização” que emergiriam das narrativas pias reelaboradas, estas se oferecendo, por sua vez como “um quadro de referência para enfrentar e resolver problemas emergentes dessa mudança”. Dentre outros aspectos analisados, Xidieh sublinha o elemento da *hospitalidade*, constante em tais narrativas, enquadrando-o no espírito de *solidariedade*, valores cultivados pela comunidade “rústica”, embora dela não exclusivos, uma vez que “*moldados profundamente, para não dizer essencialmente, por um mundo que precede a formação de qualquer sociedade rústica no Brasil*” (1967, p. 90 e 144).

Três das narrativas tematizam o valor da hospitalidade e envolvem “lições” a São Pedro. Outras colocam à prova sua fidelidade, pondo-o em ridículo e desmascarando-o em sua tentativa de burlar o Senhor com ardis desonestos. Uma delas, de cunho humorístico, põe em evidência o valor do trabalho e da função atribuída ao homem de ser responsável pelo sustento doméstico.

Dezenas de outros contos, de caráter não religioso, apresentam a marca velada e por vezes a disposição explícita do exemplo. Uma panorâmica do temário evidencia, no campo semântico, uma série de registros que se acomodam perfeitamente à vertente exemplar, enquanto suporte de valores ou veículo de ensinamentos.

Há narrativas que incidem, admoestando, sobre vícios capitais ou mandamentos fora de um contexto narrativo apologético e religioso, traduzindo, possivelmente, a incorporação de valores cristãos que, por força histórica, consolidaram-se na comunidade para formar uma ética. Algumas desenvolvem-se em torno do orgulho e levam às últimas consequências o castigo imposto a quem o protagoniza. Outras se constituem num libelo contra o adultério. Vários contos que enquadram o tema do rico invejoso voltam-se claramente contra a usura. Diante das privações acarretadas pela pobreza é

sancionada a extorsão do rico pelo pobre, ou, o que é freqüente, geram-se narrativas no desfecho das quais o pobre é “justificado”. Há contos onde a ambição conduz a “laços” ou armadilhas, cujo fechamento trágico decorre da aliança involuntária e indireta com o demônio, que destrói para seu império as “vítimas” da ganância.

Outras narrativas inscrevem fórmulas, máximas ou provérbios que encerram cristalizações de uma sabedoria preceitual: “o bem se paga com o bem”; “mais vale quem Deus ajuda do que quem cedo madruga”. Em conto correlato o próprio informante ressaltou da história o caráter exemplar, sublinhando que toda oferta ou todo auxílio só frutificam quando prestados “em nome da providência divina”. Versões referidas, ligadas ao tema do “Justo Juiz” configuram histórias da “Justiça de Salomão”.

Outros contos organizam-se diretamente a partir da instância do *conselho*, o qual, embora oferecido de forma cifrada, garante àquele que o segue a vitória, no caso a realização feliz de sua trajetória de vida. As recomendações ou conselhos repetem-se de modo mais ou menos constante num grupo de narrativas: “não deixar atalho por arrodeio”, “não se hospedar em casa de homem velho casado com mulher nova”; “ver três vezes pra poder crer”.

Narrativas envolvendo atitudes dadas como típicas do comportamento feminino – a incapacidade para guardar segredos – orientam-se para situações em que a mulher é “exemplada”, isto é, punida severamente no intuito de regrar-lhe a conduta e combater a prevaricação. Igual postura é adotada em reação às mulheres ciumentas. Procedimento análogo pode ser visto em narrativas onde o “herói”, preguiçoso, é surrado pela mulher na situação inicial do conto; realizado o seu afastamento, e tendo falhado nas primeiras tentativas de superação da inoperância que o torna vítima, consegue, por obra de objetos mágicos obtidos como recompensa por serviços prestados, resgatar a posição de superioridade, depois de vingar o ultraje perpetrado pela mulher.

Há narrativas que literalmente, ou aparentemente, transgridem os valores abrigados pela tradição, sustentando-se pelo seu caráter facecioso ou anedótico, como é o caso daquelas onde o herói vence pela esperteza, de que é protótipo o ciclo de Pedro Malazartes e congêneres. Nestas, as ações do herói em geral exemplificam vinganças do mais fraco sobre poderosos exploradores, o que, reforçado pelo elemento anedótico, recuperam por assim dizer a ética em que se pauta o conto tradicional.

O VAQUEIRO QUE NÃO MENTIA

Estão incluídos, no *corpus*, contos correspondentes ao tema do “vaqueiro que não mentia”, constante da coletânea de Cascudo e amplamente estudado por Théo Brandão. Nesses contos o valor básico presente é o da *fidelidade*. Uma das versões que coletei, *João das Montanhas*, narra a história de um vaqueiro tido como homem de palavra por seu patrão, o qual confia àquele a guarda de um boi de sua estima, assumindo ao mesmo tempo, publicamente, ser o vaqueiro incapaz de mentir. Duvidando da existência de alguém tão fiel, um fazendeiro vizinho propõe uma aposta, empenhando sua propriedade, o que é aceito, na mesma moeda, pelo patrão do vaqueiro. O desafiante lança mão de um estratagema: envia sua própria filha à casa de João das Montanhas, uma vez sabendo-o solteiro, e recomenda que o seduza e exija, depois, comer do fígado do boi Azeitão. Assim ocorre, e quando a moça, estando grávida, diz do seu “desejo” de comer do fígado do boi, o vaqueiro reluta mas termina por atender, contrariado, a tamanha exigência. Posteriormente é chamado pelo patrão, que, como de costume, haveria de indagar sobre o boi. No caminho ensaia diversas respostas que julgava poder apresentar como desculpas pela morte do animal. Nenhuma delas, contudo, lhe era aceitável, até que resolve contar ao patrão a verdade sobre o acontecido. Na ocasião, achavam-se a postos ambos os contendores, que, diante da franqueza do vaqueiro em situação tão extrema, dão por encerrada a aposta. O patrão de João das Mon-

tanhas sai vencedor e este casa-se com a filha do fazendeiro vizinho, ganhando sua parte de terra.

Para Théo Brandão a história do vaqueiro que não mentia é

muito mais representativa das expectativas das culturas patriarcais e dos povos pastoris, que é ainda a de uma parte da nossa região, do que a dos próprios romances em que se celebram as façanhas e proezas e capacidades sobrenaturais de bois, cavalos e vaqueiros.

No mesmo estudo, o autor chama a atenção para a “ideologia de fidelidade e lealdade do vaqueiro ao fazendeiro”, que se articula à

manutenção de todo um sistema exploratório da pastorícia, ao lado naturalmente de outros agentes de natureza sócio-econômica: os sistemas de contrato de trabalho, o pagamento, não em dinheiro, mas em reses obtidas (Brandão, 1982, p.133-135).

No Cariri cearense prevalece ainda o sistema de “quarta”, de acordo com o qual o vaqueiro é pago com uma dentre quatro reses nascidas numa “manga” ou fazenda. Observa-se ainda uma relativa valorização social do vaqueiro que, habitualmente, é lavrador também, na qualidade de morador, rendeiro ou mesmo pequeno proprietário.

UMA ESTÓRIA DE AMOR

A novela *Uma estória de amor*, de João Guimarães Rosa, contém um interessante aproveitamento do conto *O vaqueiro que não mentia* e da *História do criador de porco*. O autor funde-os na boca da contadora de histórias Joana Xaviel. Duas versões que colhi da *História do criador de porco* resumem-se no seguinte: o compadre rico incumbiu ao compadre pobre cuidar do seu criatório de porcos. Premido pela necessidade, o compadre pobre passa a alimentar sua família com os porcos do compadre rico. Vendo o criatório diminuir, a sogra do compadre rico resolve flagrar o ladrão, escondendo-se dentro de um baú (ou oratório), o qual é levado propositadamente para a casa do pobre. Ao ver que os filhos do pobre estão a se fartar de carne, a velha revela em voz alta

sua descoberta. O compadre pobre, percebendo o ardil, mata a velha e diz ao rico ter sido morte natural. A velha é enterrada, o compadre rico interpreta a desgraça como castigo pelo “falso” que teria levantado ao pobre. Este ainda a expõe, depois de desenterrá-la, ao compadre rico, instruindo-o a enterrá-la de novo com os seus perences. O compadre pobre consegue, a partir deste recurso, espoliar a riqueza do seu patrão, invertendo-se a distribuição das posses.

Guimarães Rosa, em sua novela, situa a estima de um homem rico por uma vaca e a confiança que depositava sobre o vaqueiro. Na história, é a mulher deste último que “deseja” comer da carne da vaca, que é morta. Mas o vaqueiro mente quanto às razões da morte do animal, atribuindo-a a um acidente. Em seguida, a mãe do homem rico, ouvindo por acaso os filhos do vaqueiro pedirem pedaços de carne de uma tal “vaca Cumbuquinha”, descobre que aquele havia mentido. A mulher do vaqueiro envenena a mãe do rico, e ainda rouba as alfaías da velha, tornando-se rica. A história termina “com o mal não tendo castigo”.

O vaqueiro Manuelzão, personagem de *Uma estória de amor*, reclama no sentido de que aquela história não estaria bem contada, o que o inscreve no domínio de um saber vigilante, que compreende e integra valores fundamentais inalienáveis. “*Todos que ouviam, estranhavam muito: estória desigual das outras, danada de diversa. Mas essa história estava errada*”... Guimarães Rosa, conhecedor de ambos os contos, certamente não os fundiu de modo gratuito. Esta fusão lhe foi ditada pelo interesse de problematizar, em torno da personagem Manuelzão, sua condição de vaqueiro *de palavra*, fiel a um patrão rico e ausente e a sua busca de valores ligados à propriedade de terra e ao estabelecimento de uma família. Por outro lado, a manipulação dos dois contos pelo escritor informa sobre o seu conhecimento de fontes populares, das quais, com habilidade, se utilizou lançando mão, no caso, de narrativas que em sua novela adquirem um peso estruturante.

UM EXEMPLO MEDIEVAL

Um conto em especial, *O beato da travessia ou História da justiça divina*, distingue-se no *corpus* por constituir-se em narrativa exemplar dentre as exemplares, estando filiada à tradição do *exemplum*, gênero amplamente cultivado na Idade Média dentro de uma ótica cristã sob a qual servia como instrumento pedagógico e de aplicação doutrinária à apologética. Esta narrativa está catalogada em Arne-Thompson e corresponde ao Mt. 759 (*confirmação da justiça divina*). Trata-se de um tema estudado por Ruth Terra (1981) no artigo “O ermita e o anjo no Nordeste”. Segundo a autora, consta no Brasil uma única versão, publicada, embora incompleta, em *Contos populares do povo brasileiro*, de Aluísio de Almeida. Daí o valor da versão caririense. Por outro lado, a presença do tema no folheto História do homem que teve uma questão com Santo Antônio, objeto do referido artigo, demonstraria a circulação deste exemplo, no Nordeste, a partir, pelo menos, da Segunda década deste século.

De acordo com o mencionado estudo, a história d’O ermita e o anjo

remonta a fontes árabes e judaicas, será encontrada entre os padres do deserto, no século VI, e terá grande divulgação nos livros de exemplo do século XIII e em séculos posteriores, continuando a ser difundida em contos da tradição oral (na qual se inspiraram os autores do exemplum), e na literatura erudita.

É narrativa corrente em vários países, tendo sido registrada “nos séculos XIX e XX na Bretanha, Espanha, Portugal e Brasil”. A versão que disponho poderia servir como elo de uma cadeia, uma vez que, no Brasil, a versão publicada comporta apenas a situação inicial e o desfecho; falta-lhe o afastamento e os três episódios principais que constituem o corpo d’O ermita e o anjo.

Ao discutir a questão das fontes a partir das quais teria sido versificado o folheto relativo ao tema da confirmação da justiça divina, a autora acredita que o poeta popular poderia ter tido conhecimento da história por meio da tradição oral, levantando, como hipótese geral, ter este conhecimento advindo de

sermões de padres regulares, ou das pregações dos padres franciscanos, durante as Santas Missões, uma das formas pela qual a Igreja se fazia presente no interior do Nordeste, até começo deste século.

O folheto é analisado em relação ao contexto social em que foi produzido e, mais diretamente, em relação ao quadro da religiosidade popular ao qual se acha intimamente associado. Se o folheto pode ser compreendido, por um lado, a partir “da religiosidade popular do campo e dos valores aí vigentes, por outro, fornece elementos que esclarecem sobre estes valores e esta religiosidade”.

A versão que trago é a de um beato que “queria servir a Deus e só podia servir se fosse lá num canto oculto secretamente”, indo viver no meio do mato, a orar e fazer penitência. Acolhe em sua companhia um ladrão e assassino que decidira “virar beato”, no intuito de escapar à ação da Justiça por um crime que havia cometido. Naquele tempo, a “justiça era a justiça divina, era uma roda bem grande, uma campá”, e o rei ordenou que todos os habitantes do lugar fossem submetidos à prova. Sob a incredulidade e o protesto do beato, o seu companheiro foi três vezes alvo de acusação pela campá, e, em seguida, enforcado. Daí, o beato, certo de que a justiça de Deus não era reta, abandonou seu lugar de reclusão e de penitência e saiu sem destino. Adiante é abordado por um moço que propõe andarem juntos. No caminho, deparam-se com uma casa, onde são acolhidos. O novo companheiro rouba daquele que os hospedava uma salva de ouro, único objeto que restara de sua antiga riqueza. Esta salva de ouro é a seguir presenteada a um mau hospedeiro. Posteriormente, o acompanhante assassina um recém-nascido, cravando-lhe um prego na moleira. O beato, a estas alturas, temia ser morto, mas, não conseguindo escapar, prossegue em caminhada. Por fim, o moço ordena-lhe que cave a terra num certo lugar indicado, e, ao fazê-lo, descobre ali uma caveira. Em seguida são dadas as explicações para os atos: a caveira era a vítima do assassinato cometido pelo falso beato; a salva de ouro foi roubada do bom hospedeiro porque representava um bem que o prendia à terra e

que o levava e à sua família para o inferno; a mesma salva foi doada a um mau hospedeiro porque, estando este no inferno em vida, nada mais teria a perder; a criança foi morta porque, primogênito, seria objeto de um amor excessivo que iria torná-lo imprestável e capaz de botar toda a família no inferno. Revela-se o moço, então, ser o anjo-da-guarda do beato, a quem teria vindo confirmar que a justiça de Deus é reta. Neste momento o antigo beato abre os olhos e se acha no lugar onde estivera, durante mais de vinte anos, passando de novo a orar e fazer penitência, sem mais duvidar da justiça de Deus.

A narrativa caririense, segundo Ruth Terra, está mais próxima do espírito dos textos medievais – ao buscar explicações no além – do que os contos populares recentes, onde as explicações são buscadas na terra. A fortuna deste *exemplum*, no Nordeste, deve-se, possivelmente, ao fato de compor-se a uma pregação em cuja tônica apocalíptica era importante a temática do inferno, na qual se veiculava uma ambígua idealização da pobreza. Elementos de *adaptação exemplar*, como a tradução de “ermita” em “beato”, (e, dentre outras, a transformação do anjo em “anjo-da-guarda”, tão presente na experiência cotidiana da religião popular) é compreensível pela sua constância no mundo de onde provém a nossa versão. Esta *adaptação*, cujo detalhamento não vou apresentar aqui, obedece a um critério de diferenciação de elementos do conto, proposto por Propp. Segundo ele, a forma universal é anterior à forma nacional, o que é válido para todos os registros folclóricos e não apenas para o conto popular.

NOTA FINAL

Em seu cerne, as narrativas correm em paralelo a toda uma visão, idealizada, de valores prescritos dentro da comunidade. No universo do conto, o sofrimento e a privação não são escamoteados. Antes, são assumidos enquanto condição inevitável ao destino humano, havendo abertura para a sua superação. Se são mínimas as possibilidades de êxito em virtude das dificuldades que se impõem sempre em grau máximo, a vitória se reveste da

mais plena realização. Os sinais desta vitória se estabelecem como carta marcada no perfil imediatamente reconhecível de cada personagem. É assim que o falso-herói importa tanto quanto o herói à narrativa, porque em torno dele se completa a rede de ações e conseqüências que se arma no conto, como um jogo cerrado, sem margem para falsificações.

As instâncias do bem e do mal, do perseguido e do perseguidor, o sentido da dívida e do merecimento são respondidas em forma direta, sem concessão ou ambigüidade. Esta produção aponta para a noção de justiça que, em nível geral e simbólico, é índice constante dos contos, seja de modo explícito, como em narrativas de exemplos, seja de modo implícito, como se acha no conto maravilhoso, em cujo âmbito aquela noção aparece transfigurada através de um senso de equilíbrio urdido ao longo dos processos de reparação de carências e danos, cumpridos invariavelmente.

No seio da comunidade narrativa a circulação do conto popular é suporte de uma fala formadora e universalizante, uma vez que incide sobre valores angulares retransportados ao cotidiano regional, em sintonia com a experiência da tradição. Para que esta transmissão se sustente, faz-se necessário que garantias mínimas de sociabilidade se verifiquem.

Na região em estudo, as condições de vida da população ainda permitem que a prática do conto não padeça por completo de desfalecimento. Apesar do empobrecimento agravado por anos seguidos de seca, da desruralização crescente e da tendência à monocultura e à concentração de terras, o Cariri se destaca, no contexto do Nordeste, por uma relativa estabilidade. As boas disposições climáticas e de solo, o tipo da divisão das propriedades, dentre outras condições, também de ordem histórica, favorecem a fixação do homem e o não esvaziamento completo de relações comunitárias indispensáveis ao estabelecimento da cultura de base oral.

No Cariri de hoje, como vimos, a memória do conto se manifesta latente. O conto vem perdendo seu lugar polarizador diante de um públi-

co outrora fiel; a atual geração vem se voltando para outras formas de atração cultural, de novos valores. Mesmo assim, ela pode ser buscada não apenas ao nível de ressonância, como se confirma na consolidação de um imaginário, alimentado num movimento em que intervém a ação conflitiva e alicerçadora do real.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - AARNE, Antti, Thompson, Stith. *The types of the folktale, a classification and bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1928. (FF Communications, 74).
- 2 - ADOTEVI, Stanislas. *Négritude et négrologues*. Paris: Union d'Éditeurs, 1972. Les musées dans les systèmes éducatifs et culturels contemporains.
- 3 - ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem do nordeste*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1964.
- 4 - BENJAMIN, Walter. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. O narrador. (Os Pensadores).
- 5 - BETTELHEIM, Bruno. *A psicanálise dos contos de fadas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- 6 - BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1979.
- 7 - BRANDÃO, Théo. *Seis contos populares no Brasil*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF; Maceió: Univ.Federal de Alagoas, 1982.
- 8 - CABRAL, Irene Esmeraldo. *Mudanças sociais: Crato, antes e depois da energia elétrica*. Hyhyté, Crato-CE, n. 8, 1980.
- 9 - CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- 10- _____. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

- 11- CARVALHO, José. *O matuto cearense e o caboclo do Pará*. Pará: Oficinas Gráficas Jornal de Belém, 1930.
- 12- CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Edições de Ouro, [19--].
- 13- _____. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- 14- _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 4. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979.
- 15- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- 16- DUNDES, Alan. O estudo estrutural dos contos populares. *Revista brasileira de folclore*, Rio de Janeiro, n. 4, set./dez. 1962.
- 17- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- 18- FIGUEIREDO FILHO, J. de. A cultura caririense e o Colégio Agrícola do Crato. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, n. 27/30, jun. 1968.
- 19 - _____. *Folguedos infantis caririenses*. Fortaleza, IUC, 1966.
- 20 - FIGUEIREDO FILHO, J. de; PINHEIRO, Irineu. *Cidade do Crato*. Rio de Janeiro: MEC/Serviço de Documentação, 1955.
- 21- FRANZ, Marie-Louise Von. *A interpretação dos contos de fadas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- 22 - GRAMSCI, Antonio. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- 23 - LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto popular e comunidade narrativa*. Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- 24 - LIMA, Jackson da Silva. *O folclore em Sergipe*. I – Romanceiro. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1977.
- 25 - AS MIL e uma noites. São Paulo: Saraiva, 1961. 8 v.
- 26 - NASCIMENTO, Bráulio. As seqüências temáticas do romance tradicional. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, n. 15, maio/ago. 1966.
- 27- _____. *Romanceiro tradicional*. Rio de Janeiro: MEC/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1974. (Cadernos de Folclore, 17 [1.série]).
- 28- PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. *O folk-lore pernambucano*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.
- 29 - PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: IUC, 1963.
- 30 - PROPP, Vladimir. *Édipo à luz do folclore*. Lisboa: Editorial Veja, [19- -].
- 31- _____. *Morfologia del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1977.
- 32- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Sociologia e folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Livraria Progresso, 1958.
- 33- ROMERO, Sílvio. *Contos populares do Brasil*. Lisboa: Internacional, 1885.
- 34- ROSA, João Guimarães. *Manuelzão e Miguilim*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964. Uma história de amor. (Corpo de Baile, 3).
- 35- TENÈZE, Marie-Louise. Le conte populaire français: réflexions sur un itinéraire. *Arts et Traditions Populaires*, Paris, n.3-4, jul./dez. 1964.
- 36- _____. Du conte merveilleux comme genre. *Arts et Traditions Populaires*, Paris, n.1/3, jan./set. 1970.
- 37- TERRA, Ruth Brito Lemos. Notas sobre estórias de folhetos e conto popular, ou sugestões para análise e classificação da narrativa popular brasileira. In: ENCONTRO DE FOLCLORE DA PARAÍBA, 2., 1977, Cabedelo. *Anais...* Cabedelo, PB: 1977. Datilogr.

- 38- TERRA, Ruth Brito Lemos. O ermita e o anjo no Nordeste. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n.23, 1981.
- 39- _____. *Memória de lutas: literatura de folhetos do Nordeste (1893-1930)*. São Paulo: Global, 1983.
- 40- TERRA, Ruth Brito Lemos; ALMEIDA, Mauro W. B. A análise morfológica da literatura popular em verso: uma hipótese de trabalho. *Revista do IEB*, São Paulo, n.16, 1975.
- 41- THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk-literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1955-58. (Prefácio).
- 42- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Contos e histórias de proveito e exemplo*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1974.
- 43- VIANA, José Máximo. *Planejamento participativo e ação social da Igreja*. Sudene Circ. Interna, ago. 1982.
- 44- XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas pias populares*. São Paulo: USP/ IEB, 1967.

O ENSAIO DE LUIS DA CÂMARA CASCU DO NA INTERPRETAÇÃO DA CULTURA BRASILEIRA

Gilberto Felisberto Vasconcellos - Universidade Federal de Juiz de Fora/MG

RESUMO

Estudo das fontes da cultura popular, através de ensaios, como forma literária, do escritor e pesquisador Câmara Cascudo. Análise de suas investigações etnológicas, folclóricas e históricas, caracterizando a nossa cultura, bem como a função do folclore na sociedade. Registra ainda as permutas culturais de cada etnia formadora da civilização brasileira ou seja identificadas nas tradições portuguesas, indígenas e africanas.

ABSTRACT

The study surveys the sources of popular culture based on essays — as a literary form — written by researcher and writer Câmara Cascudo. It is an analysis of his ethnological, folkloric and historical investigations that characterize our culture and the role of folklore in society, as well. Furthermore, it records the cultural exchange of the ethnic groups that gave rise to the development of the Brazilian civilization, that is, rooted in Portuguese, indigenous and African traditions.

O ensaio foi o gênero literário em que Luís da Câmara Cascudo materializou seu excepcional talento de pesquisador e escritor, evidenciando em vários livros a predileção pelo “senhor Montaigne”, francês que leva a fama justa de ter inaugurado o estilo ensaístico na cultura ocidental, ou seja, o lugar da interpretação profunda sem necessidade de resposta ou certeza para determinarmos problemas. Se através desse critério podemos situar alguns trabalhos de cunho biográfico e memorialístico de Luís da Câmara Cascudo, *O Tempo*

e *Eu*, *Gente viva*, *Prelúdio e Fuga do Real*, *Ontem*, *Amigo Thaville*, *Canto de Muro*, *O Livro das Velhas Figuras*, *Viajando o Sertão*, *Em Sergipe D'El Rey*, convém, no entanto, alargar o critério de definição do ensaio, para nele incluir pesquisas e investigações etnológicas, folclóricas e históricas, tais como *Vaqueiros e Cantadores*, *O Marquês de Olinda e Seu Tempo*, *Meleagro*, *Anúbis e Outros Ensaio*s, *Jangada*, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, *A Religião no Povo*, *Superstição e Costumes do Brasil*, *Tradição*, *Ciência do Povo*, *Rede de Dormir*, *História da Alimentação no Brasil*, *Ensaio de Etnografia Brasileira*, *Sociologia do Açúcar*, *Made in Africa*, *História dos Nossos Gestos*, *Conde D'Eu*.

Inúmeros os temas, os problemas, as questões abordadas por esses livros, apresentando inegável interesse universal, todavia o que pretendemos aqui delimitar é o modo como o eminente escritor do Rio Grande do Norte interpretou a cultura brasileira, sem estabelecer rígida clivagem entre experiência popular e erudita, mas levando em conta a distinção de *anthropos* e *ethos*, com objetivo de caracterizar, através daquilo que Sílvia Romero denominava “filosofia da História”, em sua *História da Literatura Brasileira*, a inserção particular do Brasil na civilização ocidental.

Ao sublinhar o lugar proeminente do ensaio de Luís da Câmara Cascudo, como reflexão eivada do inevitável lastro subjetivo e com estilo original de escrever, não intencionamos classificá-lo como *homo literatus*, no qual a imaginação alçaria vôo alheia à circunstância empírica. Atento a esse perigo, ele fez questão, em vários livros,

de avisar ao leitor que não permitiu “a imaginação suprir o documento” (*Dicionário do Folclore Brasileiro*, quarta edição, 1970), assim como no prefácio da primeira edição de *Locuções Tradicionais no Brasil* (Fundação José Augusto, 1970), assinala que “reler e lembrar foram os fundamentos. A feiticeira imaginação não colaborou. Nem a remiscência erudita alistou-me, de caldeira e pendão no doctus cum libro”.

Prefaciando em 1948 seu amigo potiguar Veríssimo de Melo, *Advinhas* (incluído em *Folclore Infantil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1985), ele deixa claro que é preciso afastar a dogmática para ser folclorista: nenhuma classificação deve constituir tabu. “*Tudo no folclore existe, in actio e não in potentia*”. No intróito, escrito em 1972, à *Religião do Povo* (in *Superstição no Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1985), retoma o mesmo mote: “*Em verdade vos digo que a imaginação não participa da minha narrativa*”.

O Brasil “*ignoto Deo*”, etnologicamente falando, tal qual a ele se referiu em *Cultura e Civilização*, ganhará uma abordagem empenhada em trazer à tona a particularidade cultural do país, sem que o autor perca de vista o caráter universal do folclore, advertindo – com didática e clareza inexcedíveis – que todos têm coração, mas o ritmo cardíaco é diferente em cada um. Não se trata apenas de pôr em relevo as permutas culturais entre o Brasil e o mundo (o cuscuz é árabe, o frango veio da Europa, o quiabo da África, o beijo nasceu na Ásia, a roda é européia, a mandioca amera), mas sim de incluir sempre o fator regional, de acordo com a frase lapidar de *Civilização e Cultura*: “*o homem é universal fisiologicamente. Psicologicamente é regional*”.

Um aspecto recorrente na prosa cascudiana é o vínculo fundamental do folclore com a região. Afrânio Peixoto o chamou de “provinciano incurável” (*Gente Viva*). O folclorista aceitou o epíteto como verdadeiro, dedicando o livro *Civilização e Cultura* aos “professores provincianos do Brasil universitário”. A disciplina do folclore nunca perderá de vista o binômio tradição e região. Luís

da Câmara Cascudo escreve em *Literatura Oral no Brasil*: “*entende-se por tradição, traditio, traden, entregar, transmitir, passar adiante o processo divulgativo do conhecimento popular ágrafo*”. A coordenada geográfica é fundamental no folclore. Em sua pioneira abordagem etnológica da Divina Comédia, *Dante Alighieri e a Tradição Popular no Brasil* (Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1963, Porto Alegre), Luís da Câmara Cascudo não dispensa, no capítulo “Os Carneiros do Banquete”, a informação biográfica: “*Tendo sido criado em fazenda de gado, no alto sertão do Rio Grande do Norte, tantas vezes testemunhei a irresistível obediência maquinal do rebanho de ovelhas*”.

Nomes da Terra. É notória a preocupação cascudiana com o significado cultural do Rio Grande do Norte e do Nordeste. Em seu livro *Tradição Ciência do Povo* (Perspectiva, São Paulo, 1971), alude às “*enfermidades folclóricas*” passadas na infância para justificar o modo tão peculiar de pensar a lógica da superstição, talvez o mais forte sentimento impregnado na cultura popular. É o mistério do gênio trabalhando na província, a que se refere o escritor Américo de Oliveira Costa citando Ernest Renan (*Viagem ao Universo de Luís da Câmara Cascudo*, Rio de Janeiro, 1969).

Luís da Câmara Cascudo diplomou-se na “life university” do folclore. Em *Tradição Ciência do Povo* conta: “*Como fui filho único, doente e triste, amamentou-me o leite de todas as crendices populares*”. Ele se apaixonou pelo estudo da cultura popular em 1918, porém é preciso lembrar o fato tantas vezes sublinhado por ele mesmo: o folclore é que se interessou inicialmente por Luís da Câmara Cascudo. Do folclore chegou à erudição, e não ao inverso.

Padeci todas as enfermidades folclóricas, espinhe-la-caída, cobreiro, entalo, dormir de olhos abertos, como os coelhos, mijo de maritaca, frieira por ter pisado em cururu, verruga por apontar estrelas (*Tradição Ciência do Povo*).

A cultura popular entrou em perfeita sintonia com a sua vida, de modo que o folclore para ele não é uma descoberta aprendida em biblioteca, e sim convivência com o povo do Nordeste, de cuja simbiose gerou a mais rica memória do Brasil.

Ao mestre Cascudo caberia todo o direito de afirmar: “o folclore c’est moi”. A síntese do erudito e do popular se processa menos pela biblioteca do que pela convivência com a cultura popular do Rio Grande do Norte. Recordemos a saborosa entrevista de 1964 concedida a Pedro Bloch:

Nunca me interessei pelo folclore. Ele é que se interessou por mim. Mário de Andrade não podia compreender. Pensava que eu tinha sido levado à cultura popular pela erudição. Mentira! A cultura popular é que me levou a esta. Por esta sala já passaram Juscelino e Villa Lobos. Mas aqui também vieram Jararaca e Ratinho.

O elemento primordial da região se conecta ao procedimento acústico-visual, de quem ouviu e viu muitas coisas, sem que nenhuma leitura lhe sugerisse indagação, pesquisando das águas aos ares, centena de volumes, duzentas plaquetas e incontáveis cartas espalhadas pelo mundo. Sua adolescência no sertão oeste do Rio Grande do Norte, “antes das rodovias e da luz elétrica. As velhas estradas eram paralelas e não perpendiculares ao litoral”, conforme escreveu em *Tradição Ciência do Povo*. É mister deixar claro que nos ensaios de Luís da Câmara Cascudo sempre deparamos com a idéia de que o folclore não é uma manifestação cultural confinada ao mundo rural, expressão do analfabetismo ou fruto da miséria, nem deve ser entendido como alguma coisa pitoresca, anedótica e exótica, assim como não é um espetáculo arcaico à margem da vida real. Equívoco supor que o desenvolvimento econômico eliminaria o folclore, como se este não resistisse à introdução da maquinaria na agricultura; de resto, as superstições florescem no universo urbano-industrial.

A superstição não é índice de retardamento mental. Luís da Câmara Cascudo cita Montaigne: o espírito humano é “*un grand ouvrier de miracles*”, alertando ao mesmo tempo que o astronauta quando pisou na lua levou uma pata de coelho. Enfim, para Luís da Câmara Cascudo, a indústria não mata o folclore, assim como o fato folclórico é anterior ao conflito entre capital e trabalho. “*Ciência da psicologia coletiva, cultura*

do geral no homem, da tradição e do milênio na atualidade, do heróico no cotidiano, é uma verdadeira história normal do povo”, assim define a disciplina do folclore, prefácio aos *Contos Tradicionais do Brasil* (editora Itatiaia, 1986).

Luís da Câmara Cascudo nunca saiu para morar fora de Natal. Poderia morar em São Paulo, Rio de Janeiro, Luanda, Lisboa, Brasília, Paris. Deve ter recebido convites sedutores, mas não aceitou, preferiu viver no Nordeste, afirmando com esse exemplo a possibilidade cultural da região, determinante em seu perfil literário, citando no mesmo plano o ex-escravo Fabião das Queimadas tanto quanto Goethe ou Leo Frobenius.

Em várias ocasiões conta que 40 por cento aprendeu lendo, 60 por cento aprendeu ouvindo. Daí a frase inesquecível: “*Ouvir o povo vale uma universidade*”. Andar às vozes. Função precípua do ouvido, pois impossível seria pesquisar o Brasil pelos escritos e letreiros semi-apagados dos monumentos. Vocação do povo para exteriorizar ritmos.

Em *Locuções Tradicionais no Brasil* recolhe 500 palavras ouvidas (e não lidas), através de um convívio de meio século com o povo. O sertão vivido por ele falava a língua de Gil Vicente. O sertão Idade Média, sem água gelada, sem fotografia e sem luz elétrica. Em *Gente Viva* evoca seu amigo Guimarães Rosa, tratado por Sagarana, que não gostava de conversar sobre Bonn, Paris, Londres, Nova York, mas sim a respeito do mutum mineiro com as repercussões lingüísticas de Azurara, João de Barros, Diogo do Couto e Camões.

Luís da Câmara Cascudo é filósofo da linguagem. Fraseologia nacional. Folclore é língua. Estudo das frases feitas. “Cré com cré e lé com lé”. “Sopa no mel”. “Não dar-se por achado”, etc. O vocábulo *tradução* significa transmissão oral. Ficando surdo, ele mesmo disse que a surdez cria pelúcia ao pensamento. D. Dahlia lhe protegeu das notícias ruins. Durante 40 anos professor em Natal, primeiro no Liceu, depois na Universidade do Rio Grande do Norte. Professor mesmo depois de morto. Resumiu assim sua biografia: “*ensinou e escreveu. Nada mais lhe sucedeu*”.

Viajou duas vezes à Europa e uma vez à África, de que resultou o livro *Made in África*, etnologicamente idêntico às conclusões expostas em *Meleagro*. Em algum livro, que não temos agora à mão (será *Prelúdio e Fuga do Real?*), escreveu que “viajar é bom, mas ter viajado é melhor ainda”. O que comove Luís da Câmara Cascudo é o imaginário da viagem, tanto que às vezes a impressão é de que ele estava aqui como espectador quando Cabral desembarcou em Porto Seguro.

Vale recordar a mensagem fundamental contida em *História da Alimentação no Brasil*: a fome não foi trazida pelos marinheiros bem nutridos de Cabral, assim como não existia fome entre os índios.

Luís da Câmara Cascudo pesquisa o que havia para comer – o “cardápio indígena” – antes da vinda do europeu. Tenta escrever a quatro mãos com Josué de Castro, o autor de *Geopolítica da Fome*.

Em 1940 me apaixonei pela alimentação. Não estava pensando em hidratos de carbono ou proteínas. Queria era a história da comida. Tentei seduzir Josué de Castro para escrevermos juntos a história da comida brasileira. Mas ele estava mais preocupado com o que o homem deixa de comer, com a fome. Os povos escolhem determinados alimentos e, mais tarde, a ciência vem provar que o povo tinha razão, embora na hora estivesse contrariando a ciência.

O tópico da alimentação é determinante no saber do folclore, para o qual o estômago vem antes da linguagem, o fagos precede o fonos, verdade anunciada na epígrafe bem humorada de *História da Alimentação no Brasil*: “Papagaio não comeu? Morreu”. No Brasil, onde vinga o “recentismo sem data” (*Religião no Povo*), impressiona, como sublinha Luís da Câmara Cascudo, os *old times*, dos quais é testemunha e documento durante o século XX, espécie de memória autoral do povo, não obstante o anonimato coletivo característico da tradição folclórica. Em *História da Alimentação no Brasil*, informa que “a imagem síntese da alimentação antiga era a panela. Da moderna é o abridor de latas”. Um médico de Recife, Wanderley Guilherme, chamou-o de “alquimista do cotidiano”, definindo tão

bem a ciência direta do folclore: *crono sem clio*. No dia-a-dia contemporâneo, é visível a preocupação cascudiana de mencionar com frequência a Arca de Noé, ou senão o exemplo da ausência da noção de dilúvio entre os nossos aborígenes.

Dar adeus ou saudar com a mão agitada, costume gestual, não tem idade, mãos e braços falando antes da palavra (*História dos nossos Gestos*). Luís da Câmara Cascudo dedica um ensaio etnológico, de feição metafísica, ao cotejo da maçã com a banana, “Banana no paraíso”, tendo em mira a emergência do Brasil no mundo em 1500. Referindo-se ao Gênesis, anuncia a seguinte tese: “a maçã é pomologicamente impossível no paraíso”. A fruta que Eva comeu não era a maçã, e sim a banana, vocábulo africano, sinônimo de órgão viril, que está em nosso cotidiano como a fruta-engana-fome.

“Musa paradisíaca” (*Ensaio de Etnografia Brasileira*), a banana é a fruta mais popular no Brasil, com inequívoca conotação supersticiosa: o miolo da banana apresenta a figura geométrica da cruz. É por isso que o homem do povo não a corta nunca de modo transversal. No *Dicionário do Folclore Brasileiro*, verbete “Bananeira”, assinala que, “quando vai dar cacho, a musácea geme como uma mulher em dores de parto”. Para corroborar a idéia de que o alimento, além de sua função nutricionista, torna-se espírito e matéria de superstição, ele cita o pernambucano Pereira da Costa no *Dicionário do Folclore Brasileiro*:

A bela musácea, conhecida pelo nome vulgar de bananeira, tão comum entre nós, em suas variadas espécies, é um vegetal que remonta às origens da criação do mundo – porque Adão e Eva comeram dos seus frutos no paraíso terreal; e, efetivamente, a sua origem asiática, magistralmente discutida e comparada por Alph De Candolle e a sua classificação botânica de musa paradisíaca, imposta pelo sábio Lineu, autorizam, não há dúvida, a popular legenda.

Trabalhando sozinho, nenhuma secretária, batendo direto na máquina de escrever, Luís da Câmara Cascudo demora 40 ou 50 anos no preparo de alguns livros, *História dos Nossos Gestos*, *Histó-*

ria da Alimentação no Brasil, Religião no Povo. Foi menino rico, adolescente também rico, mas na mocidade – estudando em Salvador, no Rio de Janeiro e no Recife – fica pobre. Seu pai perde o que tinha. Volta para Natal. Aposenta-se como professor universitário. Ele adorava citar o velho Timbira do Juca Pirama: — “meninos, eu vi!” Morando em Natal, não quis deixar o encontro das águas entre o Potengi e o Atlântico. De propósito, colocamos reparo no recurso aquático, pois a água é quase onipresente no estilo do autor de *A Jangada*, as “três traves atadas entre si”, como ele a definiu. Muitas vezes para compreender a unidade aglutinadora do folclore como resultado da tríade étnica, lança mão de metáforas fluviais, leito dos rios, onde cada afluente é soberano, sendo impossível identificar na foz as águas dos rios confluentes.

Num estudo intitulado “Folclore do Mar” (*Ensaio de Etnografia Brasileira*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1970), assinala a maior importância do rio que do mar.

No Brasil do século XVI, o mar não determinara nenhuma lenda impressionante e no fabulário ameraba não havia seres fantásticos, morando nas águas salgadas. Todas as superstições mais poderosas eram fluviais e lacustres.

Resulta daí a onipresença das águas dos rios conformando seu estilo de escrever. Embora desconectados uns dos outros, os rios se encontram no imaginário, servindo não raro de correio para os estudiosos do folclore, assim as águas do rio Lima em Portugal desembocam no Capibaribe de Pernambuco, o rio Potengi se desloca até o rio Piabanha de Petrópolis, de acordo com o estudo do folclorista Francisco de Vasconcellos, (*Do Potengi ao Piabanha*), que manteve correspondência com Luís da Câmara Cascudo a partir de meados dos anos 60.

A ênfase aqui dada à importância da região tem por objetivo mostrar que Luís da Câmara Cascudo regionaliza o universal – e vice-versa, tendo como mediação o imprescindível *copyright by nacional*, expressão usada por ele em “Da Poesia Narrativa no Brasil” (*Ensaio de Etnografia Brasileira*).

Acrescente-se que, paralelamente ao registro e interpretação dessas transmigrações culturais, vai se configurando ao longo do tempo, sobretudo a partir de 1939, com a publicação de *Vaqueiros e Cantadores*, um inventário analítico sobre a magnitude de cada contribuição étnica, tendo como ponto inicial o desafio repentista popular, momento decisivo em que avulta, na ensaística de Luís da Câmara Cascudo, a preocupação em conceituar a natureza da miscigenação cultural, porque estudará o Brasil popular de ponta a ponta, sabendo qual o lugar e a função do folclore na sociedade, depois de escrever, em 1940, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, reafirmando que antes havia publicado em 1939 sobre os “*aedos de chapéu de couro*” em *Vaqueiros e Cantadores*, livro que impressionou os mais inteligentes e rigorosos pesquisadores contemporâneos de cultura popular, a exemplo de um Roger Bastide ou de um Mário de Andrade.

Vaqueiros e Cantadores. A crítica musical cascudiana inquietou o paulista Mário de Andrade, que reagiu através da sociologia de Roger Bastide, afirmando que o desafio repentista brasileiro era de origem africana. O folclorista do Rio Grande do Norte teria se equivocado ao defender a tese de que o desafio nordestino é grego. Mário de Andrade, escrevendo em 1944 sobre o jeito nasal de cantar, não concorda com Luís da Câmara Cascudo por ter passado “*uma enorme decompostura na voz e na maneira de cantar dos cantadores nordestinos*”. Isso porque Luís da Câmara Cascudo, em *Vaqueiros e Cantadores*, escrevera dos cantadores: “*voz dura, hirta, sem maleabilidade, sem floreios, sem suavidade*”.

Para Mário de Andrade, o mestre potiguar estaria fazendo crítica preconceituosa ao avaliar o cantador nordestino sob o prisma do belo canto de escola. Dispensável reiterar que Luís da Câmara Cascudo estava coberto de razão em seu enfoque sobre o desafio dos vaqueiros nordestinos. Mas

aqui não é o momento adequado para tecer considerações acerca dos ciúmes de Mário de Andrade em relação ao camoniano “saber de experiência feito” do pesquisador Luís da Câmara Cascudo, que hospedara em sua casa o intelectual paulista na década de 20, antes deste escrever a rapsódia *Macunaíma* (Veríssimo de Melo, *Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo*, editora Vila Rica, Belo Horizonte, 1991).

Luís da Câmara Cascudo escreveu uma história de Mossoró, concordando com a formulação de Amadeu Amaral (citada por Américo Pellegrini Filho, *Antologia do Folclore Brasileiro*) de que a unidade brasileira é psicológica, não étnica. Como a psicologia da nossa gente tem raízes regionais, não se pode falar do corpo e da alma do Brasil sem aprofundar o *ethos* regional. Isso porque a cultura popular não existe sem inserção numa determinada região. Impossível referir-se aos mitos culturais sem a geografia e seu condicionamento regional. Por exemplo: Lobisomem no norte, saci pererê no sul. É por isso que a disciplina do folclore não perde de vista o binômio região e tradição.

Em sua viagem pelo Nordeste (1928-29), Mário de Andrade escreveu sobre o coqueiro potiguar Chico Antônio, mas pouquíssima coisa sobre Luís da Câmara Cascudo que o hospedou em Natal, cidade em que o poeta paulista fechou o corpo num catimbó. Convém lembrar que Luís da Câmara Cascudo começou a se interessar pelo estudo da cultura popular desde muito cedo.

Em 1918 apaixonei-me pela cultura popular, vivendo-a, procurando-a, amando-a; um colega de magistério pediu minha demissão ao governador Juvenal Lamartine porque era indignidade de um professor do Ateneu Norte Rio-Grandense andar indagando lobisomem e estudar catimbó, enrolado com os ‘mestres’ e os juremais miríficos. (Tradição Ciência do Povo).

Em 1928 Mário de Andrade tinha 34 anos, Luís da Câmara Cascudo estava com 29 anos, jovem escritor prefaciado por Rocha Pombo e editado por Monteiro Lobato. Em 1968 Gumercindo

Saraiva coletou e publicou os artigos de crítica musical (*Cascudo, Musicólogo Desconhecido*), escrevendo desde a década de 30 sobre Bach, Beethoven, Mignone e Haeckel Tavares, de modo que antes da publicação, em 1939, de *Vaqueiros e Cantadores*, Luís da Câmara Cascudo era um excelente crítico de música.

No livro *Meleagro*, temos o esclarecimento de sua relação intelectual com Mário de Andrade:

Creio que antes de 1928 estaria eu dando campo ao catimbó em Natal, contagiado pelas reportagens de João do Rio às religiões suplementares na capital federal. Em 1928, dezembro, Mário de Andrade (1893-1945), meu hóspede, fechou o corpo com um mestre freqüentador de nossa chácara. Pagou vinte mil réis e narrou a proeza em crônica que não conseguiu reconquistar.

O que pretendemos pôr em relevo é que subjacente à questão da origem da poética dos repentistas nordestinos, a rigorosa pesquisa de *Vaqueiros e Cantadores* representou um marco ou ponto de inflexão importante na obra cascudiana, sobretudo no que tange à interpretação da cultura popular brasileira como um todo, posto que não convém perder de mira que somente no Brasil temos o privilégio de possuir um *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de A a Z. Ora, dicionário significa língua, linguagem, sistema, enfim, a totalidade, de modo que essa totalidade sociocultural é uma realidade lingüística com base no folclore, portanto, a indefectível via de acesso ao conhecimento do povo brasileiro.

Pedindo colaboração aos amigos pesquisadores de todo o Brasil, Luís da Câmara Cascudo redigiu em 1952 o monumental *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Aos 41 anos de idade publicou, em 1939, *Vaqueiros e Cantadores*, investigação que lhe possibilitou o entendimento da base ibérica das manifestações culturais populares, remando pois contra a tendência interpretativa reinante no país junto aos sociólogos, antropólogos e estudiosos do folclore, divididos em geral entre africanistas e indianistas. Não é por acaso que, sem intenção polemística, mas dando seu recado, escreve já em 1940 o prefácio de *Geografia dos Mitos Brasileiros* (prêmio João Ribeiro, 1948, Academia Brasileira

de Letras), em que reforça a descoberta anterior sobre o primado euro-ibérico em *Vaqueiros e Cantadores*, reforçando-a quanto à contribuição étnica e conformação dos mitos pelo Brasil inteiro: Jurupari, Curupira, Anhangá, Boitatá, Tupã, Ipu-piaras, Lobisomem, Mula-sem-cabeça e Mães-d'água. Referindo-se a estes mitos, informa Luís da Câmara Cascudo:

Não há nenhum que se arrogue a ter imunidade. Mito negro apenas atino com o Quibungo. Euro-peu puro, não avistei. Indígena 100%, idem. No máximo, ou no mínimo, são continentais.

Focalizando os mitos da Bahia, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, explicita quase em tom confessional o cerne de sua interpretação cultural, diferenciando-se das muitas abordagens africanistas que medram no Brasil pós-1930. “Meio saturado das leituras que ao negro entregam o domínio mental popular, dificilmente me fui desenganando entre as positivas demonstrações contrárias”. Refere-se a um trabalho seu de 1937 sobre catimbó, macumba e feiteiros (“Novos Estudos Afro-Brasileiros”), publicado no Rio de Janeiro. Décadas depois temos a publicação de *Meleagro* (Agir, 1978, Rio de Janeiro, 2ª edição), subtintulado “Pesquisa do Catimbó e Notas da Magia Branca no Brasil”, em que observamos idêntica preocupação presente em *Geografia dos Mitos Brasileiros*, estabelecendo a origem do processo de encantamento na cultura popular: “Feitiço da Grécia em mãos africanas”.

A propósito, que retenhamos a frase lapidar e esclarecedora: “Feito pelo negro não se deduzo negro o feitiço”. Não há dúvida quanto à base portuguesa nos despachos, ebós, canjerês:

O colono português trouxera suas superstições e as semeou no Brasil inteiro. Essas superstições fazem o lastro essencial às nossas credences e constituem a percentagem decisiva.

Ao contrário do que muitos africanistas defendem, Luís da Câmara Cascudo assegura em *Meleagro*:

Os processos da feitiçaria, catimbó, bruxaria, no Brasil, são mais de oitenta por cento de origem européia. São os processos das bruxas e bruxos que a Santa Inquisição perseguia e queimou.

A continuidade estabelecida da Grécia e Roma nos catimbós e feitiçarias tem por objetivo fixar o milênio na atualidade, ou a contemporaneidade do milênio, que é uma das características do folclore, tantas vezes sublinhada por Luís da Câmara Cascudo em vários livros.

Foi no decurso das pesquisas de fundamento empírico que o folclorista do Rio Grande do Norte chegou à conclusão de que o negro não é o elemento essencial das manifestações culturais populares, corrigindo em *Geografia dos Mitos Brasileiros* “o exagero dos africanistas”, exagero que talvez seja fruto da má-consciência de alguns estudiosos, por causa da presença durante séculos da escravidão e da exploração da mão-de-obra africana.

Nesse sentido, o ensaio *Geografia dos Mitos Brasileiros* é o divisor de águas, porque nele é visível o propósito de demonstrar que, mesmo na Bahia, objeto de estudo de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Manuel Querino e Edison Carneiro, o “mito, na relação de seu processo de presença e finalidade, deve, rara, fortuita, parcamente ao negro...” Resulta daí a límpida conclusão:

Na Bahia, os mitos de maior divulgação pertencem aos europeus e indígenas. São o lobisomem, a mula-sem-cabeça, o batatão, batatá ou biatatá, as mães d'água, confundidas com os cultos iorubas, o Zumbi, que é uma espécie de curupira ou de feiteiro, etc.

Destarte, em todas as regiões, o material etnológico apresenta contingência maior de mitos euro-ibéricos, seguidos dos indígenas e depois dos negros. Em capítulo que recebe significativamente a denominação “A Relação Étnica nos Mitos Brasileiros”, Luís da Câmara Cascudo, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, oferece-nos uma reflexão primorosa e sistemática sobre nossa formação sobrenatural. “Os mitos brasileiros – escreve – vêm de três fontes essenciais: - Portugal, Indígena e África. A colocação é proposital e na ordem da influência”.

Neste mapa mítico de predominante coloração euro-ibérica, não devemos perder de vista a advertência: “Portugal era, geograficamente, histórica e etnologicamente, um resumo da Europa. Suas conquistas na Ásia e África trouxeram-lhe mais lendas que especiarias”, fazendo distinção

entre mitos “gerais”, “primitivos” e “secundários”, valendo-se da referência ao lobisomem, “*que trota, cada sexta-feira, por todos os Estados do Brasil*” – diferentemente do caipora e do saci-pererê, com atuação restrita a determinadas regiões – para provar a origem peninsular da nossa formação mítica. “*Os mitos portugueses ou por eles trazidos têm direito às prerrogativas de domínio*”. Em seguida, vem o percentual tupi-guarani, cuja língua nhengatu era mais usada até o começo do século XVIII.

Finalmente o negro africano, que colaborou no “ciclo da angústia infantil”, não teve a mesma influência “nos espíritos maduros”, a despeito de seus ritos religiosos, da dança e de alguma música. Para o entendimento dessa relação étnica, convém recorrer à síntese formulada por Luís da Câmara Cascudo: “*Como o negro é mais receptível que o indígena, vemos que a influência aborígine é poderosa na Amazônia, e a influência negra não é decisiva na Bahia.*” Valendo a mesma coisa em relação a Pernambuco e Minas Gerais, não obstante a densidade populacional africana.

Em suma, para que não haja dúvida quanto a essa classificação cascudiana, que fornecerá o substrato de sua interpretação sobre a psiquê brasileira, citemos o seguinte trecho de caráter conclusivo: “*Em relação aos mitos, como os tentei recensear, a distância entre os três elementos étnicos é a que media entre cinco, três e um, Portugal, indígenas e negros africanos*”.

Essa taxonomia dos mitos não é estática, mas sim dinâmica, dando ênfase ao mestiço, ao mameluco, ao elemento condutor que se espalhou por todos os quadrantes do país, revelando aí dois fatos essenciais: “o fácies ambulatório, infixo, irregular” dos mitos e os “vasos comunicantes” entre eles. Salta aos olhos a recorrência, em trabalhos posteriores à *Geografia dos Mitos Brasileiros*, da fixação do predomínio euro-ibérico, a exemplo de *Contos Tradicionais do Brasil* (Itatiaia, Belo Horizonte, 1986), onde se lê:

A proporção entre os elementos indígenas, africanos e brancos é 1:3:5. Tantos indígenas e africanos

justapõem-se de maneira indecifrável. Ciclo do jabuti, ciclo da micura ou da raposa, nos indígenas brasileiros e nos negros bantos e do Sudão, idênticas. Nos dispensamos argumentar que o português está na África, residindo, casando, brigando, morrendo, nascendo, comendo, contando histórias, desde quinhentos anos. A irradiação é contínua, infiltrando-se no folclore negro.

Em *A Literatura Oral no Brasil* (José Olympio, 1952), surpreendemos a mesma preocupação em destacar a “permanência portuguesa” e o processo de troca de estórias populares, através da “teoria de vasos comunicantes”, acrescido da referência ao sincretismo e ao “cock-tail oral”, para, a partir daí, caracterizar a mentalidade coletiva.

Como a unidade brasileira será mais psicológica que étnica, num feliz reparo de Renato Almeida, a nossa literatura oral participa dessa despersonalização racial, recebendo com indiferença democrática os elementos vários, mental, racial, cultural, ambiental, rítmico.

O leitor poderá perceber nos ensaios de Luís da Câmara Cascudo, além da investigação das fontes da cultura popular, a atenção voltada para a unidade cultural e religiosa do povo brasileiro. Que observemos esse trecho de *Literatura Oral no Brasil*, depois de afirmar que todos os mitos cristãos vieram de Portugal:

A individualização da fauna demoníaca noturna coincide em Brasil-Portugal. Curioso que a influência africana toda-poderosa nos domínios do sobrenatural, não criado mas ampliado pelo pavor negro, não haja dado a maior sinonímia diabólica e sim o português, com seus centos de nomes para denominar ao anjo-mau.

Se, por um lado, o símbolo de feitiçaria no catimbó é grego, por outro lado, todas as crenças convergiriam em Cristo, porque a mentalidade popular reproduz a catequese cristã iniciada no século XVI – eis a mensagem fundamental contida no livro *A Religião no Povo* (Imprensa Universitária da Paraíba, João Pessoa, 1974), reforçando a idéia defendida no século XIX por Silvio Romero (*Contos Populares do Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1985), segundo a qual

incontestavelmente o português é o agente mais robusto de nossa vida espiritual. Devemos-lhe as crenças religiosas, as instituições civis e políticas, a língua e o contato com a civilização européia.

Um aspecto que merece vir a ser realçado, quanto à convergência de posição entre os ensaios *Vaqueiros e Cantadores*, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, *Literatura Oral no Brasil* e *A Religião no Povo*, é que Luís da Câmara Cascudo não atribui à repressão ou à violência imanente ao processo colonizador o motivo essencial do domínio espiritual e religioso euro-ibérico.

Em *A Religião no Povo* afirma que “*mães-de-terreiro, babalorixás fazem questão de sepultura e exéquias católicas. Céu do padre eterno e não de Olorum*”. Diríamos que a catequese cristã foi aceita sem contestação:

indígenas e negros não defenderam os santos de seu sangue e cor. Não houve mártires da fé, esculpido em bronze e ébano. Mantiveram as defesas mágicas e não os atos programáticos do culto tribal.

Isso significa que o predomínio da liturgia cristã não resultou de uma estratégia utilizada pelos negros diante dos maus tratos dos colonizadores portugueses, ou seja: a estratégia de desfrancizar-se para subir na hierarquia social.

Em *Sociologia do Açúcar* escreve Cascudo: “*sabemos todos que as altas hierarquias dos candomblés pedem extrema-unção, encomendação e sepultamentos ortodoxos*”. Na verdade, a adesão ao catolicismo, segundo Luís da Câmara Cascudo, não foi fruto de alguma técnica de mobilidade social, embora não deixe de assinalar o mistério que envolve o processo de aculturação no Brasil, sobretudo a acentuada presença da religião cristã no nascimento da mentalidade popular, isto é, “o esmalte unificador do catolicismo”. Várias formulações nesse livro sobre a religião no povo poderiam ser citadas em colaboração à tese da persistência da mentalidade cristã e euro-ibérica no Brasil. Citemos, pois, algumas delas, porque aí se encontra a chave ou o segredo de sua interpretação da cultura brasileira.

1 – “*O português quinhentista foi base e cúpula dos fundamentos religiosos no Brasil*”.

2 – “*Apesar das negativas, mais retóricas e demagógicas que realísticas, o português não está apenas no sangue e na voz mas constituindo uma*

permanente-motora no mecanismo da mentalidade popular”.

3 – “*A catequese infiltrou-se na mentalidade brasileira nas manhãs do século XVI e segue marcha sem solução de continuidade. O curso complementar ministrou-o, através do tempo, a cultura popular, oral e anônima, modeladora do homem coletivo e do homem particular em sua silenciosa meditação*”.

4 – “*O português é que trouxe a vivência do morto para o Brasil*”.

Estas citações bastariam para provar a impregnação euro-ibérica na psiquê popular brasileira. No entanto, é mister acrescentar a diferença específica entre o português colonizador, aqui no Brasil, e em outros lugares em que esteve, de acordo com o cotejo estabelecido por Luís da Câmara Cascudo em *A Religião no Povo*.

Quando, de 1583 a 1590, o jesuíta Fernão Cardim visita o Brasil amanhecendo, de Olinda a Piratinin-ga, reencontra Portugal na alimentação, costume, e mesmo na mentalidade popular nascente. Depara o que não veria na Índia, os santos no povo e a fé nas almas. Esse inalterável matiz cristão possuirá no Brasil sua máxima intensidade, como não se verificaria, ainda hoje, pelas províncias ultramarinas, incluindo Macau e Timor. Nenhum desses povos nascera depois da vinda do colonizador, como o brasileiro de 1501, cujas mães ameríndias e pais portugueses assistiram juntos à missa de Porto Seguro, rezada por Franciscano, antes que os filhos fossem gerados.

Aí está, em síntese, o que antes o mestre Luís da Câmara Cascudo já havia deixado explícito acerca da persistência da religião católica, sem esquecer também que nesse trecho delinea-se a interpretação da cultura brasileira como um processo específico comandado pelo colonizador português, resultando, entre nós, uma acomodação feliz no intercâmbio de elementos culturais (a incorporação pelo colonizador da rede de dormir, da mandioca, do milho), o que não aconteceria com a “repressão lusitana” em terras da Índia e África.

O que temos no Brasil, segundo *A Religião no Povo*, é um tipo particular de colonialismo português no que tange à aculturação, em relação a Goa e Diu.

Goa e seu pequenino mundo não conservariam a fidelidade mental aos dominadores de quase cinco séculos. Em percentagem avultada o goense foi o português na estatística. Costumes, devoção, linguagem seriam legítimas defesas à repressão lusitana. Sempre predominou o Induísmo (vaishnavas, sivaítas, saktos) sobre o catolicismo, além do tenebrante Islamismo.

Dir-se-ia que na ensaística cascudiana ressurge o mistério da aculturação ocorrido no Brasil, sob a égide da cruz, que predominou sobre práticas politeístas e as magias terapêuticas dos negros e indígenas. O título do ensaio *A Religião no* (e não “do”) *Povo* significa pesquisa e anotações durante 40 anos.

“No Brasil o escravo africano não ofereceu resistência”, assim como os índios foram batizados nas missões e prelazias católicas. O ensaio de Luís da Câmara Cascudo se destaca pela reflexão acerca das permutas culturais antigas e modernas entre Brasil e o mundo, observadas no cotidiano do folclore.

Em *Folclore do Brasil* (Fundação José Augusto, 2ª edição, Natal, 1980) traça este panorama antropológico da cultura brasileira em suas vinculações com o mundo:

Dar adeus e saudar com a mão agitada ou tocar levemente na fronte não têm idade. Uma estória ouvida de um indígena do Amazonas está na Nova Guiné. O andar rebolado das nossas damas é um produto de importação. Trouxe-o o africano banto que o teria da Polinésia, onde o chamam Onioni, e é técnica de sedução ministrada regularmente. Esticar a língua é desafio para os romanos três séculos antes de Cristo. Leite de coco veio da Índia. Cuscuz é árabe. A cuíca também. Sarapatel é hindu. A dança que denominamos ‘Moçambique’, não existe em Moçambique. O gesto feio de ‘dar bananas’ é europeu. França, Itália, Portugal, Espanha, conhecem e usam. Figura num mosaico em Pompéia. Brasileiro é o nome, aplicado à musácea, banana, que, por sinal, é vocábulo africano.

Observamos aqui, mais uma vez, o registro das permutas culturais de cada etnia formadora da civilização brasileira (o português traz a roda, o gado, o açúcar, o sal, “nenhum doce se originou entre os pretos e amerabas”), tendo por objetivo o

entendimento de sua particularidade, não obstante os componentes antigos e universais.

Compreende-se que uma influência teimosa e polimórfica exerça pressão diária na cultura popular, desde que as comunicações modernas determinaram um interessante contacto. Navios, aviões, rádios permutam os produtos do mundo ao mundo. A cultura popular fica sendo o último índice de resistência e de conservação do nacional ante o universal que lhe é, entretanto, participante e perturbador (Civilização e Cultura).

Luís da Câmara Cascudo deixa claro no capítulo “Viagens e Assombrações” (*Folclore do Brasil*) que “o folclore é um fator preponderante no sentido da unidade emocional brasileira, incessante e poderoso na força de aproximação, intimidade, sentimento, fusão psicológica, lírica, vibração moral”.

Para reforçar a idéia de que a vária e multifacetada ensaística do eminente folclorista traz como desígnio precípuo interpretar o povo e a cultura do Brasil, bastaria mencionar as inúmeras vezes em que ele conceitua o que seja o homem brasileiro.

Fácil é saber no que acredita e bem difícil precisar no que não crê. Essa coexistência explica a plasticidade sentimental brasileira, disponível às tentações do recentismo sem íntimo e abandono às crenças da tradição sem idade. (A Religião no Povo).

Distinguindo o país oficial do não-oficial, assinala na obra histórica *O Marquês de Olinda e seu Tempo* (1938):

O brasileiro não era nada daquilo que se discutia e citava nas câmaras. Ele era um povo de yayás e yoyôs, com azeite de dendê e samba, sensual e cupido, bailaricando lundus, dando facadas, raptando moças, fazendo vida feudal nos Engenhos ornamentais (...).

Nesse mesmo livro deparamo-nos com uma reflexão acerca do mimetismo e da recusa obstinada da originalidade:

O progresso brasileiro foi sempre de enxertia. Nós nunca nos livramos da idéia de cotejo, de modelo. Se não tivéssemos uma civilização semelhante ao figurino europeu não era civilização. É preciso que a civilização brasileira pareça com outra. Que exista uma que possa ser imitada. É esse hábito reni-

tente e tenaz de respeito, do respeito supersticioso ao que se está usando, que torna macaqueante e cômica nossa fisionomia internacional.

Em *A Rede de Dormir* (Funarte, Rio de Janeiro, 1983), eis que o mestre volta ao tema da síndrome colonizada, tão própria nossa:

Sempre esperamos valorização do nacional pela opinião estrangeira do alienígena. Se houver concordância é que estamos certos. Do contrário, é tempo de corrigirmos a usança, evitando o atraso, a retrogradação, a barbárie. Os nossos são padrões da gente de fora, embaixadores das terras sábias e dos povos cultos.

Como vemos, o reconhecimento cascudiano da base euro-ibérica não se traduz em atitude europocêntrica. Em *História da Alimentação no Brasil*, escreve: “Capistrano de Abreu diria que o estrangeiro no Brasil era a posteridade. Consagra, fulminantemente, as preferências”.

Destarte, Luís da Câmara Cascudo nos traz a compreensão científica da cultura popular, pois trata-se de um pesquisador que trabalha com o critério da objetividade na “Ciência do Povo Brasileiro”, onde é incontestável, na origem étnica das superstições, a primazia da influência ibérica portuguesa. “A frase Saravá é Salvai, português na prosódia sudanesa. Saravá, Egum” (*Tradição, Ciência do Povo*). A preocupação absorvente com a linguagem (“Antes era o gesto”), o aspecto filológico, lingüístico, fixando a diferença fundamental no folclore entre “homem falando” e “homem escrevendo”, ou senão o reparo interessante: “ninguém fala com os braços amarrados, diz o povo” (*Civilização e Cultura*). Autodefiniu-se, numa entrevista a Pedro Bloch (*A Província*, 1964), como “um doutor em preto”, conhecedor profundo do *Made in África*, mas reconhecendo na pecuária nordestina a reminiscência de Portugal (*Tradições Populares na Pecuária Nordestina*, edições SIA, Rio de Janeiro, 1956). Curioso é que essa vivência da pecuária se completará com a evocação primorosa do senhor de engenho em *A Sociologia do Açúcar*.

Nesse magnífico ensaio de interpretação da cultura brasileira, *A Sociologia do Açúcar*, publicado na década de 70, encontramos a síntese da civilização do couro com o ciclo da cana-de-

açúcar, retornando ao tema do encontro feliz do português aculturado nos trópicos: “Nunca um brasileiro dispensou o adoçar a boca depois de salgar o estômago”. O elogio à doçaria inscreve-se como hermenêutica antropológica no ensaio *A Sociologia do Açúcar*: “Amargo basta a vida”, ou senão a outra frase expressiva, “ninguém sacudido pela ira mastiga um doce”. Nesse livro sobre o açúcar, que é uma espécie de tratado teórico na *História da Alimentação no Brasil*, reaparece o mencionado mistério do encontro feliz de etnias, simultaneamente a uma anatomia do processo de aculturação.

Nossos índios viviam no interior e não conheciam o mar alto. A cunhã colabora no gineceu branco e preto. Mas a negra expulsa-a dos giraes e redes prevaricadores. Não aprende a cozinhar e seus acepipes não seduz o macho europeu pelo paladar. Não rebola os glúteos na marcha.

Acerca do homem ameraba, informa:

O indígena, no avanço bandeirante, é soldado e não provisionador de matolagens (...) Vencido e vendido, apodrece logo, inutilizado pela malária, tuberculose, varíola. O simples sarampo infantil despoeva malocas e um catarro dispersa as aldeias como um ciclone.

Juntando branco, negro e índio, sintetiza a história do engenho, que “valorizou o negro e arredou o indígena”. Decorre daí a reflexão cascudiana sobre a transição do negro africano para o negro brasileiro, enfatizando que aqui ele amalgamou as tribos e religiões inamistosas na África, o que não aconteceria com o processo da colonização portuguesa em outros lugares. “O africano atravessou o oceano na ponte das canas-de-açúcar”. O negro do engenho. O negro da pastorícia. O homo faber. A cozinha transformou o negro africano em negro brasileiro. A bananeira acompanhou a cana-de-açúcar. Vozes do carnaval. Adversários na terra de origem, sudaneses e bantos convergem seus deuses. A *Sociologia do Açúcar* mostra a África e o Brasil se aculturando nas bagaceiras:

onde não houve carnaval os orixás não desceram, utilizando o cavalo-de-santo. Em Portugal não existiu bagaceira, o digesto dos pretos, a réplica da

varanda da casa grande. Os orixás não alcançaram Portugal. Bruxa, sim, houve; mas não mãe-de-terreiro.

Empenhado na compreensão da natureza étnica, psicológica e simbólica da nossa formação, Luís da Câmara Cascudo, na *Sociologia do Açúcar*; refere-se ao pouco contato que houve por parte dos elementos dominados da população: o negro e o índio. “O gavião de penacho não se acolhe ao pombal negro das senzalas, onde desdenha a fêmea de ébano. Não estima a negra”.

Na monumental *História da Alimentação no Brasil* (Itatiaia, Belo Horizonte, 1983), escrita em 1963, oferece-nos reflexão sistemática - a partir da boca, do paladar, do alimento - sobre o amálgama índio, branco e negro, retomando as mesmas observações que já haviam sido feitas no campo da mística, do sobrenatural, da morte, do canto oral.

O negro escravo daria, entretanto, menor contribuição à dieta nacional e popular que o furtivo indígena, já em meados do século XVIII isolado e em vias de dispersão étnica nas regiões de maior densidade demográfica.

A ênfase dada à mandioca, “rainha do Brasil”, essencial ao “cardápio indígena”, tem por objetivo (escravos africanos comiam mandioca nos porões dos navios, antes de pisarem terra do Brasil) estabelecer a questão da unidade brasileira no plano alimentar. “A farinha é o primeiro conduto alimentar brasileiro pela extensão e continuidade nacional”. Para Luís da Câmara Cascudo, a farinha é basalto fundamental na alimentação brasileira, informando-nos de que foi “o primeiro e único produto brasileiro que Montaigne mastigou”.

Mandioca, farinha, farinha: latim e tupi lingüisticamente unidos na denominação aceita até hoje, tal como o churrasco gaúcho na caça. “Para o brasileiro do povo, comer sem farinha não é comer”, citando Margrave: “*Universale brasiliensium alimentum*”. A contribuição determinante do português foi o tempero, sem esquecer o detalhe de que não havia fome entre os índios. “Seria pela mão portuguesa que amerabas e africanos no Brasil conheceriam os dois pólos sensíveis do paladar - : o açúcar e o sal”.

No capítulo “Ementa Portuguesa”, ele chama atenção para o fato de que Cabral não trouxe a fome para nós. “*Olhem as fisionomias dos barões assinalados, em perigos e guerras esforçados e digam se tal gente ignorava proteína ou vitamina de qualquer letra*”.

Não resta a menor dúvida quanto ao encontro feliz na terra de Santa Cruz, registrado em *História da Alimentação no Brasil*:

A ciência colonizadora do português atingiu o esplendor na transmissão do seu paladar aos aborígenes e sucessores. O que não era brasileiro e vinha de Portugal tornou-se brasileiro pela continuidade do uso normal; toucinho, lingüiça, presunto, vinho, hortaliças, saladas, azeite, vinagre. O prato mais gloriosamente nacional do Brasil, a feijoada completa, é um modelo aculturativo do cozido português com o feijão - e - carne-seca, iniciais.

No segundo volume de *História da Alimentação no Brasil*, capítulo intitulado “Sociologia da Alimentação”, a tese da nossa específica miscigenação é explicitada na convergência do paladar de mamelucos e mulatos:

a cozinha brasileira é um trabalho português de aculturação compulsória, utilizando as reservas amerabas e os recursos africanos aclimatados. Nas províncias ultramarinas não houve essa conquista.

Percebemos, através dessa citação, aquilo que vimos salientando em outros textos de Luís da Câmara Cascudo acerca do caráter misterioso da “vocação à unidade” que presidiu a colonização portuguesa no Brasil.

A cozinha portuguesa aqui é a prova disso, conquistando o gosto de africanos e amerabas, o que não se verificaria na África ocidental e oriental e Ásia. Curioso notar que nosso autor não esconde a dimensão misteriosa que às vezes surge em seu objeto de estudo, a exemplo do açúcar, o primeiro sabor. “*O mistério da cana-de-açúcar existir no Brasil, antes de Martim Afonso de Souza em São Vicente (1532), tem mais curvas que um labirinto*”.

Aproveitamos aqui para dizer que a interpretação de Luís da Câmara Cascudo sobre a cultura brasileira se materializa em seu próprio estilo coloquial de escrever ciências sociais e humanas, “poeta ousado e pesquisador cauteloso”, no dizer de Paulo Rónai (*A Província*), sendo movido por

autonomia conceitual e ausência de método, tal como deixou explicitado nas páginas de *Cultura e Civilização*, exemplo de quem conhece em profundidade e extensão a bibliografia, dedicando-se ao manuseio teórico dos conceitos “miscigenação” e “aculturação”.

É legítimo portanto perguntar pela natureza da miscigenação cultural à brasileira, o que não é senão querer saber o que nós somos como povo e cultura em face de outros povos e culturas, pondo em relevo que Luís da Câmara Cascudo construiu sua obra guiando-se pela idéia ou sentimento de missão: o de “*poder informar dos fatos distantes na hora sugestiva da necessidade*”, conforme revelou num de seus auto-retratos aos 70 anos, assinalando o que particularmente nos interessa: “*a terra é uma unidade com sua gente*”.

Façamos menção às “três traves atadas entre si” da jangada, porque é através dessa ontologia triangular que encontrar-se-á a identidade cultural do brasileiro como homem mestiço no sangue, na idéia, no imaginário e na religião.

Luís da Câmara Cascudo pesquisou como ninguém os usos e costumes do povo brasileiro, realçando tanto o *homo ludens* quanto o *homo faber*, apontando a posição relevante que ocupa o folclore na sociedade brasileira, daí a iniciativa de ir em busca do que unifica mentalmente os assombros e as crendices, a coexistência de cruz e figa, Ogum e São Jorge, Padre Eterno e Olorum.

Já vimos que em vários de seus livros os santos brancos preponderam sobre os orixás sudaneses, o que constitui a prova da persistência no espírito popular da religião católica, ou seja, o reinado incontestado da cruz em meio às superstições e à magia de negros e índios. Em *A Religião no Povo*, por exemplo, mostra que o homem brasileiro do povo poderá vestir calça verde, camisa vermelha, mastigar chiclete, mas pensará com a cabeça de seu bisavô educado na tradição religiosa cristã do século XVI.

Poderíamos afirmar, numa visão de conjunto da ensaística cascudiana, que nela existe a unidade aglutinadora do folclore como encontro das águas, unidade essa cuja presença é tangível, ainda que de difícil identificação, tanto que às vezes metaforicamente cada afluente énapresen-

tado como soberano, à semelhança de cada amuleto como autarquia cultural, porém, depois da fusão com outros afluentes étnicos, é impossível indicar quem é quem, pois são várias as correntes espirituais que se sucedem na conformação do tipo brasileiro, miscigenado mental com incomum capacidade de adaptação funcional. Isso significa que as entidades místico-religiosas diferentes correm paralelas, por vezes se misturam, outras vezes mantêm linha autonômica. Há devoções distintas e inseparáveis. Encontro de natureza sincrética, não há dúvida. Convergência contraditória.

Vários estudiosos já mencionaram a fusão sincrética como traço característico da nossa miscigenação simbólica. Luís da Câmara Cascudo não foge à regra, porém não devemos esquecer que, na *Sociologia do Açúcar*, deparamos com a formulação de que além do sincretismo - um meta-sincretismo - o que se verifica na formação da cultura brasileira é um processo diferenciado, que recebeu o batismo tão expressivo de xifopagia à Cosme e Damião. Esse traço xifopágico como traço distintivo aponta para a idéia da ineliminável manutenção de cada identidade cultural (branco, negro, índio), não obstante o processo de miscigenação que funde e embaralha as etnias. Julgamos que tal formulação, sem dúvida ousada e instigante, acerca da natureza da miscigenação da tríade étnica, será no futuro objeto de reflexão junto aos estudiosos e intérpretes da cultura brasileira. Mas isso, como Luís da Câmara Cascudo gostava de repetir, é uma outra estória.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- 1 - BARRETO, Tobias. *Crítica de Literatura e Arte*. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- 2 - CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 1963.
- 3 - _____. *Anúbis e outros ensaios*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1951.
- 4 - _____. *Amigo Thaville*.
- 5 - _____. *Canto de muro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

- 6 - CASCUDO, Luís da Câmara. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.
- 7 - _____. *Coisas que o povo diz*. Rio de Janeiro: Bloch, 1968.
- 8 - _____. *Contos tradicionais do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.
- 9 - _____. *Conde d'Eu*. São Paulo: Nacional, 1933.
- 10 - _____. *Dante Alighieri e a tradição popular no Brasil*. Porto Alegre: PUC-RS, 1963.
- 11 - _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- 12 - _____. *Ensaio de etnografia brasileira*. Rio de Janeiro: MEC-INL, 1971.
- 13 - _____. *Gente viva*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- 14 - _____. *História da alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982. v. 2.
- 15 - _____. *História dos nossos gestos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1983.
- 16 - _____. *Jangada*. 2. ed. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1964.
- 17 - _____. *Literatura oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.
- 18 - _____. *Locuções tradicionais no Brasil*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- 19 - _____. *Montaigne e o índio brasileiro*. São Paulo: Cadernos da Hora Presente, 1940.
- 20 - _____. *Nomes da terra*. Natal: Fundação José Augusto, 1968.
- 21 - _____. *Prelúdio da caça*. Rio de Janeiro: IAA, 1968.
- 22 - _____. *O Livro das velhas figuras*. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1974.
- 23 - _____. *Made in África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- 24 - CASCUDO, Luís da Câmara. *O Marquês de Olinda e seu tempo*. São Paulo: Nacional, 1938.
- 25 - _____. *Meleagro*. Rio de Janeiro: MEC-INL, 1959.
- 26 - _____. *Sociologia do Açúcar*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do IAA, 1971.
- 27 - _____. *Superstições e costumes*. Rio de Janeiro: Livraria Antunes, 1958.
- 28 - _____. *O Tempo e eu*. Natal: Imprensa Universitária, 1968.
- 29 - _____. *Tradição, ciência do povo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- 30 - _____. *Vaqueiros e cantadores*. Porto Alegre: Globo, 1939.
- 31 - _____. _____. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1984.
- 32 - _____. *A voz de Nessus*. João Pessoa: UFPA, 1966.
- 33 - COSTA, Américo de Oliveira. *Viagem ao universo de Câmara Cascudo*. Rio de Janeiro: Nosso Tempo, 1969.
- 34 - A CRÍTICA. Luís da Câmara Cascudo. *Sua Vida. Sua Obra. Sua Glória*. Recife, abr./maio, 1966.
- 35 - FUNDAÇÃO JOSÉ AUGUSTO. *Província*, n. 2, [19- -].
- 36 - MELO, Veríssimo de. *Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo*. Belo Horizonte: Vila Rica, 1991.
- 37 - MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. São Paulo, Hucitec, 1988.
- 38 - PELEGRINI FILHO, Américo. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Edart, 1982.
- 39 - ROMERO, Sílvia. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: 1943.
- 40 - SILVA, Agostinho. *Carta vária*. Lisboa: 1989.
- 41 - WETZEL, Antônio Henrique. *Folclore literário e lingüístico*. Juiz de Fora: 1964.

CÂMARA CASCUDO E A HISTÓRIA DOS NOSSOS GESTOS: O HOMEM, UM SIGNO

Ilza Matias de Sousa - UFRN

RESUMO

Este ensaio literário propõe-se a estudar a obra de Câmara Cascudo *História dos nossos gestos*, buscando levar ao reconhecimento de sua inscrição num outro lugar - a semiótica, aparentando-o ao semiólogo Roland Barthes e ao pragmaticista Charles Sanders Pierce.

Palavras-Chave: História - Representação - Alteridade - Narrativa - Pormenor - Citação - Semiótica.

ABSTRACT

This literary essay proposes itself to study Câmara Cascudo's work *History of our gestures* (History of our gestures), seeking to lead to the recognition of its inscription in somewhere else - the Semiotics, by associating him with the Semiotologist Roland Barthes and to the Pragmaticist Charles Sanders Peirce.

Key Words: History - Representation - Alterity - Narrative - Detail - Quotation - Semiotics

Civilização, futilidade, adoração, culto, superstição, cortesia silenciosa, erotismo, simbolismo umbilical, memória inconsciente e segredos múltiplos da reminiscência: tudo isso e mais na *História dos nossos gestos*.

Matérias diversas são reunidas nela pelo estudioso norte-rio-grandense Luís da Câmara Cascudo na sua formidável empresa escritural do conhecimento, fundada, a meu ver, por um único ato: a de um amor extremado pela humanidade, numa declaração feita em gesto de sujeito boquiaberto, excitado, que não pode parar de dizer o

seu espanto diante do mundo *que vive em nós, obscuro e palpitante ...* (p. 39).

Olhar - ver - mirar - espiar - contemplar introduzem leitor, autor e texto num trabalho de gestos e signos que parecem ora animados por representações teatrais que alegorizam o universo, a vida, a morte e a própria história; ora movimentados no tempo e no espaço tal qual o são as imagens cinematográficas que nos impulsionam para o mundo originário, ou nos fazem deter nos traços das paixões; ora congelados em seu *punctum*, naquilo que nos toca e até nos fere; ora entrevistados nos seres e na coisa olhados pelo sujeito que olha.

Quase artesanais, quase "maquínicos", máscaras, ríctus, expressões plásticas miméticas, os gestos são rastreados por Câmara Cascudo com uma compreensão de semioticista e com uma percepção de visionário.¹

Nesse aspecto, o autor, conhecido como renomado folclorista, avizinha-se do poeta. Um dos momentos *eclatants* de sua cosmovisão desloca a semântica na direção do conceito estético, na medida em que a significação, para ele, urde-se numa *história radicular de fontes misteriosas* (p. 63), o que se pode julgar que à linguagem dos gestos pertence também o campo das metáforas, de sublimações inconscientes, de *recalques obscuros e imemoriais* (p. 237). A comunicação não-verbal torna-se lugar de dispersão de fantasmas. Enigma provocador da curiosidade do autor.

¹ Palavra aqui tomada na concepção que lhe atribui Charles Sanders Peirce como ponto de vista que antecipa nos seres e nos objetos existentes e virtuais qualidades e potências, através da abdução, processo que alia o reconhecimento lógico à criatividade. Cf. Santaella, 1992, p.40-41.

Essa obra de Câmara Cascudo faz a entrada antecipadora de um pensamento semiótico no tratamento etnográfico e antropológico dos gestos do corpo. A descrição, a narração, a reflexão, o conceito, a imagem e seus traços ganham ali uma natureza comunitária, mas corpos e o *corpus* combinam gestos coletivos a produções de subjetividades insistentes no gesto irreverente, nos jogos lúdicos e infantis, no silêncio contemplativo oriental, na impaciência ocidental, nas mensagens eróticas e mesmo em gestos torpes da sexualia (p. 240).

Os corpos/*corpus* encenam uma espécie de coreografia fragmentada em 333 pequenos ensaios, nos quais o gesto, *se em sua unidade impressionará todos os níveis da compreensão*, na escritura, elabora a representação dos pedaços, metonimicamente, conduzido por um princípio de alteridade que é muito contemporâneo a nós, entretanto era defectivo no discurso da História tradicional, nos relatos etnográficos e antropológicos, até em torno da década de 70, quando ocorre a desconstrução lacaniana (psicanálise), lévi-straussiana (antropologia) e a vertente filosófica descolonizadora antiethnocentrista derridiana. Desde essa “revolução” dos saberes humanos, tomar-se-á o partido de uma economia política da significação, vista no quadro dos sistemas de signos.

A reconstrução analítica da diferença inscreve-se já no trabalho semiótico de Câmara Cascudo. Nela, o corpo sem direito como o das bruxas, impedido e perseguido pelas inquisições medievais em seu furor asséptico, o corpo carnalizado pela mímica desentronizada popular, o corpo legalizado da autoridade e o corpo sacralizado de santos e deuses empenham-se na relação com outrem. A alteridade dá o ritmo. Desencadeia uma dança de gesticulação, gestualidade, com desenvoltura mimética e com arremedo. Esta plasticidade, às vezes, recebe forma de jogos belicosos. Imagens cruéis e debochadas colocam, sob os olhos do leitor, o gesto flagrado em pulsões fetichistas. A via de percepção é o choque visual do espanto, a busca da libertação podálica (p. 235).

Segundo Badiou (1995, p.54), o que há, no real, são os múltiplos, as diferenças infinitas. Parece-nos que esse entendimento é familiar a Câmara Cascudo. Ele persevera em dar consistência subjetiva à multiplicidade, na forma de um suplemento do sujeito que escreve, narra, descreve, reflete, pensa e grava em imagens, considerando que *o gesto é vivo, lógico, comunicante* (p. 66), abrindo-se para a diversidade das interpretações. No entanto, mais de uma vez convoca a imutabilidade do complexo mímico e do *Homem* (p. 60). Com espírito de anedotário, *filosofa* sobre isso num aproveitamento da sentença bíblica do Eclesiastes: *Novo debaixo do sol, só conheço recém-nascido* (p. 159).

Tida como um contradito no pensamento semiótico do autor, a afirmação não inviabiliza o caráter de testemunho dos múltiplos, do diverso, e das verdades que se impõem, em sua obra, no enlaçamento do sujeito dos saberes com a abertura ao outro (orientais ou ocidentais, antigos ou modernos, tradicionais, passadistas ou contemporâneos, regionais ou universais). Do gesto mais ingênuo ao mais terrível, do mais sagrado e criador ao mais predatório, todos apresentam-se ali relacionados a uma axiologia. Esboça-se nesta uma tentativa de compreender os gestos à luz dos valores morais, lógicos e estéticos, de modo como sói fazer a moderna semiótica de base greimasiana (1979, p. 37).

O momento de corpo é, pois, o momento visionário antecipador da instituição semiótica do livro em Câmara Cascudo. Sua obra publicada pela Editora Itatiaia (mineira), nos finais da década de 80, coincide com a explosão do interesse pela indústria cultural e por linguagens. Pelas mãos semiológicas de Roland Barthes, da França para outros lugares do globo, conhecer-se-á o império dos signos. Na América do Norte, então, revitaliza-se e divulga-se o pragmaticismo semiótico de Pierce, criado nos finais do séc. XIX, começos do século XX. Para esse autor, a semiótica não seria mais que a expressão da virtualidade do mundo imerso na confusa conexão de signos da contemporaneidade (Peirce, 1977, p. 73).

Barthes, por sua vez, aborda, desde os anos 50, na Europa, a problemática da mudança e da crise dos sistemas simbólicos. Incumbe-se da desconstituição sistemática das ideologias elaborando suas *Mitologias*. O *Sistema da moda* nasce das possibilidades de novos objetos sógnicos que emergiram desse empreendimento barthesiano, utilizando o método das *Mitologias*, dentro do enfoque semiológico (na esteira de Ferdinand Saussure - séc. XIX). Barthes (1979, p. 125) toma por seu objeto de análise *traços indumentários já constituídos (pelo menos idealmente) em sistema de significação*.

Eis onde Peirce, Barthes e Cascudo encontram-se: no campo da significação. Aí, onde seres, objetos e coisas recebem o valor de signo. Em Peirce, o homem-signo é o corpo vivente, concreto e performativo. Em Barthes, o corpo está numa relação de significação com o vestuário. Em Câmara Cascudo, percebe-se que o corpo configura-se, de igual maneira, como significado. E ele significa no gesto, pelo gesto. O gesto dá visibilidade ao invisível, torna sensível aquilo tido por abstrato. Nos três pensadores, cada um dentro de suas especificidades geradoras conceituais, o ser humano, suas expressões, seu corpo entram em articulações significantes. Isso quer dizer que, na construção do pensamento desses autores, entende-se o corpo do sujeito como produtor de um saber não sabido que o faz participar, rompendo o mutismo, de modo importante, nas representações do complexo mímico que se enreda no tempo, no espaço e na história.

Na *História de nossos gestos*, há uma gama de olhares que passam a constituir o corpo na sua gesticulação comunicante, levando-o a adotar poses e expressões plásticas pictóricas, fotográficas e/ou cinematográficas. O inconsciente do gesto desarma as relações simbólicas, oferecendo-se como apreensão simbólica, rebelião do corpo. Os gestos revelam-se matérias excretadas, produzindo ampliações, deformações, acréscimos. Cascudo fala de um olhar paleolítico que equivaleria a um olhar de Capitu, oblíquo e dissimulado (p. 249). O corpo não se furta a um olhar

de *voyeur*. Os gestos, enquanto formação do inconsciente, são cifrados. E *existe cifração ali onde algo está em jogo*.² Equiparado a um analista, Cascudo lançar-se-ia na tarefa de traduzir, decifrar essas representações gestuais para além de uma natureza estritamente social, esforço que se encontra na concepção semiológica de Barthes e na semiótica de Peirce.

A construção dos gestos, mediante as operações de transcrição e tradução, resulta numa obra,³ nessa história cascudiana, que se compõe como uma espécie de restauração da “fala” do corpo, em que cada gesto expõe arranjos e/ou rearranjos, numa *gramática* própria de representação em símbolos, ícones e índices, enfim em signos complexos gestuais.

Embora não havendo em Câmara Cascudo tentativa de organização estrutural, sua abordagem quase assistemática e *ensaística* da gestualidade, gesticulação e mímica humanas mostra um autor que deixa trilhas de uma discursividade que se projetaria numa RETÓRICA, numa MITOPOÉ-TICA, numa PRAGMÁTICA dos gestos. Produz-se, assim, uma desembocadura para modos de leitura semiótica a qual não se resume na ordenação vocabular ou de verbetes.

A elaboração daí resultante suscita-nos a questão do gênero discursivo que estaria fundando a semioticidade na escrita da história do gesto voltada para o pormenor, a coqueteria, elementos que se diriam de insignificância, em face dos grandes significados aos quais se aplicam os saberes tradicionais ou clássicos.

A investigação minuciosa de Câmara Cascudo recorta, sobretudo, um espaço votivo, (auto) biográfico. Nele, o autor dá a conhecer os seus vínculos de família, de amor e amizade. Dir-se-ia

² Enunciado extraído de um contexto psicanalítico. Cf. Allouch, 1995, p. 71.

³ Estou usando o termo *obra*, desde o início de meu discurso, atribuindo-lhe um sentido especial de trabalho, elaboração e o que resulta disso - o objeto construído como livro semioticamente e como produto mental. Não emprego somente a acepção corrente de obra de um autor significando um conjunto, uma totalidade, uma unidade. Obra aqui pode ser até uma máxima, um poema, um só livro, uma idéia, um ensaio, uma anedota popular, um gesto enquanto produto significativo.

que toma posse de seu lugar de fala, que não reside - um tanto à Montaigne - só no seio das Musas, mas, antes de tudo, na casa, na família, nas grêmios, nas associações, nos clubes, afinal, em algo em que se imprime o emblemático. Move-se na cena da escrita a filha (p. 36), a mãe (p. 37), os netos (p. 157), o primo (p. 38), a comunidade familiar, num verdadeiro exercício *convivial* e de consagração da intimidade em meio ao discurso da História. Gesto cascudiano que define seu ESTILO ou sua linha de fala.

A paixão pelo pormenor, pela qual Cascudo é possuído, viveu-a Walter Benjamin fazendo-nos dela “herdeiros inconscientes”. O esfacelamento do sujeito, de que adveio o esfacelamento da narração, da narração como história biográfica, autobiográfica, biobibliográfica, destituiu o ponto de vista do lugar de onisciência assumido pela grande história. Restam fragmentos desta e é com fragmentos que Benjamin perlabora o político, o cultural, o teológico e a história possível: fragmentos do mundo verdadeiro (Gagnebin, 1994, p. 117). Cacos de sua coleção da história, de histórias.

Não menos afeito ao pormenor foi Lévi-Strauss que se preocupava, nos seus relatos, com “questões penduricalhos” (N’Diaye, 1989, p. 19): comprava nos armarinhos de Paris pérolas, contas de vidro para facilitar sua comunicação com os índios da Amazônia, estabelecendo uma espécie de valor de troca (vidrilhos em troca de informações etnográficas). Os cadernos de Lévi-Strauss são pontuados por essa paixão dos detalhes, das “contas”, dos ornamentos.

O que dizer, então, de Barthes? O *Sistema da moda* consiste no exemplo mais cabal de um semiólogo cujo método sustenta-se nos detalhes: o chapéu, as luvas, o lenço, a bolsa, a flor na lapela, o decote, a gola do vestido, o xale. E Barthes, assim também Cascudo quanto aos gestos, formula, sobre a Moda, esse lugar de pormenores, uma orientação de pesquisa que é já uma certa história da *Semiologia* (Barthes, op. cit., p. xix).

Peirce revelaria afinidade com a postura detalhista à proporção que se configura nele uma pulsão de anotar. Em sua obra, as centenas de notas mostram um pensador insistente y reiterado,

casi un artesano ... conforme figura-o José Vericat, em estudo introdutório para a edição espanhola de *El hombre, un signo*.

O gesto (Cascudo), a moda (Barthes), as notas, a minuciosidade da classificação dos signos (Peirce) colocam esses homens entre aqueles que curiosamente produzem o excesso na atração que sentem pelos pequenos mundos. Segundo N’Diaye (op. cit., p.77), *algumas bugigangas são o resumo de um mundo. Isole-se algo tão infinito como o brilho de um diamante ou do strass e cria-se um universo*. As obras desses autores (aquilo que eu conheço e li) encontram-se, nesse aspecto, na projeção de uma geografia mental, psíquica, humana, traçada com esses pequenos universos. Regiões que se desdobram copiosamente no corpo em movimento, no caso de Cascudo.

A *História dos nossos gestos* interpreta uma subjetividade científica toda moderna: excede fronteiras, gêneros. Enquanto espaço votivo, faz-se discurso (auto)biográfico, discussão humanista e confessional do eu, da intimidade, dos deuses familiares, das mitologias pessoais, o que conduz a outra configuração - a de uma arte amatória (Ovídio, 1990). Através dos fragmentos do discurso histórico instala-se a maquinaria das eróticas culturais: signos, gestos e corpos põem-se em relação, declaram-se, animam-se.

O livro de Cascudo exhibe documentos, mas não estabelece nisso o seu interesse. Oferece-se nesse gênero compósito de discursos sempre um a mais. Tomem-no também por relato de viagem, manual de bordo para estudantes e amadores do assunto. Tudo movido pelo desejo de transmitir uma experiência de livros, de vida, de cidade, de nação e de mundo, uma profunda experiência que é a encarnação do amor pelas coisas humanas, fruto da constante observação e da mais laboriosa atividade mental que faz do homem um produtor de linguagens e signos. Uma inteligência generosamente receptora, esse nosso Cascudo. Desde menino, fissurado pelos gestos, “mostra a língua”, numa escrita compulsiva, para os seus patrícios, seus coevos. E a “letra” cascudiana é o passe para a posteridade

dessa língua afiada, prolixa. Nisso conflui para uma postura narrativa brasileira à maneira de Guimarães Rosa. Situa-se no terreno do humor. Declinaria com Guimarães Rosa (1979, p. 13): A estória não quer ser história. “A estória, em rigor, deve ser contra a história. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecido à anedota”.

A História, nas mãos de Cascudo, vira uma saborosa reminiscência, ação de uma *memória inconsciente* (p. 39), uma coleção de “souvenirs”, ritos de passagem. Processo em que, às vezes, o guia, o condutor, é o menino, assumindo a função lúdica dos gestos cômicos, irreverentes, brincalhões, e dos estéticos; às vezes, é o professor, intelectual, o “velho” com suas tiradas filosóficas, com sua rica erudição, com suas alusões mitológicas e bíblicas, atento às diversas interpretações dos gestos através da História, do Tempo, dos povos. O menino Cascudo ri, o “velho” Cascudo sorri.

Viajamos pela história universal, pela história do Brasil, pela história de Cascudo, por Natal, pelo Rio Grande do Norte, pelo mundo, em 333 verbetes. Nos relatos de viagem, vê-se a acuidade com os valores étnicos (p. 66), o interesse arqueológico pelas ruínas (p. 66). O narrador do relato de viagem olha o tempo, os costumes, as transfigurações dos valores, a expressão filosófica, psicológica, as motivações sociais e estéticas dos gestos. Esse narrador cascudiano é muito próximo do narrador da tradição, conforme vemos em W. Benjamin (1994, p. 197-221). É o que traz o relógio - Tempo (72), o relógio de bolso do pai. Presta seu gesto de devoção a Mnemosina, deusa da Memória, deusa das Musas (p. 244), divindade das Reminiscências.

A tessitura da narrativa, quando se liga à infância, produz-se na perplexidade do sujeito, ganha parentescos com o narrador moderno. O narrador fala reiteradamente de recalques obscuros, sublimações inconscientes e imemoriais (p. 234, 236, 239, 77, 69, 63, 39...). Isso desorganiza o inteligível do tempo, põe em cena um narrador que tece o lúdico, o poético, uma erótica do discurso, um “eu” entre uma constelação de circunstâncias, personagens e figuras. O narrador cascudiano

é, por assim dizer, a expressão do *puer senilis* (Barthes, 1987, p. 244).

Nos relatos de viagem, o narrador não se preocupa apenas com o caráter científico. O etnólogo quer antes contemplar como quem assiste às cenas de um espetáculo interminável. Nessa investidura, também moderna é a atitude cascudiana (p. 79, 140, 142), sempre de uma franqueza admirável com relação ao exercício de sua escrita e pesquisa, não se colocando senão sobre suas próprias responsabilidades.

O exercício do poder (inclusive o da escrita) parece circunscrito a esses princípios morais e intelectuais, não se deixando o narrador cascudiano “embarcar” na ilusão de representatividade, que implica questões do tipo: em nome de quem se fala e a título de quê? Os mecanismos íntimos autobiográficos, na obra, evidenciariam a desautorização dessa forma de controle de poder coincidente com anseios missionários, públicos e institucionais. Sequer percebe-se na *História dos nossos gestos* ilusão realista. Ali entra o sonho, o onírico, o fantasmático; o senso comum, o cotidiano, o místico, o sagrado. Mortos, defuntos, e vivos. O narrador mostra a desconfiança saudável diante do poder da ciência: “*Theoretically this is an age of science! Pois sim. [...] The civilized man has a moral obligation to be skeptical! Pois sim*” (p. 74). Eis o homem-signo, dotado de graus de singularidade e de intelecto, cujo respeito com o conhecido e o desconhecido excede a ciência mesma. O ser humano é simpatia (afetos, perceptos), carne, sangue e sentimentos que lhe são desencadeados em relação com o seu próximo (Pierce). Ou como diz William Shakespeare (1966, p.30):

... orgulhoso homem,
ignorante máximo daquilo de que se sente mais
seguro.
Sua cristalina essência.

Diz Cascudo, entre jocoso e sério:

Ciência que não penetrou a mentalidade do homem, mantendo-o inalterável complexo de Anjo e Demônio. (p. 74).

Essa obra de Cascudo, aqui analisada, reflete os gestos na história concebida semioticamente como espelho fragmentado, exposta na forma

de vitrais que ornamentam de catedrais a shop-pings. Não podemos dizer peremptoriamente que há na *História de nossos gestos* um projeto semiótico como se encontra em R. Barthes e no pragmatismo de Peirce. Podemos dizer, entretanto, que há uma vocação semiótica no pensamento de Câmara Cascudo. Há um *self*, um EU semiótico que se constitui nessa *História dos nossos gestos* e que permite a sua mobilidade entre passado e presente; memória e expectativas; atualização, virtualidade e futuro em territórios vários que vão do universo ao céu e à terra. Esses territórios recebem um grau elevado de subjetividade, a qual lhes fornece uma valorização poética, estética e literária. Valores de que o verbete 168 (p. 135 a 140) seria a suma. Nele, o autor estabelece as relações do brinquedo e da brincadeira, dos jogos infantis ou lúdicos com os jogos das ciências. Espécie de bússola orientando o navegador narrático na aventura da escrita.

Nesse contexto, situamos, ademais, a afinidade do pensamento cascudiano com as tendências da história das mentalidades, que se dá na tranqüila posse de uma bagagem de “tutaméias”, com o apuro do estudo dos detalhes, daquilo que, de acordo com Jacques Le Goff (apud Marota, 1991, p.18),

... parece desprovido de raízes, nascido da improvisação e do reflexo, gestos maquinais, palavras irrefletidas, vem de longe e testemunha em favor da extensa repercussão dos sistemas de pensamento.

A modernidade - para explicar melhor - a contemporaneidade e a atração visual da obra de Câmara Cascudo são ratificadas pelo próprio equipamento citacional que ela expõe. Os fragmentos constam de marcas, traços (auto) biográficos e biobibliográficos. É o Cascudo leitor que abre seus arquivos, sua biblioteca, seus livros para outros leitores. Provoca uma verdadeira viagem, ou um passeio por seu universo biobibliográfico. Autores e livros representam ícones dessa dimensão sutil espacializada na sua obra e representam uma relação privilegiada de afinidade eletiva com o autor e o leitor.

A citação em *História dos nossos gestos* dá ... TRABALHO. Antoine Compagnon fornecer-nos-á os

parâmetros desse enfoque. Para o crítico genético francês contemporâneo, a citação está na base de toda escritura. Em Câmara Cascudo encontram-se Catulo da Paixão Cearense, Santa Teresa D'Ávila, Montaigne, Gilberto Amado, Sainte-Beuve, Samuel (bíblico) Diógenes Laércio, Lucrécio, o rei Salomão, Rabelais, Lévy-Bruhl, Teócrito, Homero, Juan Ruiz, Victor Chausin, Jacques Boulenger, o rei David, Menandro, Terêncio, Plauto (comediógrafos latinos), Quevedo, La Bruyère, Aristóteles, São Paulo, Ruy da Câmara, Maria Leonor Freire (cunhada do autor norte-rio-grandense), John Stuart Mill, Ovídio, Catullo, Virgílio, Dante. Longo índice votivo de autores que se reúnem, nessa obra, num fôlego prodigioso. Tal “pulsão” co-autoral sugere-nos conceber ali uma associação amorosa, instituída por um gesto transformador do trabalho do pesquisador numa potência anímica, ao mesmo tempo, mágica e fática, tribal e comunal.

Hoje, na perspectiva pós-modernista, o trabalho de citação, em Câmara Cascudo, demonstra ser instrutivo, no sentido de ter instalado uma partilha de experiência e saberes, de difusão de imagens e signos que *dão à forma como um todo a humana condição* (Montaigne, 1934, p.89). *História de nosso gestos* cita devolvendo ao processo da leitura dos autores citados sua natureza de prática social, de labor que provoca o “religo”, a verbalização do corpo social, a sua constituição estético-co-alégorica.

Citar adquire uma materialidade semiótica. Instiga o olhar sobre o fenômeno sógnico que é ler, sublinhar o lido, transportá-lo para outro espaço-o da escritura. Assinala um novo gesto social, formante, fora de critérios ocidentais e etnocêntricos. O autor cita gregos e latinos; indígenas, indianos, árabes, egípcios, orientais; mitologias pagãs, cristãs, sem lugar particular de civilizado ou bárbaro. Faz citações diversas reutilizando figuras arquetípicas e padrões modernos de vida. Recorre a extratos filosóficos espirituais, ocidentais e orientais, orações cristãs e fórmulas mágicas de magos e bruxas.

Citações que multiplicam os gestos apropriados pelas culturas, com significados mundanos e significados sacralizados, acomodações e

abalos, no mapeamento semântico interpretativo que Cascudo busca empreender. Trabalho de citação como religação (Compagnon, 1996, p. 27). A citação como corpo social e corpo místico, signo do Homem e signo de Deus. Citar: festa coletiva dos gestos, comunicação simbólica e votiva, fórmula propiciatória aos Deuses, retorno à mãe-língua comum, tanto grega como ameríndia. *História de nossos gestos* trabalha a citação como adoráveis espectros culturais. Procede à estilização do citado, replantando-o na amada comunidade do país e da cidade. Câmara Cascudo escreve, mencionando sua pátria de linguagem, construindo-a com uma rede de citações, impulsionado pela alegria de pesquisar, cotejar, deduzir, descrever o movimento,

a força, o ímpeto desses jogos perpétuos, mantidos pelo homem na sua memória menina, repetidos, como que ressuscitados, quando a idade atinge a área deliciosa da agilidade e do arrojo juvenil. E ainda o consolo de uma aproximação espiritual com a criança que vive em nós ... (p. 139-140)

Habita nesse prazer o sentido semiótico de *História de nossos gestos*: o corpo da escritura transformado em palco de representações do homem, que se interpreta enquanto signo, encaminhando o outrem, com efetiva segurança, na floresta de signos, sinais, ícones e símbolos. Floresta de espelhos das mímicas imortais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - ALLOUCH, Jean. *Letra a letra*: transcrever, traduzir, transliterar. Tradução por Dulce Buarque Estrada. Rio de Janeiro: Campo Matemico, 1995.
- 2 - BADIOU, Alain. *Ética*: um ensaio sobre a consciência do mal. Tradução por Antônio Transito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1995.
- 3 - BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução por Antônio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.
- 4 - BARTHES, Roland. *O sistema da moda*. Tradução por Lineide Salvador. São Paulo: Nacional; EDUSP, 1979.
- 5 - _____. *A câmara clara*. Tradução por Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1981.
- 6 - BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução por Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, v. 1).
- 7 - CASCUDO, Luís da Câmara. *História dos nossos gestos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987.
- 8 - COMPAGNON, Antoine. *O trabalho de citação*. Tradução por Cleonice P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- 9 - GAGNEBIN, Jeane. *História e narração em W. Benjamin*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.
- 10 - GREIMAS, A. J., COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. Tradução por Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1979.
- 11 - MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Tradução por Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.
- 12 - MAROTTA, Cláudia O. Almeida. *História das mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- 13 - MONTAIGNE, Michel de. *Essais (extraits)*. Paris: Librairie Larousse, 1934.
- 14 - N'DIAYE, Catherine. *A coquetterie, ou a paixão do pormenor*. Tradução por Artur Lopes Cardoso. Lisboa: Edições 70, 1987.
- 15 - OVÍDIO. *Arte de amar*. Tradução por Natália Correia e David Mourão Ferreira. Lisboa: Veja, 1990.
- 16 - PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Tradução por José Teixeira C. Neto. São Paulo: Perspectiva, 1977.

- 17 - PEIRCE, Charles Sanders. *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*. Tradução por José Vericat. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- 18 - ROSA, J. Guimarães. *Tutaméia: terceiras histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- 19 - SANTAELLA, Lúcia. *A assinatura das coisas: Peirce e a literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
- 20 - SHAKESPEARE, William. *Measure for measure*. Londres: J. W. Lever, 1966.
- 21 - STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Tradução por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PORTUGAL E ÁFRICA NA OBRA DE CÂMARA CASCUDO

Augusto Guilherme Mesquitela Lima – Universidade Nova de Lisboa

RESUMO

Análise dos aspectos paradigmáticos relacionados com Portugal e África que influenciaram na formação compósita sócio-cultural brasileira de acordo com as obras de Cascudo. Enfoca-se as origens lusas deixadas pelos portugueses desde Cabral e o conhecimento de determinadas culturas africanas que trouxeram marcas e questionamentos para o nosso folclore e principalmente para a nossa alimentação.

ABSTRACT

This is an analysis of the paradigmatic aspects regarding Portugal and Africa that have, according to Cascudo's works, influenced the composite sociocultural Brazilian development. Focus is given to the Lusitanian origins bequeathed by the Portuguese traced back to Cabral's times and the knowledge of certain African cultures that contributed marks and issues to our folklore and, mainly, to our eating habits.

Coube-me a honra, por amável convite da FUNCAT, de falar sobre aspectos da obra do nosso Mestre Cascudo relacionados com Portugal e África. E sublinho **aspectos**, porque apenas vou tratar daqueles que considero paradigmáticos para compreendermos a atitude e a postura de Cascudo face á compósita sócio-cultural brasileira em que entratam, predominantemente, três influências importantes, para além de outras, que não considero somenos – (francesa, alemã, holandesa e, por fim, japonesa). Esses tais três “apports” são: influências reinóis (Portugal), índia (ameríndias) e africanas (África Sudanesa e Banta).

1 – Antes disso, porém, falarei do homem. No ano da graça de 1963, sendo eu segundo As-

sistente do Instituto de Investigação Científica de Angola, instituição de pesquisa, que deixou obra válida no país, recebi do Director ordens para ir ao aeroporto esperar um Prof. Brasileiro que vinha visitar Angola: chamava-se Luís da Câmara Cascudo. Fiquei satisfeito com a notícia, pois já tinha lido algo sobre ele e, sabia também, que era considerado um dos melhores folcloristas do mundo. Do avião, vi descer um indivíduo de terno claro, puxado para o bege, chapéu de três pancadas, também de cor clara, e, quando o tirava, via-mos uma farta cabeleira de cor prata dourada, sal e pimenta, olhos azuis penetrantes quando nos fixava para ouvir qualquer informação. É claro, sempre com um charuto meio apagado no canto da boca. Vinha um pouco cansado, depois de 12 horas de vôo de Lisboa a Luanda; deixamo-lo no Hotel Universo, ao tempo um dos melhores de Luanda, com a promessa de ir ter com ele, todos os dias depois do café da manhã, com o objetivo de lhe mostrar a bela cidade de Luanda daquele tempo e as instituições de pesquisa, bibliotecas arquivos que queria conhecer. Para além disso, queria conhecer, igualmente, como o indígena vivia. Para isso, tivemos de programar uma visita a alguns musseques (bairros indígenas semelhantes às favelas do Rio). Às nossas conversas estavam sempre presentes outros assistentes do IICA, tais como o Lopes Cardoso (já falecido) e o célebre arquitecto Batalha, nome muito ligado à História de Angola, em particular, aos monumentos considerados patrimônio histórico e, por isso, tombados e interditos de serem destruídos, em nome de uma modernidade que mor vezes modifica e não preserva ou conversa. Nas nossas conversas matinais, e freqüentemente, vespertinas, fui conhecendo melhor o homem Cascudo. Era um indivíduo fascinante com uma cultural e erudição astronômica, conversador

espantoso, sempre com uma graça na ponta da língua quando contava as origens de certos costumes e fenômenos humanos. E digo bem: certos fenômenos humanos porque a cultura e sabedoria que possuía não se limitavam à sua própria cultura brasileira, um **melting pot** de **apports** ou traços do Português, do Índio, do Negro Africano e de outros mais. Ultrapassava todos os limites. Ao fim de alguns dias de convivência, verifiquei que tinha à minha frente uma espécie daqueles enciclopedistas do século XVIII ou dos grandes eruditos dos fins do século XIX e princípios deste século, que se encarnara em Cascudo para deleite de pessoas interessadas como nós. Sabia tudo: falava do passado, do presente e tantas vezes se referia ao futuro com a certeza de um profeta ou mesmo de um mago. Mago da palavra, do discurso ordenado com uma racionalidade tão transparente que, por vezes, parecia converger e não esclarecer. O seu intuito era sempre científico, não utilizando retóricas convencitivas que impõem formas ideológicas que não estavam no seu espírito, dizia-me ele. Para mim, Cascudo, homem do seu tempo, era um cientista, um intelectual, um filósofo, um poeta e sobretudo, um homem de ciência que procurava compreender a sua cultura popular, o folclore de seus país e, muito particularmente, do seu Rio Grande do Norte. Aliás, como ele próprio disse ao Carlos Lyra numa conversa: “O que me interessa é a vida do **povo na sua normalidade, como ele vive, as manifestações de legitimidade social. Dedico-me a descobrir as permanências da vida brasileira**”. Esta frase é lapidar e assenta como uma luva às actividades e aos processos da Antropologia, da Etnologia e da Sociologia e, respectivamente, dos discursos e construções dos antropólogos, dos etnólogos e dos sociólogos. Que verbo ou verve, que lição teórica mais sábia!? É claro que somente muito tempo depois de 1962 é que comecei a compreender Cascudo, a sua grandeza e largueza de espírito e a sua tamanha erudição e saber. Saber feito de experiência, dizia ele. Prática de trabalho de campo ou observação participante, método de trabalho etnográfico que o grande Malinowski nos veio

legar por volta de 1912 e que vai, por muito anos, autenticar o antropólogo ou etnólogo: só os que tivessem passado pelo terreno, poderiam ser considerados como tais. Certamente, Cascudo terá lido as maiores autoridades em Antropologia do seu tempo, em particular, Malinowski, já referido, professor polaco ao serviço da Inglaterra nas Ilhas Trobiand do Pacífico. Daí o facto de ir às fontes e andar por todo lado à procura de elementos, traços ou complexos que pudessem esclarecê-lo cada vez mais nas suas proposições históricas, folclóricas, geográficas, filológicas e até linguísticas. A sua visão da cultura dos homens era muito ampla e procurava situar os elementos e colhia e recolhia em círculos ou contextos cada vez mais amplos e alargados. Se me é permitido utilizar uma fórmula geométrica, a visão do homem em Cascudo era a de uma esfera, cujo volume é $\frac{4}{3}\pi R^3$, em que o R não tem medida: é imenso ou incomensurável.

2 – É claro que, num curto espaço de tempo de uma pequena conferência de painel, não vou ter possibilidade para citar ou referir o melhor que Cascudo deixou. Tudo nele é bom e útil. Gostei tanto da **História do Rio Grande do Norte** em que aparece como cientista rigoroso e probo, historiador cauteloso, fundamentando tudo através de fontes em que não deixa de se apoiar, como que a nos demonstrar que o seu discurso não é apenas construído com dados que constam da fonte em si, mas articulando e referenciando eventos circundantes, integrando-os como fizeram os grandes historiadores franceses de **Ecole des Annales**, tal como Marc Bloch, Henri Pyrenne e, mais recentemente Braudel, que, certamente, Cascudo terá lido e bem. As qualidades de etnógrafo, de etnólogo, de antropólogo e de sociólogo são sobejamente conhecidas, com obras monumentais como o **Dicionário do Folclore Brasileiro, Antologia do Folclore Brasileiro, e História da Alimentação no Brasil**, em 2 volumes. Neste domínio, Câmara Cascudo faz-me lembrar certos africanistas alemães do século passado, entre os quais cito apenas Leo Frobenius que escreveu 22 volumes sobre a literatura oral africana e que nunca alguém traduziu da língua germânica,

a não ser um pequeno volume, condensado, em língua francesa, que nos dá uma pálida idéia dessa literatura recolhida por aquele etnólogo alemão.

Ainda poderia comparar Cascudo aos eruditos ingleses do fim do século passado, considerados pais da Antrpologia e de outras sociais e humanas, tais como Edward Burnnet Tylor e James Fraser que deixaram uma obra monumental, não referindo a maior parte dos juristas ingleses da mesma época, que dedicaram toda a sua vida a observar e a escrever sobre as múltiplas formas de parentesco no mundo, entre os quais LANG, não marginalizando o americano Lewis Morgan e outros. Como sabemos, Tylor foi o inventor do animismo tendo-nos legado uma excelente definição de cultura, que ainda utilizamos; nos seus vários volumes, estudou aspectos interessantes de diversas civilizações e culturas mundiais. Ou de H. Baumann que nos deixou um grande volume sobre os múltiplos grupos étnicos e etnias da África.

3 – Gostaria de poder referir, ainda, a mais outras obras de Cascudo que na minha modesta opinião, são únicas no quadro geral da produção lusóloga e mesmo no mundo. Não seria para um curto painel como o nosso. Contudo, não resisto a citar alguns trchos do livro **Canto de Muro** em que Cascudo revela claramente o seu ecletismo e uma atitude transdisciplinar, pouco vulgar, e que a ciência moderna tem hoje como paradigma e recomenda. Nesse admirável livro, que muita gente ainda não compreendeu o sentido, inseriu diversos ensaios não literários, mas científicos, tais como, a **Gesta do Grilo, Ka ou a Inutilidade Virtuosa, Estória da Vênia, Proezas do Gó,** e **O Mundo de Quiró.** Este último ensaio é maravilhoso, quase um hino ao quiróptero morcego, descrevendo-o e dando conta de suas características físicas e o seu lado de bom prestador de serviços à humanidade. Cheio de comparações e metáforas, Cascudo vai desafiando e desfilando informações sobre este animal, tão maltratado pelo povo e muito ligado às actividades bruxantes do célebre “vampiro”, Conde Drácula, eterno como o tempo, e chupador de sangue para viver e sobre-

viver. Esses textos de Cascudo poderiam, perfeitamente, figurar numa enciclopédia ou num tratado de zoologia porque diriam mais ao leigo do que as simples descrições físicas e fisiológicas, duras e sem graça.

4 – Em relação a Portugal, Cascudo teve a única atitude que poderia tomar: se queria compreender a cultura compósita de seu país natal e do seu Rio Grande do Norte, teria de mergulhar nela, ir ao fundo e procurar as origens. Origens lusas que os portugueses foram deixando nesse subcontinente desde que Cabral pôs os pés nas plagas das Terras de Vera Cruz. Assim, teve de se voltar e entrar em todos os sistemas da cultura potuguesa, em particular, nos usos e costumes ddo povo anônimo, no seu folclore, nos ditos populares, nas lendas, mitos e contos que vinham sendo colhidos e compilados por alguns eruditos do século passado e princípios do presente, tais como: Gonçalo Trancoso (mais antigo, do século XVII), Almeida Garret, Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso e Leite de Vasconcellos (este, o grande **mostro** da Etnografia portuguesa, falecido nos anos 30/40, um pouco mais velho que Cascudo). Quer dizer, o nosso grande mestre conhecia toda a chamada **geração de 70** portuguesa, nomeadamente, escritores como Eça de Queiroz, Camilo Castelo Branco e outros mais modernos. Também conhecia os cronistas e historiadores mais antigos, como Rui de Pina, Fernão Lopes e outros mais recentes como Alexandre Herculano, o homem das lendas e das narrativas peninsulares, como também Oliveira Martins e Antônio Sérgio que, exilado político, viveu muito tempo aqui no Brasil.

Daí que, Cascudo, quando escrevia sobre sobre alguns costumes, hábitos, ditos, festas, rifões, ditados, ritos e mitos populares, ect., desse país, apresentava explicações com tal profundidade e certeza qu, quase esmagava as pessoas com sua sabedoria e conhecimento. Tenho, aqui, de fazer uma ressalva: Cascudo não pretendia esmagar intencionalmente, como muitos que conheço: tentava apenas informar e esclarecer. E fazia-o de tal maneira transparente, fácil e simples, que as pessoas ficavam fascinadas a escutar o seu discurso fluente e pedagógico, com uma racionalidade cartesiana sem igual.

Assim, terei de afirmar que Cascudo teve, como um dos pilares do seu saber sobre a cultura brasileira, o facto de conhecer bem as fontes lusitanas que impregnam os traços e complexos sócio cultural desse grande país – Brasil.

5 – Um outro pilar, em que a actividade científica cascudana se apoiou, é, indiscutivelmente, o seu conhecimento de determinadas culturas africanas de quase toda a África Ocidental e mesmo até parte da Oriental. O seu sólido saber de certas sócio culturas africanas, baseado não apenas em leituras dos clássicos europeus africanistas, a partir do século XVI, tais como Duarte Pacheco, Cavazzi da Montecuculo, Mungo Parque, Livingston, Antônio de Oliveira Cadornega, Serpa Pinto, Capello e Ivens, Cameron, ect., mas também de especialistas mais recentes, entre os quais, Pierre Verger, Roger Bastide e um número infidável de outros, que seria fastigioso aqui apontar. A África interessava-lhe, pois, de outra forma, não poderia dissertar, com segurança, sobre os cultos Gêgês e Nagôs e sobre os condomblés e macumbas, tão do gosto dos brasileiros, começando a estudar por Edison Carneiro, o malogrado Nina Rodrigues, falecido longe de sua terra, na Europa, e o inconfundível Artur Ramos.

Quando Cascudo chegou a Angola em 1962, sabia-o muito preocupado com a história da alimentação no Brasil e julgo que já tinha escrito alguns capítulos do livro. Penso mesmo que fora a Angola para completar as suas idéias sobre o sistema culinário brasileiro, tendo a consciência que as influências Gêgês e Nagôs nesse sistema eram reais, transparentes e facilmente visíveis. Pu-lo em contato com o escritor cego Oscar Ribas, Grande conhecedor dos usos e costumes do nativo da região de Luanda, com D. Ana de Souza Santos, membro do IICA, que andava a preparar um livro de receitas locais e, ainda, com alguns indivíduos de etnia Muxilwanda, habitantes das ilhas à volta de Luanda. Assim, Cascudo inteirou-se de aspectos e técnicas fundamentais do sistema culinário dos Ambundos de Angola que o levou a dar à estampa o trabalho denominado Cozinha Africana do Brasil, que eu próprio publiquei pelo Museu de Angola, 1964, de que era já Director. Fundamen-

tou mais as suas idéias sobre a culinária brasileira, em particular, a baiana, sobretudo, comparando os nomes, os conteúdos e as técnicas de confecção de pratos angolanos, tais como¹:

Açolá – Um cozido ou guisado de feijão, milho com os respectivos temperos.

Bingundu – Bebida preparada pelos nativos de Luanda.

Bombó – Mandioca em talos tratados de certa maneira.

Kalúlú – Espécie de guisado de peixe fresco e seco, com **quiabos**, abóbora, beringelas, cebola, rama de batata-doce ou de mandioqueira, quiabeiro ou de jimbeiro, tudo temperado com azeite de palma. Penso, aliás, como Cascudo o afirmar, o **Kalúlú** é brasileiro. Constitui, em Angola, um pratode torna-viagem.

Kanjika – Guisado com feijão com milho esfarelado. O tempo provém **ku-jica=fechar**. Talvez uma alusão às conseqüências da ingestão demasiada do guisado: **enfartamento** do estômago.

Kaxipembe – Aguardente de batata-doce.

Dikoka – Mandioca seca ao sol, depois comida aos talos, cozidos ou assados.

Efwanda – Esparregado de folhas de mandioqueira.

Farofa - Farinha de mandioca, misturando com água, sal, um pouco de azeite, vinagre e cebola picada. Para acompanhar peixe frito ou assado na brasas. Não consegui saber a origem do termo: se apareceu de torna-viagem do Brasil ou se nitidamente **kimbundu**.

Funji – pode ser de **farinha de mandioca ou de milho**, este mais utilizado no Centro e Sul de Angola. A farinhade mandioca chama-se **fuba** (aqui no Brasil fubá). Pode ser considerado o prato nacional de Angola, pois é comido diariamente em quase todas as refeições. Como a **cachupa** dos Caboverdianos!

Gongowenyia – Refrigerante feito de farinha de mandioca com açúcar e mel. Muito utilizado pelo nativo de Luanda e arredores.

¹ A maior parte desses pratos (ou Kitutes) constam de fichas que entregamos a Camara Cascudo, muitos retirados de obras do escritor angolano Oscar Ribas e de recolher própria.

Ginguba – (Sing=**nguba**) amendoim, mancarra, alcagoitas (no Algarve-Portugal), arachide (França).

Kifufutla – Composto de farinha de mandioca, jinguba, açúcar e canela.

Kifula – Diz Oscar Ribas que é uma espécie de cabidela de paca, seixa, gulungo ou bâmbi. Todos mamíferos do gênero antílope.

“Kifula” – nome também se estendeu ao cozinhado. Come-se com funji. Esta iguaria pertence às populações sertanejas.

De “kufula”: se-r gostoso.

Kimbombo – Uma espécie de cerveja de milho.

Kissângua – outro tipo de cerveja de milho. Do verbo “kusanjuka”; alegrar. Alusão ao excitação produzido pelo álcool, quando bastante fermentada.

Kitaba – Massa torrada ou pasta de feijão.

Kitande – Uma espécie de guisado de purê de feijão.

Kiteta – Cozido, em água do mar, obtido do pequeno bivalve **mabanga**.

Kixiluanda – Guisado de peixe ou carne, com farinha de mandioca.

Mabanga – Marisco do mesmo nome assado na própria concha. Come-se simples ou temperado com **jindungu** – Malagueta ou piri-piri.

Maluvu ou malufu – Vinho de sumo de cajú, de seiva de matebeira, palmeira ou bordão. Normalmente fermentada.

Matete – Papas de milho (frito ou assado) ou, ainda, de mandioca, embora o matete de mandioca seja mais utilizado para pessoas doentes ou enfraquecidas por qualquer motivo. Origem do termo: do verbo **ku-teta** que significa **estalejar**, referente, talvez, ao barulho que a papa faz no momento da preparação ao lume.

Maxixi – Guisado com frutos desta árvore, temperado com molho de dendê ou mesmo de jinguba. Corte-se o fruto aos bocados, ferve-se um pouco e depois junta-se tomate, cebola, alho e louro. Come-se acompanhado de **funji**. Considerado um excelente acepipe, é generalizado entre os povos do interior de Luanda.

Mwanba ou mwambá – Guisado de galinha,

de carne ou de peixe, misturados com água e azeite de dendê. Leva quiabos, beringelas e outros temperados.

Mukunga – Massa de milho, cozido com sal, em canudinhos de folha de coqueiro.

De “kukunga”: ficar desbotado. Alusão à cor clara do milho.

Mufete – Peixe assadona brasa com escamas, tripas, com jindungo e sal.

Mukeka – Guisado de peixe e pão torrado.

Muteta – Almôndegas de pevides de abóbora.

Mututo – Guisado de folhas da planta mututo, temperada com sal.

E seria um nunca mais acabar.

6 – A partir de tudo o que escrevi atrás julgo colocar algumas questões que, na obra de Cascudo, ficaram no ar ou em água morna ou que, eventualmente, o nosso Mestre deixou escapar por algum motivo que desconheço.

Quando pensamos no sistema culinário brasileiro e no africano-angolano, vem a seguinte idéia:

a) se repararmos, a maior parte dos pratos africanos são confeccionados a partir da mandioca e do milho, que não tiveram o seu berço em África. No sistema africano, pelo menos, no Angolano, que conheço melhor, raras vezes se utilizam os milhinhos (os sorgos). Aliás, cerca de 75% dos alimentos do sistema africano são de origem americana;

b) sabemos que durante o século XVI, os portugueses levaram para a Europa muitas plantas alimentares das Américas (milho, mandioca, batata, amendoim, etc.) com as quais fizeram ensaios nas Ilhas Atlânticas, Madeira, Açores e Cabo Verde, mais na primeira do que na Segunda ou na terceira;

c) tais alimentos foram seguidamente introduzidos na África Continental durante o século XVI, depois daqueles ensaios;

d) Sabemos, também, que, a introdução dos complexos alimentares americanos em África, foi qualquer coisa que se alastrou como labaredas em florestas ou savanas secas. O negro africanos, assenhorou-se deles, introduziu-as no

seu sistema alimentar, utilizando técnicas próprias e, certamente, deu-lhes um nome, uma designação lingüística;

e) só a partir de 1530 e das questões com a política dos aldeamentos dos Jesuítas, no Brasil, é que os negros africanos aparecem no tablado brasileiro e de toda a América.

7 – Baseados em todos esses dados, algumas questões ocorrem e devem ser colocadas:

1º - As técnicas de confecção alimentar existiriam nas Américas, em particular relacionadas com: milho, mandioca, batata.

2º - Apenas os Negros terão inventado tais técnicas alimentares e designação como termos presentemente?

3º - Terão os negros apenas recebido os complexos alimentares e terão confeccionado os pratos e tê-los-ão exportado para o Novo Mundo? Se, sim, o fenômeno e o processo foram muito rápidos ou tão rápidos como a aceitação desses alimentos no mundo negro?

LUÍS DA CÂMARA CASCUDO E O CONHECIMENTO DA TRADIÇÃO

Vânia de Vasconcelos Gico – UFRN

RESUMO

Aborda-se o perfil intelectual de Luís da Câmara Cascudo como estudioso do folclore, da cultura e da tradição. Aponta-se o motivo folclórico e os contos, as narrativas, a novelística, o romance, as canções, os costumes, autos populares, as danças e os mitos retidos na memória coletiva e expressos nos depoimentos orais como idéias nucleares nesse campo.

ABSTRACT

Luís da Câmara Cascudo's intellectual profile is here approached in his capacity of specialist in folklore, culture and tradition. Folklore as a leitmotif, and the tales, the narratives, the novelistic forms, the novels, the songs, the customs, the popular short plays, the dances and the myths preserved in the collective memory and expressed in oral pronouncements are presented as nuclear ideas in this field.

Dentre as inúmeras rotulações que foram atribuídas a Luís da Câmara Cascudo, sem dúvida a que lhe permitiu reconhecimento nacional e internacional foi a de “estudioso do folclore”. Via o folclore como uma disciplina interligada com as demais ciências humanas, como a psicologia, a etnologia e a sociologia. Para ele, seu estudo exigia trabalho paciente e meticuloso, além de procedimentos rigorosos de investigação para descrever e interpretar o assunto, como também pensava Stith Thompson, seu hóspede em Natal, e tantos outros estudiosos do folclore, como, por exemplo, Amadeu Amaral, Florestan Fernandes e Mário de Andrade.

Reconhecia o folclore ainda como realidade social, psíquica e cultural, o que implicava interpretá-lo numa perspectiva sociológica, o que fez mais sistematicamente a partir de 1941 com a criação da Sociedade Brasileira do Folclore. Neste ano, Florestan Fernandes também passou a empenhar-se em focalizar o folclore nessa perspectiva, tendência da época e que os tornava “folcloristas”, com reconhecimento das esferas científicas, representadas por Roger Bastide, Lévi-Strauss, Sílvio Romero, João Ribeiro, Amadeu Amaral, Pereira da Costa e tantos outros que contribuíram com seus estudos para aprofundar as investigações dos costumes e tradições e delimitar o campo de pesquisa do folclore.

Os estudiosos, assim posicionados, acreditavam que o folclorista deveria descrever e interpretar os dados culturais como fenômenos sociais, considerando-os parte das situações de vida em que esses dados foram observados, imputando-lhes uma origem, determinando-lhes as fontes e indicando-lhes uma certa dinâmica. Para cumprir estas exigências, o pesquisador deveria anotar na identificação dos dados coletados, a localidade em questão, a data de quando o fenômeno fora observado pela última vez e se o costume era ainda de uso local, além do nome e ocupação do informante. Tais informações são encontradas nos cadernos de notas do norte-riograndense considerado o maior folclorista brasileiro por alguns, e às vezes acompanham os dados dos seus trabalhos publicados. Para Cascudo, folclore era a “cultura popular, tornada normativa pela tradição. Compreendia técnicas e processos utilitários que se valorizavam numa

ampliação emocional, além do ângulo do funcionamento racional”,¹ conforme conceituou no seu *Dicionário do folclore brasileiro*.

Justificando a idéia de que essa expressão cultural poderia ser estudada do ponto de vista de várias ciências sociais, exigindo para isso método de investigação, interpretação, comparação e classificação para resgatá-lo da visão simplista de algo pitoresco e exótico, engraçado e superficialmente turístico, empenhou-se no estudo dos contos e do motivo folclórico que deveriam ter como características, a antigüidade, o anonimato, a divulgação e a persistência.

Seria preciso, ainda, que o motivo, o fato, a ação e os contos estivessem marcados na memória do povo e anônimos em sua autoria quanto aos nomes próprios, à localização geográfica e à data, ao mesmo tempo que divulgados em seu conhecimento e recursivos nos repertórios orais. Muitas vezes Cascudo viu-se impelido a documentar, ele próprio, os temas que pretendia investigar, como aconteceu com os estudos da literatura oral, que eram para ele a “*cultura popular, a tradução verídica e única do britânico ‘Folk-lore’*”,² e das danças dramáticas compostas para os folguedos caracterizados pela coreografia, como Caiapós e Caboclinhos, e pelos “autos” do Bumba-meu-boi, Fandango, Chegança Pastoril e Congo.

A formação de coleções de material folclórico, atividade vista hoje como de menor importância, estava entre as nobres tarefas de estudiosos do folclore, como demonstram os trabalhos de Sílvio Romero que privilegiaram a coleta e sistematização das tradições populares e a investida de João Ribeiro que destacou, entre suas atividades, o inventário das fontes primárias e secundárias do folclore brasileiro. Florestan Fernandes, analisando os estudos folclóricos em São Paulo, no livro “O folclore em questão”, avaliou que a preocupação de dar cunho científico-positivo à pesquisa folclórica levou vários estudiosos a se in-

teressarem tanto pela formação de coleções, como pela análise genético-comparativa e pela discussão teórico-metodológica do folclore.

Segundo Fernandes, parecia haver uma indicação para os folcloristas só começarem suas atividades de especialistas depois de constituídas as suas coleções de materiais folclóricos, como sugeriam os trabalhos de Aaerne e Thompson, aliás, sempre citados nos estudos cascudianos. As atividades específicas do estudioso do folclore revelavam-se também “*na análise dos temas, no estudo de sua distribuição cronológica e espacial e na comparação deles entre si, através de diferentes sistemas folclóricos*”.³ Admitia, ainda, que o folclorista ao envolver-se em tarefas dessa natureza, tinha especial interesse na formação de coleções porque precisava aplicar as técnicas de registro das ocorrências observadas, procedimentos estes sempre empregados por Câmara Cascudo nos seus estudos etnográficos.

Com o avanço da pesquisa empírica no campo das ciências sociais, houve uma diminuição na importância desses registros documentais, tendo em vista a formação dos bancos de dados referentes ao assunto. Muitas vezes, entretanto, a obra de Câmara Cascudo é julgada do ponto de vista da situação da pesquisa contemporânea, na qual, a importância do registro dos materiais folclóricos não têm a mesma prioridade daquela recebida no começo do século, por já existir uma memória social acumulada. Tal maneira de julgamento, portanto, leva a uma visão distorcida da importância da sua contribuição na área de estudo que se dedicou e contribuiu exaustivamente.

Os estudos etnográficos brasileiros foram os precursores das pesquisas antropológicas e não os estudos folclóricos. Florestan Fernandes, nos seus estudos sobre o assunto, aponta João Ribeiro como uma das exceções a essa tendência, cujas preocupações foram direcionadas ao campo específico da análise folclórica. Em São Paulo, argumentava o autor citado, apenas Amadeu Amaral,

¹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: INL, 1954. p. 40.

² Id. *Literatura oral*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1984. p. 11.

³ FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: HUCITEC, 1989. p. 10.

no campo da poesia popular e Mário de Andrade - companheiro de Câmara Cascudo, nas viagens etnográficas ao Nordeste - no campo do folclore musical, realizaram obra propriamente folclórica; os demais, e eles mesmos sob outros aspectos, trabalharam no campo da investigação etnográfica.

É necessário registrar, ainda, que os estudos folclóricos, como preocupações do conhecimento mais sistematizado, tiveram suas raízes nos princípios da “*filosofia positiva de Augusto Comte e do evolucionismo inglês de Darwin e Herbert Spencer*”⁴ e propunham-se a determinar o conhecimento peculiar do povo e dos elementos que constituíram sua cultura. Mas o conceito de cultura estava vinculado ao patrimônio histórico das classes mais elevadas e seria caracteristicamente uma cultura transmitida por meios escritos, compreendendo todos os conhecimentos científicos, as artes em geral e a religião oficial.

Nessa compreensão, o termo folclore significaria e conteria os elementos que constituíam o que se poderia entender como a cultura das classes baixas, transmitida oralmente. Abrangeria, portanto, os valores residuais da civilização e das manifestações culturais. Em outras palavras, os estudos folclóricos tratariam de reorganizar e registrar, por analogias, os dispersos fragmentos da vida cultural das populações que se encontram à margem dos códigos culturais marcados pela escrita e pelos padrões homogêneos da cultura cotidiana. Nessa direção, o estudioso do folclore propunha-se a estudar os modos de ser, de pensar e de agir peculiares do povo, como técnicas de registro imediatas que permitiam a sobrevivência material e imaginária do capital cultural através das lendas, das superstições, das danças, das adivinhações, dos provérbios e tantos outros referentes sociais.

Câmara Cascudo, na sua compreensão de folclore, do conceito de cultura popular e do entendimento do que representava para ele a

categoria povo na sociedade, oscilou entre as orientações positivistas. Embora, muitas vezes, tenha recebido reprovação da ala intelectual mais conservadora, contrapôs-se ao determinismo do mundo da produção das idéias, principalmente, quando iniciou suas pesquisas de campo sobre o folclore, no cenário de atuação do *Príncipe do Tirol*. De forma insubmissa, aproveitou-se das áreas de domínio da elite cultural e intelectual e andava nos “antros” recolhendo seus dados para elaboração dos seus livros, enfatizando os aspectos dinâmicos do folclore, a exemplo de Edison Carneiro, sem deixar de reconhecer que a função deste consistia na preservação das manifestações ou elementos da cultura popular.

Mesmo tendo uma visão dual do conceito de cultura, considerava a cultura erudita e popular como complementares e não partilhava do pensamento positivista no que se referia ao domínio cultural das camadas eruditas da sociedade. Pensava que estas assimilavam as crenças tradicionais a partir de referentes contaminados por diversificados valores, como assegurou no prefácio dos “*Cantos e contos populares do Brasil*”, de Sílvio Romero, conseqüentemente, a legitimidade das crenças tradicionais estava no povo, que expressava esse saber autenticamente.

Compreendia os fatos apresentados e caracterizados como folclóricos, numa correlação com os fatos culturais, os quais podiam ser estudados como aspectos particulares da sociologia cultural e da antropologia. Assim, estudou o folclore como fenômeno sócio cultural, configurando-o a partir das manifestações populares como expressão de historicidade.

Expressou as conexões entre fato social, folclore e fato cultural no seu livro *Civilização e cultura*, admitindo que a etnografia geral não podia ser uma subdivisão da antropologia cultural, visto que estava convencido serem “todas

⁴ Ibid., p. 38.

as culturas nascidas do *ethnos*, grupo de gente, e não do *anthropos*, unidade aproveitadora do labor comum”.⁵

Para ele, a etnografia era “*realmente o estudo da origem, desenvolvimento e permanência social das culturas*”, mas não havia culturas superiores nem inferiores, mas sempre, “*culturas, reuniões de técnicas suficientes para a vivência grupal*”,⁶ e para compreender o fenômeno total da civilização local era preciso entender que o todo civilizador era maior que a soma das partes culturais. Entendia ainda a cultura como patrimônio tradicional de normas, doutrinas, hábitos, acúmulo do material herdado e acrescido pelas aportações inventivas de cada geração. E cada geração reunia elementos de outras culturas circunjacentes ou longínquas, julgadas capazes de auxílio e avanço na terra natal, perpetuando a tradição, que seria o “*patrimônio de observações que se tornaram normas. Normas fixadas no costume, interpretando a mentalidade popular*”, circunscrevendo-se na memória social, que era, para Cascudo, a “*imaginação no povo, mantida e comunicável pela tradição, movimentando as culturas convergidas para o uso, através do tempo*”.⁷

Nesse complexo mestiço e plástico de mentalidades e normas, se fixava a ação coletiva, cuja vida e perpetuação se davam pelo “*sangue, herança moral e a educação doméstica*”. O poderoso folclore, as crenças, as tradições religiosas e o clima social tinham, pois, a função de um cimento fundamental e antropológico, a partir do qual emergiam os padrões mais alargados da história e da cultura de um povo.

Do ponto de vista da sistematização dos dados, os estudos temáticos do folclore indicam direções diferentes, restritas ou bastante especializadas por áreas de investigação. Poderíamos mesmo distinguir três direções, como admitia Florestan Fernandes nos estudos temáticos do folclore. Na sua primeira direção, a partir das inspirações de Boas,

mas repassada mediante a influência de Herskovits, estão os estudos temáticos dos mitos, dos contos, da poesia, das adivinhações, dos provérbios, da música e da dança. Ampliando os interesses e sob as orientações de Redfield, está o segundo grupo de trabalhos que abrange as técnicas e as crenças e comportamentos rotineiros de cunho tradicional, observáveis nas relações do homem com a natureza, com seu ambiente social ou com o sagrado. A terceira direção do temário abrangeria os trabalhos de investigação sociológica, que torna o folclore sinônimo de cultura popular.

A produção intelectual de Câmara Cascudo reúne todas estas temáticas, exibindo um verdadeiro caleidoscópio textual que manifesta o temário das lendas, dos mitos indígenas, dos costumes, da novelística, das parlendas, cantigas e brincadeiras infantis, dos folguedos, das superstições, visagens e assombrações, das danças, das bebidas e alimentos, dos gestos, das locuções tradicionais, da religião no povo, catimbó e magia branca.

Estudou o comportamento do homem brasileiro, especialmente numa perspectiva universal e na sua *Antologia do folclore brasileiro*, registrou a normalidade do branco, negro, mestiço e indígena, tornando a obra uma “antologia pau-brasil”. Nela apresentou os aspectos mais vivos do povo brasileiro nos quatro últimos séculos, aspectos esses expressos pelos cronistas coloniais, naturalistas estrangeiros e estudiosos brasileiros, detendo-se nos elementos étnicos formadores, contidos nas lendas, nos mitos, nas superstições e nas cantigas.

Acreditava na existência de um folclore indígena e de um folclore negro, apesar de repudiado pelos folcloristas clássicos. Achava essencial reeditar as observações dos naturalistas para que servissem de ponto de referência num confronto ou pesquisas de origem de costumes, permanentes ou emergentes, no processo humano dos *folkways*.

Discutiu os conceitos de permanência e constância do folclore no tempo e no espaço, características sempre buscadas no motivo folclórico, como o que “*permanece, contínuo, que não há*

⁵ CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983. p. 22.

⁶ Ibid., p. 18.

⁷ Id. *Tradição, ciência do povo*. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 9.

interrupção", e, respectivamente, entendia constantes como o "*motivo que não se desloca, imóvel, inalterável, imutável*"⁸, portanto, sua preocupação nos estudos folclóricos estava voltada para os elementos essenciais do panorama folclórico brasileiro no que dizia respeito ao exame das origens e análise temática das *constantes* e *permanentes*. Dentre os critérios para seleção e interpretação dos assuntos estudados também levava em conta a "fixação do elemento popular" que seria divulgado através da leitura dos trabalhos publicados, intenção com a qual elaborou uma síntese do assunto mostrada no livro *Folclore do Brasil*. Além disso, indicava referências cruzadas, remetendo sempre os leitores para obras correlatas, ampliando, assim, seu raio de acesso às informações.

Esses elementos essenciais do mundo do folclore tinham como sustentação uma literatura oral, versos, cantigas, lendas e heróis, numa tradição viva do seu emprego. Cascudo argumentava que, sendo o folclore uma cultura do povo, era viva, útil, natural e que as raízes imóveis do passado poderiam ser evocadas como indagações de antiguidade, uma das características do motivo folclórico. Como o povo tinha o senso utilitário em nível elevado, os utensílios que iam sendo substituídos por outros mais eficientes e cômodos, passavam a circular mais lentamente, mas o patrimônio tradicional era conservado. Lamentava sempre que os motivos de pesquisa do folclore fossem considerados de menor importância e estivessem ausentes dos currículos universitários, impedindo uma articulação mais fluída do pensamento entre o vivido e o estudado pelo "outro lado da cultura" e seguindo seu propósito de ressaltar as constantes e permanentes do folclore brasileiro ia situando no tempo cada elemento tratado, detendo-se na origem e permanência dos temas.

O *Príncipe do Tirol* estava ciente da distinção aferida aos cientistas em função do que eles estudavam. Tal constatação encontra ainda hoje plena aderência com a hierarquização e valorização desigual entre as diversas especialidades do saber, quando algumas disciplinas são entendidas

como mais nobres que outras. Para ele, certos temas davam prestígio ao pesquisador e outros exigiam uma prodigiosa retórica para valorizá-los. Um livro sobre educação, finanças, economia, assistência social, higiene ou nutrição, por exemplo, emprestava ao autor um ar de competência severa, de idealismo prático, de atenção aos "altos problemas". Mas quem ia se convencer da necessidade de uma pesquisa etnográfica sobre a rede de dormir? Indagava e citava Cícero no prefácio: "*Familiarizados com os objetos vistos todos os dias não os admiramos mais e nem sonhamos pesquisar-lhes as origens*".

Congratulando-se com a corrente que valorizava os elementos humanos e de uso cotidiano como indicadores dos estudos da etnografia, "*valendo iguais ou melhormente aos pontos de referência clássicos e documentais, arquivos, monumentos e museus*", iniciou seus estudos na intenção de pesquisar as "*coisas que vemos, usamos, construímos, conhecemos e nunca pensamos dignas de nossa atenção e cuidado cultural*"⁹.

Assim pensando, deu vida à narrativa e trouxe para sua obra, no campo dos estudos da tradição, temáticas da dança, da capoeira, da bebida e dos alimentos populares, bem como das defesas mágicas dos banhos de cheiro com plantas medicinais que atraíam a felicidade. Incluiu nessas preocupações a terapêutica, as fórmulas tradicionais de guardar a saúde, os remédios que facilitavam a intervenção sobrenatural, e as discussões do homem subalternizando os deuses ao serviço da conservação pessoal e dispondo as forças mágicas para o seu estado de tranquilidade, o que estudou mais particularmente no livro *Meleagro*, pesquisa do catimbó e notas de magia branca no Brasil. Chama-se Meleagro em referência a um "príncipe etólio" (Etólia - Grécia antiga), e o vocábulo quer dizer também "feitiço da Grécia em mão africana", sentido mais aproximado daquele empregado por Cascudo.

Nesse livro estudou o mau-olhado, o quebranto, os amuletos, o feitiço, o despacho, a coisa-feita, o ebó, a muamba. Ocupou-se largamente da

⁸ Id. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967. p. 9-18.

⁹ Id. *Rede de dormir*. Rio de Janeiro: MEC, 1959. p. 20.

flora medicinal dos feiticeiros, de remédios repugnantes, defurmigações e do emprego do sangue, da saliva, do sopro nos sortilégios da magia, do envoltamento, do transe, da possessão, da intervenção dos espíritos e analisou a dependência da população brasileira em relação aos processos de magia.

No *Folclore do Brasil*, sua síntese do assunto, deteve-se com mais vagar nas danças tradicionais como o frevo, genuinamente pernambucano, na quadrilha, dança dos salões da burguesia francesa e popularizada no Brasil imperial e no fado. Este, que teria nascido brasileiro e era marcado pela animação quando aporta em Portugal, fixando-se em Lisboa, torna-se uma canção trágica e pessimista, cantando fatalismos e abandonos. No estudo das danças populares discutidas em vários pontos da sua obra, estão o bumba-meu-boi, com exaustivo capítulo no trabalho “Tradições populares da pecuária nordestina”, a chegança, o congo e o fandango nas quais manteve a denominação de “autos”, reservando a denominação de “danças dramáticas” para as representações caracterizadas pela coreografia, todas elas já discutidas no “Dicionário do folclore brasileiro”.

Quanto à capoeira, situou sua origem e modificações desde o sul de Angola até a prática movimentada e sugestiva na ilha de Luanda, entre os pescadores e marinheiros, trazendo suas constantes ao Brasil, principalmente ao Rio de Janeiro, Salvador e Recife. É no “Dicionário do folclore brasileiro” que aprofunda o assunto.

Nos estudos dos provérbios brasileiros, abordados nessa síntese, escolheu um já examinado por João Ribeiro e Afrânio Peixoto, denominado “Em tempo de murici, cada um cuide de si”, para explicar o “egoísmo dos homens nas ocasiões difíceis ou perigosas”. Das lendas, anedotas e adivinhações fez uma breve antologia e indicou uma importante bibliografia de referência para maior aprofundamento do tema. Quanto aos contos, reeditou exemplos de cada categoria e propôs a divisão por assunto, que havia publicado no seu livro *Contos Tradicionais do Brasil*, em 1946, classificando cada especialidade:

Contos de Encantamento, quando intervém o maravilhoso, sobrenatural, mágico.

Contos de Exemplo, com intenção moral.

Contos de Animais, fábulas ou simplesmente ações de astúcia, hilariantes.

Facécias, anedotas.

Contos Religiosos, com intervenção divina, Deus, Santos, Anjos, Nossa Senhora.

Contos Etiológicos, explicando a forma curiosa de um animal, vegetal, mineral.

Contos de Adivinhação, onde a vitória do herói depende de decifrar um enigma.

Contos Acumulativos, onde o assunto é uma série encadeada de motivos.

Natureza Denunciante, onde o crime oculto é tornado público e punido pela denúncia de animais, plantas, pedras, estrela, etc.

Demônio Logrado, temas em que o Diabo é vencido pela astúcia do homem.

Ciclo da Morte, contos em que a morte, personificada, participa e sempre vence.

Contos Sem Fim, em que o herói deverá contar uma estória interminável¹⁰.

No panorama das “festas tradicionais”, resumiu aquelas que considerava essenciais e com maior área de permanência e assiduidade na apresentação, como foram exemplos os ciclos lúdicos, Carnaval, Divino, São João e Natal que centralizam as maiores expressões dos folguedos e bailes populares. Os demais folguedos são complementares às festas locais dos oragos ou decorrem da Semana Santa, Aleluia, Espírito Santo e Corpo de Deus. As informações sobre folguedos e danças populares foram restringidas às mais vulgares, as *constantes* no tempo e *permanentes* no espaço, complementado o assunto com farto documentário das adivinhações, bebidas e a letra das músicas das festas. Reiterou, na apresentação do trabalho, sua preocupação com um conhecimento em extensão nacional do folclore, dizendo-se ainda na fase de “colheita e armazenamento dos materiais” folclóricos.

Na especialidade das técnicas, como comportamento rotineiro de cunho tradicional, registrou o artesanato santeiro utilizando-se de depoimentos para documentar a criatividade dos

¹⁰ Id. *Folclore do Brasil*, p. 60.

“artistas do imaginário”, como eram chamados. Seus depoimentos também valiam para denunciar a ação dos colecionadores que faziam desaparecer os “sobreviventes vultos, apiedados e severos nas camarinhas escuras e pudorosas”¹¹ dessas imagens que representavam a expressão das artes, ofícios, origens e permanências do folclore santeiro e habitavam os campanários e os oratórios domésticos, sendo todos eles cuidadosos trabalhos dos escultores “santeiros” e “imaginários”. Para Cascudo, até o limiar do século XX, era inconcebível uma residência brasileira sem o pequenino armário do oratório, de forma ogival, escondendo e denunciando os protetores da família, os deuses lares do catolicismo.

Santeiro, no começo do século, principalmente, no sertão do Nordeste, era o beato fervoroso, exagerado, numa afetação monopolizadora do zelo litúrgico. O nome de quem fazia santo era “imaginário”. Depois, os nomes confundiram-se e “santeiro” passou a nominar o artesão popular que tinha o ofício de fazer imagens dos santos, vulgarizando aquelas vindas de Portugal, trazendo-lhes o azul e branco das roupas, a fisionomia de tez branca e bochechuda, deixando descoberta apenas os joelhos dos santos, onde se podia tocar com o polegar e pedir graças.

Registrando as superstições populares, fica indicada a continuidade da crença. Ele próprio possuía uma dessas imagens visitadíssimas pelas “inocentes”, como eram chamadas as “meninas”, uma alusão às mulheres solteiras. Aquelas que passassem o polegar naquela região sagrada do santo e se benzessem, fatalmente casariam. Dizia que a imagem da sua casa já tinha uma baixa nos joelhos.

Quando Assis Chateaubriand perguntou ao folclorista se ele podia escrever um ensaio sobre a jangada, ele respondeu afirmativamente porque tinham sido os pescadores e jangadeiros seus mestres das coisas do mar. Pescadores de muitos anos, pacientes e entusiasmados com a doutrina ensinada e aprendida de pai para filho. Além disso,

aprendera nos livros e nas suas observações pessoais, desde criança, o folclore do mar. Ia sempre ao “Canto do Mangue”, ancoradouro das pequenas embarcações pesqueiras, ao lado do Porto de Natal, cidade em que nascera e vivera, para apreciá-las na chegada ao continente.

Muitas vezes, na praia de Areia Preta, onde localizava-se sua casa de veraneio, no começo do século, recolheria a narrativa do cotidiano dos pescadores, fixando temas e comentários dos informadores fiéis, amigos de trinta anos que não lhe omitiam confidências comprometedoras para o jangadeiro, o pescador, via de regra, taciturno e lacônico. Afirmava Cascudo, que não havia um vocabulário fluente para expressar a visão de mundo do pescador, diferentemente do vaqueiro, que descrevia seus feitos com grande euforia, gesticulação e interpretação dos cenários, além do uso da entonação verbal.

O jangadeiro punha as palavras lentamente, rememorando o desenho verbal, com períodos curtos, indispensáveis, mas firmes e comunicantes, porém sem veemência. Seria a convivência com o silêncio, envolvida com a musicalidade do mar, visto que o ressoar da voz humana afugentaria o peixe dos barcos pesqueiros, por isso não existiam cantigas de pescadores e sim aquelas que falam e contam suas aventuras. Não havia, para os pescadores, o sentimento de autoria das canções populares, mas isto não afetaria a sensibilidade do homem praieiro, que compensava o silêncio do mar com a vivacidade em terra, participando de festas tradicionais e rodas musicais.

Na constante da vida das populações praieiras, ricamente expressa pela imagem da jangada, o pescador era filho e seria pai de jangadeiro. Não tendo outra expectativa profissional na família, cada nova geração escolhia a jangada como seu emblema de viver. O comum era ter nascido à beira-mar e ajudado, desde menino, nas tarefas da pescaria, empurrando a embarcação sobre os rolos feitos do tronco dos coqueiros ou puxando o cabo das redes de pescar sob os olhares atentos dos mais velhos que cuidavam de cumprir os horários rígidos dos jangadeiros.

¹¹ Id. Prelúdio do artista popular. In: 7 BRASILEIROS e seu universo. Brasília: MEC, 1974. p. 13.

Aprendiam cedo as noções básicas da navegação que eram desenvolvidas a partir da marcação de pontos do litoral costeiro como morros, dunas, árvores e pedras que serviam de indicação ao deixar a praia ou ao se aproximar dela. Esse conhecimento sistematicamente passado de geração a geração dispensava o uso, nas jangadas, de bússolas e hodômetro. Tudo ficando a cargo da memória, que guardaria

*com exatidão as posições nítidas do caminho e do assento. O caminho corresponderá à latitude, norte e sul, e o assento será a longitude, leste e oeste, únicos pontos que precisam para a localização*¹²

no mar a partir dos acidentes geográficos.

Ainda nesse trabalho sobre a jangada é levado em conta o mecanismo social do exercício da profissão do jangadeiro, comparando “sua incomprimível personalidade” com a do vaqueiro. Ambos estavam liberados dos limites das rotinas do trabalho mecanicista, desfrutando da liberdade individual para desempenho profissional. Tal condição reforçava no pescador, mais acentuadamente, a defesa das idéias de liberdade do trabalhador.

A jangada, seja na sua forma material ou metafórica, exemplifica uma permanência das mais velhas do mundo. Cascudo dedicou-lhe cuidadoso documentário, fazendo comparações e estudando sua origem e o vocabulário, reeditando antologia e dedicando muita atenção aos motivos folclóricos dos utensílios, bebidas, comidas, danças, ritos, episódios de pesca e mergulhadores, bem como as receitas e rituais desses personagens do mar. A recomendação dos jangadeiros para comer peixe, por exemplo, estava baseada na tradição indígena e dos orientais, para os quais, o peixe deveria ser cozido na água e sal e não assado, para não perder a *sustança*. Depois de comido com pirão que não deveria ser fervido, bebia-se o caldo, porque o organismo já havia absorvido as *forças* do peixe.

Na coleta das reminiscências registrou as superstições dos pescadores, principalmente aquelas provenientes das figuras dos antepassados, no que diz respeito às proezas das pescarias de peixes com diferentes personalidades, ventanias, assombrações marinhas, monstros e lendas, como as das sereias e seus encantos, símbolo da sedução irresistível, sugestão carnal endoidecendo jangadeiros e pescadores.

Nessa odisséia, que não faltaram heróis, são recontados os mistérios do mar, como a procissão dos naufragos composta pelas almas de afogados, circulando em silêncio, ressaltando que, para os pescadores, não “é doce morrer no mar”. Nenhum pescador o deseja.

Após conclusão do livro sobre a *Jangada*, Cascudo decide enfrentar temáticas como o carro de boi, a rede de dormir, o papel recortado para bolos, o tabaco. Ao tabaco dedicou artigo sobre o cachimbo inglês. Do papel recortado para bolos, usado para envolver e presentear pão-de-ló às mães de recém-nascidos, no interior do sertão, tratou em capítulo do seu livro “História da alimentação”. A pesquisa etnográfica sobre o carro de boi ficou esquecida para que mergulhasse na *Rede de dormir*.

Sistematizou o assunto, escasso na literatura dos anos cinquenta e historiou as origens da rede de dormir. Para ele quem primeiro denominou a hamaca sul-americana de rede foi Pero Vaz de Caminha na chegada às terras de Santa Cruz, quando a viu numa maloca tupiniquim em Porto Seguro.

O índios chamavam-na “ini”, ou seja, aquilo em que se dorme: rede-de-dormir. Os aruacos chamavam hamaca a esse utensílio doméstico. E hamaca passou para o francês (branle; hamac), italiano (amaca), inglês (hammoch), alemão (hängematte), holandês (hangmat, hangmak, hamgemach) e para o espanhol (ama-che, hamaca).

De origem indígena ameríndia espalhou-se do centro e das Antilhas para o sul do continente. O português transportou-a para a África, Índia, China, Japão, Coréia e para a Oceania, Polinésia, Micronésia e ilhas dos mares dos Sul.

¹² Id. *Jangada*. Rio de Janeiro: MEC, 1975. p. 20.

Também os ingleses a teriam conduzido para a Índia. Interessante observar que mesmo tendo aclimatado-se na África, os escravos negros vindos para o Brasil, não se acostumaram com ela, viveram e morreram sem abandonar a dormida no chão.

Para Cascudo, a importância da rede de dormir e sua permanência dava-se nos quadros do cotidiano brasileiro, principalmente do Nordeste e Norte do país, onde a rede foi usada para descansar, balançar, amar, criar - como ele a usava na escritura dos seus textos - dormir e transportar gente para passear e enterrar os mortos, criando lendas e superstições sobre o seu uso.

No cenário do cotidiano também foi buscar a *História dos nossos gestos*, como elemento essencial de comunicabilidade, inseparável das manifestações verbais, não só dos indivíduos, mas principalmente da nação. Argumentava que os gestos como expressão do pensamento convencionalizado pela mímica, através do tempo, foi a primeira forma de comunicação humana e ainda mantinha sua eficiência nos vários recantos do mundo, no limiar do século XXI.

Desenvolveu estudos sobre o assunto e observou a universalidade de alguns acenos, o que reiterou em livros como “Civilização e Cultura” e o “Dicionário do folclore brasileiro”. Para ele, o gesto caracterizava-se pela antigüidade, anonimato, divulgação e persistência do motivo folclórico, podendo ainda ser pesquisado como uma “permanente” etnográfica, por ser documento vivo, simultaneamente milenar e contemporâneo, individual e coletivo.

Como anunciava no “Dicionário do folclore brasileiro”, os gestos mais antigos são expressos pelas mãos e os mais recentes pelos olhos, e o critério mais comum para classificá-los tem sido pelas suas intenções a saber: “*negativas, afirmativas, normativas (ordens, convites, missões) e religiosas (submissão, vênias, adoração, respeito), origem dos gestos de saudação em sua maioria*”.¹³

Não existia nos resultados das suas investigações a mesma tradução literal para todos os gestos, mesmo para aqueles universalmente conhecidos, como observou na análise dos gestos que representam negativa e afirmativa, gesto de cabeça na horizontal e vertical, que tinham significação inversa para chineses e ocidentais. Estimar a língua, sendo insulto na Europa e América, significava saudação respeitosa no Tibete. Entre aqueles gestos universalmente conhecidos e aceitos quanto aos significados, sempre dava exemplo do aceno dos “Braços erguidos”, gesto que o motivou na escritura do trabalho sobre o assunto e do gesto do aplauso, “Bater as palmas”.

Sendo o gesto anterior à palavra, os dedos e braços humanos falaram milênios antes da voz. Através do gesto, o homem liberta e exterioriza o pensamento. A partir da imagem gesticulada, o vaqueiro do interior do sertão nordestino se relaciona com o mundo em sua volta. Dizia o mestre que, se lhes amarrassem as mãos, falaria muito pouco. Por isso entendia que a palavra sem o gesto era precária e pobre para o entendimento temático, dando os exemplos do abecedário dos surdos-mudos, entendido pela posição dos dedos ou dos braços, para traduzir as letras do alfabeto no código da linguagem verbal, e dos acenos orientadores nos ambientes onde a voz humana estivesse impossibilitada de fazer-se ouvir, como o dedo em riste nos lábios, significando silêncio. Pode-se pois começar a entender uma cultura pelas expressões gestuais. E se não há obrigatoriedade do ensino, o gestual é indispensável no ajustamento da conduta social. Todos nós aprendemos o gesto desde a infância e não abandonamos seu uso pela existência inteira. Os desenhos paleolíticos registravam os gestos mais antigos, de mão e cabeça, e toda literatura clássica da história, de viagens, do teatro e dos poemas mostram o gesto como expressão das manifestações socioculturais.

Dessas manifestações socioculturais, Cascudo deteve-se exaustivamente na sociologia da alimentação como fato social, respaldando-se na história e na etnografia. Nas suas pesquisas não esqueceu de inventariar a “alimentação popular em sua normalidade e variância” dos dias festivos,

¹³ Id. *Dicionário do folclore brasileiro*. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. p. 430.

do ciclo religioso, da comida antiga e suas modificações, e dos pratos tradicionais, percebendo os fazeres e prazeres alimentares como manifestações culturais.

Na sua *História da alimentação no Brasil* concebeu as nuances do folclore contidas na própria história dos grupos humanos nos seus itinerários e aculturações. A vastidão temática do assunto orientava etnógrafos e folcloristas a verificarem seus dados nas superstições alimentares, e na etiqueta tradicional à mesa - o respeito - que era um vestígio religioso constante. Estudava-se, já na época, as preferências gastronômicas e suas cantigas originais; a antigüidade dos versos e o vocabulário usual das referências aos alimentos observavam-se as permanências das frases feitas, locuções, imagens comparativas, exclamações de protesto e desabafo, temas predominantes em todas as classes sociais, como ele próprio observou, a exemplo dos trabalhos realizados e daqueles elaborados por Hildegardes Vianna e Edison Carneiro.

Além dessas nuances do folclore da alimentação chamou a atenção para as crendices existentes sobre os utensílios da cozinha e do fogo. Reuniu exigências tradicionais, respeitos e regras que deveriam ser mantidas para melhor resultado no uso das técnicas culinárias, no preparo dos temperos, no arranjo prévio de carnes, peixes, crustáceos, moluscos, aves e caça. O próprio combustível era motivo de superstição, sendo escolhido com certas precauções, pois mantinha o milenar prestígio sagrado. As panelas, frigideiras e caçarolas tinham personalidade própria e o cozinheiro/cozinheira deveria seguir certos preceitos para não violar certas crendices no tocante aos temperos, tempo da cocção e molho, porções de sal e açúcar, alimentos que deveriam ser assados ou cozidos, utensílios e posições para mexer os *acepipes*.

Cascudo preocupou-se ainda em mostrar a antigüidade de certas predileções alimentares que os séculos fizeram hábitos explicáveis como uma norma de uso e um respeito de herança dos mantimentos de tradição. A modificação desses usos dependia, para ele, do processo de formação tem-

poral. Por isso impunha-se à compreensão da cultura popular como realidade psicológica, entidade subjetiva atuante, difícil de render-se a uma imposição legislativa ou a uma pregação.

No cardápio indígena pesquisou as “constantes” e “permanentes” alimentares das dietas sólidas e líquidas. Discutiu a origem, técnicas, recursos e condimentos da alimentação, além da participação desse cardápio na comida contemporânea nacional.

Na dieta africana, especialmente d’Africa Ocidental, dos sudaneses e bantos, fez um levantamento do panorama alimentar em suas raízes constantes, partindo de informações de fins do século XV, e sua presença nos víveres do engenho de açúcar brasileiro, na primeira metade do século XVII, assim como as permutas afro-brasileiras, até o século XVIII, sendo as épocas seguintes complementares das permutas e não modificativas da alimentação.

Na ementa portuguesa, como chamava o cardápio dessa alimentação, deteve-se nas fontes de estudo da cozinha brasileira. O português, instalando-se para ficar definitivamente no Brasil, criou, aqui, o seu ambiente familiar, cercandose dos recursos domésticos aos quais estava habituado. Começou a fazer aqui seus doces, manjares e pratos preferidos, com os azeites, os temperos, a manteiga, a valorização do açúcar, do milho, do sal e do ovo. Trouxe também suas festas tradicionais com seus cantos, danças e cardápios característicos do São João, Natal, Entrudo (origens do carnaval) e Quaresma - as quatro festas do ano.

Na cozinha brasileira analisou como a despesa portuguesa começou a ser brasileira. Investigou os elementos básicos dessa alimentação, detendo-se no binômio feijão-e-farinha, na feijoada, no suplementar arroz, com suas variações, arroz-doce, arroz-de-leite, arroz-de-coco. Estudou temperos como o sal, a pimenta e o açúcar, ao qual dedicou, um trabalho exclusivo “Sociologia do açúcar”. Neste livro, revelou os aspectos sociológicos da produção açucareira, enfatizando o enraizamento dos hábitos, tradições, superstições, códigos de moral e religioso. Destacou também a vinda do açúcar para o Brasil-colônia, sua

ascensão e industrialização, as categorias sociais envolvidas na sua cultura, as designações indígenas e africanas e sua importância nutritiva.

Nas técnicas culinárias, sua pesquisa etnográfica registrou com detalhes uma classificação que dava conta dos assados, cozidos, guisados e frituras. As sopas, os caldos e as papas, o preparo da carne e do peixe, dos molhos, bolos e doces, receitas e as influências alemãs e italianas. Incluiu ainda nessas técnicas culinárias o uso das frutas e a preparação da dieta para as grávidas e a alimentação infantil. No ritmo da refeição deteve-se nas origens da etiqueta, nos hábitos da merenda e aperitivos, “sandwich” e cachorro-quente. Abordou ainda as “Saúdes cantadas e canções de beber”, documentário musical, influência da cozinha francesa no Brasil e o “métier” do banquete.

Gestos, superstições e costumes, exibidos às refeições foram registrados na sua obra, como faria comentando a “Geografia da fome” de Josué de Castro, no artigo intitulado “O historiador da fome” para o Diário de Notícias: “Ainda hoje, com tantos séculos de marcha, a maior festa oficial é dar-de-comer ao visitante, rei, barão, soldado, ladrão. A maior homenagem é o brinde-de-honra, no fim, de copo na mão, ao redor da mesa. Ergamos as nossas taças...”. E reiterando sua preocupação no estudo das permanentes e constantes da alimentação como expressão cultural, dirigiu-se, em vários pontos do trabalho, para a importância do paladar no “gosto” alimentar.

O temário das superstições e costumes sempre constituiu para Cascudo “uma das mais sedutoras indagações na cultura popular”, como diria na sua jornada através do universo supersticioso expressa na *Voz de Nessus*. Nessa investida dialogou com o leitor as suas crenças recebidas da hereditariedade social, porque todos nós tínhamos superstições. Diante disso, escreveria um dicionário brasileiro de superstições e não um dicionário de superstições brasileiras.

A superstição, para ele, era uma sobrevivência de cultos desaparecidos dos quais ficaram vestígios que atualizam as proibições ou os atos vocatórios de infelicidades de outrora, “supersti-

ção, *super-stitio*, o – que – sobreviveu”. Esses vestígios ajustavam-se psicologicamente aos elementos religiosos contemporâneos, sempre condicionados à mentalidade popular. Escreveu sobre o assunto *Anubis*, culto aos mortos e *Religião no povo*, pesquisas etnográficas que buscavam a elucidação das origens e suas sobrevivências comumente ignoradas mas sempre obedecidas.

Transcrevendo da mitologia grega a genealogia de Anúbis, cujos vestígios egípcios, mesmo diluídos em outras tradições, continuavam no cotidiano brasileiro, observou as superstições nos ritos funerários. Dentre os temas estudados parecem mais presentes, no cenário atual, aqueles vestígios em torno do nome do morto, do cadáver, do velório, do enterro e da sepultura, dos dias depois da morte e do luto, bem como da viagem para o outro mundo, do anjo e do pagão e do julgamento da alma. Complementou o temário das superstições no livro com o estudo do uso da saliva, do pé direito, das advinhas de São João, do pisar à terra descalço e do não olhar para trás, correlacionando-os aos ditames de Anúbis que tudo fiscalizava.

Para que o percurso do acompanhamento de Anúbis não fosse dificultado, certos procedimentos deveriam ser obedecidos, como os referentes ao nome do morto, que por sua força sugestiva poderia materializar o objeto evocado. Assim, chamá-lo traria o morto de volta, por isso a referência deveria ser feita ao morto, ao falecido, ao defunto. Anúbis sabia os nomes que deviam ser esquecidos e que jamais receberiam alimentos para suas almas. Esses defuntos teriam os nomes apagados das paredes dos templos, trazendo o costume do “varrer o rastro” para esquecer alguém, tirá-lo da memória.

Quanto ao cadáver, ainda é guardado o costume de fechar-lhes os olhos para o mundo, e não levar nada que signifique vaidades, além da posição dos seus pés que devem ficar em direção à porta do recinto no qual estiver, ao contrário da posição que veio ao mundo, e das mãos que devem estar cruzadas. A guarda ao morto vem de tradição oriental. As excelências (orações em verso) e os benditos foram trazidos pelos colonos

portugueses e a “encomendação” do corpo seria o envio ao julgamento divino. Devia entrar no cemitério carregado por aquele que lhe havia tirado de casa. O féretro devia seguir lento, em sinal de respeito e para não chamar outras pessoas a sua condição. As carpideiras, que choravam os mortos, vindas do Egito através da Grécia e Roma não existem mais. O direito ao túmulo era sagrado porque sem a sepultura a alma ficaria errante, conforme está registrado no livro “Jangada”. Os três e sete dias após a morte tinham seus significados. A alma só abandonava o corpo ao terceiro dia, quando Jesus Cristo ressuscitou, e no sétimo dia, conforme o preceito litúrgico hebreu, a alma estava limpa, podendo-se rezar missa.

Também seriam sobrevivências condicionadoras da mentalidade popular, a mímica que estudou na “História dos nossos gestos”, bem como a enunciação de frases que registrou nas “Coisas que o povo diz” e expressões “afastadoras do mal, ou renúncias denunciando os limites lícitos das devoções diluídas no tempo”, os provérbios do folclore brasileiro. Documentário de “frases feitas” de uso centenário e corrente do povo português e brasileiro, as quais foram prefaciadas por Maria Aliete Galhoz, da Universidade de Lisboa, em 1983, analisando as diversas perspectivas da motivação de Câmara Cascudo. Para a autora, a maioria das expressões registradas continuava sendo usada em Portugal

*com ligeira variação de preposições, outras persistem similarmente por manutenção de um mesmo campo semântico e algumas se iluminam de sentido ainda pragmático nas reminiscências contextuais e familiares da minha vivência delas.*¹⁴

Muitos dos verbetes, para a comentadora, poderiam ser religados à sua persistência ou vestígios da fala portuguesa e seriam “solo de palavras” para uma sondagem antropológica “de restos”, aculturados, mortos, substituídos por novas expressões de linguagem.

“Coisas que o povo diz” foi incorporado ao *Locuções tradicionais do Brasil* que trata da

investigação da origem dos adágios populares colhidos diretamente do povo, principalmente do sertão nordestino brasileiro que parecia, para Cascudo, manter-se no século XVIII e teve como trabalho orientador “Frases feitas” de João Ribeiro. Limitou sua coleta das quinhentas e cinco locuções, às locuções tradicionais. Posteriormente, ampliou esse universo com expressões de construções mais recentes, tendo em vista o uso insistente, inclusive, pela população mais jovem.

Uma das locuções mais antigas registradas é o Salve ele! de número trezentos e sessenta e nove, com seus correspondentes, Viva! Saúde! Seja bem-vindo!

*Saudação cordial e popular por todo Brasil. Salvar, no século XVI quando o brasileiro nasceu, era saudar. Ainda hoje, ‘salva’ de palmas ou de artilharia. O navio ‘salvou a terra’ com cento e um tiros. Salva real. Originava-se do ‘almejar saúde’ a alguém. Dar o ‘Deus te salve’. Era o Salve, saudação matinal em Roma, dedicada a Deusa Salus, filha de Esculápio.*¹⁵

o bom dia atual.

Dentre os vestígios da superstição, também estavam os elementos religiosos contemporâneos investigados no estudo da *Religião no povo* que foi uma exposição do antigo cotidiano reverente a Deus permanente nas tradições. Interessava a Cascudo o espírito divino nas entidades grupais dentro da igreja ou fora dela, além do comportamento exprimindo a convicção íntima de uma ortodoxia hereditária, recolhida a partir de depoimentos orais.

Tais depoimentos, muitas vezes, explicitavam divergências e antagonismos se considerado o teor valorativo das interpretações dos informantes, mas houve uma média constante nas informações coletadas. A partir desses dados, escreveu sobre temas como a devoção popular a Nossa Senhora, aos santos tradicionais do Brasil, às santas almas benditas, o hábito de rogar pragas e tomar benção, e sobre “a ciência de Deus no povo”, que intitulou teologia popular.

A religião no povo é entendida como uma referência que realça a colaboração de milênios e

¹⁴ Id. *Locuções tradicionais no Brasil: coisas que o povo diz*. Recife, UFPE, 1970. p. 24.

¹⁵ Ibid., p. 27.

retirava do culto ortodoxo os elementos adaptáveis à devoção tradicional, sempre sob a superintendência da fé. Pensava que as funções do homem, no *ofegante* século XX, haviam mudado muito pouco, apesar de todo o desenvolvimento tecnológico, principalmente no tocante às superstições, e deu o exemplo de que o homem foi à lua levando no bolso uma figa da Bahia. Assim, a alma do povo apenas mudava os trajes e os instrumentos de trabalho, mas, ante as provações naturais de sobrevivência, reagia com os mesmos gestos, as mesmas interjeições dos antepassados.

Supunha que, sem a intervenção do clero na vida mental do povo, seria possível a manutenção da herança de receitas e conceitos para julgar as ocorrências do cotidiano. Acreditava que a originalidade da tradição estava no povo, afirmando que para estas pessoas o sobrenatural era lógico pela simples evidência, explicando-se pelo próprio “mistério impenetrável às argúcias da curiosidade humana”. E reiterava que, ao contrário dos intelectuais, o popular não se interessava pela explicação do fenômeno, mas unicamente por sua interpretação. Tinha a intuição do silêncio “*impassível a todas as perguntas, infalíveis e inúteis*”.¹⁶ Esse procedimento dificultava a invasão dos anseios revolucionários no plano religioso, preservando as tradições. Entretanto, longe da idéia de estagnação, as formatações culturais ligadas à tradição se realimentam, segundo Cascudo, mais propriamente da metamorfose das bases milenares, construídas pelas defesas, “evitações” ou alianças com o inexplicável, entendido como sobrenatural, fórmulas compatíveis com suas primeiras experiências sociais - inconsciente coletivo.

Câmara Cascudo prosseguiria argumentando que os brasileiros são representantes de povos alimentados de um alto patrimônio supersticioso, constituídos pelos descendentes dos ameríndios, portugueses e africanos, memórias vivas nas suas reminiscências. A influência marcante era européia, via portugueses, seguida pelas tradições su-

persticiosas dos escravos africanos e indígenas. O Brasil central, tendo em vista a movimentação comercial do ouro e dos diamantes, manteve maior abertura para a troca de idéias com os europeus, observações registradas nas jornadas de viajantes como Saint-Hilaire e von Martius.

Nos sertões do Nordeste, desde a Bahia até o Piauí, as populações do interior mantiveram-se realimentadas pela cultura do passado. Nos mais diversos aspectos das manifestações culturais, as tradições eram mantidas. Conservaram até pelo menos a primeira década do século XX, quando conviveram, naquele cenário, com os arcaísmos do século XV. Como exemplo disso está o transporte de liteira, que Cascudo presenciou sua mãe utilizando, conforme registrou nas “Locuções tradicionais no Brasil”, pesquisa de expressões da linguagem, na qual foi possível perceber a preservação da estrutura linguística do século passado.

Além disso, as populações sertanejas mantiveram o culto da tradição hereditária na alimentação, nos costumes, nos mitos, lendas, superstições e em vários outros aspectos pesquisados e registrados em diversos pontos da obra cascudiana como, por exemplo, no campo das superstições registrados na “Voz de Nessus”.

No *Vaqueiros e cantadores* observou os motivos principais da poesia tradicional sertaneja, conforme viria a registrar nos Estatutos da Sociedade Brasileira do Folclore, classificando-a em ciclo social do gado, ciclo heróico dos cangaceiros e histórias de bichos. Quanto à métrica das expressões poéticas, dividiu o material coletado em quadras, versos de sete-sílabas, décimas e parcelas, bem como em poesia mnemônica e tradicional, estabelecendo uma subdivisão para estas duas últimas categorias.

Assim a poesia mnemônica e tradicional continha temas romanescos como a “Donzela Teodora” e a “Princesa Magalona”. O Pé-quebrado, os A.B.C. e os Sinais e Orações, principalmente aquelas rezas para bichos mordidos de cobra e adontados, que muitas vezes eram curados pelos rastos. Do ciclo do gado constam os registros com as devidas poesias, algumas vezes musicadas, sobre

¹⁶ Id. *Superstições no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985. p. 322: Religião no povo.

o temário rural das Vaquejadas e Apartações e as Gestas de animais, como a solfa do “Boi Surubim”, o romance do “Boi da Mão de Pau” e os estudos sobre o cantador com suas sagas e fontes de erudição e inspiração, como foi exemplo seu primeiro artigo sobre o folclore, “O aboiador”, publicado na “Revista do Brasil”, em 1921.

Incluiu ainda nos registros da tradição sertaneja, no tópico sobre o Cantador, os modelos de louvação, a cantoria, o desafio e um documentário sobre o Padre Cícero, o negro nos desafios do Nordeste, e o cangaceiro e seu banditismo sertanejo, incluindo as façanhas de Lampião e Maria Bonita. Traria ainda, nesse documentário das tradições populares, versos que contam as aventuras de Pedro Malazarte no folclore poético brasileiro. Aliás, Florestan Fernandes no “Folclore em questão” citou os registros de Câmara Cascudo, nos “Contos Tradicionais do Brasil” (1946, p. 218-25), apontando que o autor havia, naquele caso, se restringido “à referência de algumas fontes bibliográficas importantes, deixando de lado a análise do processo de transformação dos temas e dos contos no Brasil...” (1989, p.121).

Gumercindo Saraiva, no seu livro “Câmara Cascudo: musicólogo desconhecido” (1969, p.94), afirmou que a “Revista Brasileira de Música” publicou uma divisão da obra “Vaqueiros e cantadores”, em cinco partes, estudo realizado por A. Freitas que continha o seguinte temário: Os motivos da poesia tradicional sertaneja; Os motivos do verso sertanejo; A poesia mnemônica e tradicional nos romances, no pé-quebrado, no A. B. C. e nos “pelo sinal” e “orações”; O ciclo do gado; e o ciclo social, que estuda minuciosamente e completa o Cantador, a Cantoria e o Desafio.

As fugas de amor das “meninas” das camarinhas, prendas para os cavaleiros dourados, bem como a honra dos homens casados, estavam presentes na poesia do povo e foram registradas no trabalho *Flor dos romances trágicos*. Os versos da poesia tradicional traziam para a memória do povo a *constância* dos grandes motivos emocionais,

notadamente os acontecimentos amorosos, plebeus e fidalgos, findando em sangue para lavar a honra dos traídos e dos injustiçados. Era o registro da aventura do homem valente, transgressor e julgado por outra lógica que não fosse a do Código Penal. A coragem, a bravura e o arrojo provocavam a simpatia, mas não a solidariedade no sertão. Era indispensável uma justificativa moral para que todos compreendessem a necessidade de lavar a honra com sangue e legitimar o crime. Desse cenário, nosso etnógrafo recolheu os versos da poesia da continuidade sentimental, expressos através dos depoimentos orais.

Ouvir o povo era curso universitário para Cascudo. A tradição oral denunciante dos costumes, idéias, mentalidades, decisões e julgamento, como estes dos romances trágicos, estava presente nas lendas, cantos e mitos cheios de mistérios, como aparece na sua *Geografia dos mitos brasileiros*. As cantigas, fábulas, ditados populares dão um tom singular ao “Coisas que o povo diz”. O mesmo ocorre com os versos improvisados e comunicativos que tecem a narrativa de “Vaqueiros e cantadores”, e com as histórias das noites enluaradas e aquelas contadas pela velha Bibi, em *Trinta estórias brasileiras, Os melhores contos populares de Portugal, Cinco livros do povo* e os *Contos tradicionais do Brasil*. Neste último, reuniu cem contos, vários deles já publicados em outros trabalhos de registro da literatura oral.

O conto popular para Câmara Cascudo era, entre todos os materiais folclóricos, o mais amplo e expressivo, apesar do menos examinado, reunido e divulgado. Constituía elemento indispensável para as ciências afins estudarem a psicologia coletiva e a cultura humanista. Além disso, era uma viagem de retorno ao país da infância para reencontrar, no referente imaginário, os primeiros heróis com suas cismas, sonhos, movimento de solidariedade, amor, ódio e compaixão, sentimentos mostrados nas histórias ouvidas quando criança.

Raramente transcrevia histórias das fontes já editadas, preferia o registro vindo da literatura

oral. Isso lhe parecia propiciar a valorização do folclore, visto que o conto popular revelava informações históricas, etnográficas e dos vários campos do conhecimento da sociedade.

Numa tentativa de sistematização dos contos, dividiu os cem contos tradicionais em categorias, compreendendo os contos de encantamento, exemplo, animais, facécias, religiosos, etiológicos, em torno do demônio logrado, contos de adivinhação, da natureza denunciante e acumulativa, reeditados na obra “Folclore do Brasil” com ligeiras modificações. Fixou as peculiaridades do conto popular que deveriam ser revestidos de características da antigüidade, anonimato, divulgação e persistência, mesmas exigências feitas ao motivo folclórico.

Embora reconhecesse que o problema da classificação dos contos populares já havia sido resolvido pelo método Aarne - Thompson, Cascudo declarava que sua classificação havia sido recebida com “simpatia pelos mestres do folclore”. Acrescentava peculiaridades na sua divisão, não fixando o elemento formador do conto, mas agrupando o material segundo características mais típicas do grupo de temas, critério empregado quando prefaciou os “Cantos e contos populares do Brasil” de Sílvio Romero, fixando pelo motivo essencial do episódio, sua permanente.

Analizando o contexto etnográfico e histórico do mito, registrou as histórias que advinham dos “mitos ainda vivos, correntes e crentes na imaginação popular”.¹⁷ Aqueles que se articulavam com acidentes geográficos ou fenômenos meteorológicos e com fatos sociais (família, trabalho, educação, amor) ou religiosos foram excluídos da *Geografia dos Mitos Brasileiros*, para serem incluídos na “Etnografia Tradicional do Brasil”, título inicial pensado para os “Contos Tradicionais do Brasil”. A parte poética desses mitos já havia estudado e inserido nos “Vaqueiros e Cantadores”.

Na década de 40, Cascudo, a exemplo de outros estudiosos, estava preocupado em “salvar material o mais avultado, o mais longínquo” possível, como expressaria no prefácio à “Geografia dos Mitos Brasileiros”. Adota indicações metodológicas alheias para seu trabalho, embora não de todo convicto, visto que era avesso a esse procedimento.

*Depois de tanto material lido e ouvido, em anos e anos de amorosa curiosidade, descubro a obrigação de filiar-me a uma escolha, escolher um caminho, marcar numa direção, sob as penas da lei folclórica.*¹⁸

E usaria para estudar o folclore contido nas narrativas míticas uma classificação de uso corrente. Essa classificação que elegeu, com modificações pessoais, era, para si mesmo, a mais velha e clássica, a mais simples, primitiva e lógica das classificações. Dividiu em dois quadros gerais o mundo “espantoso” em que viveu. Mitos primitivos e mitos secundários locais. Subdividiu os primeiros em mitos gerais indígenas - Jurupari, Curupira, Anhangá, Mboitatá, Tupã, Ipupiaras - e os europeus diversificados pelo elemento colonial brasileiro - amerabas, negros, mestiços - e que vêm a ser Lobisomem, Mula-sem-cabeça e Mães-d’água.

Nos *Cinco Livros do Povo* estudou a novelística, tornando-se suas investigações o primeiro trabalho brasileiro sobre o assunto, escrito com documentação existente fora do país. Pesquisou as origens, transmissão e persistência de cinco das mais antigas e populares dessas novelas no Brasil, vindas de Portugal, sendo, três delas, traduzidas do castelhano. O estudo desses livros, que se tornaram populares no interior do Nordeste, revelou a constância de seculares histórias da tradição européia, que ainda permaneciam no imaginário popular através da literatura tradicional. As cinco

¹⁷ Id. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947. p. 15.

¹⁸ Ibid., p. 15.

tradicionais novelas populares estudadas por Cascudo representavam idéias, sentimentos, virtudes e caracteres do povo e traziam histórias da Donzela Teodora, Roberto do Diabo, da Princesa Magalona, da Imperatriz Porcina, João de Calais e informações sobre a história do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França.

As histórias da Donzela Teodora representavam a valorização emocional da inteligência feminina. Roberto do Diabo incorporava a valentia a serviço do mal, sendo seu personagem muito sedutor. Depois arrendia-se das maldades e tornava-se um contrito soldado de Deus, pelejando o bom combate de espada e lança em defesa do direito e da justiça. A Princesa Magalona representava o romance da fidelidade e o juramento de amor eterno. A trama circunstanciava cenas de justiça, torneios, viagens e saudades, caridade, cativo e prisão, mas termina com final feliz. A Princesa Porcina era o elogio da casta esposa, sofredora e fiel, tudo enfrentando para manter-se digna do nome ilustre de mulher casada.

João de Calais, com suas viagens e aventuras resgatava o elemento sempre impressionante do morto agradecido. Suas façanhas espalhavam o motivo do resgate do cadáver do devedor, que não tinha direito à sepultura. Outra temática comum nos contos universais da literatura oral, era o cumprimento da palavra dada, implicando até o sacrifício do próprio filho, caso a promessa não fosse cumprida.

Nos “Cinco Livros do Povo”, aparecem as informações sobre a História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França. Discutia também as origens e as versões de cada um dos cinco livros de novelísticas mais divulgados, bem como as alterações das histórias e o acolhimento que cada uma encontrou no povo brasileiro, através da literatura de cordel, expressão do folclore poético.

Os contos e o motivo folclórico são, portanto, os sinalizadores das idéias nucleares de Câmara Cascudo no campo do conhecimento da tradição. Quando William John, em 1846, conceituou a expressão folclore, o fez para substituir diversas outras que designavam o estudo das tradições populares entre as quais figurava a literatura. Considerando que o folclore estudava apenas a cultura dos grupos ágrafos, Sébillot, também no século passado, em 1881, criou a expressão literatura oral, para sintetizar as expressões artísticas da fala do povo.

Baseado nesse conceito, Cascudo escreveu sua obra *Literatura oral*, repositório de folclore, abrangendo as narrativas, os contos, a novelística, romance, canções, costumes, autos populares, danças, e mitos retidos na memória coletiva e expressos através dos depoimentos orais. Mais tarde, quando publicou “Cinco Livros do Povo”, ampliou seu entendimento de literatura oral, criando a expressão “Literatura popular”, que abrangeria a literatura oral, a literatura tradicional e a literatura popular.

A rearticulação das manifestações culturais da obra de Luís da Câmara Cascudo possibilita aos estudiosos das suas idéias reordenações em um todo simultaneamente mesclado e aberto, que percorrem os domínios da cultura, do folclore e do conhecimento da tradição. Essa abrangência de estudos em um só autor, por sua vez, confere a Câmara Cascudo tons interpretativos, que abrangem e extrapolam as múltiplas nuances explicitadas, nos diversos inventários da produção de trabalhos que discutem tais idéias nucleares. Assim, para além de um determinismo temático, o mundo das idéias do *Príncipe do Tirol* exhibe, confortavelmente, o pensamento de um *bricoleur*, na concepção levistraussiana, um artesão da sociabilidade humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. 4.ed. São Paulo: Martins, 1971.
- 2 - _____. *Anúbis e outros ensaios*. 2.ed. Rio de Janeiro: FUNARTE: INF: ACHIAMÉ; Natal: UFRN, 1983.
- 3 - _____. *Cinco livros do povo*. 3.ed. João Pessoa: . Editora Universitária da UFPB, 1994.
- 4 - _____. *Civilização e cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- 5 - _____. *Contos tradicionais do Brasil*. 4.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1986.
- 6 - _____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 7.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.
- 7 - _____. *Flor dos romances trágicos*. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto, 1982.
- 8 - _____. *Folclore do Brasil*. 2.ed. Natal: Fundação José Augusto, 1980.
- 9 - _____. *Geografia dos mitos brasileiros*. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1983.
- 10 - _____. *História da alimentação no Brasil*. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1983. 2v.
- 11 - _____. *História dos nossos gestos*. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1987.
- 12 - _____. *Jangada*. Rio de Janeiro: MEC-Serviço de Documentação, 1957.
- 13 - CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral*. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1984.
- 14 - _____. *Locuções tradicionais no Brasil: coisas que o povo diz*. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1986.
- 15 - _____. *Meleagro*. 2.ed. Rio de Janeiro: Agir; Natal: Fundação José Augusto, 1978.
- 16 - _____. *Os melhores contos populares de Portugal*. 2.ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- 17 - _____. Prefácio. In: ROMERO, Sílvia. *Cantos e contos populares do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.
- 18 - _____. Prelúdio do artista popular. In: *7 BRASILEIROS e seu universo*. Brasília: MEC, 1974.
- 19 - _____. *Rede de dormir*. 2.ed. Rio de Janeiro: FUNARTE: INF: ACHIAMÉ; Natal: UFRN, 1983.
- 20 - _____. *Religião no povo*. João Pessoa: Imp. Universitária da UFPB, 1974.
- 21 - _____. *Sociologia do açúcar*. Rio de Janeiro: MIC-Serviço de Documentação do Instituto do Açúcar e do Alcool, 1971.
- 22 - _____. *Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1985.
- 23 - _____. *Tradição, ciência do povo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- 24 - _____. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Rio de Janeiro: MA-Serviço de Informação Agrícola; Natal: Fundação José Augusto, 1956.

- 25- CASCUDO, Luís da Câmara. *Trinta "estórias" brasileiras*. Lisboa: Portucalense, 1955.
- 26- _____. *Vaqueiros e cantadores*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1984.
- 27- _____. *Voz de Nessus*. João Pessoa: UFPB, 1966.
- 28- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1989.
- 29- SARAIVA, Gumercindo. *Câmara Cascudo: musicólogo desconhecido*. Recife: Companhia e Editora de Pernambuco, 1969.

DESAFIOS SOCIAIS E ABORDAGENS SÓCIO-CLÍNICAS

Por V. de Gaulejac

Norma Takeuti (org.) – UFRN

RESUMO

A partir das conferências e das diversas obras do autor Vincent de Gaulejac, atual Presidente do Comitê de Pesquisa Sociologia Clínica da Associação Internacional de Sociologia (AIS), descreve-se as principais características da abordagem sócio-clínica a qual busca compreender a relação entre o ser do homem e o ser da sociedade, enquanto duas esferas indissociáveis. Resgata-se as questões da subjetividade, do sujeito, do irracional, das emoções e dos sentimentos, como elementos do conhecimento sociológico. Pretendendo a uma *Sociologia do Sujeito*, este é abordado num registro de múltiplas determinações – econômica, social, cultural e psíquica – ao mesmo tempo que é enfocado como um produtor de sentido na tentativa de construção de sua existência.

RESUMÉ

A partir des conférences et des diverses oeuvres de l'auteur Vincent de Gaulejac, l'actuel Président du Comité de Recherche de l'Association Internationale de Sociologie (AIS), le présent texte décrit les principales caractéristiques de la Sociologie Clinique laquelle cherche à comprendre le rapport entre l'être de l'homme et l'être de la société, en tant que deux sphères indissociables. Il reprend les questions de la subjectivité, du sujet, de l'irrationnel, des émotions et des sentiments comme des éléments de la connaissance sociologique. En prétendant à une *Sociologie du Sujet*, celui-ci est considéré dans un registre de multiples déterminations - économique, social, culturel et psychique – en même temps qu'il est envisagé comme

un producteur de sens dans la tentative de construction de son existence.

INTRODUÇÃO

Este texto resulta de uma série de conferências que o Prof. Vincent de Gaulejac¹ proferiu na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na ocasião de sua visita ao Programa de Mestrado em Ciências Sociais, em abril/1998. Para auxiliar a organização do texto, recorreremos a algumas de suas obras, em particular: “Sociologies Cliniques” (1993), “La névrose de classe” (1987), “Le coût de l'excellence” (1991) e “La lutte des places” (1994). O título e os subtítulos foram, por nós, formulados em função das temáticas que privilegiamos, nesse vasto material, para esta publicação.

1 - Conhecimento e Subjetividade

Desde o início das Ciências Humanas e Sociais, o paradigma da objetividade tem predominado fortemente. Quando Bourdieu (1968, p.64) considerava, em reação às tentações do empirismo, que, “talvez, a maldição das ciências do homem seja a de se ocupar com um objeto que fala”, ele queria indicar que não basta “se colocar à escuta dos sujeitos... para dar conta de suas condutas e das razões que eles propõem”. Encontra-se nessas frases do autor a idéia de reconstituir a Sociologia como uma ciência séria e objetiva. Mas a que preço? Ao preço da negação

¹ Professor de Sociologia na Université Paris 7-Denis-Diderot, Diretor do Laboratório de Changement Social e o atual Presidente do Comitê de Pesquisa - Sociologia Clínica (RC46) na Associação Internacional de Sociologia.

do sujeito! A negação do sujeito que fala e que pode produzir o conhecimento sobre aquilo que vive! Mas, o próprio Bourdieu mudou de idéia sobre essa questão: em 1993², publicou “A miséria do mundo”, uma obra com cerca de 950 páginas, contendo, em grande parte, narrativas de vidas das pessoas, as suas idéias, os seus sofrimentos e a maneira como elas os vivem no universo social.

Não podemos fazer tábula rasa da

questão do sujeito (da sua história pessoal, da sua experiência vivida, da sua criação contínua de si...) ou, mais exatamente, da questão da subjetividade, do seu lugar no campo social, de suas relações complexas com o funcionamento social (Revault-D'Allone, 1989).

Levar em conta a subjetividade é aceitar se interrogar sobre a dimensão existencial, como um elemento incontornável para se compreender as condutas, os comportamentos, as atitudes e as relações sociais.

Muitos sociólogos desconfiam do “vivido”, por receio do empirismo, do subjetivismo e do psicologismo, e consideram-no um resíduo ou um obstáculo ao conhecimento. Há, efetivamente, um risco de redução do mundo social às representações dos atores e um risco de minimizar a regra fundadora da sociologia que consiste em “tratar os fatos sociais como coisas” (Durkheim, 1960). Esta necessidade de não reduzir o sentido do ato à consciência do ator está no fundamento da postura sociológica. No entanto, a explicação sociológica jamais pode fazer abstração de uma retomada da experiência vivida pela consciência. Com este propósito, Lévi-Strauss (1958) sustenta que a prova do social não pode ser exclusivamente mental, pois toda interpretação deve procurar convergir a objetividade da análise histórica ou comparativa para com a subjetividade da experiência vivida.

Definitivamente, trata-se de integrar no “objeto” a subjetividade, como um elemento de conhecimento e como um elemento a conhecer. Esta integração não se faz sem riscos: o vivido é, ao mesmo tempo, portador de sentido e de ilusão, de

saber e de dissimulação, de verdades e de deformações, de persuasão e de neutralização, de distância e de implicação. Sua expressão é apenas parcialmente direta. Como num romance, ele opera uma reconstrução da realidade plena e rica de contradições e de ambigüidades (Revault-D'Allone, 1989).

H. Lefebvre (1975) chama a atenção para duas armadilhas nas quais corremos o risco de adentrarmos o tempo todo nas Ciências Sociais”: a do “vivido sem conceito” e do “conceito sem vida”:

- o primeiro consiste em imergir no vivido, na experiência pessoal como se esta fosse portadora de sentido e como se o sujeito pudesse produzir uma verdade sobre si mesmo pelo simples fato de produzir uma narrativa. Uma conduta e uma atitude não possuem autonomia em relação às condições sociais que as produzem, tampouco em relação ao sistema de relações no qual elas se expressam. Pensar que o saber sobre o homem possa surgir do interior, do seu vivido, é cair na ilusão empirista que assimila o real à percepção subjetiva daquele. Ou ainda, uma “ilusão biográfica” (cf. Bourdieu, 1986), segundo a qual uma vida individual constituiria uma totalidade coerente, possuindo uma lógica interna e um sentido. Interrogar o “vivido” é analisar sentimentos, emoções, representações que um indivíduo produz sobre a sua existência e a sociedade, isto é, a relação imaginária que ele entretém com suas condições concretas de existência. A análise dessas condições é indispensável para compreendermos as condutas humanas, assim como a teoria o é para fundamentar esta análise;

- a segunda armadilha consiste em imergir na teoria, no “puro” saber ou nas construções intelectuais que tendem a eliminar a subjetividade, considerando a vida como puro produto de determinismos e ignorando o fato de que os indivíduos não são objetos inertes mas, ao contrário, sujeitos ativos que podem intervir na construção de sua existência, de sua trajetória de vida, de sua identidade social e, até mesmo, mudar o curso de sua história. Ignorar este fato maior é cair na ilusão objetivista que reduz a realidade aos estudos das determinações estatísticas e das re-

² 25 anos depois da publicação da obra acima.

gularidades objetivas às quais as condutas humanas obedecem. Se é conveniente considerar os fenômenos sociais como “coisas”, é então conveniente precisar que se tratam de “coisas” que não obedecem às leis da física. Trata-se de sujeitos sócio-históricos que obedecem às leis particulares que eles contribuem para produzir e sobre as quais eles intervêm, permanentemente, não somente através das relações de força, das regras, das normas, mas igualmente através das crenças e paixões. Marx (1962, p.142) já dizia que

o homem, enquanto ser objetivo e sensível, é um ser que sofre, e como é um ser que vive o sofrimento, é um ser de paixão. A paixão é a força essencial do homem, que o leva energicamente em direção ao seu objeto.

Se citamos esta frase de Marx, não é para buscar um aliado de peso a fim de confirmar nossos propósitos, mas porque ele significa claramente o quanto o sofrimento e a paixão são, em toda a sua subjetividade, elementos motores da história do homem.

É, portanto, na sua dimensão sócio-histórica que o sujeito se constrói: o homem é produto de uma história na qual ele procura se tornar o sujeito (Gaulejac, Bonetti, 1988). O homem é história. Esta fórmula recobre vários sentidos:

- o indivíduo é produzido pela história: sua identidade é construída, por um lado, a partir dos eventos pessoais por ele vividos e que formam a trama de sua biografia, de sua história singular e única, e, por outro, a partir dos elementos comuns à sua família, ao seu meio social, à sua classe de pertença que o posiciona como um ser sócio-histórico;

- o indivíduo é um ator da história: se ele é um produto da história, ele é também produtor. Ele é portador de historicidade, isto é, da capacidade de intervir sobre aquilo que o produziu, de agir sobre as determinações, não para as suprimir, mas para modificar os seus efeitos. É esta capacidade de ação que o posiciona como sujeito num movimento dialético entre o que ele é e o que ele procura se tornar.

- o indivíduo é produtor da história: através da sua atividade fantasmática, sua memória, suas palavras, seus escritos, os homens operam uma reconstrução do passado, como se eles quisessem dominar o sentido, justamente porque eles não conseguem controlar o curso da história.

2 - Sociologia Clínica

Entre a ilusão determinista que vê o homem como um objeto passivo ou uma espécie de produto interiorizado da sociedade ou, ainda, uma *encarnação replicativa* (M. Legrand, 1989) de um *habitus* de classe e uma ilusão liberal que o considera como um “elétron” livre, independente de todo o laço que age por suas próprias escolhas, a sociologia clínica procura apreender a história dos homens como momentos de ruptura, de continuidade e/ou de escolha que se elaboram nos espaços incertos e que não são produto do livre arbítrio, nem consequência lógica de determinações estruturais, mas que são respostas que os indivíduos e os grupos dão face às situações contraditórias.

Paradoxalmente, o espaço de liberdade de manobra não nasce de uma relativa fraqueza das determinações estruturais, mas sim de sua acumulação contraditória num ponto, num dado lugar. É porque as relações estruturais não determinam tudo para um mesmo sentido que, em seu ponto de encontro, emerge algo que é da ordem da liberdade e que a praxis concreta é mais que a soma de suas determinações estruturais (Bertaux, 1979).

Encontramos acima uma formulação do objeto da sociologia clínica que é a articulação entre as análises:

- das relações estruturais e das contradições que elas produzem;
- das práticas concretas dos atores sociais e das respostas pessoais que cada indivíduo procura dar para tentar “se constituir a si mesmo” (Sartre, 1975) para se posicionar como sujeito de sua história.

O homem não é somente o produto de sua história, ele é igualmente portador de uma história cuja significação ele procura construir:

"há, portanto, um sentido da história que é o sentido que os homens, ao viver, dão à sua história" (Sartre, 1975). É este movimento de historicidade que explica porque, a partir das condições concretas de existência similares, verificam-se tomadas de consciência variáveis. Conseqüentemente, podemos dizer que o sentido da história é, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo, isto é, necessário e contingente.

A sociologia clínica tem por tarefa compreender esta dialética entre a historicidade, entre o indivíduo que é história e o indivíduo que faz história (Gaulejac, 1987). Ela é uma certa concepção de sociologia que se baseia num certo número de princípios:

- o primeiro princípio, como já vimos, é que não podemos distinguir objetividade e subjetividade. Para ela, a subjetividade faz parte do real. A seguinte citação de Levi-Strauss ilustra bem esse princípio:

para compreender convenientemente um fato social, é preciso apreendê-lo totalmente, isto é, de fora, como um coisa, mas como uma coisa da qual, entretanto, é parte integrante a apreensão subjetiva, (consciente e inconsciente)... (1974, p.17);

- o segundo princípio diz respeito à relação sujeito-objeto na qual se encontra o núcleo de todo o conhecimento. O pensamento do sujeito, enquanto fundamento de sua existência, está ligado à existência do outro. É na existência primária do outro que o sujeito pode tomar consciência de sua própria existência. A criança como sujeito de desejo é indissociável da criança-objeto do desejo do outro. A problemática do desejo se articula portanto sobre a dialética da relação sujeito-objeto (Gaulejac, 1983, p. 549).

- o terceiro princípio é baseado na idéia da não racionalidade do comportamento do homem. Muitos sociólogos acreditaram na concepção do *homo economicus*, ao mesmo tempo em que a sociologia se referia ao *homo sociologicus*, justamente animados pela idéia de que os atores sociais poderiam ter um comportamento racional do qual a sociologia poderia dar con-

ta. Ora, a vida social não tem nada de racional. Há o problema da violência, o problema do sagrado, assim como existem reações passionais e condutas afetivas. A sociedade está continuamente atravessada por pulsões, por emoções, por pensamentos mágicos, os quais aliás são tidos como da ordem do irracional. Não poderemos jamais compreender uma sociedade, se não integrarmos essas ordens de conhecimentos, isto é, os fenômenos passionais que são o fundamento do vivido, do ator social, quer seja individual ou coletivo. Trata-se, então, de integrar as pulsões de vida e as pulsões de morte, o *Eros* e o *Tânatos*. Nesse sentido, a sociologia clínica, ao se interessar pela dimensão inconsciente das relações sociais, termina colocando em questão as fronteiras entre fenômenos sociais, psicológicos e inconscientes;

- o quarto princípio é relativo à complexidade e ao pluralismo causal (Morin, 1974), ou seja, à idéia, já evocada, da multideterminação. O homem é *biopsicossocial*, assim como a sociedade é composta de elementos diversos que nos obrigam a compreender a relação entre os fatores econômicos, políticos, culturais, ideológicos etc. E entre os fatores psíquicos e sociais existe uma relação de causalidade recursiva. Há causalidade recursiva, segundo E. Morin, quando o produto torna-se o produtor daquilo que ele produziu. Por exemplo, a sociedade produz indivíduos que, por sua vez, produzem a sociedade. A sociologia clínica tenta compreender esse processo de produção recíproca daquilo que se passa em campos e registros diferentes;

- por último, não podemos dissociar aquilo que é da ordem da produção do conhecimento, portanto, da pesquisa, e do que é da ordem da intervenção. Não existe uma neutralidade na questão da produção do conhecimento; todo conhecimento é uma forma de ação, assim, todo conhecimento implica uma certa reação àquilo que esse conhecimento concerne, portanto, com os atores sociais. Todo pensamento se inscreve numa perspectiva de mudança e toda produção de conhecimento é determinada por uma

intencionalidade. O pesquisador está sempre intrincado nos seus objetos de pesquisa, de forma que não pode haver neutralidade do pesquisador. A busca da objetividade não é a de manter a ilusão da neutralidade, mas trata-se de entender a implicação e como esta intervém no processo de produção do conhecimento. Nesse sentido, a sociologia clínica é uma sociologia engajada que se questiona sobre a maneira em que o pesquisador é ele próprio atravessado pelas relações de poder, pelas lutas sociais. A análise dos conflitos passa, portanto, por uma reflexão sobre a sua própria implicação a um nível afetivo, emocional, ideológico, social, cultural... É uma sociologia articulada sobre práticas complexas de intervenção em diferentes níveis (indivíduo, grupos, instituições, comunidades, ...). É uma sociologia que trata de objetos pluridisciplinares na articulação do psíquico e do social.

Sabemos o quanto as ciências humanas e sociais tendem a modelar seus objetos e seus métodos de pesquisa tendo por referência as ciências físicas, dominadas pela “lógica conjuntista-identitária” (Castoriadis, 1978) e pela abordagem experimental.

Parafraseando Ekeland (1984), podemos dizer que a abordagem quantitativa é “realista” para sistemas isolados, estáveis, relativamente simples e estáticos e deterministas. Tal abordagem é irrealista para sistemas sociais e humanos que não são isolados, mas sim:

- continuamente em interação com outros sistemas;
- particularmente instáveis pois em transformação permanente;
- complexos porque são produtos de uma multiplicidade de fatores que obedecem, cada um, a leis diferentes;
- dinâmicos porque a história dos homens é uma criação permanente que, se ela se apoia no passado, jamais a reproduz do mesmo modo: os

atores sociais inventam novos comportamentos transformando o sistema de relação que os agrupa;

- aleatórios: rupturas, revoluções, movimentos e catástrofes vêm constantemente perturbar o curso da história pessoal e social, tornando-a imprevisível, portanto, se os determinismos existem, a história permanece aleatória.

Se podemos colocar em evidência as “regularidades objetivas”, a partir de uma observação estatística dos comportamentos e condutas, não podemos, contudo, “reduzir o possível ao provável” (Bourdieu, 1979).

O exame crítico das abordagens quantitativas não basta para definir o que poderia ou deveria ser uma *démarche* qualitativa. A denúncia da “quantofrenia³” não é nem nova, nem suficiente para fundar uma sociologia clínica. No entanto, esta rememoração crítica parece ser necessária diante do “complexo de inferioridade” ao qual estão submetidos um número considerável de sociólogos vis-à-vis das ciências “exatas” e para lembrar que a “tentação da medida”, como critério de cientificidade, só pode nos levar a impasses. Se, portanto, os fenômenos que procuramos apreender são da ordem de coisas mensuráveis, é conveniente neles apreender as “qualidades” a partir de uma *démarche* que esteja em relação com a especificidade do “objeto humano” e dos “objetos sociais”.

Podemos dizer que o objeto da Sociologia Clínica é compreender a relação entre o ser do homem e o ser da sociedade. Compreendê-los a partir da hipótese de que essas duas esferas são indissociáveis, buscando apreender como eles se influenciam, como eles se co-produzem, se ligam e, às vezes, como eles se opõem.

Na esteira de E. Morin, podemos dizer que essas relações são complexas, ao mesmo tempo, complementares, antagonistas e contraditórias. O ser do homem é o ser do desejo, da

³ Obsessão pela medida

emoção, da paixão e também é o ser racional que produz o conhecimento e é, também, o ser que goza, que ama, que detesta e que sofre.

Todas essas questões, certamente, não são novas; elas atravessam a sociologia e as ciências humanas desde há muito tempo, e nós não somos os primeiros a abordá-la. Entretanto, na Sociologia elas foram abordadas de uma maneira muito periférica. Seja a questão da subjetividade, a questão do sujeito, a questão do irracional, das emoções, dos sentimentos e a questão da neutralidade do pesquisador. Questões que estiveram sendo presentes, mas sempre com a tendência de esvaziá-las.

A Sociologia Clínica vem colocá-las no centro e não mais na periferia. Por vezes, ela é mal vista por alguns sociólogos desconfiados do qualitativo, do vivido e que desconfiam da Psicologia e, particularmente, da Psicanálise e do seu conceito fundamental que é o inconsciente.

3 - Freud e a Sociologia

De uma certa maneira, Freud é um dos primeiros sociólogos clínicos⁴, porque suas obras sociológicas são muito importantes, mesmo sendo menos conhecidas que suas obras de cunho essencialmente psicanalítico. Há toda uma reflexão de Freud⁵ sobre a sociedade, quer seja em “O Mal-estar na civilização” (1930), “O futuro de uma ilusão” (1927), “Moisés e o monoteísmo” (1939) ou em “Totem e Tabu” (1913) e em “Psicologia de Grupo e a Análise do Ego” (1921), entre outros.

A ótica freudiana não concebe uma psicologia puramente individual. Freud questiona a oposição entre a psicologia individual e a psicologia coletiva:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mais inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social (Freud, 1969b, p.81).

Com isto, Freud desenvolve que toda relação com o outro é, também, de imediato e simultaneamente, uma relação social:

A psicologia de grupo interessa-se assim pelo indivíduo como membro de uma raça, de uma nação, de uma casta, de uma profissão, de uma instituição, ou como parte componente de uma multidão de pessoas que se organizam em grupo, numa ocasião determinada, para um intuito definido (ibid., p. 82).

Houve um abandono, em grande parte, das consequências teóricas e práticas desta concepção que leva em consideração o social. Houve, em certa medida, uma espécie de “dessociologização” dos processos psicológicos. Ora, toda relação é uma relação intersubjetiva, mas é, também, uma relação social entre os indivíduos que se inscrevem socialmente. É essa inscrição social que vai determinar a natureza da relação que eles vão estabelecer. Quando Freud argumentava que a psicologia analítica encara o indivíduo, como membro de uma tribo, de um povo, de uma casta, de uma classe social ou de um instituição, ele estava se referindo à inscrição social do indivíduo e à necessidade de se levar em conta o tipo de relação social que os indivíduos vão manter entre eles. Ora, ao se escutar uma boa parte dos psicanalistas, hoje, temos a impressão que essa dimensão social encontra-se esvaziada e que se insiste em uma redução psicologizante da psicanálise.

⁴ Neste texto restringir-nos-emos apenas aos aportes de Freud. Durante a conferência, o autor traça o histórico da Sociologia Clínica e indica pensadores diversos que a inspiram. Assim como, remetemos ao texto de E. Enriquez “L’approche clinique: genèse et développement en France et en Europe de l’Ouest”, 1993. (Nota do organizador)

⁵ As datas que seguem as citações das obras referem-se às datas de edição original em alemão.

Por exemplo, no complexo de Édipo, por trás da rivalidade entre Laios e Édipo, em relação a Jocasta que coloca em jogo a lógica do desejo e a problemática do incesto, há, também, uma questão que não podemos esquecer que é a do poder. Laios não é *qualquer um*: ele é um rei. Há na maldição algo que não podemos esquecer: se ele se livra de Édipo, é porque na maldição ele sabe que Édipo vai lhe tirar o trono, o que mostra que há, também, uma significação política, no mito de Édipo.

O Ego de cada indivíduo não se constrói somente no jogo do desejo e do proibido, do triângulo pai, mãe e criança, mas se apoia, igualmente, a partir da classe social, da posição (lugar) social que cada um ocupa. É por isso que é preciso recolocar essa relação no contexto social. As primeiras relações infantis não se dão somente em termos do desejo e do interdito, são, igualmente, portadoras de relação ideológica, política, social e econômica. A herança que a criança tem, no momento que nasce, é uma herança que tem elementos afetivos, simbólicos, mas, também, elementos culturais e sociais. É o que Bourdieu (1979) coloca em evidência a partir da noção de *capital social*. Trata-se de elementos objetivos que são totalmente determinantes, na medida que são elementos que vão moldar a relação que essa criança vai ter com a cultura em que ele se insere.

Castel (1981, p.158), na sua crítica à abordagem psicanalítica, observa que esta tende a reduzir o peso do passado às primeiras relações infantis: *“estabelece-se um consenso para fazer da criança, em cada homem, a chave explicativa do seu destino pessoal e o princípio explicativo essencial de sua história”*. Quer dizer, de algum modo, a psicanálise obedece a uma lógica de aprofundamento daquilo que se passou na infância, como que se distanciando do trabalho que o sujeito pode fazer sobre ele próprio para encontrar a compreensão do conflito no qual ele se encontra.

Resumindo, se a psicanálise permite compreender o elo entre as intenções conscientes e as intenções inconscientes, ela só dá uma explicação parcial particularmente porque a dimensão social e histórica lhe escapa. É o que Reich (1934) mostrou muito bem quando ele se interrogava em quê a psicanálise

permite compreender as pulsões sádicas do indivíduo. Por quê um indivíduo se torna um açougueiro e o outro um cirurgião? Se, por um lado, a psicanálise permite compreender a pulsão sádica que pode se exprimir em termos da trajetória de vida, enquanto açougueiro ou cirurgião, por outro lado, a psicanálise não permite explicar porque um sublima o sadismo como açougueiro e o outro sublima enquanto cirurgião, detetive ou torturador. Vemos aí que toda pulsão é socializada, de uma certa maneira, e que os destinos pessoais são o resultado de uma combinação entre o trabalho psíquico e o trabalho social.

Trata-se, portanto, de (re)estabelecer o elo entre as abordagens sociológicas (que estabelecem as regularidades objetivas e as probabilidades que organizam as destinações humanas) e as abordagens psicológicas, de analisar as circularidades dialéticas que vão do desejo ao mundo dos objetos, do narcisismo ao status social, das representações às ideologias, etc.

Não se trata de opor uma explicação, de um lado, sociológica e, de outro, uma explicação psicanalítica, mas de compreender como elas se combinam, como elas se articulam umas com as outras. Por exemplo, como esse desejo inconsciente é canalizado por “habitus”, tal como é definido por Bourdieu (1972, p.175)⁶: há uma internalização do modo de ser, do modo de fazer, que são determinados pela educação, pelo contexto cultural e familiar ou pelo contexto cultural e social, que conduz os indivíduos a canalizar suas aspirações. O autor lembra que não podemos compreender as aspirações de alguém, sem compreender o que o inspira, isto é, aquilo que foi significado, como sendo desejado, como sendo digno de aspiração; o ideal é alimentado por aquilo que é significado como sendo ideal no contexto sócio-histórico no qual estamos.

Sabemos, entretanto, que às vezes a criança para se construir vai tentar se desengajar do projeto parental, do projeto social de sua família, para

⁶ “Sistema de disposições duráveis e transponíveis que, ao integrar todas as experiências passadas, funciona, a cada momento, como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações, e que torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas”.

tentar se tornar outra coisa diferente daquilo que foi projetado por seus pais, como aspiração para ela. Essa dinâmica, é necessário compreendê-la: entre o peso de determinações sociais e a dinâmica do desejo consciente ou inconsciente, como o sujeito se produz?

Aqui, podemos nos aproximar do projeto da fenomenologia, especificamente, do existencialismo de Sartre (1975), quando ele defendia que “*o importante não é aquilo que se fez do homem, mas o que o homem faz daquilo que fizeram dele*”, para pensarmos numa perspectiva, que tenta apreender a personalidade total⁷ e, mais particularmente, que tenta compreender como os fatores sociais e os fatores afetivos e sexuais se combinam, se apoiam uns sobre os outros, se articulam e como se dá a reciprocidade de influência, entre aquilo que vem da sociedade e o que vem do inconsciente no desenvolvimento do destino pessoal, ou seja, para pensarmos o peso respectivo dos fatores sociais e dos fatores psíquicos no destino individual⁸.

4 - A Construção do Sujeito

Mas de quê **sujeito** se trata quando nos referimos a ele hoje?

Será que estamos falando do sujeito do conhecimento, do sujeito do “*cogito ergo sum*” (*penso logo existo*)? Em Descartes predomina o registro da razão, ou seja, aquele em que prima a capacidade de pensamento em que o sujeito se constrói e se impõe. Trata-se aqui do ser do conhecimento: o homem capaz de produzir conhecimento sobre si mesmo e sobre aquilo que ele vive.

Contudo, há um outro registro que se omite aí: o do sujeito do desejo. É o registro que Freud

defendeu: “*Lá onde está o Id é preciso que eu advenha*” (*que eu me venha a ser*)⁹. O projeto da psicanálise é o de estudar o sujeito do desejo confrontado ao desejo do *Outro*. Confrontado ao interdito, à culpabilidade e à angústia. É a idéia do sujeito dominado pelo inconsciente, por *Eros* e *Tânatos*, pela pulsão de vida e pela pulsão de morte, e que deve fazer um trabalho sobre si mesmo para poder compreender em que ele é dominado por essas pulsões.

Um terceiro registro do sujeito é o do sócio-histórico: o ser social confrontado à história, às determinações e às condições concretas de existência nas quais ele vive. É o que Bourdieu trabalha a partir da noção de incorporação de *habitus*: o homem determinado pelas suas condições de existência que influenciam a sua maneira de pensar, a sua maneira de ser e a sua maneira de fazer.

E, finalmente, o sujeito face às suas emoções. O sujeito do afeto, do sentimento e da emoção. A frase seria: “*eu sofro, portanto eu existo*”; “*é porque eu sinto as coisas, que tenho o sentimento de existir*”.

Assim, em primeiro, a razão é o fundador do sujeito (Descartes); em seguida, o desejo inconsciente (Freud); terceiro, a história e a sociedade (Bourdieu); finalmente, os afetos e emoções (Reich)¹⁰.

Essa apresentação, nessas quatro dimensões, permite-nos compreender em quê o sujeito é submetido a lógicas diferentes: cognitiva, do inconsciente, social-histórica e emocional. São lógicas que remetem a registros teóricos diversos e estranhos, uns aos outros. Cada um desses registros tem a sua própria lei de funcionamento, cada

⁷ Segundo o projeto de Marcel Mauss.

⁸ Neste ponto da conferência, o autor apresenta um caso clínico que permite ilustrar a maneira de se abordar essa questão. Trata-se da análise da história de vida da romancista Annie Ernaux: *Les armoires vides*, 1974 e *La place*, 1983. Nestas obras, ela narra sua “*trajetória familiar e as dificuldades psicológicas encontradas no seu processo de deslocamento entre sua posição social herdada e sua posição adquirida*”. (Nota do organizador)

⁹ “*Wo es war, soll ich werden*”. Na tradução da Edição Standard Brasileira (ESB): 1970-1977, encontramos: “*Onde estava o Id, ali estará o Ego*”, in *O Id e o Ego* (1923). Entretanto, deixamos, a frase acima tal como o autor se referiu, conforme a tradução francesa. Há uma polêmica (quanto às traduções) sobre esta famosa frase de Freud, para tanto, remetemos à obra de Garcia-Roza (1991), *Freud e o Inconsciente*, p. 209, para o conhecimento das considerações em torno desta questão (Nota do Organizador).

¹⁰ Não foram esses autores os únicos a desenvolverem essas dimensões. Trata-se de uma ilustração de alguns autores que colocam o sujeito nessas dimensões citadas.

um deles é irredutível aos outros e, ao mesmo tempo em que se encontram articulados, religados entre eles, num jogo de reciprocidade.

Tal é a imagem do sujeito multideterminado que coloca a necessidade de problematização múltipla, pois se trata de um sujeito submetido a uma multiplicidade de fatores, de elementos e de registros que obedecem a leis diferentes. É dizer, também, que o homem não é um ser coerente, que não existe unicidade do sujeito, que ele se acha confrontado a determinações múltiplas, heterogêneas e contraditórias. Ele é, portanto, polissêmico na medida em que ele representa vários sentidos possíveis¹¹. Consequentemente, podemos produzir uma multiplicidade de sentidos do que seja o homem. Algo no sentido em que M. Sèrres argumenta, ao se referir a “arlequim”, o qual é produzido por uma multiplicidade de caracteres que lhe confere o caráter de único, ou seja, somos todos produzidos por uma multiplicidade de fatores, portanto, desse ponto de vista, somos todos iguais.

No entanto, é a partir da combinação que cada um de nós opera com cada um desses fatores, que nos dá a nossa singularidade, que faz com que cada sujeito seja único¹². Ou seja, ao mesmo tempo, em meio às determinações, o ser do homem é produtor de sentido, isto é, ele tem idéias, ele produz a significação, ele se interroga sobre si mesmo, sobre o mundo e tenta encontrar respostas às questões: “*de onde eu venho?; para onde eu vou?*”, ou seja, questões sobre a sua história, o seu futuro, o sentido de sua vida e sobre o funcionamento do mundo e em que isto lhe afeta. Ele busca produzir o sentido: tenta se situar na historicidade, construir orientações de vida, para se localizar na sociedade e para intervir na sua produção. Produzir o sentido é tentar responder às questões existenciais¹³ e ir no sentido da autono-

mia que é justamente essa capacidade de reflexividade, essa capacidade de decisão, aquilo que faz com que o indivíduo não seja obrigado a ser aquilo que fizeram dele¹⁴.

5 - O “retorno do recalcado”: o Sujeito

Hoje, vemos sociólogos que, outrora, centravam suas análises, por exemplo, sobre as estruturas (P. Bourdieu) ou sobre os movimentos sociais (A. Touraine), interessando-se cada vez mais pelas questões do sujeito. A volta para o Eu de cada um, a identidade e o reconhecimento sociais são questões que se tornam, atualmente, centrais na Sociologia¹⁵. Tais deslocamentos podem ser vistos como o sintoma de uma crise profunda desta disciplina, ao mesmo tempo que se constitui na expressão da crise profunda da modernidade, crise que poderíamos caracterizar como uma tensão entre, de um lado, o desenvolvimento, cada vez maior, da abstração, da racionalidade instrumental, da objetivação, da normalização, da organização... e, de outro, a (re)emergência da individualização, da idealidade, da busca de sentido, da subjetivação...

¹¹ A polissemia é um caráter do signo que contém vários conteúdos e vários valores.

¹² Não estamos, aqui, distantes da teoria das identificações de que fala a psicanálise.

¹³ O sujeito para Sartre se constrói naquilo que é do registro do existencial.

¹⁴ O conferencista ilustra essa problemática teórica com a história de Danièle, a partir de um trabalho realizado, no quadro da pesquisa e intervenção, em grupos de implicação e de pesquisa que ele dirige, há 20 anos, sobre os temas “Romance familiar e trajetória social”, “Romance amoroso e trajetória social”, “Romance familiar e trajetória econômica”, ou ainda, “Romance familiar e trajetória ideológica”. Nesses grupos de implicação e de pesquisa, as pessoas trabalham sobre sua própria história, nas suas diferentes dimensões, em particular na tentativa de articular a dimensão social, familiar e pessoal. Os próprios participantes produzem hipóteses de suas histórias para tentarem compreender o que foi determinante, aquilo que está em jogo ao nível familiar, econômico, ideológico, social e pessoal. É nesse espaço particular, na interseção de diferentes modelos que se dá o modelo de desenvolvimento pessoal e “trabalho sobre si”, o modelo da formação e o modelo da pesquisa clínica. É importante aqui registrar a seguinte observação do autor: “*o trabalho sobre como nós fomos socialmente determinados não muda a existência das determinações sociais, mas muda a maneira como essas determinações agem sobre nós*”. (Nota do Organizador)

¹⁵ Pelo menos na sociologia européia

Efetivamente, a questão do sujeito retorna, com toda a força, mas podemos perguntar até que ponto não se trata de uma nova ideologia que “interpela” o Ego de cada indivíduo numa exigência de excelência: ideologia da realização de si mesmo, na qual cada um é convidado a se tornar o empreendedor de sua própria vida; ideologia capitalista, na qual o Eu de cada indivíduo seria um capital a ser frutificado; ideologia liberal, que obriga cada um a encontrar ou a criar seu lugar na sociedade. Não mais ao ator coletivo, mas ao ator individual, enquanto sujeito, cabe a responsabilidade da produção da sociedade, de sua mudança.

Sennett (1979), numa obra que tem o belo título “As tiranias da intimidade”, ilustra isso quando ele escreve: “*com o desenvolvimento do individualismo, o Eu de cada indivíduo tornou-se seu principal fardo*”. Acrescentamos que com o desenvolvimento do capitalismo liberal e do culto da *performance*, o Eu de cada indivíduo se tornou um capital a ser frutificado. “*Tornai-vos o empreendedor de vossa existência*”, proclama a ideologia “new age” que prega a realização de si mesmo. Cada indivíduo é, hoje, interpelado como um “sujeito” que deve, desde a mais tenra idade, conseguir a autonomia e se formar para se tornar um “ganhador”, um “batalhador”, a fim de afrontar nas melhores condições possíveis o que denominamos de “a luta por lugares” (Gaulejac; Taboada-Leonetti, 1994). A luta por lugares não é simplesmente a competição pela “carreira” numa empresa, numa instituição ou num meio profissional. É, mais estruturalmente, o combate que cada indivíduo deve empreender na sociedade, e cada vez mais *contra* a sociedade, para ter uma existência social, para ser reconhecido socialmente.

Levantemos apenas uma das contradições quando nos remetemos à questão do su-

jeito: justamente porque o homem está submetido a determinações múltiplas, determinações biológicas, culturais, sociais, econômicas, históricas etc. e que essas determinações não levam sempre para o mesmo sentido, que o sujeito de alguma maneira é obrigado a fazer escolha, tentando construir uma unicidade, uma coerência, um conjunto face à diversidade que o constitui. Portanto, se hoje, nas Ciências Sociais, fala-se muito no *retorno do sujeito*, é provavelmente porque nossa sociedade está cada vez mais contraditória, porque os indivíduos possuem múltiplos pertencimentos. É o que alguns sociólogos chamam de *pós-modernidade*, um sentimento da sociedade que explode e remete, ao sujeito individual, a responsabilidade de produzir um lugar na sociedade, ou seja, a responsabilidade de “cavar” uma existência social.

BIBLIOGRAFIA

- 1- BERTAUX, D. *Écrire la sociologie*. London: Information sur les Sciences Sociales Internationales, 1979.
- 2- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C., PASSERON, J.-C. *Le métier du sociologue*. Paris: Mouton Éditeur, 1968.
- 3- BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972.
- 4- _____. *La distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- 5- _____. *L'illusion biographique*. Paris: Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 62/62, 1986.

- 6- BOURDIEU, P. (Dir.). *La misère du monde*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1993.
- 7- CASTEL, R. *La gestion des risques*. Paris: Éditions de Minuit, 1981. (Collection Le sens commun).
- 8- CASTORIADIS, C. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Seuil, 1978. (Col. Esprit.).
- 9- DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1960.
- 10- EKELAND, I. *Le calcul, l'Imprévu*. Paris: Seuil, 1984.
- 11- ERNAUX, A. *La place*. Paris: Gallimard, 1983.
- 12- _____. *Les armoires vides*. Paris: Gallimard, 1974.
- 13- FREUD, S. *Totem e Tabu*. São Paulo: Imago, 1969. Edição Standard Brasileira, das Obras Completas de Sigmund Freud [E.S.B.], v. 13.
- 14- _____. *Psicologia do grupo e análise do Ego*. São Paulo: Imago, 1969. Edição Standard Brasileira, das Obras Completas de Sigmund Freud [E.S.B.], v. 18.
- 15- _____. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Imago, 1969. Edição Standard Brasileira, das Obras Completas de Sigmund Freud [E.S.B.], v. 21.
- 16- _____. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Imago, 1969. Edição Standard Brasileira, das Obras Completas de Sigmund Freud [E.S.B.], v. 21.
- 17- _____. *Moisés e o monoteísmo*. São Paulo: Imago, 1969. Edição Standard Brasileira, das Obras Completas de Sigmund Freud [E.S.B.], v. 23.
- 18- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- 19- GAULEJAC, V. De. Irréductible social, irréductible psychique. *Bulletin de Psychologie*, Paris, t. 36, n. 360, 1983.
- 20- _____. *La névrose de classe*. Paris: Hommes & Groupes Éditeurs, 1987.
- 21- _____. *Le coût de l'excellence*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- 22- _____. *Sociologies cliniques*. Paris: Hommes & Groupes Éditeurs, 1993. (Collection Reconnaissances).
- 23- GAULEJAC, V. De; BONETTI, M. *L'individu produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet*. Paris: 1988. (Espaces, n. 37).
- 24- GAULEJAC, V. De; TABOADA-LÉONETTI, I. *La lutte des places*. Paris: Hommes & Groupes Éditeurs, 1994. (Collection Reconnaissances).
- 25- LEFEBVRE, H. *Lógica formal, lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- 26- LEGRAND, M. *L'approche biographique, théorie, méthode, pratiques*. Louvain: Université de Louvain, 1989.
- 27- LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- 28- _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974. Introdução à obra de Marcel Mauss.
- 29- MARX, K. *Manuscrit de 1848*. Paris: Éditions Sociales, 1962.

- 30- MORIN, E. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Portugal: Publicações Europa-América, 1974. (Col. Biblioteca Universitária, n. 7).
- 31- REICH, W. *Matérialisme dialectique, materialisme historique et psychanalyse*. Paris: Éditions Sociales, 1934.
- 32- REVAULT-D'ALLONE, C. et al. *La démarche clinique en sciences humaines*. Paris: Dunod, 1989.
- 33- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: TEL Gallimard, 1975.
- 34- SENNETT, R. *Les tyrannies de l'intimité*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

NEOLIBERALISMO Y RENOVACION POS DICTATORIAL EN LA EDUCACION SUPERIOR CHILENA, 1989-1997

Robert Austin - Institute of Latin American Studies, La Trobe University, Australia¹

RESUMO

Tras las reformas en el sector de educación superior impuestas por el estado autoritario en 1980 – las más radicales desde la independencia en 1810 – se vio metamorfoseado ese sistema en términos cuantitativos y cualitativos. Subrayando el proceso fueron una ideología y prácticas neoconservadoras: la ascensión del libre mercado con su implícita deregulación de controles fiscales; la inmersión de la educación superior en el discurso neoliberal; y el retraso del estado de su rol tradicional centralizado financiero y administrativo, más la flexibilización supuesta del currículum universitario. En 1990 un sistema que había contenido ocho universidades mayormente públicas una década atrás ya desplega cuarenta y cinco nuevas universidades privadas. La subida por diez veces el número de instituciones fue acompañada por un incremento de sólo dos veces la cantidad de estudiantes. La democracia transicional liderado por el presidente Aylwin [1990-1994] señaló nuevas posibilidades en cuanto a género, etnicidad y cultura popular en la educación superior, históricamente excluidas de la educación estatal. El agotamiento de los modelos liberales y la consolidación de una etapa 'post-desarrollista' parecieron significar una apertura para formas no-modernas de actividad intelectual y cultural, frente al triunfo de la globalización en América Latina. Sin embargo durante los años 1996 y 1997 se han visto las movilizaciones estudiantiles y académicos más grande desde 1982, año de inau-

guración de movimiento masivo anti dictatorial. Este ensayo examina el proyecto de educación superior de los dos gobiernos post Pinochet, y la respuesta popular frente a los cambios sistematizados hasta el disputado proyecto de Ley de Modernización de Universidades Estatales de 1995-1996, y sus consecuencias. Después de re-evaluar un caso de estudio sobre el Instituto Pedagógico se ofrece unas conclusiones y predicciones tentativas acerca del futuro del sector de educación superior en Chile, comúnmente un caso paradigmático para la mayor parte de América Latina.

ABSTRACT

Following the higher education sector reforms imposed by the authoritarian state in 1980 – the most radical since independence in 1810 – the sector metamorphized both in quantitative and qualitative terms. Underlying that process were neo-conservative ideology and practices: the ascension of the free market with its implicit deregulation of fiscal controls; the immersion of higher education in neoliberal discourse; the supposed flexibilization of the university curriculum; and the state's withdrawal from its traditional centralised financial and administrative role. By 1990 a system which had contained eight predominantly-public universities a decade earlier now boasted forty-five new private universities. The tenfold rise in the number of institutions was accompanied by an increase of only two times the number of students. The transitional democracy led by President Aylwin [1990-1994] signalled new approaches to gender, ethnicity and popular culture in higher education, historically excluded from state education. The exhaustion

¹ Una anterior versión fue presentada a la Asociación de Estudios Latinoamericanos [LASA], Guadalajara 1997. El autor agradece las sugerencias de Olivia Rico, Rolando Pinto y Luis Celis en la elaboración de este estudio, siendo cualquier error únicamente la responsabilidad del autor.

of liberal models and the consolidation of a 'post-development' phase seemed to flag an opening for non-modern forms of intellectual and cultural activity, despite the triumph of globalization in Latin America. Nevertheless, 1996 and 1997 saw the biggest student and academic mobilisations since 1982, year of the inauguration of the massive anti dictatorial movement. This essay examines the higher education project of both post-Pinochet governments, and the popular response to the systematised changes leading to the proposed, but much-disputed Law for the Modernisation of State Universities [1995-96], and its consequences. After re-evaluating an earlier case study on the Instituto Pedagógico, the writer offers some tentative conclusions and predictions on the future of higher education in Chile, commonly a paradigmatic case for the greater part of Latin America.

INTRODUCCIÓN

En el año 1990 Chile recuperó parcialmente su democracia liberal, con la subida al poder de la llamada Concertación.² Un momento prometedor en cuanto a las opciones de recuperación y transformación de previas tendencias democratizantes universitarias nacidas en la atmósfera rebelde de 1968, se enfrentó un sistema formalmente ordenado pero atomizado y desnivelado en la práctica. Desde la reforma educativa de 1980, la política económica del sistema de educación superior había sido regulada por las fuerzas del mercado, aumentando lo impuesto por las fuerzas armadas desde 1973. Producto de la convergencia de aquellas fuerzas, la composición de clase del estudiantado había cambiado, favoreciendo de nuevo a los sectores adinerados. Simultáneamente la demanda estudiantil había bajado numéricamente mientras el número

de instituciones creció diez veces.³ Un claustro reconstituido por las políticas del régimen anterior presentó poca afinidad con las tradiciones críticas de la universidad chilena, condición que se reflejó en las renovadas estructuras terciarias y un currículo adaptado al nuevo sistema.

Desde la apertura política de 1982, las organizaciones estudiantiles y sectores populares, con una reducida colaboración de los profesores, buscaban la recuperación y extensión de la reformas de los sesenta, donde se consagraron anhelos que venían desarrollándose desde los años 20: democratización del gobierno universitario, participación de cada componente universitario en el diseño curricular, modernización y compromiso social de la universidad.⁴ Aunque estos logros se realizaron según sus propios términos de planteamiento, excluyeron al movimiento de mujeres con su trayectoria centenaria, y a los pueblos originarios.

En los 80 hubo un resurgimiento de la movilización estudiantil paralelo a los procesos sociales sacudiendo al país como respuesta a los índices de cesantía, desintegración económica y extrema pobreza productos del denominado "milagro económico" del estado autoritario.⁵ A la vez la emergente Concertación empezó a incorporar al movimiento popular en su estructuración de la nueva institucionalidad política, que propuso devolver el control del estado a las élites electorales, mientras siguiera desarrollándose el proceso de privatización directa e indirecta de la educación superior, rasgos del neoliberalismo ya integrado en la ideología concertacionista.⁶

² La Concertación de Partidos por la Democracia fue constituida de partida como agrupación de los partidos Demócrata Cristiano [PDC], Socialista [PS], Movimiento de Acción Popular Unitario [MAPU], Partido Radical Socialista Democrático [PRSD], Partido Radical, Partido Humanista y Partido por la Democracia [PPD]. Luego se retiraron los partidos Humanista, Radical y MAPU.

³ BRUNNER, J. "Presente y Futuro de la Educación en Chile"; Ponencia, Escuela de Temporada, 150 Aniversario - Universidad de Chile, 1993.

⁴ CIFUENTES, L. 'El movimiento estudiantil y la reforma universitaria de los años 60', por aparecer en Robert Austin [compilador], *Intelectuales y Educación Superior en Chile: de la Independencia a la Democracia Transicional*, [1998].

⁵ WEINSTEIN, J. *Los Jóvenes Pobladores en las Protestas Nacionales [1983-1984]: Una Visión Sociopolítica*, Santiago, CIDE 1989, págs.27-58; OXHORN, P. "The Popular Response to an Authoritarian Regime: Shantytown Organisations since the Military Coup", *Latin American Perspectives*, v.18, n. 1, p.66.

⁶ LEIVA, F.; PETRAS, J.; VELTMAYER, H. *Democracy and Poverty in Chile: the limits to electoral politics*. Boulder, Westview, 1994. p.54-66.

Para comprender esta especie de educación superior, consagrada por los regímenes postdictatoriales, es necesario recurrir a los fundamentos educativos en la Directiva Presidencial del Gobierno Militar sobre Educación Nacional, pronunciada en marzo de 1979.⁷ En resumen, el General Pinochet señaló que debe llegarse a constituir un sistema educativo continuo, desde la enseñanza parvularia hasta la superior, con alternativas para quienes completen al proceso, y con la posibilidad de reiniciarlos, y de perfeccionarse dentro y afuera del trabajo. Se suponía que así la vida cívica llegase a ofrecer a cada chileno amplias oportunidades de formación humana, a través de numerosos y variados sistemas de educación.⁸

A la vez afirmó que el estado tenía que restringir su inversión a la provisión de educación básica, dada la magnitud ya alcanzada por su labor educativo, sus escasos recursos, la urgencia de emplearlos en trabajo consolidario, y la obligación de atender a otras necesidades sociales, también prioritarias. La recepción de la educación media y particularmente la educación superior se convirtieron en privilegios; además, él que estaba recibiendo una educación gratuita que pudiera pagar debiera pagarlo en el futuro. Debía aprovecharse de modalidades tecnológicas de instrucción, inclusive las televisivas y radiales, enfatizando el autoaprendizaje. El sistema debía resistir la tentación “de cambiar por cambiar.”⁹

Sin detenernos en la homogeneidad cultural impuesta por la adherencia oficial al cristianismo occidental, esta directiva consumó cuatro prin-

cipios todavía vigentes. El principio del estado subsidiario, originalmente formulado en la Declaración de Principios a pocos meses del golpe militar, puso fin al rol de responsabilidad fiscal jugado por el denominado “estado de compromiso”. Segundo, abrió la educación superior al libre mercado y a los procesos de privatización, con la explícita intención de convertir toda institución superior en empresa privada y autofinanciada. Se premió con dinero a aquellas universidades que atrajeron los 20,000 mejores puntajes, suma que hoy día es 27,000. Así el régimen institucionalizó la desigualdad y competitividad.¹⁰

El tercer principio, más bien dicho la doctrina de seguridad nacional, constituía el pretexto para la ininterrumpida supresión de pensamiento crítico, privilegiando al sector oficialista. Este complementó la estrategia de descentralización, cuarto principio cuyo marco central fue la descomposición de las universidades estatales nacionales, siendo la Universidad de Chile y la Universidad Técnica del Estado, actualmente la Universidad de Santiago de Chile [USACH]. Siendo institución cuya Escuela de Economía se había prestado a ser el autor intelectual del neoliberalismo, la Universidad Católica quedó como única universidad con sistema nacional. Las universidades privadas han tenido que regirse de acuerdo a asesoría de parte de una institución establecida durante cinco años, siendo las principales las universidades de Chile y Católica. Este sistema de control simbólico se ha prolongado desde 1980 hasta el presente.¹¹

Como resultado de estos procesos, entre 1980 y 1993 el número de universidades públicas subió de 3 a 15, naciendo 45 universidades privadas en el mismo período, situación que se mantie-

⁷ Esa directiva extendió previas políticas impuestas a través de la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*, Santiago, Editorial Gabriela Mistral, 1974.

⁸ A pesar de los reclamos de la UNESCO, la subvención estatal universitaria durante el régimen militar nunca alcanzó a los niveles realizados durante el gobierno de la Unidad Popular: ver REIMERS, F. *Deuda Externa y Financiamiento de la Educación: su impacto en América Latina*. Santiago: UNESCO, 1991. p.24-5, y ARRIAGADA, G. *Pinochet: the politics of power*. Boston: Unwin Hyman, 1988. p.51-52.

⁹ Directiva Presidencial sobre la Educación Nacional, en PINOCHET, A. *Bases para la Política Educacional*. Santiago: División Nacional de Comunicación Social, 1979. p.11-36. Ver también PINTO, R. *Una Mirada Crítica a los Fundamentos Históricos y Situacionales de la Educación Chilena, en los Años 90'*. Santiago: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 1997. [mimeo]

¹⁰ RUBILAR, L. “Análisis y proposiciones respecto al documento preliminar sobre fortalecimiento de la profesión docente en lo relativo al mejoramiento de la formación inicial y al perfeccionamiento fundamental de los profesores [Div.Ed. Superior - MINEDUC, de fecha 15 de julio de 1996]”. Santiago: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 14 de agosto 1996, p.4. [mimeo].

¹¹ Directora del Programa Interdisciplinario de Investigaciones Educativas [PIIE]. Entrevista con el autor, Santiago de Chile, febrero de 1996.

ne en la actualidad salvo la adición de dos pequeños planteles estatales. Algunas instituciones privadas, como la Universidad de Los Andes [cuyo rector asesoraba a la junta militar] han proscrito cualquier denominado "marxista" y la formación de organizaciones estudiantiles. La orientación curricular en aquellas universidades ha sido casi exclusivamente técnico-profesional: 19 de 33 universidades privadas en Santiago en 1992 ofrecían solo carreras en derecho, ingeniería, contabilidad, comercio y gerencia empresarial. Educación tiene perfil bajo en 8 instancias, filosofía se enseña en 2. Las humanidades son casi invisibles, mientras dos de estas universidades ofrecen una sola carrera, siendo ingeniería. Estas tendencias se han extendido a través de las 8 nuevas universidades establecidas en la región metropolitana desde 1993.¹²

Desde el conjunto de leyes impuesto entre 1979 y 1981 [Decretos N°3451, 1-2-3 de 1980, y 4-5-24 de 1981] cualquier empresario pudo establecer una institución de educación superior, incluyéndose los institutos profesionales [IP] y centros de formación técnica [CFT]. La proliferación de instituciones privadas de capacitación desvinculadas de la tradicional orientación hacia los sectores populares ha contribuido nítidamente a la reconfiguración tecnicista y domesticación política de la fuerza laboral. Entre 1980 y 1993 se constituían 50 institutos profesionales y 75 centros de formación técnica en Santiago, con conexiones abiertas a la capital transnacional: Epson, Manpower, Crown, Gamma, Canon entre otras entidades. En los últimos tres años se han mantenido estas estadísticas.¹³

El último día del régimen militar se dictó la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza [LOCE, Ley N°18962 - 10 de marzo 1990] dejando atrapada la legislación educativa en

términos de los principios-doctrinarios de seguridad nacional, libertad de fundar establecimientos educacionales y restricción ideológica. Como observa Rubilar, "*atrás de esta extemporánea ley, avalada por la Constitución que facturara en 1980 a su pinta, tan respetada por moros y cristianos hoy, se está limitando la expresión de una sociedad y educación auténticamente democráticas.*"¹⁴ A continuación, entonces, se examina el proyecto de educación superior de los dos gobiernos post Pinochet, y la respuesta popular frente a los cambios cualitativos y curriculares hasta el disputado proyecto de Ley de Modernización de Universidades Estatales de 1995-1996.

1 - CONCERTACIÓN Y EDUCACIÓN SUPERIOR, 1990-1997

Los regímenes de Aylwin y Frei Ruiz Tagle han empleado un doble discurso respecto a la educación superior. Por un lado, han manifestado que su impresión es de que

*muchos de esos [nuevos] establecimientos son de una calidad muy precaria, que no logran reunir ni los grupos de académicos, ni docentes, ni las capacidades de infraestructura, de bibliotecas que son necesarias para poder si quiera hablar de instituciones que tengan un clima cultural suficientemente denso como para poder llamarse a si mismas instituciones superiores de cultura y que realizan un trabajo de formación de ese nivel.*¹⁵

Mientras tanto, los consecutivos regímenes de la Concertación han alentado la proliferación de instituciones privadas de todo tipo de educación superior: trátase de universidades, de institutos profesionales o centros de formación técnica.

Por otro lado, a pesar de que la Concertación ha propuesto la co-participación del gobierno, de las empresas, y de "*distintos sectores que influyen o que participan de la educación para mejorar la calidad de educación a todo nivel*", han excluido a

¹² MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Directorio de Instituciones Privadas de Educación Superior en Chile*, 1993. Santiago: MINEDUC, 1993. pásim; MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Directorio de Instituciones de Educación Superior en Chile, 1996-1997*. Santiago: MINEDUC, 1997. p.85-95.

¹³ MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Directorio de Instituciones 1996-1997*. p.85-123; ver también AUSTIN, R. Armed Forces, Market Forces: intellectuals and higher education in Chile, 1973-1993. *Latin American Perspectives*, v.24, n.5, p.26-58, [1997].

¹⁴ Rubilar. "Análisis y proposiciones", p.4. énfasis en original.

¹⁵ Brunner, "Presente y Futuro".

todos salvo los empresarios.¹⁶ Sus voceros han reiterado que el estado dejó de ser un buen administrador en las primeras décadas del siglo, hecho que entre otros ignora los grandes avances en cobertura de educación básica desde la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria [1920] y consecuente reducción de niveles de analfabetismo desde 49.7 por ciento en 1907 a 5.4 por ciento en 1992. Tampoco acusa importantes expansiones de la educación pública durante las épocas del Frente Popular [1938-46], Democracia Cristiana [1964-70] y Unidad Popular [1970-73], y especialmente de educación superior durante esta última.¹⁷ Han promovido como modelos exitosos a los sistemas educacionales de algunos de los países tigres Sur Este Asiáticos como Korea del Sur, Singapur, Japón o Malaysia omitiendo referencia al contexto político autoritario histórico que ha subrayado esos casos. Además, el ex-economista del Banco Mundial Robert Wade ha falsificado este sabio convencional recientemente, mostrando el papel central del estado y no del mercado en el crecimiento económico exponencial de esos ejemplares.¹⁸

De 1983 a 1993, las instituciones se multiplicaron por cuarenta, mientras los estudiantes en diez años se multiplicaron por dos. En 1993 Chile tenía cuatro veces más universidades que Holanda pero con el mismo número de estudiantes, y prácticamente el mismo número de universidades que un país como Francia, pero un décimo del número de alumnos que tenía Francia.¹⁹ Por designar a las universidades tradicionales militarmente intervenidas como regidores académicos, se impuso una reducción automática en la calidad institucional por ser muchos rectores o almirantes o oficiales del ejército sin formación académica ninguna, y por los múltiples efectos curricula-

res de la política del estado terrorista.²⁰ A la vez la ley del mercado facilitó que los nuevos establecimientos de educación superior se multiplicasen, por concesiones tributarias y según terrenos de renta potencial.

Sin duda los requerimientos cuantitativos en términos del campo de conocimientos han incrementado. El volumen y la velocidad con que han crecido y cambiado están reflejados en las revistas científicas. En el año 1850 se consideran que habían 1.000 revistas científicas, en el año 1900 habían 10 mil revistas científicas. En 1993 habían 100 mil revistas científicas registradas internacionalmente. Según el entonces miembro del Consejo de Educación Superior José Brunner, el conocimiento se está ampliando de una manera intensiva mientras además cambia con tal rapidez que la idea de que pueda existir un nivel de la educación que va a tratar de transmitirles registros de conocimientos existentes a los estudiantes lleva una especie de auto-derrota permanente del propio sistema.²¹

Desde las reformas de los años sesenta hasta el golpe, la educación superior chilena había generado una pedagogía crítica basada en la racionalidad moderna, y centrada en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, el Instituto de Capacitación e Investigación de la Reforma Agraria [ICIRA], y otras entidades públicas. Los trabajos colaborativos de Paulo Freire en aquellas instituciones también distinguieron una historia que sobrevivía hasta 1990 en institutos ONG, unas pocas universidades privadas donde se requisó un perfil discreto, y la memoria popular. Sin embargo los nuevos gobiernos han carecido de una política para revalorar la producción de conocimiento heredada de la junta militar, dejando sin desafío a un sistema verticalista, anti-crítica e instrumentalista que ha impedido una transformación pedagógica transparente, necesaria para profundizar la participación en la producción de mismo conocimiento.

¹⁶ Rubilar, "Análisis y proposiciones", p.1.

¹⁷ Brunner, "Presente y Futuro"; ver, *Resumen Nacional del Censo, 1960*. Santiago: Dirección de Estadística y Censos - Chile, 1960. p.69; e Instituto Nacional de Estadísticas. *Censo de Población y Vivienda: Chile 1992*. Santiago: INE, 1992. p.328.

¹⁸ WADE, R. Japan, the World Bank, and the Art of Paradigm Maintenance: the 'East Asian Miracle' in Political Perspective. *New Left Review*, n. 217, p.3-37, [1996].

¹⁹ Brunner, "Presente y Futuro".

²⁰ Austin, "Armed Forces, Market Forces", p.39-41; NÚÑEZ, I. et al. *Las Transformaciones Educativas bajo el Régimen Militar*. Santiago: PIIE, 1991. p.327-352. [Tomo II].

²¹ Brunner, "Presente y Futuro".

Desde 1993 voceros del régimen empezaron a plantear que lo puntual fuera el desarrollo de capacidades de pensar creativamente, y sobre todo la

*adquisición de estas competencias prácticas que le permiten a uno desempeñarse activamente en distintas situaciones y eso tiene mucho más que ver con la capacidad de trabajar en equipo, con la capacidad de poder entender ciertos fenómenos y hablar sobre ellos de una manera inteligente, con la capacidad de tener confianza en que uno puede hacer ciertas cosas.*²²

Este énfasis en competencias convierte a la universidad en un cómplice de la ideología del “retorno a lo básico”, es decir la estrategia educativa de Reagan *Nación en Riesgo* de los ochenta, punta de lanza de la llamada restauración conservadora del norte, con intención de simultáneamente acostumbrar a sectores populares a horizontes permanentemente reducidos.²³

La problemática del nivel institucional de formación de profesores ha persistido sin que ningún régimen haya formulado una política para alojar la pedagogía institucionalmente. Se ha hecho en universidades de distinto tipo y en institutos profesionales. Hubieron oscilaciones durante la dictadura y el gobierno de Aylwin tampoco lo resolvió. En un momento se permitió solamente la universidad, después se admitió a los institutos profesionales para dar formación pedagógica, y después se limitó de nuevo a las universidades. Llama la atención que la formación y perfeccionamiento de profesores para los 70 por ciento de los colegios todavía públicos puede hacerse cualquiera universidad privada, significando un aumento en la transmisión de la pedagogía neoliberal irónicamente destinada al sector más dañado por la denominada “municipalización” de los colegios estatales desde 1980. Constituyó parte de la agenda del primer congreso nacional sobre la educación desde 1971, realizado en Santiago en abril 1997. Reafirmando la centralidad del estado en la provisión de educación desde parvularia hasta universitaria, el congreso constituyó un hito en la re-ar-

ticulación del sector profesorado con la trayectoria histórica de la educación popular y la demanda de esos sectores para pleno acceso a la universidad.²⁴

La decisión de la Concertación de no interrumpir la comercialización del sector resultó en una incrementación de 45 universidades privadas en 1992 a 50 en 1996, o sea en un 11 por ciento. La tendencia hacia instituciones pequeñas ha persistido. Por ejemplo, aunque haya desaparecido la Universidad Leonardo da Vinci que acusó unos 52 estudiantes en 1990, otros proveen suficientes rentas con entre 200 y 500 alumnos para satisfacer la consigna de “viabilidad mercadera” para sus accionistas.²⁵ Un reportaje de la Televisión Nacional en Diciembre 1992 adelantó evidencia de que varias universidades privadas se interesaron únicamente en el estado monetario del estudiante al matricularse, sin referencia al puntaje escolar. También citó casos de títulos emitidos en universidades provinciales sin valor formal ninguno.

La influencia ideológica del neoliberalismo, en conjunto con las carencias presupuestarias, alentaron un crecimiento “inorgánico y desmedido” en carreras rentables con bajo costo de implementación. Por ejemplo, en algunas instancias aun se han creado las carreras de periodismo, psicología, arquitectura, medicina, obstetricia y enfermería sin infraestructura suficiente. Por otra parte, carreras con poca rentabilidad como arte, música y pedagogía se han convertido en naufragios, a pesar de o quizás porque de su papel en la cultura autóctona.²⁶ Es clara ilustración el hecho de que en 1996 se suspendió la prueba de entrada en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación [UMCE] - ex Instituto Pedagógico de la

²² Brunner, “Presente y Futuro”.

²³ SHOR, I. *Culture Wars: School and Society in the Conservative Restoration, 1969-1984*. New York: Routledge, 1986. p.65-66, 91.

²⁴ Ver eje temático 2, “La Función Educativa del Estado”. In: Chile Educa a Chile. Santiago: Colegio de Profesores, 1997. p.25; NÚÑEZ, I. *Educación Popular y Movimiento Obrero: un estudio histórico*. Santiago: PIIE, 1982. p.24-25; KIRBERG, E. *Los Nuevos Profesionales: Educación universitaria de trabajadores en Chile*: UTE, 1968-1973. Guadalajara: Instituto de Estudios Sociales, 1981. p.123-168.

²⁵ TAYLOR, A. *International Handbook of Universities and Other Institutions of Higher Education*. New York: Stockton, 1991., p.172-6.

²⁶ BECERRA, G. “Música chilena e identidad cultural”. *Araucaria de Chile*, n.2, p.97-110, [1978]; ROWE, W. et al. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso, 1994. p.185-188.

Universidad de Chile - por la bajísima postulación a ingresar. En 1996 se contempló la clausura del Departamento de Música de la Universidad de Chile por no corresponder a la lógica del mercado.²⁷

Como ha comentado Brugnoli, las artes en la universidad

pasaron a ser algo así como el decorado de la institución sólo comprendidas bajo la idea de costo en su no capacidad de atender las necesidades de desarrollo. Sin embargo, es el quehacer artístico el que permite cuestionar la validez del conocimiento establecido y convencionalizado, explorar la provisión simbólica del cuerpo social como cuerpo carente y deseante, realizar el ejercicio confrontacional de un juicio a su tiempo. La pregunta por el lugar del arte no termina de resolverse si no podemos atender a la dualidad constante de ese ambiguo lugar: por una parte, super-estructural, ideológico, conformador cultural y, por otra parte, haciéndose cargo del cuestionamiento institucional, de la crítica intranquilizante a toda convención, de la proposición de infinitos posibles.²⁸

En 1995 el gobierno señaló que “las universidades estatales orientarán su acción a satisfacer preferentemente los intereses generales de la Nación”, quitándoles de nuevo el poder de elegir rectores quienes serían nombrados por el presidente de la república. Las remuneraciones de su personal seguían regulados por el Decreto Ley n° 3 de 1980. En la práctica, se han producido diferenciales de salario determinado únicamente por el mercado, sin referencia a paridad de trabajo. Por ejemplo, los profesores de la UMCE reciben menos salario que sus ex colegas en la Universidad de Chile cumpliendo trabajo idéntico. Algunas entidades privadas pagan dos veces lo abonado en las estatales, para enseñanza de las mismas ramas de estudio. Los estudiantes y el personal no académico solo gozaban del derecho a voz y no a voto en organismos colegiados de gobierno superior.²⁹

El Decreto n° 40 de 1996 al igual que el discurso presidencial anual del mismo año planteaban como logros de aprendizaje: “una mejor inserción en los mercados mundiales” contrastado con “la promoción y ejercicio de los derechos humanos.” Alternativamente el Presidente Frei expresó que el rol de la educación es desarrollar “la productividad y competitividad” de la economía y “una cultura democrática y solidaria, imbuída en los valores de libertad y responsabilidad.” Rubilar ha calificado el intento de reconciliar en el discurso oficial a estos principios contradictorios como explicación de la falta de

una filosofía y política educacional coherente y consonante con tales valores democráticos y derechos humanos y los resultados injustos y no equitativos, tanto en los planes de calidad de la vida y económico de la población, como en el ámbito educativo y cultural.³⁰

Por un nuevo arreglo oficial introducido en abril del 1997, los estudiantes que no alcanzan al puntaje necesario para ingresar a las universidades de Chile o la Católica pueden inscribirse en un programa bachillerato que consiste en dos años de cursos pre-universitarios. Los estudiantes que toman este programa se preparan para estudiar una carrera en la universidad estatal, pero si no logran al puntaje exigido pueden pagar las altas mensualidades para estudiar cualquiera carrera en la universidad privada. Hasta la fecha no se ha realizado ningún programa de becas, a pesar de inquietudes de parte del estudiantado desposeído. O sea, los estudiantes de sectores acomodados tienen una doble oportunidad para desempeñarse a nivel universitario, mientras los sectores populares carecen de posibilidades.

Este bachillerato cuesta 375 dólares [estadounidenses] mensuales, precio que elimina automáticamente a los sectores populares puesto que el ingreso anual por promedio oficial son \$3,500 per cápita.³¹ La encuesta CEPAL publicada en los

²⁷ HENRÍQUEZ, J. “¿Qué mueve a los estudiantes?”. *La Epoca* [Santiago de Chile], 16 de junio de 1996, p.8-9; informe ANEUS 1996.

²⁸ BRUGNOLI, F. Reimaginar la universidad. *Revista de Crítica Cultural*, Santiago de Chile, n.12, p.42-45, [1996].

²⁹ SECRETARÍA GENERAL DE GOBIERNO. *Formulación Indicación al Proyecto de Ley que establece Normas sobre Universidades Estatales*, [Boletín N° 1106-04], Santiago, 26 de julio de 1995, p.2,3,7.

³⁰ Rubilar, “Análisis y proposiciones”, p.1.

³¹ Calculado con base 1994 de EE.UU \$2803 per cápita; ver nota a pie de página 61. El salario mínimo en abril 1997 eran 70,000 pesos o \$175 mensuales, para el grupo familiar. Por acuerdo de mayo de 1998 entre la Concertación y la Central Única de Trabajadores [CUT] subirá a 105,000 pesos mensuales o EE.UU \$262 por etapas hacia el año 2,001.

primeros meses de 1997 ha subrayado que de 1990 a 1994 Chile tenía de los peores índices de distribución de ingresos urbanos en la región. En 1994 el 10 por ciento más rico recibió 40.3 por ciento de los ingresos mejorando su cuota de 1990, mientras el 40 por ciento más pobre obtuvo sólo 13.3 por ciento, aun menos que su cifra previa. La asistencia a la universidad de la clase trabajadora, que había superado toda cifra histórica durante el gobierno de Allende, se ha visto limitado a solo un 10 por ciento de la población estudiantil en estas circunstancias.³² Esta carencia estructural se empieza a notar en la enseñanza básica donde hasta un 75 por ciento de los estudiantes son analfabetos funcionales. Como ha observado CEPAL en 1997,

*91 por ciento de los alumnos de colegios pagados, de mayores recursos, llega a cuarto año de enseñanza media y egresa el 88 por ciento, mientras que en los colegios municipales [ex estatales] de menores recursos, llega a ese nivel el 67 por ciento y egresa el 59 por ciento.*³³

La orientación curricular del sector - ambos contenidos y metodología de enseñanza - ha seguido una línea "técnica" iniciada durante el régimen militar, siendo el significado de lo "técnico" las prácticas laborales que corresponden a un sistema laboral autoritario, regido de manera contraria al mercado.³⁴ El régimen militar fue la expresión política de la tecnocracia, puesto que el estado autoritario y la tecnocracia se basan en la formalización de la realidad.

Durante el período en consideración, se ha consagrado el significado del término "técnico" como en si mismo absorbente de tendencias políticas antes denominadas "comerciales". Su expresión pedagógica ha posicionado al profesor como el enfoque del currículum, fundándose en el condicionamiento operante y conductivista. Aísla al estudiante de sus

congéneres, desvincula el desarrollo de sus estudios de las otras ramas del saber, divide agudamente las disciplinas, y desvalora la influencia de las humanidades en las ciencias. A la vez trata de introducir la ideología tecnocrática en las humanidades, convirtiéndolas además en material de evaluación medible en forma numérica.

El gobierno de Aylwin inició un programa de becas en 1991, señalando la restauración de un principio roto durante el régimen previo. El siguiente gobierno de Frei Ruiz Tagle incrementó la cobertura de beneficiados por crédito universitario y becas durante sus primeros dos años, agregando que un 50 por ciento de los planteles estudiantiles recibían algún tipo de ayuda. Sin embargo, según las estadísticas del Ministerio de Educación en 1996, los 17.6 por ciento de estudiantes en el mas alto quintil de ingresos recibieron 25.4 por ciento de los montos estatales, mientras el inverso perteneció a los 23.2 por ciento de estudiantes en el quintil mas bajo, quienes gozaban de solamente 17.8 por ciento.³⁵

Se puede observar de lo anterior una fuerte dosis del continuismo en la política de la Concertación, una intensificación de las políticas del estado autoritario respecto a la educación superior. Este proceso sigue la lógica de la burguesía criolla postcolonial que institucionalizó a las fuerzas armadas como parte del aparato estatal, desarrollando una permanente dependencia en la represión, tortura y exilio como mecanismos de control social mientras se cultivara el mito de fuerzas armadas apolíticas, profesionales y no-estadistas.³⁶ El militarismo aparece en medida restringida o ilimitada durante el período republicano entero, según variaciones en la forma de dependencia y los acontecimientos internacionales. Por ejemplo la represión del Partido Comunista durante el régimen de Gabriel González Videla coincidió con el McCarthyismo en los Estados Unidos cuya 'búsqueda de brujas' [es decir, comunistas] penetró a las Américas en su

³² COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE [CEPAL]. *La Brecha de la Equidad: América Latina, El Caribe y la Cumbre Social*. Santiago: CEPAL, 1997. p.53.

³³ CEPAL, *La Brecha de la Equidad*, p.111.

³⁴ BULÉ, P. "Elements for a critical analysis of the present cultural system". In: LAGOS, R. et al. [comp.]. *Chile at the Turning Point: Lessons of the Socialist Years*. Philadelphia: ISHI, 1979. p.367.

³⁵ Henríquez, "¿Qué mueve a los estudiantes?".

³⁶ VITALE, L. *Interpretación Marxista de la Historia de Chile: Los decenios de la burguesía comercial y terrateniente [1831-1861]*. Santiago: Ceta-Rucuray-Cronopios, 1992. p.203. [Tomo III].

conjunto. Estos hechos han tentado a algunos historiadores a confundir régimen con estado, inventando el estado militar para reemplazar a la dictadura militar administrando el estado burgués semicolonial.³⁷

2 - DE UNIVERSIDAD PARA TODOS A UNIVERSIDAD PARA TODOS LOS QUE TENGAN DINERO

2.1 - Las Movilizaciones Estudiantiles-Profesorados, 1995-1996

En 1994 la Concertación lanzó el proyecto denominado Ley de Modernización de Universidades Estatales, cuyo borrador contenía una cláusula quitándole el carácter de universidad estatal y convirtiéndolas en corporaciones de derecho público. Aunque se retiró esta cláusula tras oposición del Consejo de Rectores, existían otros fundamentos que intentaron sustancialmente reconstruir la identidad y función de los planteles. En vez de proponer más recursos para las universidades, se aumentó la capacidad de endeudarse hasta en un 35 por ciento de los ingresos propios, o hasta 20 por ciento de la deuda ya amortizada.

Además, se autorizó la venta de los bienes raíces universitarios, propuesta implementada simbólicamente en 1995 por una distinguida centenaria universidad cuando la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación vendió parte de su terreno, frente a oposición estudiantil al quitarle una parte del patrimonio nacional. Combinado con la intención de la Universidad de Chile de vender la cartera de deudores del crédito universitaria a la banca privada anunciada en 1996, se percibió un proceso de privatización de los planteles estatales ya en marcha.

La organización estudiantil del ex-Pedagógico inició su campaña en contra de la privatización con la toma de la rectoría en abril de 1994. Declararon rechazo a las letras bancarias, una versión del arancel estudiantil estatal que cobró el interés del mercado corriente en caso de atraso de pago, común en una institución compuesta de un 92 por ciento de estudiantes de sectores populares. Se entendieron los aranceles como “un ataque en contra de su derecho inalienable a una educación.” Además, junto con su preocupación sobre las limitadas posibilidades de formación intelectual de sus congéneres, condenaron a la caída de las artes liberales a favor de la formación técnica. También calificaron de absurdo el plan administrativo de vender ese patrimonio nacional a favor de una re-ubicación en un edificio-torre, como cualquiera empresa. Tras su expulsión de la rectoría por carabineros, volvieron a tomar el campus entero con participación de cerca de dos mil estudiantes de una población de 6 mil.³⁸

En 1995 el gobierno había propuesto iniciar la conversión de universidades públicas en sedes de universidades privadas extranjeras identificadas como “centros de excelencia”, comenzando con la contratación de la USACH a la Universidad Harvard, señalada como universidad privada par excellence.³⁹ Así se propuso el fortalecimiento de dos fundamentos esenciales del mercado, que estipulan la re-orientación de lo público hacia los mercados externos, y la intervención del capital foráneo en la economía universitaria.⁴⁰ En este caso se agregó otro nivel de subordinación, siendo la re-configuración de la universidad a base del modelo cultural global.

Una vez mas, la historia - escuela de resultados inesperados - mostró en 1996 que los sectores populares no esperan que los intelectuales

³⁷ PETRAS, J.; MORLEY, M. *Latin America in the Time of Cholera: Electoral politics, market economics and permanent crisis*. London: Routledge, 1992. p.149; VITALE, L. *Introducción a una Teoría de la Historia para América Latina*. Buenos Aires: Planeta, 1992. p.216.

³⁸ Dirigentes estudiantiles FEUMCE-FECH. *Entrevista con el autor*, Santiago de Chile, abril de 1994.

³⁹ CIFUENTES, L. *Entrevista con el autor*, noviembre de 1995.

⁴⁰ BANCO MUNDIAL. *La enseñanza superior: el desarrollo en la práctica*. Washington: Banco Mundial, 1995. p.96-7; LEIVA et al. *Democracy and Poverty in Chile*, p.67.

institucionales tengan su explicación teórica al día. La presentación del proyecto de ley provocó un debate animado y polarizante entre los sectores concertacionistas y la naciente coalición de profesores y las organizaciones estudiantiles de las universidades estatales. Tal proyecto, interpretado por las organizaciones estudiantiles como la etapa decisiva en la privatización de la educación superior estatal, implicó la exclusión permanente de los más desposeídos y la culminación de los procesos neoliberales iniciados durante el régimen militar. Se ha sugerido que, en vez de bajar velocidad durante el gobierno de Aylwin, dichos procesos actualmente incrementaron por multiplicar la cantidad de instituciones superiores privadas y por someterse fielmente a los procesos del "libre mercado".

Una coordinación nacional de federaciones estudiantiles y funcionarios universitarios estatales, la Juventud Concertación y Juventud Comunista, apoyada por algunas universidades privadas, inició una serie de tomas de plantel, marchas de protesta y ocupaciones de oficinas de autoridades políticas en mayo 1996. Se programó un paro nacional de los trabajadores y estudiantes estatales para el 12 de junio. Por intermedio de la prensa, el Ministro de Educación Sergio Molina anticipó las manifestaciones expresando su convicción de que los únicos interesados en realizar las protestas eran los terroristas. Sin embargo las manifestaciones en Santiago llegaron a ser de las mas grandes desde el tiempo de la dictadura, adhiriendo todas las universidades estatales, gran mayoría de los estudiantes y de los académicos y funcionarios. También se agregaron algunos estudiantes de la Universidad Católica. El Ministro Molina se sintió obligado en la noche de las protestas a admitir la gran acogida de parte de los sectores que se adhirieron a estas, agregando a la vez que no se dialogaría con grupos violentistas.⁴¹

⁴¹ Correspondencia de profesor y estudiante chilenos con el autor, julio de 1996.

2.2 – Género y Currículum Universitario

Durante el régimen militar la restauración e intensificación del marianismo - concepto religioso "*por el cual la mujer es considerada espiritualmente superior en tanto demuestre espíritu de abnegación*" - había aislado las casas de estudios superiores de cualquier intento de cuestionar las división sexual de labor o la construcción de identidad social en términos de género.⁴² Esta última, que habitualmente ha dividido el mundo entre mujeres de la esfera privada del hogar y la familia y hombres del espacio público y laboral, ha cruzado los programas educacionales chilenos en todos sus niveles. Como ha observado la socióloga chilena Verónica Oxman,

*la familia es concebida como el centro de la sociedad: allí se transmiten los valores, las normas y la justicia, se idealiza a la familia, se le niega todo carácter conflictual, no se reconocen los problemas y diferencias en su interior.*⁴³

El implícito desaliento de la problematización de género se manifestó en que sólo un 15 por ciento de las tesis realizadas en Ciencias Sociales en la Universidad Católica y la Universidad de Chile en el período 1985-1995 retomaron como tema central a la mujer o al género. En el contexto de concursos del Departamento Técnico de Investigaciones de la Universidad de Chile, los porcentajes de 71.8 masculino y 28.2 femenino reflejan la composición del claustro de la misma universidad. Estudios de género y/o mujer en las Ciencias Médicas, Físicas y Matemáticas - aunque reciben mayores fondos que los provenientes

⁴² LÓPEZ, M. "La Mujer Chilena: 1973-1989". *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 482-483, p. 17-21, [1990]. Los grupos de mujeres burguesas que participaron en las preparaciones para el golpe luego se retiraron a sus casas de nuevo, donde en general la división sexual de labor no era de importancia puesta la masiva explotación de pobladoras como labor doméstica; ver BUNSTER, X. "Watch out for that little nazi man that all of us have inside: the mobilisation and demobilisation of women in militarized Chile". *Women's Studies International Forum*, v.11, n.5, p.485-491, [1988].

⁴³ OXMAN, V. *Entrevista con el autor*, Santiago, 1995.

de las Ciencias Sociales - tendieron a construir a la mujer "en tanto cuerpo biológico."⁴⁴

Una situación contraria prevalecía en varios proyectos de la educación popular iniciados por las Organizaciones No Gubernamentales [ONGs] durante el régimen militar. El tema de género y mujer ganó alta importancia a través de las ONGs, precipitando la formación de la Red de Educación Popular entre Mujeres [REPEM] vinculada al Consejo de Educación de Adultos de América Latina [CEAAL], mayor expresión regional de los educadores populares. Esa experiencia contribuyó a la formación de intelectuales en material feministas y de género que pudieron colaborar a nivel terciario post 1990. Por ejemplo se estableció el Círculo de Estudios de la Mujer [CEM] en 1978 como parte de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago, luego convirtiéndose en el Centro de Estudios de la Mujer. Igual que el CEM, la Casa Morada se destacó por formarse en condiciones dictatoriales [1982] e influenciar el ambiente intelectual y cultural, ampliando el terreno de debate sobre género a través de publicaciones, seminarios y cursos.⁴⁵

En 1992 un 65 por ciento de los estudiantes universitarios eran hombres, situación poco cambiada en los últimos años. El promedio de los ingresos de mujeres educadas a nivel universitario a través de la vida laboral alcanza solo un 49 por ciento de sus equivalentes masculinos.⁴⁶ La distribución de poder político dentro del sistema universitario ha seguido el mismo patrón, habiendo por ejemplo solamente 2

decanas en las 20 facultades de la Universidad de Chile.⁴⁷

Como respuesta parcial universitaria a la carencia de estudios de género, ha emergido un conjunto de programas en universidades estatales y privadas durante la década corriente, inclusive el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género [PIEG, Universidad de Chile 1992], el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer [PIEM, Universidad de Concepción 1990], el Programa Interdisciplinario de Educación y Género [PIEG, Universidad de La Serena 1993] y el Programa de Estudios de Género [PEG, Universidad Santos Ossa, Antofagasta 1995].

El Centro de Estudios de Género [CECODEG, originalmente Centro de Estudios de la Mujer: CECODEM] nació en 1994 en la Universidad de Santiago de Chile; hasta reciente enfocado en Ciencias Médicas, su propuesta abarca la incorporación de estudios de género en cada facultad de la institución. Vale destacar también que se han integrado componentes de dichos estudios en distintos programas de las universidades ARCIS, Bolivariana, Academia de Humanismo Cristiano, Central, Santo Tomás, Blas Cañas e Ilades en la región metropolitana; y en las provincias a través de las universidades Católica y Playa Ancha de Valparaíso, Austral [Valdivia], y Arturo Prat [Iquique].⁴⁸

La trayectoria intelectual rescatada y transformada en los emergentes estudios universitarios de mujer y género cuenta con la influencia histórica de Elena Torres en México, Paulina Luisi en Uruguay, Luis Emilio Recabarren y Amanda Labarca en Chile entre otros. Esta influencia fue concretizada durante la Unidad Popular en el proyecto Promoción Superior del Trabajo que dio acceso

⁴⁴ REBOLLEDO, Loreto. "Balance del Desarrollo de los Estudios e Investigaciones sobre Mujer y Género en las Universidades". In: MONTECINO, S.; REBOLLEDO, L. [comp.]. *Mujer y Género: Nuevos Saberes en las Universidades Chilenas*. Santiago: Bravo y Allende Editores, 1995. p.15-28.

⁴⁵ GAVIOLA, E. et al. *Una Historia Necesaria: Mujeres en Chile, 1973-1990*. Santiago: Aquí y Ahora, 1994. p. 96-99.

⁴⁶ SERNAM [Servicio Nacional de la Mujer]. *La situación de la mujer chilena en cifras*. Santiago: Departamento de Comunicaciones - Ministerio de SERNAM, 1990. p.14; DRAKE, P.; JAKSIC, I. *The Struggle for Democracy in Chile, 1982 - 1990*. Lincoln: University of Nebraska, 1991. p.162.

⁴⁷ INVERNIZZI, L. *Discurso - Premio Amanda Labarca*. Santiago: 1995. mimeo. UNIVERSIDAD DE CHILE. *Catálogo de Posgrado*. Santiago: Editorial Universidad de Chile, 1995.

⁴⁸ MONTECINO; REBOLLEDO [comp.]. *Mujer y Género*, p.155-172; CECODEG/USACH. *Entrevista con el autor*, Santiago, abril de 1997.

a programas universitarios a trabajadores sin educación formal, a través de los múltiples sitios de la entonces Universidad Técnica del Estado.⁴⁹

Cuando la Secretaría de la Mujer del régimen militar se absorbió en el nuevo Ministerio de Servicio Nacional de la Mujer [SERNAM] en 1990, generaba la impresión de haber creado una nueva apertura para la valoración de la mujer como actora política. El proyecto SERNAM enfatizó estudios formales, desde la escuela primaria hasta la universidad. Sin embargo se ha promovido una especie de “femócrata” insertada en el mercado laboral, reproductora de los valores que subrayan el modelo económico imperante. El discurso político-económico de SERNAM en ningún momento ha pretendido desafiar las bases de clase que seguían subrayando las formas de explotación, en particular, de las mujeres del sector popular. Al contrario, busca subordinar una intensificada productividad de la mano de obra femenina al proyecto de incrementar la competitividad de Chile y “consolidar su inserción en el mercado internacional.”⁵⁰ Las pobladoras habían experimentado los más drásticos efectos de la terapia shock y las dos fases de neoliberalismo durante la dictadura, siendo poca la evidencia de socorro desde 1990.⁵¹

La inclusión de pobladoras no solo cómo objetos de estudio sino participantes y beneficiarias en programas de estudio de género obligará a la propia re-construcción del currículum universitario. Supondría además un proceso de re-latinoamericanizar paradigmas de análisis de los procesos educativos y sociales. Este acercamiento al análisis de procesos sucedidos en los sectores populares desde una perspectiva histórico-cotidiana es una forma de hacer historia regional y, por tanto, de concebir sus realidades. Supondría además enfrentar la dualidad de universidades elitistas por un lado y la dinámica de cultura popular por otro en un proceso de re-constitución de historia de “abajo hacia arriba”. Ello también supone rescatar como protagonistas sociales a mujeres y hombres populares en sus ámbitos diarios donde interactúan dialécticamente con sus propias historias. Estos acontecimientos de todos los días llegan a transformarse en material de investigación, siendo los acontecimientos cotidianos el principal ingrediente que nutre los estudios críticos de género popular.⁵²

2.3 – Intereses Foráneos y Oposición Académica

Organizaciones como las fundaciones Ford y Rockefeller, la Organización de Estados Americanos [OEA] y Organización de Estados Iberoamericanos [OEI] han retenido sus conexiones interesadas en el sector de educación superior. Estas organizaciones, especialmente la Fundación Ford y OEA, tuvieron fuertes vínculos con los regímenes de Frei Montalva y Pinochet, destacadas a la vez por su participación en el capitalismo reformador de la Alianza para

⁴⁹ Ese proyecto fue liderado por el distinguido rector Enrique Kirberg cuando la USACH era la Universidad Técnica del Estado, antes de su reconstitución por el régimen militar; ver CIFUENTES, L. Kirberg: Testigo y Actor del Siglo XX. Santiago: Fundación Enrique Kirberg 1993. p.69-70,74,144. Ver también LAVRIN, A. “Suffrage in South America: Arguing a difficult cause”. In: DALEY, C.; NOLAN, M. [comp.] *Suffrage and Beyond: International Feminist Perspectives*. Sydney: Pluto, 1994. p.184-212.

⁵⁰ SERNAM. *Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres, 1994-1999*. Santiago: SERNAM, 1994. p.37. Ver también María Josefina Bilbao Mendoza, Ministra Directora del Servicio Nacional de la Mujer: “Sobre Igualdad de Oportunidades”. *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19 de abril de 1995, p.2.

⁵¹ Se refiere a la fase 1975-1980 que se produjo tras la intervención de Milton Friedman de la Universidad de Chicago, el asesor de la junta Jaime Guzmán y sus colegas de la Escuela de Economía de la Universidad Católica, promotores de la economía neoliberal [los denominados ‘Chicago Boys’]; y la segunda fase a partir de la constitución militar de 1980 dominada por los ‘tucanes’ y caracterizada por una aceleración de los procesos de privatización de intereses estatales, y la puesta de educación superior al servicio de las fuerzas del libre mercado. Ver PURYEAR, J. *Higher Education, Development Assistance, and Repressive Regimes, Studies in Comparative International Development*, v.17, n.2, p. 3-33, [1982]; y LEVY, D. *Chilean Universities under the Junta: Regime and Policy, Latin American Research Review*, v.21, n.3, p.95-128, [1986].

⁵² Ver por ejemplo Miriam Ortega, “Mujeres y Educación Popular en América Latina”, Ponencia al seminario *Idioma, Alfabetización y América Latina*, Queensland University of Technology, 1995; R. Cañadell, “Chilean Women’s Organisations: Their Potential for Change”, *Latin American Perspectives*, v.20, n.4, p.43-60, [1993]; y AUSTIN, R. “Popular Education in Latin America: Towards a New Pedagogy”, *Education and Society*, v.14 n.2, p.39-52, [1996].

el Progreso durante los sesenta. La Fundación Ford se ha encontrado previamente entrenando personal como economistas para el régimen militar, mientras a través de ONGs formaba sociólogos quienes se opusieron a la junta. Su financiamiento condicional a la Universidad de Chile ha seguido durante los años de la Concertación.⁵³

La OEA ha colaborado en cursos de perfeccionamiento posgrado del profesorado en el Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones Pedagógicas [CPEIP], entre otros proyectos vinculados al Ministerio de Educación. Continúa esta tradición expansionista la más reciente nacida OEI, representante del capital ibérico en América Latina que se ha interesado en influencia pedagógica universitaria en Chile. Desde la década ochenta, la OEI ha canaliza fondos a través de la Universidad Católica y becas estudiantiles de posgrado. En el mismo período las inversiones de capital ibérico en Chile han crecido de manera notable; en general inversiones del capital foráneo subieron en un 90 por ciento en el primer año de la Concertación.⁵⁴

En su documento *Educación y Conocimiento: Eje de transformación productiva con equidad* de 1991, la UNESCO-CEPAL lanzó su propuesta neoliberal para la región. Recomendaba la integración entre sí de las dimensiones de capacitación, educación e investigación en torno al servicio del sistema productivo. El estado debiera abandonar su rol centralizador - proceso ya avanzado en Chile - compartiendo su

función financiadora con entes privadas. Se propuso también el desplazamiento de la ciencia y la tecnología “como áreas indiferentes al desarrollo, a un esfuerzo conjunto de universidades, empresas y gobiernos para incorporar el conocimiento a la competitividad.”⁵⁵

El Banco Mundial [BM] ya había señalado su política al respecto, promoviendo: el fomento de la mayor diferenciación de las instituciones, incluido el establecimiento de instituciones privadas; incentivos para que las instituciones públicas diversifiquen las fuentes de financiamiento, entre ellas la participación de los estudiantes en los gastos, y la estrecha vinculación entre el financiamiento fiscal y los resultados; la redefinición de la función del gobierno en la enseñanza superior; y la adopción de políticas que estén destinadas a promover los objetivos de calidad y equidad.⁵⁶

Desde un financiamiento de cerca de 75 por ciento de su presupuesto en 1973, la erosión por los tres regímenes siguientes vio bajar ese índice a un 27 por ciento en 1996.⁵⁷ Este discurso se vio concretizado en el proyecto del BM para la re-estructuración de la Universidad de Chile, que se discutió en una conferencia respaldada por el BM en junio de 1996. Se dirigió a interrogantes como ¿en qué forma deben promoverse las universidades estatales en el libre mercado?; ¿qué tendría que ser la nueva relación entre universidad estatal y estado?; ¿cómo podrían lograr la eficiencia administrativa las universidades estatales? y ¿de dónde debieran provenir los fondos? Cabe destacar que cada interrogante implica una carencia de fondo, sin argumentación, abriendo la puerta al discurso salvador del BM.

En resumen, las conclusiones de la conferencia confirmaron las propuestas del BM, en

⁵³ PUIGRÓSS, A. *Imperialismo y Educación en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1980, p.215-220; F. Darknell, “The Carnegie Philanthropy and Private Corporate Interest on Higher Education”, y R. Arno, “Foundations and the Transfer of Knowledge”, en R. Arno [comp.], *Philanthropy and Cultural Imperialism: The Foundations at Home and Abroad*, Boston, G.K. Hall, 1980, p.385-412 y 305-330.

⁵⁴ RODRÍGUEZ, E. *Entrevista con el autor*, Santiago, Universidad Católica, 1995; C. Eccher y otras [comps.], *Microemprendimientos: Mujeres y políticas de ajuste*, Montevideo, Red Mujer Uruguay, 1994, p.34. Ver también: *Estudiantes posgrados UMCE - Entrevista con el autor*, Santiago, diciembre de 1992.

⁵⁵ Pinto, “Una Mirada Crítica”, p.11-12; énfasis añadido.

⁵⁶ Banco Mundial, *La enseñanza superior*, p.29.

⁵⁷ Dirección de Relaciones Internacionales, Universidad de Chile, *Entrevista con el autor*, Santiago, febrero de 1996.

particular la necesidad de mejorar la administración pública, de fondos privados condicionados al libre mercado, la restricción de las intervenciones de sindicatos [cuya importancia se había demostrado en el caso de México], la promoción de alfabetización tecnológica, y mecanismos para que el BM extrajera de los gobiernos precisos resultados conforme con la política del mismo Banco.⁵⁸ Sin embargo, como ha observado un estudioso del tema

se da aquí una aparente paradoja: el BM propondría formar el capital humano con una tecnología donde no es el desarrollo cualitativo del capital humano [maestros y alumnos como personas con opciones y motivaciones ampliadas] lo central, sino el perfeccionamiento de los medios de educación [libros etc.] Esto es lo que resulta de un análisis microeconómico de costo-beneficio, pero también de restricciones macroeconómicas que no entran expresamente en la justificación de las propuestas. En efecto, privilegiar una tecnología centrada en el maestro implicaría un alto costo directo en salarios (...) y en programas de reentrenamiento. Pero también tendría un alto costo indirecto: subir los salarios al magisterio acarrearía presiones para subirlos a todos los servidores públicos(...) En realidad, estos estudios [del BM] (...) sólo discuten medidas intraeducativas.⁵⁹

Por otra parte, la consolidación de las universidades Academia de Humanismo Cristiano, Bolivariana y ARCIS, con diferenciados vínculos al movimiento popular chileno, ha mantenido una simbólica extensión del concepto de la universidad popular, concepto derivado de movimientos obreros y feministas chilenos con orígenes en el siglo XIX. Tan recientemente como 1950 la Universidad Popular Valentín Letelier ofreció un amplio currículum vespertino y nocturno para obreros y empleados. Su meta era la democratización

de la cultura y entrega de enseñanza general, técnica y profesional.⁶⁰

Según el rector de la Universidad ARCIS, unas pocas universidades privadas que adherían a programas modernizantes, como la carrera de ingeniero televisivo, pudieron estar en buenas condiciones en la víspera de la democracia transicional por conformarse formalmente con las exigencias del neoliberalismo, y por representarse como proyectos tecnicistas. A la vez no pudieron aparecer “dando una formación en el área social.” En general los estudiantes de ARCIS han llegado con relativamente poca formación ideológica, hecho que permite configurar su proyecto como servicio social.⁶¹ ARCIS ha propuesto desde 1990 que el sistema nacional actúe mas consistentemente con los principios de democratización de la vida estudiantil, distribución más justa de la oferta universitaria, y la superación de gobierno universitario autoritario, todos siendo factores en una revaloración de la soberanía popular.

A pesar de una tensión entre tal soberanía y la soberanía empresarial - por ser ARCIS una corporación obligada a ser eficiente y propietaria - propone buscar resolución por un continuo diálogo entre los sectores soberanos, tomando las medidas implicadas. La soberanía académica, que promueve “el respeto irrestricto a la diversidad” como respuesta a la universidad tradicional y elitista, se incluye en este conjunto, en búsqueda de una institución superior comprometida con la sociedad.

En contraste, Torres ha sugerido que las universidades neoliberalizadas, públicas y privadas, no han querido modificar el sistema de investigación y enseñanza anacrónica y medieval dominante hasta las reformas democratizantes de 1968, y re-construido después del

⁵⁸ BANCO MUNDIAL. Universidad de Chile. *Proceedings: International Conference of State University Presidents - "The Changing Role of Public Universities: New Approaches to Sustain Competitive Institutions"*, Santiago, Universidad de Chile, 1996. pásim.

⁵⁹ CORAGGIO, J. *Desarrollo Humano, Economía Popular y Educación*, Buenos Aires, IDEAS, 1995, p.53; énfasis original.

⁶⁰ LABARCA, Amanda. *Realidades y Problemas de Nuestra Enseñanza*, Santiago, Editorial Universitaria, 1953. p.80-81.

⁶¹ TORRES, L. [rector, ARCIS], *Entrevista con el Autor*, Santiago, abril de 1995.

golpe militar como una especie de anti-modernización, “profundamente reaccionaria.”⁶² Vale anotar que esta universidad atrajo varios intelectuales exiliados y doctorados en el exterior, quienes han iniciado un programa doctoral en la misma institución. ARCIS ha desarrollado convenios internacionales con universidades norteamericanas en parte con motivos intelectuales y a la vez como estrategia defensiva en tiempos autoritarios.

Sin embargo, las ONGs en general han conformado al modelo microempresarial establecido durante la dictadura y por lo tanto representan una replica de un rasgo fracasado del modelo económico imperante. Además, un incremento desde \$2228 a \$2803 en per cápita ingresos entre 1980 y 1994 no ha ocultado el hecho de que el número de personas viviendo en absoluta pobreza era el doble en 1994 de lo que era en 1970 [24% vs 12%].⁶³

3 - RESPUESTAS Y CONSECUENCIAS: CASOS DE ESTUDIO

Como ya hemos observado y resultando del programa del estado autoritario, de las tres universidades estatales con sistema nacional que existían en 1973 solo se mantuvo la Universidad Católica, que gozaba de proximidad política y económica al régimen militar. La atomización universitaria fue reproducida por la Concertación, a pesar de instancias como las fuertes movilizaciones en su contra por estudiantes de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación y la Universidad de Santiago de Chile entre 1992 y 1996. Desde 1990 la Universidad Católica ha retenido su apoyo al proyecto neoliberal de la Concertación, pasando por una reestructuración de todas sus facultades entre 1995 y 1996. Tal proceso elimi-

nó hasta 15 por ciento de las cátedras y redujo los recursos.⁶⁴

Los estudiantes de la USACH se incorporaron en las protestas nacionales de los últimos años al sentir el continuismo en la políticas universitarias posdictatoriales. En 1997 llegó a ser la privatización a través de los aranceles un tema central. Por un sistema introducido durante el régimen militar, los estudiantes debían de pagar al contado los aranceles con que el estado financiara la universidad. Un sistema paralelo permitió que los más desventajados aplicaran al estado para crédito a través de un Fondo Solidario, teniendo que iniciar el repago después de dos años de egresado. Bajo la última propuesta de la Concertación, la Corporación de Fomento de la Producción [CORFO] pondría 10 millones de dólares de fondos estatales en la banca privada para proveer préstamos a los demás estudiantes. Según Janette Jara, presidenta de la de la Federación de Estudiantes de la USACH [FEUSACH], este trato convierte a la educación superior estatal en una dependencia del capital privado. Esfuerzo que la universidades estatales orienten sus carreras hacia las más rentables. Los estudiantes han propuesto el retorno del arancel diferenciado en que cada estudiante pague de acuerdo con los ingresos familiares. El resto del arancel debería ser absorbido por el estado.⁶⁵

A la vez la FEUSACH ha estado promoviendo la participación estudiantil en cada instancia del gobierno universitario. Irónicamente después de la caída del régimen militar las federaciones estudiantiles perdieron su enfoque por concentrarse casi exclusivamente en cambiar al régimen. Demoraron unos años en clarificar sus objetivos frente a la nueva etapa de neoliberalismo. Agrega la presidenta que “fue

⁶² Torres, *Entrevista con el autor*, abril de 1995.

⁶³ ECONOMIC COMMISSION FOR LATIN AMERICA [ECLAC/CEPAL], *Social Panorama of Latin America*, 1995, Santiago, Naciones Unidas, 1995, págs.131,145.

⁶⁴ L. Celis, *Entrevista con el autor*, abril de 1997. Cabe destacar que en sus últimos meses la dictadura aseguró representación permanente en el Consejo Superior de Educación.

⁶⁵ Janette Jara, *Entrevista con el autor*, Santiago, mayo de 1997.

difícil darse cuenta de que los que en un momento abocaban por la democratización al otro día al estar en el gobierno se les olvidaba un poco el tema." Por que no ha cambiado el sistema jurídico universitario nacional, es reducido el espectro de quienes deciden el futuro de la universidad, excluidos los estudiantes y los académicos. Entonces los estudiantes estatales están agitando nacionalmente en pos de la re-democratización de las universidades a la par con la re-constitución del estado como actor promovedor en la educación superior, respetando a la vez la autonomía institucional.⁶⁶

Militantes desde el grupo de 30,000 alumnos universitarios exonerados durante la dictadura formaron la Agrupación Nacional de Estudiantes Universitarios Sancionados [ANEUS] en 1984, que tuvo como finalidad lograr la restitución en calidad de alumno en las universidades, generalmente estatales. Sin éxito hasta 1991, el grupo logró que fuera reconocido por el gobierno transicional y el Consejo de Rectores [34 en total], con la excepción del rector delegado de la Universidad Católica. Esta acción fue respaldada por el entonces Ministro de Educación Ricardo Lagos, otorgando fondos destinados a la movilización de la directiva nacional de dicha organización. Se incorporaron cerca de 600 estudiantes que habían sido expulsados, quedando aproximadamente 200 becas sin utilizar.

La Universidad de Concepción entregó un hogar para alumnos exonerados con problemas de vivienda, y becas de alimentación. También erigió un monumento a los estudiantes caídos en dictadura. La Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación entregó infraestructura, liberación de aranceles y matrícula, y tutorías en los casos necesario. De hecho la recepción más alta de exonerados [270] ocurrió en la UMCE, subrayando la intensidad de la persecución de profesores en formación y su capacidad

de resistencia durante la dictadura. En la práctica, en calidad de resarcimiento fueron otorgadas becas que consistieron en aproximadamente 6.5 unidades tributarias, siendo aproximadamente EE.UU.\$100 [reajustables] mensuales durante la carrera. Por razones de cambio de circunstancias de vida en muchas instancias, y siendo todavía una de las mejores becas, no lograba cubrir las necesidades básicas del estudiante. Lo simbólico de la acción del gobierno era sin embargo bien recibido en las universidades, salvo en las alturas de la Universidad Católica.⁶⁷

CONCLUSIONES

Los ejes centrales en la política de educación superior desde 1990 han incluido la retención del manejo ideológico centralizado y un sistema de responsabilidad económica para educación superior descentralizado; la inconsecuente modificación de las estructuras burocráticas gubernamentales y la permanencia por burócratas en sus anteriores puestos en el Ministerio de Educación; la profundización de los procesos de privatización e imperio de mercado libre; y la extensión de la subsidiaridad presupuestaria. Como ha señalado Brugnoli

*la imaginación del futuro contradice el sometimiento de toda posibilidad de existencia a la pura inmediatez del mercado (...) Por otra parte, a la insatisfacción se le propone un mercado que logra su éxito más grande en el control social por medio del crédito.*⁶⁸

Son visibles cinco características definitorias del vigente sistema de educación superior.

En primer lugar, un continuismo oficial favoreciendo a la revigorizada élite neoliberal le ha quitado su autonomía a la universidad, imponiendo un conformismo ajeno a la previa contribución indispensable de la universidad a una conciencia pública crítica. En segundo lugar, la universidad privada sigue inscrita en una

⁶⁶ Jara, *Entrevista con el autor*; ver también ANEUS, *Entrevista con el autor*.

⁶⁷ La información empírica en esta sección fue aportada por la organización ANEUS, Santiago de Chile 1996.

⁶⁸ Brugnoli, "Reimaginar la universidad", p.43.

lógica de selección de estudiantes a base de su capacidad financiera, prestando poca atención al talento estudiantil. Este rasgo se ha intervenido en la política presupuestaria de las universidades estatales, reconfigurando el proceso de matrícula fuertemente hacia los sectores privilegiados. Además, la incrementación de estudiantes provenientes de la educación media privada ha distorsionado la representatividad social de las universidades estatales, introduciendo en ellas otra plataforma de privatización a hurtadillas.

Un tercer rasgo ha sido la dominación de estudios rentables como ingeniería, contabilidad e informática complementando la ideología acrítica implantada con anticipación. El pronunciado rechazo de las humanidades y ciencias sociales por el sector privado y su contracción en las universidades estatales ha disminuido la formación de intelectuales que tradicionalmente lideraron los debates públicos, a pesar de una cierta ceguera a cuestiones de étnia y género. La diversidad de oferta académica ha estado subordinado a los mercaderes de sabio tecnicismo, acompañados por la nueva anti-pedagogía.

La retención de las universidades públicas atomizadas contrastada con una gran universidad privada unificada ha facilitado la fragmentación del espacio mas contestatario históricamente en cuanto a democratización universitaria. La reconstitución del estudiantado combinado con este factor han perjudicado a las expectativas del embatallado movimiento estudiantil. Simultáneamente, como extensión de la política dictatorial, ha enajenado a la universidad de los procesos sociales populares.

Como quinta característica, prendidas por las estatales, algunas universidades han iniciado los cambios estructurales necesarios para profundizar la democratización de género. Son fruta de lucha centenaria: la revaloración de las obras históricas feministas de figuras como Amanda Labarca y Olga Poblete, en combinación con la influencia de institutos de investigación ONG como

la Casa Morada, el Centro de Estudios de la Mujer [CEM], y el Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer [CEDEM] ha sido factor importante. Vale agregar que la complejidad nacional manifiesta cierta volatilidad capaz de incorporar una concientización de género a nivel liberal, pero la prolongada denegación de las pobladoras como beneficiarias de estudios superiores tiende a fortalecer su subordinación a los intereses dominantes, siendo factor que inhibe el sometimiento de las prácticas chauvinistas en sus múltiples expresiones al escrutinio intelectual. Aunque la historia popular sigue influenciada parcialmente por tradiciones feministas, la vinculación del proyecto económico oficial con el currículum universitario conlleva el riesgo de neutralización del proyecto de género, a pesar de la participación femenina más activa en el mercado laboral.⁶⁹

Durante los noventa el movimiento estudiantil ha mostrado una capacidad de auto-crítica en términos de género y étnia, áreas de menos importancia a sus movilizaciones durante los sesenta. A la vez las luchas pobladoras en contra de la dictadura, y su persistente inquietud en tiempos de la proclamada apertura democrática, han subrayado la centralidad de clase social en la complejidad de exclusiones del sistema de estudios superiores. Las distintas manifestaciones de oposición al quicentenario también cristalizaron un enfoque que se venía incorporando en el movimiento desde la constitución impuesta en 1980, que trató de extinguir la pluriétnicidad al favor de una nación homogéneamente occidental y católica.

El nuevo crecimiento de actividad estudiantil se puso en evidencia cuando el conjunto musical Inti Illimani se devolvió en abril 1997 a la Universidad de Santiago de Chile que le vio nacer hace treinta años. Tras una música de

⁶⁹ Es decir, el oficialismo siempre implica la posibilidad de una re-subordinación de mujeres, parecida a la gran desmovilización social que viene desarrollándose por los componentes de la Concertación desde el año 1984; ver Leiva y otros, *Democracy and Poverty*, p.56.

Victor Jara, ex profesor de la misma universidad, la presidenta de la FEUSACH dedicó el concierto a la memoria de Oscar Fuentes, militante estudiantil de la FEUSACH quien mientras distribuyó panfletos de esa organización en contra de la dictadura en Santiago centro en 1985, fue asesinado por carabineros. Quedó evidente que la música andina popular sigue interpretando los anhelos de un sector creciente de los estudiantes, alrededor de 5,000 de quienes alzaron su voces y puños con especial entusiasmo durante la última canción, siendo el conocido himno de la Unidad Popular 'El Pueblo Unido Jamás Será Vencido.'

Es de anticipar que las reivindicaciones estudiantiles cobrarán fuerza distinta cuando se inserten en un movimiento social que queda por tejerse con los intelectuales públicos, los grupos indígenas y feministas y el movimiento popular, cuyo fantasma no se ha podido eliminar de la memoria histórica de las universidades estatales.

GORZ, André. *Misères du present Richesse du possible*. Paris: Collection Débats/Galilée, 1997.

Eleonora Tinoco Beaugrand - UFRN

O que se instala ao nosso redor é uma utopia no sentido etimológico do termo: uma espécie de irrealdade real que se soma aos escombros de um mundo defunto, constrói um segundo mundo, dito virtual, sem tempo, nem lugar, nem espessura, nem resistência, no qual cada um está em todos os lugares ao mesmo tempo, portanto em lugar nenhum...

A tomar como bússola as recentes análises dos grandes teóricos, sobre as questões relativas à crise do emprego e às minguadas perspectivas do mercado de trabalho, não dá para nutrir grandes esperanças de melhores dias, nos próximos anos. No grupo dos que defendem a eutanásia dessa sociedade agonizante, estão estudiosos de vários países que, uníssonos, alertam para a ruptura com antigos valores, até então atrelados à importância do trabalho na vida dos indivíduos. Alguns desses autores têm tentado deixar como contribuição a necessidade urgente e inadiável de reconstrução de uma nova sociedade, na qual o trabalho não ocupe mais a centralidade na realização maior dos indivíduos. Será possível?

O último livro de André Gorz "*Misères du present Richesse du possible*" se destaca como uma das publicações mais comentadas, ultimamente, na França, embora deixe como legado essa sensação de resignação e melancolia no leitor. E o que é ainda pior, o amargo gosto da constatação de que não há muito a ser feito face à *vague deferlante* que vem devastando os pilares de sustentação do mundo do trabalho. Mas o mérito do livro está nesse compromisso que assume o autor em repensar as políticas, não mais sob o prisma reparador, mas principalmente como um antídoto ao sistema capitalista e sua compulsão por lucros rápidos, em detrimento de mais crescimento para a economia, como um todo. Nesse sentido, Gorz analisa a sociedade do trabalho a partir de dois enfoques principais: 1) um diagnóstico real do trabalho assalariado e sua eminente condenação

nas formas clássicas conhecidas; 2) a metamorfose desse mundo do trabalho "em vias de decomposição", para um outro tipo de sociedade, ainda possível. Assim, destina três dos quatro capítulos para descrição dos aspectos principais da sociedade, cujo trabalho era o protagonista e ator principal, e deixa uma janela entreaberta no 4º e último capítulo, para a necessidade – inevitável e inadiável – de se romper com o trabalho assalariado, e dar a ele uma outra posição na hierarquia dos novos parâmetros de realizações.

Nessa inusitada investida, Gorz recupera e reforça as teses de autores como Bernard Perret em *L'avenir du travail*, Paris, Le Seuil, 1995 e Jeremy Rifkin, *The end of work*, New York, GP, Putnam'Sons, 1995, Alain Lipietz, *La société en sablier*, Paris, Gallimard, collection "La Découverte", 1996, que mostram o desencantamento do trabalho e a perda significativa da sua importância no centro da sociedade capitalista. Essa afirmação, baseada em pesquisas recentes realizadas em países europeus e nos Estados Unidos, dá eco ao canto terminal da sereia, sonoplastia do espetáculo onde o trabalho abdicou do seu posto de estandarte, aguardando atônito as surpresas do próximo ato. Nesse cenário de poucas esperanças, muitos são os coadjuvantes que se destacam: o êxodo do capital, o fim do nacionalismo econômico, a crise de governabilidade, que juntos abasteceram a reformulação do enredo desse triste espetáculo. É notório que nesses últimos 25 anos, na maioria dos países, nenhuma política de geração de empregos avaliou as conseqüências do advento tec-

nológico, de forma que a retração do volume do trabalho foi muito maior que todos os novos empregos criados com o surgimento de novos setores. A partir de então, o espetáculo que se apresenta é impregnado desse cunho caótico que tomou conta de grande parte da literatura que trata das transformações do mundo do trabalho.

Esse pessimismo de Gorz traduz muito mais a constatação de que diante da inversão de valores existiu de fato um agravante principal. Ou seja, um atraso da política no que concerne à manutenção dos direitos econômicos (salário), dos direitos sociais (previdência social) e direitos políticos (representação, organização). Acreditando que as mudanças do sistema produtivo e a inserção de outras variáveis faziam parte do processo de transição e adaptação, muitos governantes não avaliaram o desemprego crescente como sendo não apenas irreversível mas de proporções insustentáveis, a médio prazo. O receituário alopatóico de combate contra as implicações da metamorfose do trabalho nesse final de século tem que agir em outras bases e levar em consideração o pressuposto equivocado de que a sociedade ainda insiste em tratar o problema dentro de uma crise, que, segundo o autor, não existe. Na verdade, um novo sistema está sendo instalado e está destruindo o trabalho nas suas formas tradicionais e conhecidas. Numa constatação mais pessimista que realista e recuperando análises de autores que trabalham as transformações do mundo do trabalho, sob a égide de uma tendência a novas formas de sociabilidade e cooperação, ele compara a sociedade assalariada à longínqua Kerala (comunidade da Índia, com um dos PIBs mais baixos do mundo, ainda que apresentando uma qualidade de vida superior a muitos países mais ricos). Aí, os indivíduos vivem segundo uma lógica que a história deixou adormecida no século passado e onde a solidariedade na partilha da miséria é a única forma de sobrevivência. Mas essa é uma outra questão.

Com a desmaterialização gradativa do trabalho e o fortalecimento de setores do emprego virtual, a tese do Gorz parte de pressuposto de que a inteligência e a imaginação constituem as principais forças produtivas. O que não significa necessariamente que a sociedade informacional terá capacidade de incorporar desempregados numa proporção satisfatória. Embora se observe um crescimento considerável na

oferta de empregos, nos setores ligados à informática, automação e roborização, eles não serão suficientes para responder à demanda dos que estão em busca de trabalho. As diferentes fórmulas propostas de redução da jornada do trabalho, tais como *zero hour contract*, ou a semana de 35 horas, ou ainda o trabalho parcial e interino, não atenderam às expectativas e nem foram capazes de repartir com os desempregados as horas liberadas. Isso porque, na maioria dos países, não se levou em conta o volume de trabalho dos assalariados e a proporção dos empregos permanentes e estáveis, fonte principal de abastecimento, através das cotizações e encargos sociais, recuperados pelos empregos formais.

O fio de esperança que o autor deixa ao melancólico leitor vem da concepção planetária que a sociedade terá que incorporar e pensar o mundo de uma forma uniformizada, intercalada. Para partilhar as dificuldades é portanto imprescindível que se tenha adotado a idéia de incondicionalidade, que deverá “garantir incondicionalmente” a todos uma alocação universal. Essa incondicionalidade diz primeiramente respeito a uma renda de base suficiente, em contrapartida a um serviço civil obrigatório, inclusive do tipo do *workfare* americano. E destaca as perspectivas oriundas do chamado terceiro setor, que como Offe e Rifkin deverá atrair os excluídos dos postos de trabalho extintos da economia. O terceiro setor deverá, portanto, concentrar atividades diversas tais como atividades benevolentes de cuidados diversos, serviços de utilidade geral, educação. A lista dessas ocupações deverá se estender, ainda, às atividades artísticas, culturais, religiosas e esportivas, no sentido de estabelecer redes de solidariedade. Mas para tanto será preciso reciclar a humanidade, *toute intière*, para que ela se sensibilize quanto à necessidade de reinventar novas formas de sociabilidade para melhor coabitar em entre si.

A abolição massiva do trabalho através da desestandardização, desmassificação pós-fordista, da desestatização e da desburocratização da proteção social inverteu as regras e se voltou contra o próprio homem condenando-o a se submeter às condições de vida semelhantes às do final do século XVIII.

Na luta por um trabalho a qualquer custo, essa tem sido a saída mais próxima. O sonho das mudanças ficará para o próximo século. E quem sabe Gorz terá tido razão.

ALMEIDA, Ângela. *Frutos do amor amadurecem ao sol*: Newton Navarro, uma leitura estética da cidade de Natal. 104 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

O estudo apresenta uma leitura imagética e descritiva da cidade de Natal, tendo por referência a obra do artista plástico Newton Navarro. Os personagens criados pelo autor, através de crônicas, contos e obras plásticas, constituem as imagens que emergem para realçar o imaginário da cidade. Trata-se de entender a obra de arte como um operador metafórico do imaginário humano. Nesse sentido, para entrar em sintonia com o caleidoscópio de imagens que povoam a leitura estética e subjetiva da Natal construída por Navarro, se fez necessário abrir o texto acadêmico às intimações do sentimento estético.

ABSTRACT

This study presents a reading of the city of Natal in descriptive imagery, using the works of the artist, Newton Navarro, as a point of reference. The characters created by the author, through chronicles, stories and artistic works, constitute the emerging images that bring the city, as he imagined it, to life. From this perspective, art is seen as a metaphoric agent acting on the human imagination. Thus, to be in synchrony with the kaleidoscope of images that inhabit a subjective aesthetic reading of Natal in the works of Navarro, it is necessary to open academic texts to the intimacy of aesthetic sentiment.

BEZERRA, Francisco Maximiano. *Descentralização da merenda escolar: novos rumos, velhas práticas*. 107 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

Avaliação da eficácia da proposta de municipalização da merenda escolar, implantada oficialmente a partir da Lei 8.913, de 12 de julho de 1994, constituindo-se parte do processo de descentralização das políticas sociais ora em curso. O estudo compara com implantação do programa de descentralização em três municípios do Rio Grande do Norte – Carnaúba dos Dantas, Parnamirim e Touros. A análise dos dados detecta distorções entre a proposta preconizada pelo governo central e sua operacionalização tais como: a deficiência de infra-estrutura existente nas instâncias gestoras, as práticas políticas adotadas pelos governantes, o poder centrado na pessoa do governante e o não funcionamento dos concelhos, comprometendo sobre maneira o processo de descentralização da merenda escolar, nos seus objetivos mais amplos não se constituindo elemento de mudança para uma nova postura na forma de gerir a coisa pública. Atendeu-se as situações mais prementes, possibilitando-se uma melhoria na qualidade da merenda a partir da aquisição de produtos naturais, com um cardápio voltado à realidade local, e ainda, agilidade, regularidade e rapidez na entrega dos produtos.

ABSTRACT

An assessment is presented here of the effectiveness of the serving of meals in the city schools. Law 8,913 of July 12, 1994 officially set this up. It is

part of the current movement toward the decentralization of social policies that are currently in practice. The study compares the decentralization programs in three cities of the state of Rio Grande do Norte: Carnaúba dos Dantas, Parnamirim and Touros. The analysis of the data shows distortions between what has been proposed by the central government and its actual operation such as: deficiencies in the existing infrastructure at the administrative level, political practices adopted by the administrators, concentration of power in the hands of the administrators, and ineffective counseling boards. Distortions such as these compromise the process of decentralization of the school meals in its most broad objectives and, therefore, such process does not become an element for introducing a new approach to the administration of public services. The most urgent problems were dealt with, such as the purchase of the natural products leading to an improvement in the quality of the meals, a menu adapted to local realities and the products being delivered with more regularity and speed.

CHAVES, Luciano Athayde. *As transformações no mundo do trabalho e o movimento sindical: a (re)organização dos bancários em Natal/RN (1990-1997)*. 148 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Os fenômenos que perpassam o mundo do trabalho na contemporaneidade rompem com algo do passado, tumultuam o presente e não afirmam um futuro seguro. Vive-se um contexto de alta complexificação societal, produtor e produto de inovações tecnológicas e telemáticas, com o qual a atmosfera do trabalho dialoga constantemente. Expõe-se novos desafios e novas realidades aos trabalhadores

em geral e seus organismos sindicais. Os anos 90 se apresentam, como período emblemático da intensificação da reestruturação produtiva brasileira e das metamorfoses no universo organizacional, emergindo o setor bancário como um exemplo típico dessas aceleradas transformações, especialmente no seio das instituições bancárias de varejo. A partir desse contexto sócio-histórico em andamento, procura-se refletir sobre a ação sindical dos bancários em Natal/RN frente às transmutações no mundo do trabalho.

ABSTRACT

The phenomena occurring in the contemporary world of work break the ties with the past, disturb the present and provide no guarantees for a secure future. We live in the context of a very complex social order, the product and producer of technological and telecommunication innovations, which provides a constant flow of discourse within work environment. This situation exposes the workers in general, as well as their institutional representatives, to new challenges and realities. The 90's are presented as a period of emblematic intensification for the reconstruction of Brazilian productivity and of metamorphoses in the organizational environment with the banking sector emerging as a typical example of these accelerated transformations, especially in the realm of retail banking institutions. It is, therefore, starting from this continuing social historical context that this dissertation is submitted, in an attempt to reflect on the activities of bank employee unions in Natal, Rio Grande do Norte, in the face of a changing world of work.

FERNANDES, Marcos Inácio. *O PT no Acre: construção de uma terceira via*. 166 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

O trabalho registra a trajetória do Partido dos Trabalhadores no Acre, no período compreendido entre a sua fundação em 1981 até a conquista da Prefeitura de Rio Branco, capital do Estado, em 1992. Inicialmente faz-se um resgate histórico e uma contextualização do ambiente sócio-político e econômico, onde o PT se constrói e se estrutura. Mostra como o PT se relaciona e interage com os movimentos sociais e como se processou o seu crescimento eleitoral e amadurecimento político-partidário, que o transformou numa força política capaz de enfrentar as estruturas tradicionais de poder local e de se constituir numa alternativa de poder – uma terceira via – para se contrapor ao PMDB (ex-MDB) e PPB (ex-ARENA, PDS e PPR), que sempre detiveram a hegemonia política no Acre.

ABSTRACT

This work traces the history of the Partido dos Trabalhadores – PT (Laborers' Party) in the state of Acre (Brazil) from the time of its foundation, in 1981, to the time when the party won political power over the municipal government of Rio Branco, the state's capital city, in 1992. It begins with a historical recovery and a delineation of the sociopolitical and economic environment where PT set its roots and framework. It shows how PT associates and interacts with social movements and how it achieved the electoral growth and political development that changed the party into a political force strong enough to confront traditional local powers and become another power option – a third route – to oppose the parties that had long held political hegemony in the state of Acre, that is, PMDB (ex-MDB) and PPB (ex-ARENA, PDS and PPR).

FILGUEIRA, Maria Conceição Maciel. *Dominação política e universidade*. 259 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

Estudo da utilização política da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – URRN, no que diz respeito à extensão por parte de “democratas-autoritários” no período de 1987-1993. Enfoca-se a derrota dos Rosados que antes exerciam domínio sobre essa Instituição de Ensino Superior – IES, no período de 1973-1985, detectando-se a prática do objeto de crítica: o uso político eleitoral da Universidade, através dos projetos de extensão, de outras atividades, ações e práticas administrativas. Analisa-se as atividades de extensão, por ser mais visível o jogo do poder, realizadas no período de 1987-1993 e focaliza-se as ações dos projetos, destacando-se as desenvolvidas pelo “Projeto Suburbão” por ser utilizado como instrumento político eleitoral.

ABSTRACT

This work surveys the political misuse of extension program activities by “authoritarian democrats” in the State University of Rio Grande do Norte – URRN (Brazil) between 1987 and 1993. Emphasis is given to the political downfall of the Rosados — a family whose members had had control over that institution of higher education (IES) from 1973 to 1985 — and the object of the present criticism is thus established: the political and electoral misuse of the University through extension projects and other administrative activities, actions and practices. The analysis of extension program activities held between 1987 and 1993 is made on the

grounds that the power game was more apparent at that time. Focus is given to project actions, mainly to those developed by the “Projeto Suburbão” — a project that had been misused to favor political and electoral purposes.

FONSECA, Ailton Siqueira de Souza. *Labirintos, errâncias, vidas: um estudo sobre os nômades urbanos em Mossoró/RN*. 117 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Texto mestiço que integra diferentes narrativas, rejuntando-se experiências de vida, visões de mundo e práticas enunciativas do cotidiano dos sujeitos denominados de “nômades” urbanos. Enfoca-se o seu cotidiano pelas ruas de Mossoró/RN, com atividades de confecção e venda de pequenas peças, desenvolvendo-as a arte de bricolagem, a partir de restos e fragmentos de culturas. Trata-se da leitura que esses homens analfabetos fazem da realidade, da cidade e de si mesmo, bem como suas questões existenciais e das relações dialógicas e recursivas entre os sujeitos e seu mundo circundante.

ABSTRACT

This mixed text combines different narratives joining together life experiences, views of the world and habits that disclose the everyday life of the so-called urban “nomads”. Focus is given to their everyday life in the streets of Mossoró (RN, Brazil) where they make and sell small items and develop the art of bricolage using cast-off material and fragments of different cultures. This is the reading these illiterate men make of reality, of the city, and of themselves. It is also a study of their existential questions and of the dialogical and re-

sourceful relationship between the individuals and the world around them.

KONESKI, Álvaro Lívio de Sá. *Metade de mim é amor e a outra metade também: reflexão a respeito da paixão e da razão*. 165 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Razão e paixão são conceitos relacionais e não existem em si, mas aparecem como elementos antropológicos fundamentais que influenciam o comportamento humano em seus métodos, estratégias ou motivos. Eles são indissociáveis e não podem existir um sem o outro, subentendendo, permanentemente, a presença dos dois em todo ato humano. Para ilustrar essa hipótese, faz-se uso dos personagens ‘Vadinho’ e ‘Teodoro’, do romance ‘Dona Flor e os Seus Dois Maridos’, de Jorge Amado, bem como da solução adotada por Flor, que, entre a razão e a paixão, prefere manter os dois. Essa discussão é feita com base em pensadores como F. Guattari, G. Deleuze, A. Schopenhauer, que, a partir da filosofia, e contrapondo-se a Descartes, advogam o papel das emoções na produção do conhecimento e a presença simultânea da paixão e da razão na construção da Vontade. Recorre-se também a F. Capra e D. Bohm, em seus estudos sobre a ambivalência da matéria, na busca de metáforas que aqui são ‘contrabandeadas’ para uma compreensão dialógica da relação entre razão e paixão. Na dissertação, mostra-se como os estudos sobre o cérebro de A. Damásio apontam para o inevitável inter cruzamento dos instintos com as informações oriundas do meio exterior, portanto, para o fato de que a razão está condicionada pela ação das paixões humanas e vice-versa. No elenco das idéias que investem na construção de um pensamento complexo e aber-

to, figuram autores como H. Atlan, E. Morin, M. Almeida, dentre outros, que possibilitam, nessa trilha, tecer a argamassa dos saberes sobre o tema em foco: razão e paixão.

ABSTRACT

Reason and passion are relational concepts that are not self-existent, but appear rather as fundamental anthropological elements that influence the human behavior as far as its methods, strategies and motives are concerned. They are inseparable and one cannot be without the other. This makes the presence of both of them a permanent implication in every human act. Such a hypothesis is illustrated by two of Jorge Amado's characters – Vadinho and Teodoro – in the novel "Dona Flor and Her Two Husbands" and by the manner in which Flor managed to solve the problem: having to choose between reason and passion she kept both. The argument is based on philosophers such as F. Guattari, G. Deleuze and A. Schopenhauer who, on philosophical grounds and in opposition to the thought of Descartes, support the role of emotions in the production of knowledge and the concurrent presence of both passion and reason in the construction of the Will. Studies by F. Capra and D. Bohm on the ambivalence of matter have also been considered in looking for metaphors that are now being "smuggled in" for the sake of a dialogical comprehension of the relationship between reason and passion. The thesis shows how A. Damasio's studies on the brain point toward the unavoidable intersection of instincts and information from without and, therefore, toward the fact that reason is dependent on the action of human passions and vice versa. The cast of characters who help build complex open thought includes, among others, authors like H. Atlan, E. Morin and M. Almeida. They provide the means for bringing together the ingredients of knowledge on the subject at issue: reason and passion.

LIMA, Juarez Antunes de. *Projeto sertanejo: propostas e descaminhos do Núcleo de Pau dos Ferros*. 119 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

O semi-árido nordestino tem ocupado destacado espaço dentre as preocupações dos governos brasileiros com a seca de 1877. A estratégia utilizada para socorrer a região transformou-se em instrumento de intermediação entre o poder central e o local, objetivando-se a realização pontual de uma gama de interesses, satisfazendo-se os dois segmentos sociais do poder dominante. Foram criadas agências federais de intervenção na região, sendo comprometidas com a articulação desses interesses, e sintonizadas ideologicamente com o sistema político vigente e suas demandas, devido à grande representatividade territorial (52% da superfície da região Nordeste) e demográfica (42% da população regional, em 1970) do semi-árido. Centralizou-se também problemas econômicos e sociais, ocasionados, entre outros fatores, por secas sucessivas. As intervenções governamentais nessa área, tenderam-se a negligenciar o desejável caráter de prevenção, planejamento, integração e continuidade. Apesar disso, o conhecimento gerado ao longo dos anos, em meio às crises cíclicas, possibilitou encaminhamentos mais objetivos e seguros para o saneamento dos problemas relacionados, sobretudo, à fome e à miséria. Pode-se dizer que o Programa Especial de Apoio ao Desenvolvimento da Região Semi-Árida do Nordeste – PROJETO SERTANEJO, surgiu, em 1976, como resultado sistematizado dessas experiências. Discute-se aspectos da implementação desse plano de desenvolvimento econômico para o semi-árido, a partir do que foi realizado, sob a égide do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas –

DNOCS, na área do Núcleo de Pau dos Ferros, estabelecido em um raio de cerca de 30 km – aproximadamente 280 mil hectares –, envolvendo 22 municípios conformadores do semi-árido, no estado do Rio Grande do Norte. Destaca-se como resultado deste estudo a ineficiência de ações clientelísticas promovidas pelo Estado, que camuflaram os interesses de fundo que legitimam o atual modelo sócio-econômico brasileiro, num contexto de políticas ou programas de desenvolvimento regional diferenciados, sobretudo para áreas atrasadas como o Semi-árido Norte-riograndense.

ABSTRACT

The semiarid territory of the Northeast has occupied an important space in the Brazilian government's agenda since the drought in 1877. The strategy used for assistance to the region had been transformed into an instrument for the intermediation between central and local governments whose aim was the timely fulfillment of a variety of interests that would satisfy both social segments of the dominant power. Due to the great territorial and demographic representation (52% of the Northeastern territory and 42% of the regional population, in 1970) of the semiarid region, federal agencies were created for regional intervention. These agencies were committed to the expression of those interests ideologically tuned to the political system in power and its demands. In addition, a series of economic and social problems that stem from, among other things, consecutive droughts, have been concentrated in the area. Government intervention in the area has had a tendency to neglect the desirable character of prevention, planning, integration and continuity. In spite of this, the knowledge generated over the years during these crisis has allowed for more objective, secure procedures for the solution of problems related, above all, to hunger and misery. We can say that the *Programa Especial de Apoio ao Desenvolvimento da Região Semi-Árida do Nordeste – PROJETO SERTANEJO*

– (“Special Support Program for the Development of the Northeastern Semiarid Region”) came into existence, in 1976, as a result of these systemized experiences. Aspects are discussed for the implementation of the economic development of this semiarid region based on what has already been done under the auspices of the *Departamento Nacional de Obras Contra as Secas* (“National Department of Works Against Droughts”) in the area of the Núcleo de Pau dos Ferros. This area consists of a radius of 30km – which is approximately 280,000 hectares and includes 22 municipalities – within the limits of this semiarid region in the state of Rio Grande do Norte. Standing out among the results of this study is the inefficiency of patronizing actions promoted by the state. These actions camouflaged the hidden interests that legitimize the current socioeconomic Brazilian model, within political contexts or programs for differentiated regional development, above all for backward areas in the semiarid region of Rio Grande do Norte.

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. *A penúltima versão do Seridó: espaço e história no regionalismo seridoense*. 200 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Análise do discurso seridoense como elemento estruturador de uma imagem identitária regional. Inicia-se com a locução das elites no espaço do Rio Grande do Norte, desde o momento da ocupação do Seridó pela pecuária (Século XVII) até a década de 1920, quando esse recorte espacial passava por uma fase grandiosa de produção algodoeira. A decorrência dos saberes experienciados por essas elites, e os enunciados que dão forma ao regionalismo seridoense, dotaram o Seridó de um sentido próprio, de uma expressão do poder. A partir da *dizibilidade*, o Seridó ganhou

uma *visibilidade* perenizando a *versão* da *região*, cuja circulação é percebida até hoje. Percebe-se como o discurso regionalista urdiu o Seridó como espaço da promessa e provação, da superação e da produção.

ABSTRACT

This work undertakes the analysis of discourse of the Seridó region as a structuring element of the image of a regional identity. This work begins with the elite elocution in the state of Rio Grande do Norte, from the time of its colonization by cattle ranchers (in the 17th century) to the decade of the 20's, when the Seridó region went through a great phase of cotton production. The passing of knowledge experienced by these elites, and the developing speech patterns in the region, endowed the Seridó region with an identity, an expression of power. From this manner of speaking, the Seridó earned a *visibility* that perpetuates the *regional variety* whose circulation has been maintained up to the current time. The regionalist discourse is perceived as a uniting force that brought together the Seridó as a land of promise and privation, of domination and production.

MARCELINO, Ana Maria Teixeira. *O turismo e a transformação do espaço e da paisagem litorânea potiguar*. 160 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

O trabalho discute o processo de mudanças sociais e espaciais, ocorridas em municípios da zona costeira oriental do Rio Grande do Norte, influenciadas direta ou indiretamente pela atividade turística desenvolvida na região. A análise tem como fonte de pesquisa a atuação do poder

público relativa ao planejamento e implantação de políticas públicas que implicam modificação do espaço e da paisagem e a ação da iniciativa privada, tanto como produtora de novos espaços como geradora de emprego e renda. Esses aspectos foram identificados, dentre outros, como uma forma viável de compreensão de como o turismo se relaciona e contribui para o desenvolvimento regional.

ABSTRACT

This work discusses the process of social and spatial changes that have taken place in municipal areas along the eastern coast of the state of Rio Grande do Norte (Brazil) and whether such alterations have been directly or indirectly influenced by the development of tourist activities in that region. The analysis has as a research source the activities of governmental authority dealing with the planning and implementation of public policies for space and landscape alterations. In addition, the action of private investors, both as producers of new spaces and as generators of jobs and income was investigated. Among other factors, aspects such as these have been identified as a suitable way to understand how tourism is related and contributes to the development of the region.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. *Desvendando a cidade: Caicó em sua dinâmica espacial*. 316 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Estudo da dinâmica espacial urbana de Caicó na perspectiva de entender através das dimensões sociais, políticas e econômicas, o curso

dos acontecimentos pós-crise de algodão e suas implicações na organização/reorganização do espaço da cidade. A configuração espacial da cidade após a crise do algodão seguiu uma abordagem em que se reconstitui os aspectos principais de sua evolução. Com base nessa reconstituição estabeleceu-se uma periodização que demarcou as sucessivas fases de crescimento da cidade e, a partir delas, construiu-se a evolução da cartografia urbana de Caicó. A cidade foi desvendada desde a origem da ocupação do espaço. No entanto, o enfoque privilegia os processos que impetraram mudanças estruturais à vida da cidade repercutindo a nível de configuração espacial através da emergência e crescimento de bairros e da redefinição funcional da Área Central; e a nível de reorientação econômica a partir da expansão terciária. Assim, ao traçar a trajetória de evolução urbana de Caicó, constatou-se que a cidade cresceu, urbanizou-se e desenvolveu-se. A condição de centro regional do Seridó, historicamente construída, foi consolidada através de sua especialização funcional como centro de prestação de serviços. Em decorrência, foi alçada ao patamar de cidade de porte submédio no âmbito do sistema urbano nordestino.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to study the dynamic urban area of Caicó from the perspective of understanding, through social, political and economical dimensions, the course of events after the cotton crisis and its implication in the organization and reorganization of the city area. The spatial configuration of the city after the cotton crisis has followed an approach in which the main aspects of its evolution are reconstituted. According to this reconstitution, a periodicity has been established which has marked the successive phases of city growth and, from this starting point, the urban cartography of Caicó has evolved. While the city has developed since the early colonization of the area, emphasis privileges the

processes that called for structural changes in the life of the city. This has had repercussions on the level of spatial configurations through the emergence and growth of areas of the city and of the functional redefinition of the city center, as well as the level of economical reorientation from the expansion of third party contracting. Thus, in tracing the course of the urban evolution of the city of Caicó, we can confirm that the city has grown, urbanized and developed. The status of a regional center of the Seridó, as it has been historically constructed, has been consolidated through its functional specialization as a center for the rendering of services. Because of this, it has become a city of sub-medium importance in the environment of the northeastern urban system.

NOGUEIRA, Marinez Gil. *Reestruturação produtiva e relações de trabalho: um olhar para a indústria da Zona Franca de Manaus*. 175 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Análise das mudanças configuradas, a partir de 1990, nas relações entre capital e trabalho no interior das empresas, ou seja, nas relações que se estabelecem no chamado “chão-de-fábrica”. Apresenta-se uma amostra com dez empresas de grande porte do pólo eletroeletrônico da Zona Franca de Manaus (ZFM). Busca-se lançar indicações das práticas, discursos e mecanismos utilizados, objetivando-se estabelecer um “consenso” entre gerências e empregados no desempenho de suas funções no processo produtivo enfocando-se o “envolvimento” do empregado com os objetivos da empresa. O resultado da pesquisa indica um processo de mudanças nas formas de tratamento das chefias com seus subordinados, demonstrando-se que o ranço do autoritarismo e coerção vêm desaparecendo nas formas de controle sobre o tra-

balho. A própria necessidade empresarial, de “envolver” o empregado com os objetivos da empresa, ou seja, fazê-lo internalizar a responsabilidade pela “garantia da qualidade” e “produtividade”, vem exigindo a implementação dos mecanismos de “gestão participativa”, implicando, desta forma, uma mudança no relacionamento entre gerências e empregados no “chão-de-fábrica”.

ABSTRACT

An analysis has been made of the configuring changes, since 1990, in the relations between capital and work in businesses, that is, in the relations that are established in the so-called “floor of the factory”. Samples were presented from ten large businesses in the electrical domestic pole of the Zona Franca in Manaus (ZFM). An attempt is made to indicate the practices, discourses and mechanisms used, with the objective of establishing a “consensus” between management and employees in the carrying out of their functions in the productive process. Focus is given to the “involvement” of the employee with the objectives of the company. The result of the research indicates a process of change in the ways that subordinates are treated by their superiors, demonstrating that the bad taste of authoritarianism and coercion are disappearing from the control over labor. The need to “involve” employees with company objectives, that is, help them to internalize and be responsible for the “guarantee of quality” and “productivity”, has demanded the implementation of mechanisms for “participative management” involving, in this way, a change in the relationship between management and employees in the “floor of the factory”.

PALMEIRA SOBRINHO, Zéu *Contrato coletivo de trabalho: concepções e possibilidades*. 116 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

Estudo que revela as inquietações de dirigentes sindicais em relação às concepções de contrato coletivo de trabalho. Enfoca-se uma tendência do modelo negocial em substituir o modelo intervencionista implantado desde os tempos de Vargas. A pesquisa de campo revela, como resposta central, o contrato coletivo de trabalho um instrumento de passagem para se ampliar o processo de flexibilização das relações de trabalho através de uma desregulamentação legal de direitos e do afastamento do aparato burocrático do Estado. Manifestam-se duas respostas importantes no tocante ao nível de informação dos dirigentes sindicais e a forma de discussão das propostas de contrato coletivo de trabalho. Na classe trabalhadora, observam-se desinformação e visão dissonantes colhidas entre a base e as cúpulas sindicais. A preocupação em melhorar o nível de informação dos dirigentes sindicais é o primeiro passo para a democratização e amadurecimento das propostas de mudanças das relações de trabalho, no Brasil. A onipresença da tecnocracia sindical deve ser repensada, evitando-se que o sindicalista de “carne e osso” seja reduzido ao silêncio e privado da faculdade de refletir sua realidade e de opinar sobre seu destino.

ABSTRACT

This study reveals the concerns of labor union leaders about the idea of collective labor contracts. Focus is given to the fact that the negotiable model of contract tends to substitute the interventi-

onist model that has been adopted since the times of Vargas. Field research has disclosed, as a central response, that the collective labor contract is a passing tool for enlarging the process that seeks flexibility in work relationships by means of a legal non-regulation of rights and the rejection of the bureaucratic apparatus of the State. Two important responses focus on the level of information of labor union leaders and the way collective labor contracts are dealt with. The working class falls short of information and lower level labor union members have views that conflict with those of the members in the summit. Concern with the improvement of the level of information of labor union leaders is the first step towards the democratization and ripening of proposals aimed at introducing changes in labor relationships in Brazil. The omnipresence of labor union technocracy must be reconsidered if one is to prevent "human" labor union members from being confined to silence and deprived of the right to think about their existence and express an opinion about their own future.

PIMENTEL, Rúbia Monteiro. *PAAR: o malogro de um projeto habitacional. A dinâmica da urbanização em área de invasão na Região Metropolitana de Belém*. 167 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

O estudo trata da urbanização nas áreas de invasão na Região Metropolitana de Belém, cujo fenômeno atinge proporções elevadas, tendo sido registrado no ano de 1995, 197 casos. Tem como referência a área do PAAR, com uma extensão de 1.823.085,14 m², sendo considerada a maior área de invasão do Brasil. Nela seriam construídos pela COHAB-PA, quatro conjuntos habitacionais denominados PARÁ, AMAZONAS, ACRE e RONDÔNIA

– PAAR. As obras de infra estrutura foram iniciadas e semi concluídas em 1989. Em 1990, com o acirramento da crise do sistema Financeiro da Habitação que coincidiu com o período eleitoral, as obras foram paralisadas, oportunizando a invasão de 6.000 famílias. A partir de 1991, essas áreas tornam-se objeto de intervenção do Governo do Estado, através da COHAB-PA. O fenômeno reflete a crise da moradia na RMB, que tem raízes no papel que Amazônia desempenhou enquanto fronteira de recursos, principalmente a partir de 70, pela política de ocupação da Região gestada pelo Regime Militar, com a implantação dos Grandes Projetos, provocando um intenso processo migratório, através da atração induzida da mão-de-obra. O fluxo migratório segue a sua marcha, a partir da metade dos anos 80, quando se dá o processo de desconcentração econômica inter-regional no país, mantendo-se portanto, os índices de crescimento populacional na Região, principalmente na RMB e cidades de maior porte.

ABSTRACT

This paper deals with the urbanization of areas that are subject to irregular occupation in the Belém Metropolitan Area, a phenomenon that reaches high proportions with 197 cases registered in 1995. The point of reference is the PAAR area, with an extension of 1,823,085.14 m², considered as being the largest area of irregular occupation in Brazil. Within this area COHAB – PA, (a governmental housing agency) was planning to build 4 residential complexes to be called PARÁ, AMAZONAS, ACRE and RONDÔNIA – PAAR. The infrastructures were initiated and partially concluded in 1989. In 1990, with the crisis of the national housing financial system, which coincided with the period of the election campaigns, the works were stopped providing the opportunity for 6,000 families to invade the area. Since 1991 these areas have become the object of state government intervention, through COHAB – PA. The phenomenon reflects the housing crisis in the Belém Metro-

politan Area that has roots in the role that the Amazon plays, as a border for resources. This has been more pronounced since the decade of the 70's, during the occupation of the region by the military regime, with the implementation of major projects that provoked an intense migratory process through the induced attraction of physical labor. The migratory flux continued after the second half of the 80's, during the process of inter-regional economic deconcentration in the country and, therefore, the population growth rate of the region is maintained, especially in the Belém Metropolitan Area and in larger cities as well.

SILVA, Denise Caballero da. *Alimentação como linguagem social: o simbolismo dos tabus*. 150 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

O ato de comer, enquanto atividade coletiva e ritualística, é visualizado como fator primordial na história de todas as sociedades humanas. Lévi-Strauss, Marvin Harris, Jean-Louis Flandrin, Brillant Savarin e Raul Lody, entre outros, têm posto o problema da alimentação como um importante código social que explicita a relação fundamental entre homem e natureza. Cozinha, comida e alimentação são como linguagens significadoras e denotadas de valores e práticas sociais, representantes do Homem diante do mundo, da sociedade e de si mesmo. Demonstra-se a importância da alimentação na vida social, suas práticas alimentares no cotidiano e seu papel cultural na sociedade. Análise de duas cidades do estado do Rio Grande do Norte que, pela localização geográfica distinta – uma no litoral, outra no agreste, permitem-se recortar, de forma mais ampliada, as simbologias dos tabus alimentares da terra e do mar. Palavras chave: Alimentação, Tabu, Simbologia.

ABSTRACT

Regarded as a collective and ritualistic activity, the act of eating is a primordial factor in the history of all human societies. Amongst others, authors such as Lévi-Strauss, Marvin Harris, Jean-Louis Flandrin, Brillant Savarin and Raul Lody have understood the problem of feeding as an important social code that explains the fundamental relationship between man and nature. Cooking, food, and eating are like meaningful languages marked by social practices and values that are representative of Man before the world, society and himself. This study demonstrates the importance of food in social life, daily feeding practices and the cultural role of feeding in society. The analysis of two cities in the state of Rio Grande do Norte chosen on the grounds of their particular geographic locations – one on the coast, the other farther in the hinterland – provides a more enlarged account of the food taboo symbologies of land and sea.

Key words: Food, Taboo, Symbolology.

SILVA, Josimey Costa da. *A palavra sobreposta: imagens contemporâneas da Segunda Guerra em Natal*. 133 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

Construção/reconstrução imaginária de Natal, tendo como referência a Segunda Grande Guerra incorporada à cidade na presença norte-americana. Questões em torno do acesso e manifestações a essa cidade refeita imaginariamente, constitui-se produtos culturais que denotam um certo *ethos* natalense, apresentando-se como um desafio nesta pesquisa. As representações visuais e sonoras da comunicação são a forma de acesso escolhida. O exercício vivo da reflexão científica

aponta para as manifestações imagéticas dessa guerra, contidas em documentos históricos e expressões da memória. Tais manifestações produziram campos de ressonância da presença norte-americana em Natal, e se configuram em uma cosmologia imaginal, cuja percepção é tornar possível uma re-significação/ reorganização paradigmática da concepção da cidade a partir de alguns *imprints*, que vincaram o desenvolvimento histórico-cultural de Natal, postos em sincronia social pela difusão massiva através da imprensa falada e escrita, cinema, cartazes, livros, também na atualidade, a televisão, redes telemáticas e videodocumentários. As expressões imagéticas estão no plano do discurso enquanto mediador da memória, onde se justapõem passado, presente e futuro, e se mostra a cidade, que é também todo esse invólucro sógnico. A marca da estrangeiridade e da desterritorialização, simbolizadas pela presença da base norte-americana, aparece como componente de moldagem dos comportamentos e do ideário que os natalenses têm de si mesmos e que expõem, como uma “carteira de identidade terrestre”, diante do visitante, de si próprio, da coletividade. Optando-se por um estilo de pensamento científico que já não fratura observador/objeto, que não disjunta o conhecimento daquele que conhece, o texto é expresso numa narrativa eivada de subjetividades, que por vezes subsume o autor nas historicidades, por vezes o torna um dos personagens da cidade, como não poderiam deixar de ser. A alternância e mescla entre terceira e primeira pessoas dos pronomes pessoais e, portanto, das concordâncias verbais, longe de serem um acidente, se constituem num recurso da linguagem, que denota a mestiçagem entre a *persona* do pesquisador e os monumentos, os documentos, a cidade.

ABSTRACT

The construction and reconstruction of the image of Natal, having as a point of reference the Second World War, incorporated a city in the pre-

sence of the Americans. Questions about the access and manifestations of this city as it is re-imagined constitute cultural products that denote a certain “Natalense” *ethos* and became a challenge to this research. The visual and sound representations of communication are the means chosen to access the city. The live access of scientific reflection point to the imagistic manifestations of this war contained in historical documents and expressions from memory. Such manifestations produced fields of resonance of the presence of Americans in Natal, and are configured in an imagined cosmology, the perception of which makes possible a paradigmatic re-signification and re-organization of the conception of the city based on some *imprints* that marked the historical cultural development of Natal, socially synchronized by the massive diffusion through the written and oral press, cinema, posters, books as well as nowadays, television, telecommunications, networks and video documentaries. Imagistic expressions are in the discourse plane as memory mediator in juxtaposition to the past, the present and the future, revealing a city which is also enveloped by all of these symbols. The mark of foreignness and the taking away of the territorial identity symbolized by the presence of the American military base seems to be a component in the molding of behavior and the ideals that “Natalenses” have of themselves – something they exhibit as “a world identity card” before the visitor, the residents themselves and the population in general. An approach to scientific thought has been chosen in which observer and object are not fractured, and knowledge and the knower are not disjointed. The text is an expression of a narrative full of subjectivities, where the author is sometimes taken in by the historical facts and sometimes becomes one of the characters of the city, as is to be expected. The alternate and interchangeable use of the first and third person of the personal pronouns and, therefore, of subject and verb agreement, far from being an accident, becomes a linguistic resource that denotes the intermingling of the *persona* of the researcher and the monuments, and the documents, and the city.

SOUSA, John Alex Xavier de. *Pérolas (ir)regulares: arte e cultura nos templos barrocos no nordeste do Brasil*. 138 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

Análise dos caminhos e descaminhos da arte, de forma aberta, sem os rasgos do objetivismo, que impossibilitaram a compreensão do objeto de arte. Observa-se, através de uma panorâmica do gosto barroco, a maneira que a história legou sua construção, — uma visão deveras preconceituosa, filha das inconseqüências do racionalismo. Aponta-se rumos diferentes sobre o tema, quebrando-se com os determinismos e sociologismos, abrindo-se espaço para uma visão polifônica, em parceria com a dialógica. Estuda-se uma série de fachadas de templos católicos ao longo do litoral nordestino, durante a efervescência do período barroco. A pesquisa corresponde a uma busca de elementos inusitados na arquitetura, através da dinâmica sofrida pelas fachadas e espaço físico onde elas se encontram, desvendando-se características de uma organização peculiar que corresponde à *sociedade e cultura brasileira*. Procura-se, também entender que o Barroco é um elemento-chave para tal, por possuir íntima relação com a formação do Brasil.

ABSTRACT

This is a clear-cut analysis of the accomplishments and shortcomings of art devoid of those gaps of objectivism that have prevented an understanding of the object of art. Observation has, through a panoramic view of the baroque taste, revealed the way history has passed down its construction — a rather biased view, a child of the inconsequence of rationalism. Different ways of treating the theme have been pointed out breaking away from determinisms and sociologisms and

making room for a polyphonic view combined with the dialogical form of discourse. A series of façades of catholic church temples built along the northeastern coast of Brazil during the effervescence of the baroque period have been surveyed. This research looks for unusual elements in architecture by investigating the dynamics sustained by the façades and the physical environment where they belong and, therefore, unravels features of a unique organization that corresponds to the Brazilian *society and culture*. It seeks to picture the baroque as a key-element to that purpose, since it keeps a close relationship with the development of Brazil.

SOUSA, Luciano de Melo. *Sociologia e cidadania: a sociologia no ensino médio*. 83 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

Estudo da importância da educação para a cidadania a partir da disciplina de Sociologia no ensino médio. Procura-se discutir qual o valor da Sociologia, no processo educativo, para a formação cidadã. Tomando-se como matéria de análise os livros didáticos como principais instrumentos de ensino. Apresenta-se um quadro geral da educação no mundo capitalista e na sociedade brasileira, esclarecendo-se as suas funções e evolução na história brasileira. Esta reconstituição histórica demonstra o fenômeno da educação determinado pela organização política da sociedade, pelas demandas do sistema econômico e pelos valores culturais. A cidadania é priorizada num dos seus aspectos definidos como “condição cidadã”, — conjunto de valores e atitudes, individuais ou grupais, que baliza as experiências de cidadania. Foge-se à tradição clássica dos seus estudos que destacam o valor *institucional* da cidadania, um conjunto de

direitos que garantem a condições humana dos indivíduos. Procura-se, de outro modo, considerar o sistema de valores e experiências que servem como fundamentos de uma *cultura democrática*. Conclui-se com a visualização de dois padrões de ensino da sociologia, um primeiro, preso ao caráter conceitual – formal, restringindo-se à reprodução – memorização de conceitos estanques, não favorável para a formação cidadã, e um segundo que valoriza a compreensão totalizante e histórica da vida social. O conhecimento sociológico está a serviço de explicação crítica da sociedade. Portanto, um modelo de ensino que contribui para a formação de uma “condição cidadã” pois oferece instrumentos para os estudantes refletirem sua sociedade e suas próprias ações sociais.

ABSTRACT

This is a survey on the importance of education in the development of citizenship based on the study of Sociology as a High School subject. Discussion focuses on the role of Sociology in the educational process for the development of citizenship. High school textbooks have been analyzed as main teaching tools. An overview of education in the capitalist world as a whole, and in the Brazilian society in particular, has been provided along with an explanation of the functions and evolution of education in Brazilian society. Such a historical reconstitution presents the phenomenon of education as determined by the political organization of society, by the demands of the economical system and by cultural values. Priority is given to one of the aspects of citizenship, that which has been defined as “a citizen’s status” — a set of individual or collective values and attitudes that sets the boundaries for the experiences of citizenship. It moves away from the classic tradition of studies whose emphasis is on the *institutional* value of citizenship, a set of rights that guarantee human status to human beings. On the other hand, an effort is made to account for the system of values and experiences that serve as groundwork for a *demo-*

cratic culture. The outcome presents two patterns after which the teaching of Sociology occurs. One is bound to a conceptual/formal character that is restricted to the reproduction/memorization of separate concepts and does not favor the development of citizenship. The other supports the all-inclusive and historical understanding of social life. Sociological knowledge purports to give a critical explanation of society. It is, therefore, a model for teaching that contributes to the development of “a citizen’s status” because it offers the students tools with which to think about their society and their own social actions.

SOUZA, Josenildo Silva de. *Reestruturação produtiva nas indústrias têxteis do Rio Grande do Norte: o caso Cotene*. 172 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1998.

RESUMO

O estudo analisa a reestruturação produtiva na COTENE nas décadas de 80/90 e seus impactos na organização e nas relações de trabalho. Foi na COTENE, empresa têxtil pertencente ao Grupo Empresarial Coteminas S/A. que os teares eletrônicos a jato de ar foram introduzidos na indústria têxtil brasileira. A introdução desses teares produziu mudanças significativas não só na tecelagem, mas também na fiação e no acabamento. A produtividade aumentou, houve mudanças na organização e nas relações de trabalho nos três segmentos, e mudou a relação dos supervisores e encarregados com os operários. O pagamento deixou de ser feito por tempo e por peça produzida. Seus efeitos foram além da esfera restrita dos muros da fábrica atingindo as demais empresa do setor agravando mais ainda sua crise. Percebe-se que, os teares eletrônicos são resultados de uma dupla determinação: por um lado, da acirrada concorrência intercapitalista; por outro, dos con-

flitos e contradições ensejados no interior do processo produtivo pelo controle do processo de trabalho. A partir da introdução desses teares a empresa deu início as políticas de *envolvimento*, *flexibilização*, *participação* dos trabalhadores que passam a ser chamados de *colaboradores*. O recurso a essa estratégia ideológica tem como objetivo quebrar os últimos requisitos de resistência dos trabalhadores.

ABSTRACT

This study is an analysis of the productive re-arrangement of COTENE during the 80's and the 90's and of its impact on work organization and relationships. COTENE – a textile company owned by Grupo Empresarial Coteminas S/A – was the first Brazilian textile factory to use electronic air-jet looms. The introduction of such looms gave rise to meaningful changes, not only in weaving, but in spinning and finishing as well. Production increased, changes took place in labor organization and relationships in the three segments, and professional relationships between supervisors, those in charge, and the workers changed. Payment was no longer based on time and the number of items produced. The effects of these changes went far beyond the walls of this factory, reached other companies in the same business, and deepened the crisis that they were then facing. Electronic looms are thought to have sprung out of a two-fold purpose: on the one hand, the tough intercapitalist competition and, on the other, the conflicts and disagreements that take place inside the production process over the control of the labor process. After the introduction of these looms the company adopted *engagement*, *flexibility* and *participation* policies for the workers who then became known as *collaborators*. An appeal to this ideological strategy aims at breaking down the last resistance requirements of the workers.

TOSCANO, Geovânia da Silva. *Vestibular: a escolha dos escolhidos* (um estudo sobre a UFRN). 207p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - UFRN. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 1999.

RESUMO

Análise do perfil social dos inscritos e aprovados no vestibular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte em 1993 e 1998, estabelecendo-se a relação existente entre a origem social e as diferentes possibilidades de acesso a um alto nível de escolarização. Em 1993, a UFRN implantou um vestibular em etapas, no qual incluiu provas discursivas, objetivando estabelecer um “melhor” perfil dos alunos que nela pretendiam ingressar. Nos anos seguintes, novas alterações foram implementadas e, em 1998, o vestibular passou a ser realizado em uma única fase, permanecendo os mesmos objetivos pretendidos no exame de 1993. Constata-se, a partir dos dados estatísticos acerca do perfil “sócio-econômico” dos inscritos e dos aprovados no vestibular da UFRN nos anos de 1993 e 1998, que o perfil social se modifica de acordo com a distribuição dos alunos nas variáveis instrução dos pais, ocupação do pai, renda familiar, atividade remunerada do candidato e origem escolar – pública ou particular. O perfil social dos inscritos e “escolhidos” no vestibular se eleva nas diferentes áreas e cursos, conforme o *quantum* de *capital cultural* requerido para a aprovação. Desse modo, o vestibular que está primeiramente associado ao desempenho escolar é analisado como critério de *hierarquia social*, ou seja, associado ao grupo social em que os indivíduos estão inseridos, onde, ao longo do processo de socialização familiar e escolar, eles adquirem o *habitus*, as *práticas* necessárias à aprovação. Os estudantes são “escolhidos” em função desses fatores que antecedem ao próprio vestibular e a ele estão relacionados.

ABSTRACT

The present work aims to analyze the social profile of all applicants who have submitted to and passed College Entrance Exams at the Federal University of Rio Grande do Norte (UFRN), in 1993 and 1998, and to set forth the relationship between the social background and the manifold possibilities of accessing a high level of education. In 1993 UFRN had adopted a two-phase college entrance exam model, with essay tests, whose aim was to obtain a “better” profile of the students who wished to enter the University. In the years that followed, new alterations were introduced and in 1998 the entrance exam was designed after a one-phase model, but the same objectives set forth in the 1993 exam had been maintained. Based on statistics collected from the social and economic profile of all applicants and compared with data concerning those who had actually passed the 1993 and 1998 college entrance exams, we have come to the conclusion that the social profile changes in accordance with the distribution of the applicants within variables such as father’s education, mother’s education, father’s occupation, family income, remunerated activity of the applicant, and depending on whether the applicant attended a private or a government school. The social profile of all applicants set against that of the “chosen ones” increases in different areas and courses in accordance with the *quantum of cultural capital* required for a passing grade. Thus, the entrance exam – that is primarily associated with school performance – is analyzed on the grounds of a school hierarchy criterion, that is, it is related to the social group to which these individuals belong and where they acquire, during the process of family and school socialization, the *habitus*, the practices they need to pass the exam. Applicants are, therefore, “chosen” on the grounds of such factors that precede and relate to the entrance exam itself.

Augusto Guilherme Mesquitela Lima

Doutor em Etnologia pela Sorbone. Doutor em Antropologia e Etnologia pela Universidade de Paris X (Nauterre). Prof. Catedrático da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Presidente do Instituto de Estudos Africanos da Universidade Nova de Lisboa. Publicação de livros (20 obras) e artigos referentes a aspectos da etnografia/etnologia africana, particularmente Angola.

Eleonora Tinoco

Graduada no Curso de Ciências Econômicas pela UFRN, Mestre em Economia Política pela Universidade de Paris VIII e Doutora em Economia Internacional pela Universidade de Paris VIII. Últimos artigos produzidos: Transformações no mundo do trabalho; Brasil e o comércio exterior; Educação e mercado do trabalho, entre outros. Resumo de pesquisas em andamento sobre Pesquisa de Emprego e Desemprego e sobre as Potencialidades das Empresas Exportadoras do Rio Grande do Norte.

Francisco Assis de Sousa Lima

Psiquiatra, psicoterapeuta e Mestre em Psicologia Social-USP. Co-autor, juntamente com o escritor Ronaldo Brito e o músico Antonio Madureira, do Baile do menino Deus, Bandeira de São João e Arlequim (CD, livro e peça teatral), dentre outros. E-mail: assis@sti.com.br

Gilberto Felisberto Vasconcellos

Professor e Pesquisador em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo/USP/São Paulo.

Ilza Matias de Sousa

Doutora em Literatura Comparada pela UFMG, professora adjunta do Departamento de Letras da UFRN, na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PpgEL), ensaísta com publicações em revistas, jornais e livros nacionais e locais.

Marcos A. da Silva

Graduado em História pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas – FFLCH da Universidade de São Paulo – USP, onde também obteve os títulos de Mestre e Doutor e leciona na graduação em História e na pós-graduação em História Social. Fez estágio de Pós-doutorado na Université de Paris III. Publicou individualmente os livros *Contra a Chibata* (1982), *Prazer e Poder do Amigo da Onça* (1989), *Caricata República* (1990) e *História: o prazer em ensino e pesquisa* (1995), além de artigos em periódicos brasileiros e estrangeiros.

Norma Takeuti

Professora de sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Coordenadora do GSC – Grupo de Sociologia Clínica/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN

Robert Austin

Ph. D. Escuela de Periodismo, Universidad ARCIS, Huérfanos 1710, Santiago de Chile, Chile. Institute of Latin American Studies, La Trobe University, Bundoora, Victoria 3083, Australia; E-mail: hisrwa@lube.latrobe.edu.au. El autor fue profesor de historia secundaria entre 1978-1990, volviendo a la academia esse año. Colaboró en el comité ministerial que elaboró el curriculum de Historia vigente en el /Estado de New South Wales, Australia, entre 1990-1994. E-mail particular: ramirez@m140.aone.net.au

Vânia de Vasconcelos Gico

Graduada em Biblioteconomia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Especialista em Ciências da Informação pela Escola Paulista de Medicina, Mestre em Sociologia pela UFPE e Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, cuja tese se intitula “Luís da Câmara Cascudo: Itinerário de um pensador”. Professora e Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN/Natal, onde desenvolve as suas atividades no âmbito da investigação social. E-mail: gico@digicom.br

Vicent de Gaulejac

Formation: Doctorat en sciences des organisations, 3^{ème} cycle, Université Paris 9, 1970, mention Très Bien. Doctorat en Sociologie, 3^{ème} cycle, Université Paris 5, 1975, mention Très Bien. Doctorat Es Lettres et Sciences Humaines, Université Paris 7, 1986, mention Très Honorable. Thèse: La névrose de classe, trajectoire sociale et conflits d'identité

1 - **CRONOS**, revista semestral da UFRN. CCHLA. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, é impressa nas dimensões do presente volume (20,5cm x 27,5cm).

2 - Os artigos originais apresentados devem ser entregues em 03 cópias, digitados em espaço duplo, fonte 12. Não devem ultrapassar 30 laudas e as resenhas 05 laudas. Cada artigo deve conter um resumo com tradução (inglês) e 03 palavras-chave. Deverão ser enviados à comissão editorial da revista (UFRN. CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campus Universitário, s/n – Lagoa Nova – Natal/RN – CEP: 59072-970. Caixa Postal 1624).

3 - A primeira página deve conter: título do trabalho, autoria, endereço e dados sobre o autor (instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações etc).

4 - Os autores cujos textos forem aprovados para publicação entregarão seu trabalho em disquete, com cópia em papel.

5 - A ordenação de capítulos e/ou sessões deverá partir da primária não ultrapassando a quinária. A citação bibliográfica deverá ser indicada através do sistema autor-data. Ex: (Teixeira, 1992, p. 46); Teixeira (1992, p. 46); Alves (apud Teixeira, 1992, p. 30); para obras sem autoria, entrar pela primeira palavra do título em maiúscula. Ex: A PREVIDÊNCIA social...(1978).

6 - As notas de rodapé devem ser explicativas e limitadas a um mínimo possível. Podem ser indicadas: por asteriscos, se não ultrapassarem a três em cada página; ou numeração arábica contínua da primeira à última página.

7 - As ilustrações devem ser inseridas no corpo do texto, em arquivo separado, com indicação claras ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. São elas: tabelas, quadros e figuras (gráficos, mapas, fotografias, organogramas, etc.).

8 - As referências bibliográficas devem listar todas as citações mencionadas no texto. Devem ser organizadas em ordem alfabética de sobrenome de autor e redigidas segundo a norma brasileira da ABNT, NBR-6023, 1990. A lista de REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS deve vir, sob este título, no final do texto.

Natal (RN), 2000.

1 - **CRONOS**, a biannual publication of UFRN, CCHLA, Graduate Program in Social Sciences, is printed in the size of this issue (20.5 cm X 27.5 cm).

2 - The original articles should be submitted (with three copies) in double spaced size, 12 type. Articles should be no longer than 30 pages, reviews no longer than 5 pages. Each article should have an abstract of no more than 100 words (with a translation in English), and 03 key words. They should be sent to the Comissão Editorial of the magazine (UFRN. CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campus Universitário, s/n – Lagoa Nova – Natal – RN – CEP 59078-970. Cx. Postal 1624.)

3 - The first page of the article should have: title of the work, name of the author, address and data about the author (institution, position, areas of interest, latest publications, etc.).

4 - After approval for publication, the authors should send a copy of the work on diskette along with one printed copy.

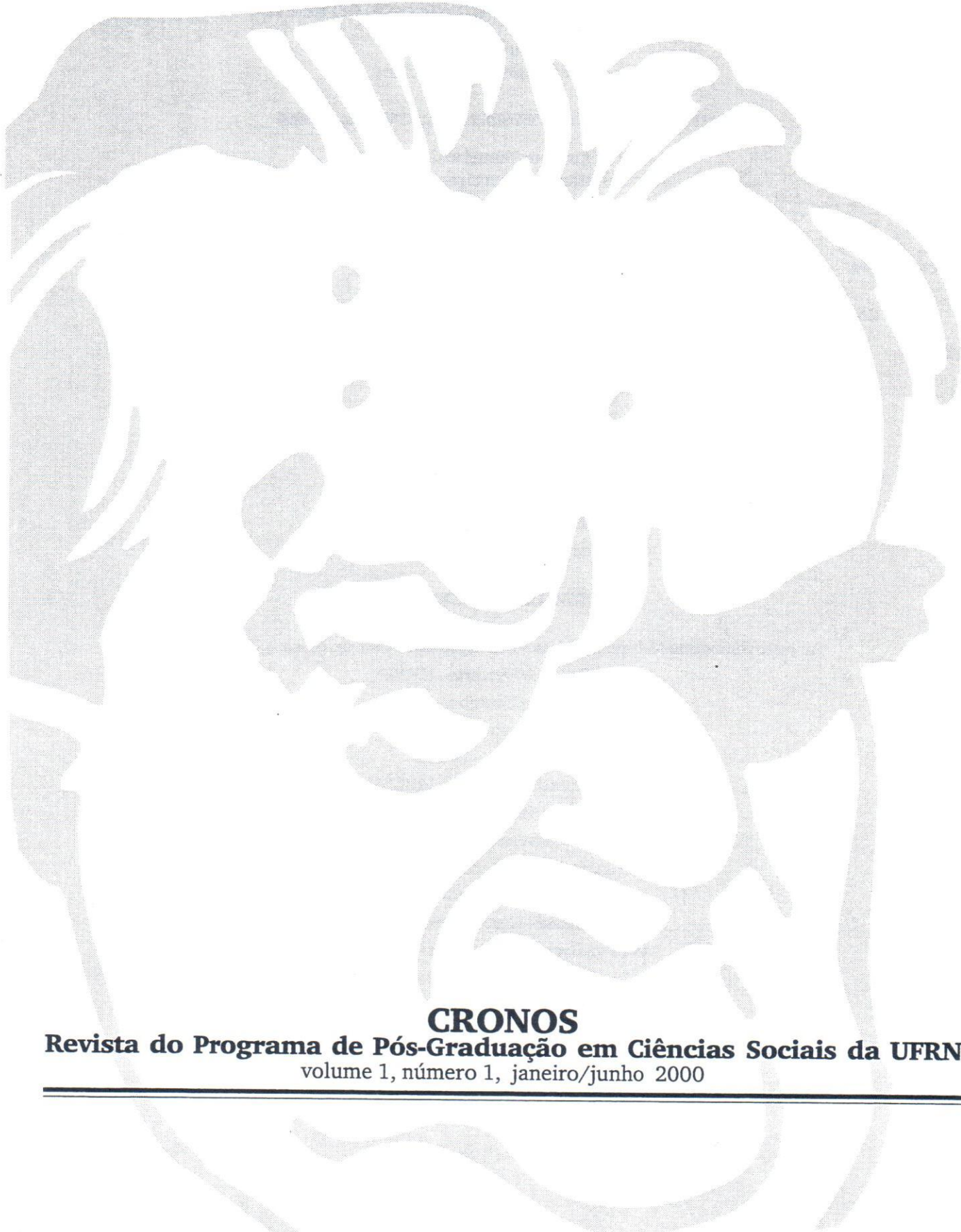
5 - The progressive numbering of the sections of the text should not pass five. The bibliographic citations should follow the author-date system. EX. (Teixeira, 1992, p. 46); Teixeira (1992, p. 46); Alves (apud Teixeira, 1992, p. 32); for work without authors, enter by the first word of the title in capital letters. Example: A PREVIDÊNCIA social...(1978).

6 - The footnotes should be explanatory and should be limited to the least amount possible. They can be indicated by asterisks, if there are no more than 3 per page; or in roman numerals in sequential order from the first to the last page.

7 - The illustrations should be inserted in the body of the text, in separate files, with clear indications through the text, of the places where they are to be included. They can be tables, charts and figures (graphs, maps, photographs, flow charts, etc.).

8 - The bibliographic references should list all citations mentioned in the text. They should be organized according to the author's last name in alphabetical order and typed according to the norms of the Brazilian system of ABNT, NBR-6023, 1990. The list of BIBLIOGRAPHIC REFERENCES should be submitted under this title, at the end of the text.

Natal (RN), 2000



CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN
volume 1, número 1, janeiro/junho 2000

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor
Vice-Reitora

Ótom Anselmo de Oliveira
Técia Maria de Oliveira Maranhão

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretora
Vice-Diretora

Maria do Livramento Miranda Clementino
Rita de Cássia da Conceição Gomes

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador

José Antônio Spinelli Lindoso

CRONOS - REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Editora

Vânia de Vasconcelos Gico

COMISSÃO EDITORIAL

José Antônio Spinelli Lindoso
Hermano Machado Ferreira Lima
Pedro Vicente Costa Sobrinho
José Willington Germano
Vânia de Vasconcelos Gico

CONSELHO EDITORIAL

Augusto Guilherme Mesquitela Lima – Universidade Nova de Lisboa – Portugal
Brasília Carlos Ferreira – UFRN
Carlos Nelson Coutinho – UFRJ
Celso Frederico – USP/SP
César Barreira – UFCE
Edgard de Assis Carvalho – PUC/SP
Evaldo Vieira – USP/SP
Gilberto Vasconcellos – Universidade Federal de Juiz de Fora
Ilza Araújo Leão de Andrade – UFRN
João Gabriel Teixeira – UNB
John Lemmons – New England – USA
Maria da Conceição Almeida – UFRN
Mauro Koury – UFPB
Michel Zaidan Filho – UFPE
Octávio Ianni – UNICAMP
Robert Austin – La Trobe University – Austrália
Teresa Sales – UNICAMP
Vicent de Gaulejac – Université Paris 7 – França

Capa: *Marcelo Mariz*

Normalização: *Liana Maria Nobre Teixeira*

Maria Lúcia Lagreca de Sales Cabral

Editoração Eletrônica: *José Antônio Bezerra Júnior*

Impressão e Acabamento Oficinas Gráficas da EDUFRN - Editora da UFRN

Diretor da EDUFRN: *Pedro Vicente Costa Sobrinho*

Catálogo da publicação. UFRN/Biblioteca Central “Zila Mamede”

Divisão de Serviços Técnicos

Cronos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
da UFRN / UFRN, CCHLA. – vol. 1, n.1 (jan. / jun. 2000)
– . – Natal(RN): EDUFRN, 2000.

Periodicidade semestral.

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico 2. Cultura – Periódico.
3. Cascudo, Luís da Câmara – Periódico.

RN/UF/BCZM

2000/09

CDD 300.05
CDU 301(05)
